

Islam und Rechtsstaat: zwischen Scharia und Säkularisierung

Krawietz, Birgit (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Krawietz, B. (Hrsg.). (2008). *Islam und Rechtsstaat: zwischen Scharia und Säkularisierung*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung; Zentrum Moderner Orient. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-319484>

Nutzungsbedingungen:

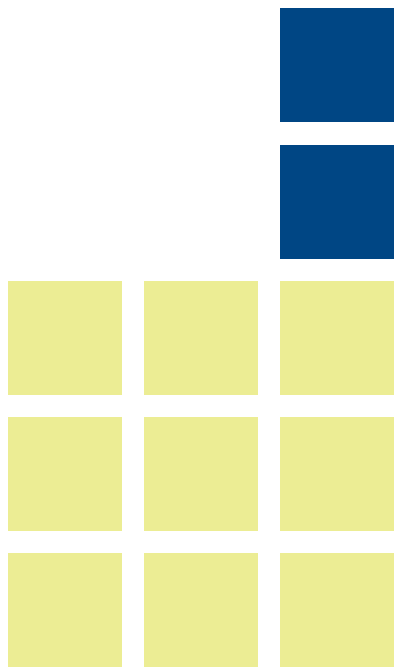
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



ISLAM UND RECHTSSTAAT

ZWISCHEN SCHARIA UND
SÄKULARISIERUNG

Birgit Krawietz
Helmut Reifeld (Hrsg.)

I
M

P
L
E
N
U
M

ISBN 978-3-938926-81-1

www.kas.de



INHALT

5 | VORWORT

Gerhard Wahlers

9 | EINLEITUNG

Birgit Krawietz

17 | **I. GERECHTIGKEITSVORSTELLUNGEN IM ISLAM**

19 | GERECHTIGKEIT ALS POLITISCHES PRINZIP IM ISLAM

Werner Ende

37 | GERECHTIGKEIT ALS LEITIDEE IM ISLAMISCHEN RECHT

Birgit Krawietz

53 | **II. VERFASSUNGSGEBUNG UND VERFASSUNGSGESTALTUNG**

55 | VERFASSUNGSGEBUNG IN MUSLIMISCHEN LÄNDERN – DAS BEISPIEL INDONESIEN

Masykuri Abdillah

71 | WO BLEIBT „DER ISLAM“ IM „ISLAMISCHEN STAAT“?

Farish A. Noor

77 | EINFLÜSSE DER RELIGIONSKLAUSEL AUF DAS VERFASSUNGSRECHT IN ISLAMISCH GEPRÄGTEN LÄNDERN

Naseef Naeem

87 | DIE SUDANESISCHE ÜBERGANGSVERFASSUNG VON 2005 – EIN MODELL ZUR ETABLIERUNG EINER KOEXISTENZ VON ISLAMISCHER UND SÄKULARER RECHTSORDNUNG

Markus Böckenförde

Die Aussagen in den Artikeln geben die Meinung der jeweiligen Autoren, aber nicht die der Konrad-Adenauer-Stiftung wider.

© 2008, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin

Alle Rechte vorbehalten.

Nachdruck, auch auszugsweise, allein mit Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Gestaltung: SWITSCH Kommunikationsdesign, Köln.

Umschlagfoto: (c) Das Bild des Orients, Fotograf: Joachim Gierlichs, 2003.

Übersetzung der englischen Artikel: WB Communication, Germersheim.

Druck: Druckerei Franz Paffenholz GmbH, Bornheim.

Printed in Germany.

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Bundesrepublik Deutschland.

ISBN 978-3-939826-81-1

99 | **III. RELIGIÖSES VERSUS SÄKULARES RECHT?**101 | ISLAM, VERFASSUNG, BÜRGERRECHTE UND
RECHTSPFLEGE IN MALAYSIA*Norani Othman*125 | ZWISCHEN RELIGIÖSEM UND SÄKULAREM RECHT
IN MUSLIMISCHEN LÄNDERN*Sylvia Tellenbach*

133 | SCHARIA KONTRA WELTLICHES RECHT?

*Kilian Bälz*141 | RECHTSSTAATSENTWICKLUNG IN ISLAMISCH
GEPRÄGTEN LÄNDERN – EIN ZIEL DER
INTERNATIONALEN ZUSAMMENARBEIT DER KAS*Helmut Reifeld*

151 | AUTOREN

VORWORT

Die Stärkung und Entwicklung rechtsstaatlicher Strukturen gehört für die Konrad-Adenauer-Stiftung zu den wichtigsten Zielen und Elementen ihrer internationalen Zusammenarbeit weltweit. Durch differenzierte und regional abgestimmte Rechtsstaatsprogramme fördern wir derzeit in Lateinamerika, Südosteuropa, Subsahara-Afrika sowie in Ost- und Südostasien leistungsfähige und rechtsstaatlichen Grundsätzen entsprechende Rechtsordnungen. Durch den regelmäßigen Austausch von Erfahrungen und Informationen sollen Defizite im Bereich der Rechtsstaatlichkeit erkannt und der entsprechende Reformbedarf analysiert werden. Dadurch erhöhen wir gleichzeitig das Verständnis für die Bedeutung und die Funktionen des Rechtsstaates, festigen die prinzipielle Beachtung der Gewaltenteilung, der Unabhängigkeit der Justiz, der Menschenrechte sowie der Korruptionsbekämpfung und fördern nicht zuletzt das Engagement für eine gute Regierungsführung.

Bislang haben wir islamisch geprägte Länder nur begrenzt in unsere Rechtsstaatsarbeit integriert. Besonders hervorzuheben sind hier Indonesien und Malaysia sowie eine Reihe teils islamischer Staaten. Die Heraushebung der teilweise sensiblen Rechtsstaatsthematik auf eine überstaatliche Ebene soll den reformorientierten Kräften in vielen dieser Länder nicht nur ein vermehrtes Wissen über die Zusammenhänge von Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und guter Regierungsführung vermitteln, sondern sie zugleich auch in regionale und internationale Diskussionsprozesse integrieren, um so das Selbstverständnis ihrer Reformbemühungen zu stärken.

Auch in islamisch geprägten Ländern verfolgt die KAS langfristig das Ziel, Beiträge zur Entwicklung und Vertiefung einer leistungsfähigen, rechtsstaatlichen und demokratischen Grundsätzen entsprechenden Rechtsordnung zu leisten. Wir wollen Diskussionsprozesse in Gang setzen bzw. intensivieren, um die verfassungsrechtlichen Grundlagen dafür zu schaffen. Dies schließt den Aufbau oder die Festigung solcher Institutionen ein, die die verfassungsmäßige Ordnung

sichern und die Durchsetzung der Rechte der Bürger garantieren. Auch in islamisch geprägten Ländern sind in vielen Verfassungstexten die Grundrechte der Bürger niedergelegt, wenn auch deren Durchsetzung in der Realität mangels unabhängiger Institutionen vieles zu wünschen übrig lässt. Auch hier wollen wir unsere Anstrengungen intensivieren und zur Ausformung rechtsstaatlicher Strukturen konstruktiv beitragen.

Das große Interesse und die außerordentlich positive Resonanz, auf die wir mit unserer Konferenz zum Thema „Islam und Rechtsstaat“ gestoßen sind, hat vielen den Eindruck vermittelt, dass wir mit diesem Ansatz auf einem richtigen Weg sind. Es hat sich gezeigt, dass die normative Leitidee von „Gerechtigkeit“ es nicht nur ermöglicht, in einen religiösen Diskurs einzutreten, sondern auch über Prinzipien von Rechtsstaatlichkeit in einem säkularen Sinne zu diskutieren. Zudem sind Vergleiche über die Ausgangsbedingungen und die Entwicklungsmöglichkeiten von Rechtsstaatlichkeit auch zwischen islamisch geprägten Ländern möglich. Und selbst im Bereich des so sehr umstrittenen Spannungsverhältnisses von religiösem und säkularem Recht lassen sich viele Abstufungen beobachten.

Ich bin sicher, dass die Erträge dieser Tagung auch über den Ort und den Tag hinaus Anstöße geben und politische Veränderungen bewirken können. Die internationale Arbeit der KAS in islamisch geprägten Ländern verfolgt nicht nur das Ziel, die politische Entwicklung dort lediglich zu beobachten. Wir wollen vielmehr einen aktiven Beitrag leisten, um die demokratischen Prozesse in diesen Ländern sowie in ihrem regionalen Umfeld zu stärken und freiheitliche Lebensbedingungen für alle Menschen dort zu ermöglichen. Wir wollen daher auch den Dialog und den Austausch zwischen den Staaten einer Region sowie auch mit der politischen Öffentlichkeit in Deutschland anregen und fördern. Zwar liegt unser Fokus in dieser Publikation primär auf der internationalen Zusammenarbeit; ich glaube aber, dass diese Diskussion auch in Deutschland wichtig und von großem Interesse ist. Die zahlreichen Unterschiede innerhalb der islamischen Welt, die hier zur Sprache kommen, werfen ein neues Licht auf die Probleme, welche die Diskussion in Deutschland bestimmen. Wahrscheinlich werden aber auch Gemeinsamkeiten deutlich, die dazu beitragen, die Anliegen der Muslime in Deutschland besser zu verstehen.

Ich möchte abschließend dem Zentrum Moderner Orient (ZMO) in Berlin, mit dem zusammen wir diese Konferenz geplant, durchgeführt und in

dieser Publikation aufgearbeitet haben, ganz herzlich danken. Ich bin zuversichtlich, dass die Beiträge dieses Bandes nicht nur zur differenzierten Auseinandersetzung mit diesem Thema beitragen, sondern dass wir vor allem der politischen Bedeutung dieses Themas die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Berlin, im November 2007

Gerhard Wahlers
Stellv. Generalsekretär der Konrad-Adenauer-Stiftung

EINLEITUNG

Birgit Krawietz

In den staatlich organisierten Rechtssystemen der modernen westlichen Gesellschaft sind Religion und Recht heute gewöhnlich deutlich voneinander geschieden. Demgegenüber haben wir es in einer Reihe von islamischen Regionalgesellschaften nach wie vor und nicht erst seit der Moderne mit einer engen Verbindung von Religion und Recht zu tun. Jedoch variiert das Mischungsverhältnis von religiösem Recht (arab. *sharia*) und staatlichem Recht (arab. *qanun*) von Land zu Land. Zudem ist die Stellung des Islam und damit auch diejenige des islamischen Rechts in den einzelnen Staaten jeweils verschieden. Folgt man den Angaben der „Organisation der Islamischen Konferenz“ (OIC), so gibt es gegenwärtig weltweit 57 islamische Staaten, die dadurch definiert sind, dass in ihnen der Islam entweder (1) Staatsreligion, (2) Religion der Bevölkerungsmehrheit oder (3) das Glaubensbekenntnis einer großen Minderheit ist. Dies hat Konsequenzen für die Entwicklung und Gestaltung des islamischen Rechts.

SÄKULARISIERUNG DES RECHTS IM ISLAMISCHEN STAAT UND IN DEN VERFASSUNGSSTAATEN DES WESTENS

Was die religiösen, insbesondere im Christentum wurzelnden Geltungsgrundlagen des modernen Rechts im Westen an-

geht, so war das Verhältnis von Religion und Recht jedenfalls in den kontinentaleuropäischen Rechtssystemen, die heute rechtsstaatlich verfasst und strukturiert sind, ursprünglich durchaus vergleichbar. Jedoch wurden mit dem Erstarken der modernen Staatlichkeit im Zuge der Aufklärung und der Verwissenschaftlichung allen Rechtsdenkens in Europa alle normativen Rechtsinhalte weitgehend säkularisiert, d.h. nach und nach ihres religiösen, vor allem christlichen Gehalts entkleidet. Jedoch sind im staatlichen säkularen Recht bestimmte, nur mit Blick auf die christliche Religion verstehbare rechtliche Relikte und Hintergrundbedeutungen erhalten geblieben, welche gelegentlich die Deutung des positiven Rechts beeinflussen und manchmal sogar erschweren. Als Beispiel und Hinweis auf einen derartigen historischen Bezug kann die Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland dienen, in der vom Grundgesetzgeber auf die „Verantwortung vor Gott und den Menschen“ (sogen. *invocatio Dei*) verwiesen wird, obwohl allein die Verfassung in ihrer auf politisch-rechtliche Entscheidung gestützten Positivität letzter Geltungsgrund und Staatsfundamentallnorm allen Rechts ist, von der sich alle weitere Rechtserzeugung nicht nur ableitet, sondern auch begründet und legitimiert.

Säkularisierung bedeutet im Hinblick auf den islamischen Staat und die Islamische Welt etwas anderes als im Rahmen von Verfassungsstaaten westlicher Prägung. Wer von Säkularität im Islam spricht, denkt dabei gewöhnlich – jedenfalls aus deutscher Perspektive gesehen – in erster Linie an die Türkei mit ihren gut 70 Millionen Einwohnern, davon über 90 % Muslime. Dabei wird leicht übersehen, dass auch *Indonesien* ein wichtiges Land der Islamischen Welt ist, in dem der Islam trotz des hohen Anteils von Muslimen an der Gesamtbevölkerung gleichfalls nicht Staatsreligion ist und die offizielle Trennung von Staat und Religion als besonders ausgeprägt gilt. Mit fast 240 Millionen Einwohnern, davon 88 % Muslime (daneben beinahe 6 % Protestanten, 3 % Katholiken und fast 2 % Hindus) ist diese Region heute der größte muslimische Nationalstaat auf dem Erdball. Gleichwohl präsentiert sich Indonesien, wie der Konferenzbeitrag von Masykuri Abdillah belegt, als größte Demokratie der Islamischen Welt. Man könnte versucht sein zu sagen, dass Pluralismus in Indonesien schon wegen seiner 17.000 Inseln zwischen Indischem Ozean und Pazifik gleichsam geophysisch vorstrukturiert ist.

Demgegenüber gibt es in Malaysia (25 Millionen Einwohner) neben 60 % Muslimen einen hohen Anteil sonstiger Religionsangehöriger (etwa 20 %

Buddhisten, 9 % Christen, 6 % Hindus und insgesamt fast 3 % Anhänger traditioneller chinesischer Religionen) sowie unterschiedliche ethnische Gruppen (Malaien, Chinesen, Inder u.a.). Sie benötigen eine gemeinsame, nicht bloß multiethnische, sondern auch multireligiöse Lebensordnung mit einer möglichst einheitlichen Rechtsordnung, welche die nicht bloß nationalen, sondern auch die internationalen und transnationalen rechtlichen Ordnungsprobleme aufzunehmen und zu regulieren vermag. Eine ganz andere Frage ist es, ob und was die islamischen Staaten aus den im Westen virulenten Rechtsstaatskonzeptionen schon gelernt haben bzw. noch lernen könnten, gesetzt den Fall, sie würden dies überhaupt wollen. Nicht alles, was auf den Wunschzetteln westlicher politischer Institutionen steht, ist mit den weltweit etablierten Systemen islamischen Rechts kompatibel.

Heute gibt es etwa 1,3 Milliarden Muslime auf der Erde. Davon ist knapp jeder *sechste* Indonesier. Im Vergleich dazu ist allenfalls jeder *vierte* Muslim Araber (wenn man die zahlreichen Staaten von Marokko im Westen unter Einschluss der Arabischen Halbinsel, Syriens und des Irak im Osten zugrunde legt). Dagegen lebt jeder *dritte* Muslim in Südasien (Indien, Pakistan, Bangladesch). Auch wenn diese Zahlen nur auf groben Schätzungen beruhen, so wird doch deutlich, dass die arabischen Staaten alles andere als repräsentativ sind, wenn man sich heute mit der Weltreligion Islam und dem islamischen Recht im Verhältnis zu den säkularen Staaten des Westens auseinandersetzt. Auch ist der Geltungs- und Wirkungsbereich islamischen Rechts, soweit dieses sich in der schiarentrechtlicher Normativität manifestiert, global betrachtet ungleich größer und umfangreicher als in der westlichen Öffentlichkeit und den Medien gemeinhin wahrgenommen wird. Die Scharia gilt zwar als *die* Rechtsordnung des Islam schlechthin, entspricht aber *nicht* den Rechtsverhältnissen in islamischen Ländern. Trotz des Universalitätsanspruchs der Scharia fallen normativer Anspruch und Wirklichkeit hier auseinander.

Das Problem der Säkularisierung des Rechts stellt sich heute letztlich in allen Staaten, deren Rechtsordnung eine religiöse Basis hat oder doch zumindest einen theonomen Hintergrund aufweist. Dies betrifft auch die westlichen Rechtskulturen und politischen Systeme, wie beispielweise diejenigen in Lateinamerika, die zumindest ihrer Herkunft nach auf der Grundlage eines Natur- oder Vernunftrechtsdenkens christlich-katholischer Provenienz leben. Es gilt aber auch für die staatlichen Rechtsordnungen in Europa, die mit der fortschreitenden Europäisierung ihres

Rechts einer weitgehenden Transformation von Gesellschaft und Recht unterliegen, von der Globalisierung bestimmter Rechtsmaterien, wie beispielweise des Wirtschaftsrechts und transnationalen Rechts, ganz zu schweigen.

Unter diesen Voraussetzungen ist das Verhältnis von Religion und Recht in der Moderne unter Anforderungen geraten, die in islamischen Regionalgesellschaften wie in der weitgehend säkularisierten westlichen Welt die Frage nach Recht und Gerechtigkeit in ein neues Licht rücken. Dies gilt im modernen islamischen wie im westlichen säkularen Recht. Im westlichen und kontinentaleuropäischen Rechtsstaatsdenken mit seinem Credo für vermeintlich universale Menschenrechte und bürgerliche Freiheiten, wie immer man diese verstehen mag, steckt jedoch, wie zeitgenössische Forschungen belegen, noch immer ein Rest westlicher politischer Theologie, der einen fruchtbaren Dialog zwischen den diversen Rechtskulturen erschwert. Es gibt im Hinblick auf die durch die Moderne erzwungene, angeblich allenthalben fortschreitende Säkularisierung aller Rechtsvorstellungen bei Demokratie und Rechtsstaat, wie immer man letztere bestimmen mag, keine Eintopfösungen oder Fertiggerichte, die den bedürftigen Völkern nur noch ausgeschenkt zu werden brauchten. Dies belegten auch die hier versammelten Hauptvorträge und Impulsreferate einiger repräsentativer *Key-Note-Speaker* aus der Islamischen Welt.

UNIVERSALISMUS ODER PARTIKULARISMUS IM ISLAMISCHEN RECHT?

Mit Blick auf die im Folgenden abgedruckten Hauptvorträge und eine Reihe von Statements, die von den Vertretern verschiedener Disziplinen aus ihrer jeweiligen Fachperspektive zum Tagungsthema abgegeben wurden, sei gleich eingangs darauf hingewiesen, dass es hier nicht etwa um *den* Islam oder um *die* Scharia in Deutschland bzw. im Rahmen des deutschen Rechts ging und geht und schon gar nicht um die Rechtsstellung von Muslimen im deutschen Alltagsleben, welche aktuell sämtliche Medien beschäftigt.

Angesichts der Weite und Vielgestaltigkeit der Islamischen Welt konnte es bei diesem internationalen und interdisziplinären Zusammentreffen nur darum gehen, im Hinblick auf einen möglichen Vergleich islamisch geprägter Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen mit der Verfassungs-

und Rechtsentwicklung in Westeuropa einige Ansatzpunkte auszuloten, die *gleichermaßen* einen Zugang zu den regional differenzierten Systemstrukturen islamischen Rechts und den Verfassungs- und Rechtsstaaten des Westens eröffnen. Dieser in komparativer Hinsicht durchaus begrenzte Vergleichsrahmen wurde jedoch von den ausländischen Referenten mit guten Gründen sogleich gesprengt und ausgeweitet. Sie vertraten nahezu einhellig die Auffassung, dass es sich, wie die Rechtslage im arabischen Kernbereich sowie in Süd- und Südostasien zeigt, aus der Perspektive des Islam und des islamische Rechts betrachtet, um politisch-rechtliche Problemstellungen handelt, die nicht bloß nationalstaatlich erschlossen und behandelt werden können. Vielmehr geht es bei der Scharia und ihrem universalen Geltungsanspruch vor allem um normative Strukturprobleme inter- und transnationalen Charakters, die nur im weltgesellschaftlichen Zusammenhang angemessen gedeutet werden können. Dies deckt sich, wie die hier abgedruckten Statements belegen, sehr weitgehend mit dem Problemverständnis und dem interdisziplinären Forschungsansatz, der auch im Fokus der Erkenntnisinteressen des *Zentrum Moderner Orient* (Berlin) steht, das die Vorbereitung und Durchführung dieser Fachtagung als Veranstaltungspartner begleitete.

Orientiert an den geschichtlich fundierten, modernen Leitideen von Recht und Gerechtigkeit bewegte sich die Fachtagung an den Schnittstellen von Religion, Politik und Recht. Bei aller Fokussierung auf wissenschaftliche Erkenntnisinteressen betrachten doch die beiden Hauptreferenten die Verknüpfung von Politik und Recht als maßgeblich für die normative Ordnungsbildung. So sitzt der erste Hauptreferent, Professor Dr. Masykuri Abdillah, Universität Jakarta, Indonesien, zugleich Vizepräsident des Zentraldirektoriums der *Nahdlatul Ulama (NU)* in Indonesien. Diese ist die weltweit größte Muslimorganisation mit 30 Millionen Mitgliedern, manche sprechen sogar von 40 Millionen. Und die zweite Hauptreferentin, Professor Dr. Norani Othman, Universität Malaysia, Kuala Lumpur, ist Gründungsmitglied und aktive Botschafterin der Frauenrechtsorganisation *Sisters in Islam*.

„SCHARIAKRATIE“ ODER SÄKULARES RECHT?

Wie die im Rahmen dieser eintägigen Fachtagung gehaltenen Impulsreferate, Statements und Kommentare erkennen lassen, geht es in den islamischen Regionen und Staaten, von denen hier die Rede war und die gleichsam zwischen Scharia und Säkularisierung stehen, nicht um eine

Wahl zwischen zwei Extremen. Auch lassen sich aus den wissenschaftlich bestimmbaren Entwicklungen des jeweils geltenden Rechts zumindest gegenwärtig keine in rechtsstaatlicher Hinsicht eindeutigen Tendenzen über den künftigen Weg des Rechts in der Islamischen Welt ableiten. Tatsache ist jedoch, dass alle islamischen Rechtssysteme, wie auch immer staatlich organisiert, einerseits mit Anforderungen konfrontiert werden, die von der technischen, wirtschaftlichen und sozialen Modernisierung ausgehen. Andererseits unterliegen sie in politischer und rechtlicher Hinsicht Transformationsprozessen, die tendenziell auf eine weitere Demokratisierung, Konstitutionalisierung und Verrechtlichung aller sozialen Beziehungen im rechtsstaatlichen Sinne hinauslaufen. Diese Möglichkeiten wurden hier in drei Schwerpunktbereichen in einem ersten Schritt ausgelotet, wobei die Gliederungsstruktur der Konferenz auch der Abfolge der im Folgenden abgedruckten Beiträge entspricht.

Die einzelnen Beiträge bedürfen keiner Vorstellung, da sie für sich selbst sprechen. Jedoch sei auf gewisse sprachliche, insbesondere rechtssprachliche Verständnisschwierigkeiten hingewiesen, die sich bei der Übersetzung rechtssprachlicher Ausdrücke, wie beispielweise Recht, Gerechtigkeit, Prinzip, Wert, Rechtsnorm, Menschen- und Bürgerrechte u.a., aus dem Deutschen ins Englische ergeben. Begriffliche Unterscheidungen und Differenzierungen, die – ausgehend von der arabischen Rechtssprache und der islamischen Jurisprudenz – in Latein und Deutsch leicht getroffen werden können, erweisen sich bei der Umsetzung ins Englische nicht eben selten als sehr schwierig. Manchem Zuhörer mag bei den englischsprachigen Beiträgen zu dieser Fachkonferenz nicht hinreichend deutlich geworden sein, dass zu diesen Ausdrücken auch *Rechtsstaat* gehört, wenn hier von *Rule of Law* die Rede ist. In der Bezeichnung „Rule of Law“, die aus kontinentaleuropäischer Sicht gewöhnlich als Äquivalent für „Rechtsstaat“ angesehen wird, taucht das Wort und der Begriff „Staat“ bekanntlich gar nicht auf. Das Recht gibt die Garantien ab, nicht der Staat. Dies ist im islamischen Recht nicht anders, wirft aber die Frage auf, welche rechtstaatlichen Requisiten kontinentaleuropäischer Provenienz die islamischen Staaten wirklich brauchen. Ferner wurde im Verlauf der Tagung deutlich, dass die geläufige Identifikation und Gleichsetzung von Verfassungsstaat und Rechtsstaat sowie die Identifikation von Recht und Staat drastische begriffliche Vereinfachungen und Verkürzungen beinhalten (können), die vor ihrer Übertragung auf islamische Rechtssysteme und deren Konstitutionalisierung eingehender Studien, vor allem in geschichtlicher und empirischer Hinsicht bedürfen, woran es hier fehlte.

Auch der Begriff der rechtlichen Säkularisierung bedarf mit Bezug auf das moderne islamische Recht einer Überprüfung, weil es nicht so sehr um die Emanzipation von den religiösen Prämissen dieses Rechts geht und schon gar nicht um den vermeintlichen oder vermutlichen Bedeutungsverlust der Religion in der Moderne, sondern darum, wie heute unter den Forderungen nach Demokratie und Rechtsstaat die politisch-rechtlichen Institutionen und Verfahren – sei es global oder partikular betrachtet – mit religiösen Kontrollen durch die Gesellschaft vereinbar sind.

AKTUELLE LITERATURHINWEISE

- ASAD, TALAL, *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.
- BRUCE, STEVE, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.
- DOBELAERE, KAREL, *Secularization. An Analysis at Three Levels*, Brüssel und New York 2002.
- GRIFFEL, FRANK, „The Harmony of Natural Law and Shari’a in Islamist Theology“, in: *Shari’a. Islamic Law in the Contemporary Context*, hrsg. von Abbas Amanat und Frank Griffel, Stanford 2007, S. 38- 61.
- [http:// www.sistersinislam.org.my](http://www.sistersinislam.org.my).
- KRÄMER, GUDRUN, „Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. Säkularisierung im Islam“, in: *Säkularisierung und die Weltreligionen*, hrsg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt 2007, S. 172-193.
- DIES., „Islam, Menschenrechte und Demokratie. Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis“, in: *Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs*, Baden-Baden 2007, S. 39-54.
- KRAWIETZ, BIRGIT, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnischen Islam*, Berlin 2002.
- DIES., „Going Glocal in Jakarta. The International Conference of Islamic Scholars“, in: *Orient 45* (2004), S. 185-195.

- *RIESEBRODT, MARTIN, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.*
- *ROHE, MATHIAS, „Islamic Law in German Courts“, in: Hawwa 1 (2003). S. 46-59.*
- *DERS., „In Deutschland wenden wir jeden Tag die Scharia an“, in: Frankfurter Rundschau online, 28.11.2002.*
- *SAFI, OMID (Hrsg.), Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism, Oxford 2003.*

I. GERECHTIGKEITSVORSTELLUNGEN IM ISLAM

GERECHTIGKEIT ALS POLITISCHES ORDNUNGSPRINZIP IM ISLAM

Werner Ende

EINLEITUNG

Jede Darstellung, in der ein bestimmter Sachverhalt innerhalb der Religion und der Zivilisation des Islams näher beschrieben werden soll, bedarf einiger einleitender Bemerkungen darüber, von welchem Bezugsrahmen die Rede ist. Andernfalls führen Feststellungen beispielsweise über die Situation der Frau, des Kindes, Bauern, Handwerkers, Händlers, Hofbeamten oder Herrschers „im Islam“ leicht in die Irre. (Im Falle von Äußerungen über entsprechende Phänomene im Christentum bzw. in der Christenheit oder hinsichtlich anderer Religionen verhält es sich im Prinzip nicht anders – aber das ist hier nicht das Thema). Es muss zunächst geklärt werden, worauf sich die Beschreibung und Analyse jeweils bezieht. Geht es also, wie manche muslimische Intellektuelle fordern, ausschließlich um Aussagen des Korans als des (nach muslimischer Überzeugung) reinen Gotteswortes? Oder geht es auch um das normativ aufgefasste Reden und Handeln des Propheten Muhammad (gest. 632 n.Chr.), den sogenannten Hadith, sowie um seine religiöse, politische und soziale Praxis, d.h. seine Sunna? Welche Bedeutung haben dann die Entscheidungen und das Handeln seiner Gefährten (und hier besonders seiner ersten Nachfolger in der

Leitung der frühen muslimischen Gemeinde, der vier sogenannten „rechtgeleiteten Kalifen“, reg. 632-661)?

Auf den Aussagen des Korans und den Überlieferungen über die islamische Frühzeit beruht die – im Wesentlichen über die ersten drei Jahrhunderte hinweg entwickelte – Scharia. Es handelt sich dabei um ein gewaltiges, aber durch konfessionellen Richtungsstreit zerklüftetes und z.T. erstarrtes Regelsystem zu rituellen, sozialen, ethischen und rechtlichen Fragen. Welcher Stellenwert kommt nun der Scharia bei allgemeinen Aussagen über Sachverhalte im Islam zu? Anders ausgedrückt: In welchem Verhältnis standen bzw. stehen ihre detaillierten Regelungen zu den tatsächlichen Rechtsverhältnissen sowie zu den sozialen Realitäten in Vergangenheit und Gegenwart, und zwar „in der Fläche“ zwischen Marokko und Chinesisch-Turkestan? Ferner: Reden wir, wenn wir Feststellungen über „den“ Islam treffen, nur von religiös-rechtlichen Normen, die von den Juristen entwickelt worden sind, oder auch von den Erörterungen muslimischer Theologen, Philosophen, Historiker, Geographen oder Dichter, die sie auf Arabisch oder in anderen islamischen Kultursprachen niedergeschrieben haben? Welcher Wert kommt Feststellungen von muslimischen und nichtmuslimischen Reisenden, Ethnographen und anderen Beobachtern über die vielfältige Vorstellungswelt und religiöse Praxis bestimmter Sondergruppen im „real existierenden Islam“ der Gegenwart zu? Welche wissenschaftliche Aussagekraft haben also die Glaubensinhalte und äußeren Erscheinungsformen dessen, was man „Volksislam“ nennt? Hat letzterer, wie die heutigen Fundamentalisten und ihre Anhänger uns glauben machen wollen, mit dem „wahren Islam“ wirklich nichts zu tun? Ist es erlaubt, die z.T. synkretistische Vorstellungswelt heterodoxer Gemeinschaften bei der Betrachtung dessen, was Islam ist, überhaupt einzubeziehen? Inwiefern dürfen oder müssen bei einer Beschreibung bestimmter Phänomene, wie etwa der Beurteilung der unterschiedlichen Menschenrassen, die z.T. diskriminierenden Urteile beachtet werden, die sich in Werken der traditionellen Unterhaltungsliteratur finden? Genügt nicht vielmehr die Feststellung, dass es im Koran und im Hadith keinerlei Äußerungen gibt, die als religiöse Rechtfertigung irgendeiner Art von Rassendiskriminierung aufgefasst werden könnten? Wie wäre dann die Tatsache zu beurteilen, dass es im Denken und Verhalten von Muslimen durchaus Rassismus gab und auch heute noch gibt?

Aus dem soeben Gesagten ergibt sich, dass pauschale Aussagen über „den“ Islam hoch problematisch sind. Sie beziehen sich stets nur auf ein

begrenztes Beobachtungsfeld. Viele Muslime betrachten es als ihr Recht bzw. als ihre Pflicht, in apologetischer Absicht so zu reden. (Anhänger anderer Religionen – und auch säkularistisch orientierter Weltanschauungen – verhalten sich mit Bezug auf ihre Überzeugungen meist nicht viel anders). Wie dem auch sei: Muslime und Nichtmuslime sollten, wenn es um den Islam oder eine andere Religion geht, undifferenzierte (oder wie man neuerdings gern sagt: essentialistische) Feststellungen tunlichst vermeiden – also im vorliegenden Falle Pauschalurteile wie „der“ Islam „ist tolerant“ oder „ist intolerant“. Wer solche Pauschalurteile fällt, tut so, als wenn es ein einziges, redendes und handelndes Subjekt namens „Islam“ gäbe. Man verzichtet damit auf eine umfassende Betrachtung dessen, was alles unter „Islam“ verstanden werden kann und was nicht zuletzt von anderen Muslimen (wie auch von vielen Außenstehenden) als islamisch im engeren oder weiteren Sinne verstanden wird. Beispielsweise gehen das religiöse Selbstverständnis und die entsprechende Praxis der Anhänger des Sufitums und der Wahhabiya in wesentlichen Punkten weit auseinander. Aus ihrer jeweiligen Sicht sind viele der Überzeugungen und Phänomene des Glaubenslebens der anderen Seite nichts als Irrlehren am Rande oder gar außerhalb des wahren Islams. Eine um Objektivität bemühte, ganzheitliche Darstellung der islamischen Zivilisation wird aber niemals darauf verzichten können, diese beiden Erscheinungsformen des Islams ganz selbstverständlich in ihre Betrachtung einzubeziehen – und auch dies wiederum differenzierend nach Raum und Zeit. Kritiklos muss diese Betrachtung natürlich nicht sein.

DER GERECHTE GOTT, DER GERECHTE HERRSCHER UND DAS PROBLEM DER ABWEICHUNG VOM IDEAL

Die bisherigen Ausführungen sollen dazu dienen, die hier folgenden, notwendigerweise skizzenhaften Bemerkungen über Gerechtigkeitsvorstellungen „im Islam“ in ihrem historischen und räumlichen Kontext zu sehen. Die Tatsache, dass es solche Vorstellungen gibt und dass sie seit der Frühzeit des Islams eine wesentliche Rolle im Denken vieler Muslime gespielt haben, kann nicht ernsthaft bezweifelt werden.

Als Folge des Streits um die Nachfolge in der Leitung der Gemeinschaft seit dem Tode Muhammads (632 n.Chr.) steht die Frage nach der Findung und Bestätigung eines Herrschers, nach den Voraussetzungen seiner Machtausübung und nach seiner Gerechtigkeit im Mittelpunkt der Erörterungen. Bereits die Stellungnahmen der religiös-politischen Opposi-

tionsparteien des frühen Islams kreisen um derartige Streitpunkte. Sie mögen im weiteren Verlauf der islamischen Geistesgeschichte zeitweilig an Schärfe verloren haben, sind aber nicht vergessen worden. Im Diskurs der heutigen muslimischen Fundamentalisten haben sie eine z.T. überraschende und auch bedrohliche Wiederbelebung erfahren.

Das Faktum, dass Gerechtigkeit im Rahmen der Scharia und darüber hinaus ein zentraler Begriff der islamischen Ordnungsvorstellungen ist, bedeutet keineswegs, dass Muslime den Verlauf der Geschichte ihrer Zivilisation als einen Siegeszug von Recht und Gerechtigkeit sehen. Vielmehr herrscht bei den meisten (soweit sie sich über solche Dinge Gedanken machen) die Vorstellung vor, dass die tatsächliche Geschichte ihrer Religion bzw. der von ihr geprägten Gesellschaften von der Frühzeit an einige tragische Fehlentwicklungen enthält. Letztere, so meinen sie, haben ihren Ausdruck in zahlreichen Fällen von Macht-Usurpation, Unterdrückung des Volkes und anderen Verstößen gegen das islamische Recht (d.h. gegen den eigentlichen Willen Gottes) gefunden. Aus dieser Sichtweise heraus ist es zu erklären, dass es bereits seit frühislamischer Zeit die Vorstellung gibt, Gott werde einen Messias senden, der gegen Ende des irdischen Zeitalters das Böse in der Welt besiegt und ein Reich der Gerechtigkeit errichtet. Die eschatologische Gestalt dieses Erlösers, im Arabischen als Mahdi (wörtl. „der Rechtgeleitete“, sekundär auch „der Rechtleitende“) bezeichnet, kommt im Koran nicht vor, doch werden bestimmte Verse als Hinweise auf ihn gedeutet. Bereits in den frühen Jahrhunderten des Islams empfanden nicht wenige Muslime die Machtausübung bestimmter Herrscher oder ganzer Dynastien als unrechtmäßig, tyrannisch und ausbeuterisch. Dies hat dazu geführt, dass immer wieder einmal Mahdis auftraten, die Erlösung in göttlichem Auftrag versprachen. Sowohl im sunnitischen als auch im schiitischen Islam hat es solche Personen und entsprechende Bewegungen bis in die Gegenwart gegeben. In Europa besonders bekannt wurde der Mahdi, der im 19. Jahrhundert im Sudan auftrat. (Von der spezifischen Ausprägung und aktuellen politischen Bedeutung, die der Mahdi-Glaube im schiitischen Islam angenommen hat, soll im Folgenden noch die Rede sein).

An die Vorstellung von einer früh beginnenden Fehlentwicklung schließt sich naturgemäß die Frage an, wer schuld ist an der weit verbreiteten Ungerechtigkeit. Die unterschiedlichen Antworten darauf stehen am Anfang der konfessionellen Spaltungen des frühen Islams und werden auch heute noch – nun nicht selten vermischt mit nationalistischen Sichtwei-

sen – leidenschaftlich diskutiert. Bereits die Hadith-Literatur enthält Äußerungen des Propheten, die als Schuldzuweisungen verstanden werden sollen, so dessen Voraussage, das (wahre) Kalifat (s. dazu unten) werde nach seinem Tode nur dreißig Jahre dauern, und was dann folge, sei nichts weiter als *mulk* – also die Herrschaft von Königen (*muluk*, Sing. *malik*), der – neben anderem – die wahre Gerechtigkeit fehlt. Ganz offensichtlich ist mit dieser (nachträglich konstruierten) Voraussage primär die Machtübernahme der Umayyaden (ab 661 n. Chr.) gemeint, d.h. die Herrschaft einer mekkanischen Familie, die bis 630 n. Chr. das Rückgrat des heidnischen Widerstandes gegen den Islam gebildet hatte und einige Jahrzehnte später das Kalifat an sich riss. Dieselbe Tendenz einer abwertenden Beurteilung des *mulk* im Vergleich zum religiös legitimierten und entsprechend verwalteten, der Gerechtigkeit verpflichteten Kalifat zeigt sich in einem angeblichen Wortwechsel zwischen dem zweiten der „rechtgeleiteten“ Kalifen, `Umar, und dem Prophetengefährten Salman: „Bin ich in deinen Augen“, fragte `Umar, „ein König (*malik*) oder ein Kalif (*khalifa*)?“. Darauf habe Salman geantwortet: „ Wenn du von den Muslimen nur einen einzigen Dirham – oder mehr oder weniger – genommen und unrechtmäßig verwendet hast, dann bist du ein König und kein Kalif“. Darauf, so der Überlieferer, brach `Umar in Tränen aus. Ein literarische Fiktion, gewiss – aber eine eindrucksvolle, denn `Umar gilt in der (sunnitischen) Tradition als überaus glaubensstrenger, integrierter und harter Mann. Wenn selbst der nicht sicher sein kann, dass unter seiner Verantwortung alles mit rechten Dingen zugegangen ist, und wenn er bei diesem Gedanken zu weinen beginnt, dann soll hier die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit offenbar werden, die sich nach einer weit verbreiteten Überzeugung schon sehr früh in der Geschichte des Islams aufgetan hat. (*Nota bene*: Die positive Verwendung des Begriffs König, *malik*, für einen Monarchen ist in der islamischen Welt – im Großen und Ganzen – eine Erscheinung des 20. Jahrhunderts und hat hauptsächlich mit dem aktuellen Bestreben zu tun, international gleichrangig auftreten zu können).

Im Koran und in der ihm folgenden religiösen Literatur gibt es noch eine ganze Anzahl weiterer Begriffe, die einerseits (mehr oder weniger präzise) die Bedeutungen „gerecht“ bzw. „Gerechtigkeit“ sowie andererseits das Gegenteil, also „Unrecht“ und dergleichen, zum Inhalt haben. So findet sich in Sure 57, Vers 25 für den Begriff der Gerechtigkeit das Wort *qist*. Der Vers lautet: „Wir haben doch (im Lauf der Zeit) unsere Gesandten mit den klaren Beweisen (zu den Menschen) geschickt und die Schrift

und die Waage mit ihnen herabkommen lassen, damit die Menschen für Gerechtigkeit sorgen würden“.

Auch und gerade der Herrscher wird – so jedenfalls nach dem Koranverständnis der Muslime – von Allah zu maßvollem Handeln und zur Gerechtigkeit verpflichtet. So heißt es in Sure 38, Vers 26: „David! Wir haben dich als Nachfolger (früherer Herrscher) auf der Erde eingesetzt. Entscheide nun zwischen den Menschen (über die du zu gebieten hast) nach der Wahrheit und folge nicht der (persönlichen) Neigung (von dir), damit sie dich nicht vom Weg Gottes ab in die Irre führt“! Im Verständnis der muslimischen Koranexegeten impliziert die Wahrheit (arab. *haqq*), nach der König David (zugleich ein Gesandter Gottes) als Nachfolger (*khalifa*) in Gottes Auftrag herrschen soll, in Verbindung mit der Zügelung persönlicher Neigung nichts anderes als eine gerechte Machtausübung. Dieser Koranvers ist – wie auch noch andere – in der späteren islamischen Rechtsliteratur immer wieder als Voraussetzung für legitime, gute Herrschaft herangezogen worden. Zum entscheidenden Kriterium der Gerechtigkeit, die man vom Herrscher verlangt, wurde dabei die Beachtung der Scharia und deren Verteidigung gegen Usurpatoren, gewalttätige Kriegsherren und fremde, „ungläubige“ Eroberer. Auch Worte des Propheten sollen hier den Weg weisen. So wird ihm die Äußerung zugeschrieben: „Eine Stunde Gerechtigkeit ist besser als sechzig Jahre Gottesdienst“.

Auch jenseits der zahlreichen religiös-rechtlichen Abhandlungen über das Kalifat, die über Jahrhunderte hinweg von muslimischen Gelehrten (oft durchaus interessengebunden im Dienste einer Dynastie) verfasst, erweitert und kommentiert worden sind, gibt es bestimmte Genres von Literatur, in denen Rechte und Pflichten des Herrschers sowie die Voraussetzungen erfolgreicher Herrschaft beschrieben werden. Manche dieser Werke enthalten Passagen mit relativ offener Kritik am Fehlverhalten bestimmter Herrscher und ihrer Vertrauten. Bemerkenswert sind in dieser Hinsicht vor allem Schriften, die den im Abendland bekannten „Fürstenspiegeln“ ähnlich sind. Einige dieser Schriften gehen auf vorislamische, z.B. altgriechische oder altiranische Vorbilder zurück. Obwohl nicht unbedingt frei von machiavellistisch anmutenden Gedanken des reinen Machterhalts, bezeugen nicht wenige dieser – oft kopierten und zitierten – Schriften das ernsthafte Bemühen, die Herrschenden zu ethisch einwandfreiem, gerechtem Handeln anzuleiten, und zwar auch in ihrem eigenen Interesse und zur Stabilisierung ihrer Dynastie. Ähnlich verhält es sich mit dem Genre der „politischen Testamente“, die von bestimmten Herr-

schern stammen oder diesen zugeschrieben werden. Manche ihrer Direktiven können in den Diskursen der Gegenwart eine erstaunliche Wiederbeachtung erfahren. Ein Beispiel hierfür sind die religiös-politischen Anweisungen, die der vierte Kalife (und erste Imam der Schia), `Ali, dem von ihm ausersehenen Gouverneur Malik al-Ashtar für dessen Tätigkeit in Ägypten gegeben haben soll. In den Diskussionen des Jahres 1979 um die Verfassung der Islamischen Republik Iran spielten diese Instruktionen, in denen es vor allem um eine gerechte, das Land befriedende Verwaltung geht, eine nicht geringe Rolle.

SCHARIA UND GERECHTIGKEIT

Was den Inhalt des Begriffs Gerechtigkeit angeht, so bezieht sich die Scharia – gestützt auf Koran, Hadith und die Praxis der frühen Kalifen – auf eine Gesellschaft, in der es, um einige wenige Beispiele zu nennen, Sklaverei und strenge koranische Körperstrafen gibt, ein Zinsverbot herrscht, in welcher der Zeugenaussage eines Mannes nur durch die von zwei Frauen aufgewogen werden kann, die keine weiblichen Richter kennt und in der eine Muslimin keinen nichtmuslimischen Mann heiraten darf. Im Sinne der Scharia, eines im Wesentlichen aus dem 7. bis 9. Jahrhundert n.Chr. stammenden Regelsystems, sind diese und viele andere Bestimmungen durchaus „gerecht“. Nach der Meinung heutiger muslimischer Apologeten sind sie auch nicht so streng, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen. Viele dieser Autoren weisen darauf hin, dass die muslimischen Juristen in ihren Urteilen bzw. Rechtsauskünften (*Fatwas*) sehr wohl einige Ausnahmen, mildernde Umstände und dergleichen zur Geltung brachten und bringen – wenn auch nicht in allen Bereichen der Scharia gleichermaßen. Gerade durch diese ihre differenzierenden Interpretationen in Einzelfällen – etwa des Strafrechts – wollten die Juristen gerecht sein, ohne die Geltung des Systems zu gefährden. Als ein Beispiel von vielen für eine flexible, den sozialen Realitäten entsprechende Praxis werden gelegentlich die Vorbedingungen genannt, durch die der Vollzug der Strafe für Diebstahl (Abtrennen der rechten Hand etc.) eingegrenzt wird. In der Tat hat es – im Großen und Ganzen – im Verlauf der Geschichte in den meisten muslimischen Gesellschaften weit weniger Anwendungen dieser Strafe gegeben, als man aufgrund der Theorie einerseits und der von Historikern und anderen Autoren andererseits beschriebenen sozialen Verhältnisse annehmen könnte. (Zur neuzeitlichen Diskussion dieser Frage s. unten). Man muss also, wie eingangs erwähnt, auch bei Aussagen über die tatsächliche Rechtspraxis differenzieren, und

zwar hinsichtlich der historischen Entwicklung und im Hinblick auf regionale Besonderheiten. Letztere beruhen z.T. auf vor- bzw. außerislamischen Traditionen, aber auch auf Sonderentwicklungen aufgrund von konfessionellen Eigenheiten. Gerade aus den permanenten Klagen und polemischen Stellungnahmen „orthodoxer“ muslimischer Schriftgelehrter ergibt sich, dass die Bestimmungen der Scharia sehr häufig, und nahezu flächendeckend, nicht konsequent beachtet wurden. Manchen nominell muslimischen Bevölkerungsgruppen, z.B. Nomaden, waren sie kaum bekannt. Häufig waren sie (und sind sie z.T. noch heute) mit Elementen eines scharia-fernen Gewohnheitsrechts durchsetzt. Dieses lokale Regelsystem erschien und erscheint den Angehörigen der jeweiligen Gruppe als durchaus „gerecht“ und lässt z.B. sogenannte Ehrenmorde als gerechtfertigt erscheinen.

Ein Gesichtspunkt, der hier nicht näher erörtert werden kann, ist derjenige der Gerechtigkeit *Gottes*. In der formativen Phase der islamischen Theologie war dies durchaus eine Streitfrage. Es ging dabei um komplizierte Auseinandersetzungen hinsichtlich der im Koran bezeugten Eigenschaften Gottes (barmherzig und gütig, aber auch zürnend und drohend), um die Willensfreiheit des Menschen als Voraussetzung für seine Bestrafung oder Belohnung, und dergleichen mehr. Nach langen Kämpfen setzte sich die Ansicht durch, dass Gott absolut gerecht sei – selbst wenn die Menschen seine Gerechtigkeit nicht überall und jederzeit erkennen könnten. In der religiös-politischen Programmatik islamischer bzw. islamistischer Bewegungen der Gegenwart schlägt sich diese dogmatische Festlegung im Bekenntnis zur „Gerechtigkeit Gottes in Schöpfung und Gesetzgebung“ nieder, so etwa im Artikel 2 der Verfassung der Islamischen Republik Iran.

ZWISCHEN REBELLION UND ANPASSUNG

Was die legitime islamische Herrschaft angeht, so gab es, wie bereits erwähnt, um deren religiös-rechtliche Rechtfertigung schon sehr früh Streit. Die unterschiedlichen (z.T. nur kurzlebigen) Konfessionsgruppen des Islams, die im Verlauf dieser Auseinandersetzungen entstanden, begründeten ihre jeweiligen Ansprüche ganz wesentlich damit, dass das von Usurpatoren begangene Unrecht gesühnt und dem religiös verbrieften Recht ihrer Seite zum Siege verholfen werden müsse. Im Zusammenhang damit entwickelten diese Gruppen ihre spezifische Sicht der Ereignisse des Frühislams, und zwar vom Geschehen in der Lebenszeit des

Propheten an und hin zu den blutigen Wirren des innerislamischen „Bürgerkriegs“ bis zum Tode des vierten Kalifen `Ali und zum Machtantritt der Umayyaden als erster erblicher Monarchie im Islam (661 n. Chr.). Diese Sichtweisen bestimmen die Herrschaftstheorien jener Gruppen, und in diesem Rahmen auch ihre Vorstellungen von gerechter Herrschaft und einer gerechten Gesellschaft. Das Erlebnis des ersten innerislamischen „Bürgerkriegs“ (im engeren Sinne 656–661 n. Chr.), in dem auf beiden Seiten der Front verdienstvolle Prophetengefährten kämpften, hat zusammen mit anderen, späteren Ereignissen dazu geführt, dass in weiten Kreisen der muslimischen Bevölkerung schon früh eine quietistische Grundstimmung um sich griff. Zwar fanden auch religiös-revolutionäre, oft äußerst militant auftretende Bewegungen immer wieder Zulauf, aber viele Gläubigen folgten angesichts der blutigen Ereignisse, welche die Revolten mit sich brachten, doch lieber der bitteren Erkenntnis: „Lieber hundert Jahre Tyrannei als einen Tag Bürgerkrieg“. Daraus wurde eine Art Lebensweisheit, die – aus gegebenem Anlass – bis heute zitiert wird. Nicht wenige muslimische (besonders sunnitische) Juristen und Theologen haben sich bemüht, in diesem Sinne Argumente für die zumindest äußerliche Anerkennung auch des illegitimen und *eo ipso* ungerechten Herrschers zu finden. Es geht da letztlich um die Wahl des kleineren Übels. So vergleicht der große Theologe und Rechtsgelehrte al-Ghazali (gest. 1111) die Unterwerfung unter einen Tyrannen mit der Notsituation eines Menschen, der sich gezwungen sieht, Aas zu verzehren (was scharierechtlich verboten ist), um nicht hungers zu sterben. In diesem Sinne fordert al-Ghazali selbst gegenüber ungerechten Herrschern Gehorsam.

Besonders ausgeprägt ist die kritische bis direkt polemische Beurteilung der frühislamischen Geschichte bei den Schiiten im allgemeinen und ihrer heute weitaus stärksten Richtung, der sogenannten Zwölferschia, im besonderen. Deren Geschichtsbild wird von dem Gedanken beherrscht, dass es bereits zu Lebzeiten Muhammads eine Verschwörung von verräterischen Prophetengefährten gegeben habe, die gegen den Willen Gottes und seines Gesandten die blutsverwandten Angehörigen der Prophetenfamilie von der Macht fernhalten wollten. Das sei ihnen und ihren politischen Nachfolgern zwar nicht völlig, aber doch weitgehend gelungen, und zwar über Jahrhunderte hinweg – mit schlimmen Folgen für den wahren Islam und die Muslime. Es geht also seit dem Tode des Propheten nicht gerecht zu in der Welt des Islams, und alle Herrschaft, die es da seither gibt oder gegeben hat, kann nicht – oder nur bedingt – legitim sein. Das schließt schiitischen Gelehrten zufolge nicht aus, dass einige Herrscher

sich immerhin als so weit gerecht erweisen, dass man sich ihnen unterwerfen und ihnen sogar dienen kann. Dies gilt eventuell auch dann, wenn diese Herrscher selber nicht der schiitischen Konfession folgen oder gar Nichtmuslime sind, aber den Schiiten einen gewissen Schutz bieten.

Die Schiiten akzeptieren die Tatsache, dass sie sich fast überall in der islamischen Welt in der Minderheit befinden. In einer prinzipiell feindlichen, für Schiiten gefährlichen Umwelt empfiehlt es sich für sie, Quietismus zu zeigen, ja sogar sich bis zur Verleugnung der tatsächlichen eigenen Überzeugungen ihrem Umfeld anzupassen. Das Prinzip dieser Dissimulation (*taqiya*) ist für die Zwölferschiiten nicht nur erlaubt, sondern gilt – als Mittel des Selbstschutzes und der indirekten Verteidigung der eigenen Glaubensbrüder – sogar in hohem Maße als verdienstvoll. Verständlich ist es letztlich nur als Strategem in einer grundsätzlich bedrohlichen, ungerechten Welt. Hoffnung gibt letztlich nur die Erwartung eines Messias, des Mahdi, der eines Tages kommen und „ein Reich der Gerechtigkeit schaffen wird in dem Maße, wie sie bisher von Unrecht erfüllt gewesen ist“. Diese Formulierung findet sich zwar auch im Zusammenhang mit sunnitischen Mahdi-Vorstellungen seit der Frühzeit des Islams (s. oben), doch hat sie bei den Zwölferschiiten eine außergewöhnliche Verbreitung gefunden und prägende Wirkung gezeigt. Dies ergibt sich daraus, dass die Figur des Mahdi hier in eine enge Verbindung mit dem Gedanken des Imamats getreten ist. Dabei geht es um die Vorstellung, dass Allah seiner wahren Gemeinde, also der Schia, zu allen Zeiten einen mit übermenschlichen Fähigkeiten begabten Leiter (Imam) geschenkt hat. Eben dies ist Ausdruck seiner Güte und Gerechtigkeit gegenüber den Menschen. Der zwölfte dieser Imame soll 874 n.Chr. von Gott in eine geheimnisvolle Verborgenheit entrückt worden sein, lebt aber nach zwölferschiitischer Überzeugung bis heute und wird eines Tages wieder erscheinen. Die Hoffnung auf dieses Ereignis wird von Millionen von Schiiten immer wieder beschworen. Eine entsprechende Formulierung findet sich z.B. in Artikel 5 der Verfassung der Islamischen Republik Iran von 1979. Im agitatorischen Sprachgebrauch der iranischen Umwälzungen jener Jahre wurde dieses erwartete Wiedererscheinen des Messias auch als „Revolution“ bezeichnet. Das entsprach dem Zeitgeist, knüpfte zugleich aber an die seit Jahrhunderten überlieferten Legenden über das künftige Auftreten des Mahdi an, d.h. sein Erscheinen in Mekka, seinen weiteren Weg über Medina bis in den Irak, seinen Kampf gegen den Antichrist, bei dem er durch Jesus Christus unterstützt wird, und die apokalyptischen Ereignisse, die zu seinem schließlichen Sieg führen. In der umfangreichen

schiitischen Literatur, in der dies in aller Ausführlichkeit und mit z.T. makabren Details geschildert wird, steht der Gedanke der Rache an den Gegnern der Schia (und speziell an den Verantwortlichen für den Tod ihrer Imame) im Mittelpunkt. Das Reich der Gerechtigkeit, das der Mahdi errichten wird, muss demnach durch die unbarmherzige Bestrafung der Bösewichter von heute, aber auch jener der Vergangenheit vorbereitet werden. Das schließt die nachträgliche Rache auch an jenen Prophetengefährten ein, die von den Sunniten hoch verehrt werden, sich aber nach schiitischer Überzeugung einstmals gegen Gottes Willen versündigt haben. Wir haben es hier mit der Kehrseite jenes Trauerkultes um die (angeblich allesamt, außer dem zwölften) als Märtyrer gestorbenen Imame der Schia zu tun, um derentwillen man sich alljährlich im Monat Muharram selbst geißelt oder zumindest Ströme von Tränen vergießt. Jener Kult kann dazu beitragen, dass die schiitischen Gläubigen angesichts schreienden Unrechts politisch erstarren und in Passivität verharren. So war es auch für lange Zeit der Fall. Aber unter bestimmten Umständen kann diese Stimmung auch umschlagen, und zwar in Richtung auf eine Massenmobilisierung und auf die sich in diesen Massen verbreitende Bereitschaft zum bewaffneten Kampf für die Gerechtigkeit und zum Opfertod. In den letzten Jahrzehnten hat die Welt genau dies erlebt – in Iran, im Libanon und anderswo. Sprachgebrauch und Bildsprache der politisierten schiitischen Bewegungen zeigen dabei überall ein hohes Maß an Rückbezügen auf religiöse Metaphern und Symbole. Dazu gehört, was die Bezeichnung für die ungerechte Herrschaft angeht, der koranische Begriff des *taghut* (etwa: „Götze“, davon abgeleitet „Tyran“, „Gewaltherrscher“ o.ä.). In den Jahren der iranischen Revolution von 1978/79 und danach wurde der Ausdruck *nezam-e taghuti* (ungefähr „das heidnisch-tyrannische System“) zur gängigen Bezeichnung für das gestürzte Schah-Regime.

„WIE ES HÄTTE SEIN SOLLEN“. FRÜHISLAMISCHES IDEAL UND NEUZEITLICHE REFORM

Nicht nur im schiitischen Milieu, sondern auch unter Sunniten hat die Belebung und politische Instrumentalisierung des Gerechtigkeits-Gedankens noch ein weitere, andersartige Dimension angenommen, nämlich im Sinne einer Forderung nach sozialer Gerechtigkeit als zentrales Anliegen des Islams. Bereits seit dem 19. Jahrhundert versuchten muslimische Denker und Politiker, in einem modernen Sinne soziale und politische Reformen in Gang zu setzen. Sie taten dies unter Bezugnahme auf die

Vorschriften des Korans und der Praxis des Propheten. Deren theoretische Rechtfertigung muss, wenn sie Anklang finden soll, den Eindruck entstehen lassen, die angestrebten Veränderungen seien ohne weiteres mit dem Islam kompatibel. Bei diesen Reformen handelt es sich häufig darum, als erfolgreich empfundene Institutionen des Westens und deren intellektuelle Begründungen für die islamisch geprägten Gesellschaften zu adaptieren. Dies geschieht z.B. dadurch, dass man das System der parlamentarischen Demokratie mit dem Hinweis auf das im Koran den Muslimen anbefohlene Prinzip der gegenseitigen Beratung (*schura*) als unbedenklich, ja nachahmenswert erscheinen lassen will. Die sogenannte Gemeindeordnung von Medina, mit der Muhammad die Verhältnisse in Medina zu regeln versuchte, wird in der Interpretation mancher modernistischer Politiker und Schriftsteller zum Vorläufer einer Verfassung, und bei einigen sogar zur „ersten schriftlichen Verfassung der Weltgeschichte“. Ein bemerkenswertes Einzelbeispiel für die Tendenz, politische Werte der westlichen Moderne (im vorliegenden Fall der Französischen Revolution) mit dem islamischen Erbe in Verbindung zu bringen, lieferte am Anfang des 20. Jahrhunderts ein arabischer Politiker und Publizist namens Rafiq al-`Azmi, der sich als Exilant von Ägypten aus für Reformen im Osmanischen Reich einsetzte. Im Vorwort zu seinem Buch über berühmte Persönlichkeiten des Islams, das 1903 in Kairo erschien, sprach er von Muhammad als dem Propheten, „der die Scharia auf den Grundpfeilern von Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit gegründet hat“. Es dürfte kein Zufall sein, dass der Autor (ein Notabler aus einer bedeutenden syrischen Familie) anstelle der Gleichheit, die man in dieser Trias erwarten würde, die Gerechtigkeit nennt.

Durch die Einführung des Entwicklungsgedankens in den innerislamischen Diskurs wurde es möglich, bestimmte Rechtsfiguren der Scharia zu historisieren und indirekt zu relativieren. Damit zusammenhängende soziale Institutionen sowie Normen und Verhaltensweisen, die jahrhundertlang als legitim und gerecht angesehen worden waren, konnten so einer Neuinterpretation unterzogen werden. Beispielsweise argumentierte man im Falle der Sklaverei wie folgt: Die frühe islamische Gesellschaft habe zwar – gestützt auch auf Aussagen des Korans – das entsprechende soziale Faktum akzeptiert, doch habe der Islam für die Sklaven im Vergleich zu älteren und parallel existierenden Gesellschaftsordnungen erhebliche Verbesserungen gebracht und ihre gerechte Behandlung gefordert. Die Freilassung von Sklaven habe stets als eine Gott wohlgefällige Handlung gegolten. Die sofortige, umfassende Abschaffung der Sklaverei sei dem Propheten zwar nicht möglich gewesen, inzwischen seien aber alle mögli-

chen Rechtfertigungen für ihre Beibehaltung entfallen. Sklavenjagden in Schwarzafrika, wie sie noch im 19. Jahrhundert vorkamen, seien im Sinne eines progressiven Islamverständnisses und im Hinblick auf die internationale Rechtsentwicklung abzulehnen und folglich durch die Regierungen islamischer Länder zu unterbinden.

Auch die Forderung nach einer Verbesserung der gesellschaftlichen Stellung der muslimischen Frau (bis hin zu deren Gleichberechtigung) wurde von muslimischen Modernisten des späten 19. und des gesamten 20. Jahrhunderts mit einem ähnlichen Gedankengang begründet. Die Argumentation geht dahin, der Islam habe in seiner Frühzeit die rechtliche Situation der Frau im Vergleich zu den Verhältnissen in vorislamischer Zeit enorm verbessert, doch sei dieser Prozess später, und zwar über lange Zeit, vernachlässigt worden. So sei etwa der im wahren Islam verankerte Anspruch der Frau auf Bildung im Allgemeinen nicht verwirklicht worden. Es sei sogar ein gefälschter Hadith in Umlauf gesetzt worden, mit dessen Hilfe belegt werden sollte, dass der Prophet selbst empfohlen habe, Mädchen und Frauen nur den Gebrauch des Spinnrads zu lehren sowie den Wortlaut einer bestimmten Sure des Korans (nämlich der 24.), nicht aber das Lesen und Schreiben. Die Muslime der Gegenwart seien nun – so jene Modernisten – dazu aufgerufen, auch in dieser Hinsicht der ureigensten Intention des Islams, nämlich der Gerechtigkeit für die Frauen, d.h. auch der Bildungsgerechtigkeit, zum Siege zu verhelfen.

Der Verweis auf Episoden der frühislamischen Geschichte (deren Historizität hier nicht zur Debatte steht) kann auch dazu dienen, die Härte schariarechtlicher Strafandrohungen zu mildern. So ist überliefert, der hier schon genannte, Kalife `Umar habe in einem Hungerjahr die Kapitalstrafe für Diebstahl, also die Abtrennung einer Hand (und im Wiederholungsfall weiterer Gliedmaßen) ausgesetzt. Wenn man nun feststellt, dass in der Gegenwart in weiten Teilen der Bevölkerung bittere, für viele lebensbedrohliche Not herrscht, dann kann man zu der Entscheidung kommen, dass die Amputation als Strafe für Diebstahl nicht angewendet werden darf. Dies wäre nämlich angesichts der Tatsache, dass die heutigen Muslime in ihrer Mehrheit nicht in einer echt islamischen Gesellschaft leben, nicht gerecht. Generell abgeschafft wird die Strafe dadurch nicht, doch sind die Richter – gemäß dieser modernistischen Interpretation – gehalten, unter den obwaltenden Umständen lediglich Vergeltungsstrafen zu verhängen.

DER FUNDAMENTALISTISCHE GEGENANGRIFF UND SEINE FOLGEN

Der Prozess der sogenannten Re-Islamisierung, der seit einigen Jahrzehnten in nicht wenigen Ländern zu beobachten ist, hat derartige Versuche einer Adaptation und Flexibilisierung der Scharia erheblich gehemmt und z.T. ins Gegenteil verkehrt. International weithin anerkannte (wenn auch nicht überall konsequent beachtete) Dokumente, wie die Menschenrechts-Charta der Vereinten Nationen, gelten in den Augen der radikalen islamischen Fundamentalisten wenig oder nichts. Die seit dem 19. Jahrhundert vollzogene Einführung von Rechtssystemen oder einzelnen Rechtsfiguren, die der westlichen Kultur entstammen, erscheint ihnen als direkte Folge des europäischen Kolonialismus. Da letzterer ganz und gar verderblich, nämlich im Sinne des Islams ungerecht, gewesen sei, müssten auch im Hinblick auf die Gesetzgebung und Rechtsprechung seine Spuren beseitigt werden. Aber auch in der Gedankenwelt der Fundamentalisten geht es um eine Art Gerechtigkeit. Der Inhalt dessen, was sie darunter verstehen, unterscheidet sich freilich nicht nur vom Verständnis der besagten Charta, sondern auch von dem der muslimischen Modernisten, und mehr noch der Säkularisten. Bezeichnend sind Äußerungen, die Ayatollah Khomeini hinsichtlich der Auspeitschung bzw. Steinigung zugeschrieben werden. Demzufolge habe er den Vollzug solcher Strafen eindeutig befürwortet, aber auch für diese Fälle Mäßigung verlangt: Es dürfe kein einziger Peitschenhieb über die Zahl hinaus geteilt werden, die das islamische Gesetz vorschreibe. Auch sei es verboten, die Schuldigen zu demütigen. Laut Khomeini ist hier der Imam `Ali in besonderer Weise Vorbild. So habe er Diebe, denen auf seine Anweisung hin zur Strafe für ihre Tat die Hand abgetrennt worden war, mit Güte und Feingefühl behandelt und damit anschließend ihre Herzen gewonnen. Andererseits sei er sehr wohl in der Lage gewesen, sein Schwert zu ziehen und die unverbesserlichen Übeltäter in Stücke zu hauen. „Solcher Art war seine Gerechtigkeit“, so schlussfolgert Khomeini.

Die tatsächliche Entwicklung verläuft allerdings in Iran nicht unbedingt genau in der Richtung, die man aus Khomeinis Äußerungen ableiten könnte. Dort wie auch in anderen Ländern ist die Auseinandersetzung um das „richtige“ Verständnis von islamischer Gerechtigkeit noch nicht entschieden. So ist für die afghanischen Taliban die von ihnen propagierte und in ihrem Einflussbereich weitgehend durchgesetzte Geschlechter-Apartheid im Sinne des „wahren“ Islams ganz und gar gerecht. Die von

Modernisten geforderte Gleichberechtigung der muslimischen Frau und ihr Auftreten in der Öffentlichkeit gilt ihnen demgegenüber als Teufelswerk. Aber es ist keineswegs sicher, dass die Taliban mit dieser ihrer Politik die Mehrheit der Bevölkerung für sich gewinnen können.

Die soeben genannten Beispiele beziehen sich auf eine Diskussionsebene, auf der mit Argumenten hantiert wird, die im engeren oder weiteren Sinne als „islamisch“ anzusehen sind. Es sollte freilich nicht übersehen werden, dass im 20. Jahrhundert in den islamisch geprägten Ländern auch Ideologien wirksam geworden sind, die nichtislamische Grundlagen hatten oder deren Wortführer sogar mehr oder weniger islamfeindlich auftraten. Das gilt – *cum grano salis* – für den Kemalismus in der Türkei, noch eindeutiger für die (in Iran, im Irak, in Indonesien und anderswo) zeitweilig starken kommunistischen Parteien und – mit Einschränkungen – für die Baath-Partei. Die Gründe für den partiellen Erfolg mancher dieser Bewegungen in Teilen der Bevölkerung sind vielfältig. Einen davon kann man darin sehen, dass es ihnen zumindest streckenweise gelungen ist, auch in ihrer Propagandasprache an den Wunsch nach größerer sozialer und politischer Gerechtigkeit anzuknüpfen, der (mit „islamischen“ Konnotationen) im Volke verbreitet war und ist. Der Begriff `adala für „Gerechtigkeit“ (abgeleitet von `adl, s. oben) steht im Namen der ersten kommunistischen Partei Irans, der kurz nach dem 1. Weltkrieg gegründeten *Hezb-e `Adalat*. Nichtmarxistische sozialistische Regime, Parteien und Bewegungen in der islamischen Welt versuchten ebenfalls, bzw. noch stärker, ihre Programme mit eklektischen Rückgriffen auf das islamische Erbe (einschließlich des Korans) zu rechtfertigen. Die „Nationalcharta“ des ägyptischen Präsidenten Nasser von 1961 und mehr noch die amtlichen Kommentare dazu, in denen die Notwendigkeit sozialer Gerechtigkeit auch „islamisch“ begründet wird, kann hier als Beispiel dienen. Wichtiger für die Gegenwart sind allerdings, was Parteien und deren Selbstbezeichnungen angeht, mehr oder weniger „gemäßigte“ islamistische Parteien, die den Begriff der Gerechtigkeit (sicher nicht zufällig) in ihrem Namen führen. Es gibt eine solche Partei z.B. in Marokko, nämlich die *Hizb al-`Adala wal-Tanmiya* (*Parti de la Justice et du Développement*). Im Westen wesentlich bekannter ist jedoch die türkische *AKP*, die es unter Recep Tayyip Erdogan bis zur Regierungsfähigkeit gebracht hat : Das „A“ am Anfang steht für Gerechtigkeit (türk. *adalet*).

Angesichts der Erfolge, die manche linke (oder pseudo-linke) Parteien, Bewegungen bzw. Regime besonders in den 1950er und 1960er Jahren

in einigen islamischen Ländern zu verzeichnen hatten, haben muslimische Gelehrte versucht, den – ihrer Meinung nach – islamfremden Ideologien ihrer Gegner eine moderne, schariagemäße und gerechte Wirtschaftslehre entgegenzusetzen. Das theoretische Niveau der entsprechenden Schriften ist nach dem Urteil von Experten nicht immer eindrucksvoll. Das ernsthafte Bemühen um die innerislamische Begründung für Reformen ist jedoch unverkennbar. Hinsichtlich der praktischen Realisierung eines „echt islamischen“ Wirtschaftssystems (mit zinsfreien Banken und dergleichen) ist Skepsis angebracht, aber der Einfallsreichtum, den die Betreiber der entsprechenden Experimente an den Tag legen, scheint beachtlich zu sein.

Auf einer eher kleinteiligen, aber ganz praktischen Ebene liegen Versuche, durch die Gründung von islamischen Wohlfahrtsorganisationen wenigstens partiell die bestehende soziale Not zu lindern und damit für eine Art von Gerechtigkeit zu sorgen. Die Gründer können hierbei direkt an die karitativen Forderungen (besonders hinsichtlich der Fürsorge für Witwen und Waisen und andere sozial Schwache) anknüpfen, die sich im Koran und im Hadith finden. Auch und gerade islamistische Organisationen haben sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten durch die Gründung und den relativ erfolgreichen Betrieb von Wohlfahrtseinrichtungen, wie Kranken- und Waisenhäusern, Kindergärten und Schulen (oft in direkter Verbindung mit Moscheen), sowie anderer Einrichtungen hervorgetan. Sie können dadurch auch politischen Einfluss gewinnen. Das gelingt ihnen nicht zuletzt in jenen Vorstädten, in denen sich die landflüchtige Bauern und Landarbeiter sowie andere Verelendete sammeln und niederlassen. Die Finanzierung der Wohlfahrtseinrichtungen – deren Namen fast ausschließlich islamische Konnotationen aufweisen – erfolgt hauptsächlich durch Spenden, freiwillige Abgaben und „fromme Stiftungen“ (sogenannte *awqaf*). In vielen Fällen unterstehen diese nicht oder nur bedingt staatlicher Kontrolle. Die entstehenden autonomen Netzwerke können unter Umständen weitreichende internationale Aktivitäten entfalten. Das können auch solche sein, die mit dem ursprünglichen Ziel der Wohltätigkeitsorganisationen, aus denen sie entstanden sind, nur noch wenig zu tun haben.

Der Gedanke, dass der Islam eigentlich eine gerechte Gesellschaft anstrebt, dass die Muslime dies bisher aber nur bedingt oder gar nicht verwirklicht haben, war und ist unter Muslimen weit verbreitet. Diese Vorstellung kann, wie die Geschichte zeigt, zu einer pessimistischen

Grundstimmung hinsichtlich einer Besserung der Verhältnisse führen, also zur Passivität. Unter bestimmten Umständen vermag sie aber auch zur religiös-politischen Mobilisierung bestimmter Teile der Bevölkerung beitragen. Die islamische Welt befindet sich in der Gegenwart in einer Phase, in der das Moment der Revanche für (angeblich oder tatsächlich) erlittenes Unrecht, der Revolte und der utopischen Hoffnungen viele Anhänger findet.

AKTUELLE LITERATURHINWEISE

- BLACK, ANTHONY, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh 2001.
- CRONE, PATRICIA, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004.
- LEWIS, BERNARD, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988 (dt. Übersetzung: *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991).
- KRÄMER, GUDRUN, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999.
- NAGEL, TILMAN, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2 Bde., Zürich und München 1981.
- REISSNER, JOHANNES, „Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung“, in: *Der Islam in der Gegenwart*, hrsg. von Werner Ende und Udo Steinbach, 5. Aufl. München 2005, S. 151-162.
- SACHEDINA, ABDULAZIZ, *The Just Ruler in Shiite Islam*, Oxford [u.a.] 1988.

GERECHTIGKEIT ALS LEITIDEE ISLAMISCHEN RECHTS

Birgit Krawietz

EINLEITUNG

Gerechtigkeit soll hier nicht als politische oder moralische Tugend erörtert werden, sondern als Ausdruck eines normativen Prinzips, welches alles islamische Recht bestimmt und charakterisiert. Aus normativ-islamischer Perspektive bedeutet dies, dass Recht und Gerechtigkeit, in welcher Form und Dosierung auch immer, durch die Religion geprägt sind. Damit kommen heutzutage notwendigerweise alle modernen islamischen Staaten ins Spiel, welche Formen westlichen Rechtsdenkens, wie beispielsweise die Stützung ihrer Staatsgewalt auf eine Verfassung und andere politisch-rechtliche Requisiten, rezipiert haben. Auch die *westlichen* Rechtsordnungen und Staaten haben von ihrer Geschichte her einen religiösen Hintergrund, aber Recht und Religion werden gewöhnlich schon von Verfassung wegen voneinander geschieden. Im Folgenden geht es hauptsächlich um Vorstellungen von Gerechtigkeit und Recht im vormodernen sowie im modernen islamischen Rechtsdenken. Meine These, die ich noch näher belegen werde, zielt darauf, dass Gerechtigkeitsdebatten in der islamischen Moderne heute sehr viel stärker Konjunktur haben als dies in früheren Jahrhunderten der Fall gewesen ist.

GERECHTIGKEIT ALS GEGENSTAND DER KORANISCHEN WISSENSCHAFTEN

Der zentrale, *postkoranische* arabische Begriff für Gerechtigkeit ist *`adl* bzw. *`adala*. Im Koran selbst wird *`adl* nur ein gutes Dutzend Mal gebraucht, aber das in einem weiteren Sinne für seriöses Verhalten. Alternativ ist dort auch von *haqq*, *hissa*, *ihsan*, *istiqama*, *mizan*, *nasib*, *qasd*, *qist*, *sidq* oder *wasat* die Rede. Es gibt also ein breites Feld vergleichbarer und auch entgegengesetzter Begriffe, nämlich für Unrecht oder Unterdrückung, wie *dschawr*, *inhiraf*, *mayl*, *tughyan* oder *zulm*.¹ Diese Termini sind in sehr unterschiedlichem Maße religiös und theologisch bzw. rechtlich und juristisch aufgeladen.

Verschiedene Unterdisziplinen islamischer Theologie *und* islamischer Jurisprudenz setzen sich mit diesen Worten und Begriffen auseinander, wie z.B. die Koranexegese, die Lexikographie, welche an die Lektüre heiliger Quellen anknüpft, die Eschatologie, welche den Gläubigen Auskunft erteilt über die Konsequenzen und Geschehnisse im Jenseits, die praktische Jurisprudenz sowie die islamische Staatslehre. Traditionelle islamische Rechtsgelehrte sind gewöhnlich in mehreren dieser so genannten koranischen Disziplinen oder Überlieferungswissenschaften geschult und haben in Folge dessen neben den *positivrechtlichen* Aspekten des religiösen Rechts der Scharia komplementär stets auch die *transzendente* Perspektive von Recht und Gerechtigkeit im Blick, die alle theonomen Rechtsordnungen, das heißt nicht nur die islamische charakterisiert. Das unterscheidet die religiös-rechtlich geschulten Schariatsgelehrten von den modernen westlichen Islamwissenschaftlern, denen es an dieser Doppelkompetenz sehr häufig mangelt. Ihnen fehlt deswegen oft ein adäquater Zugang zu den *normativen* Aspekten islamischer Schariatsgelehrsamkeit, welche sich selbstverständlich nicht im Korantext erschöpft. Insofern müssen islamische Theologie und Jurisprudenz traditionell als jeweils komplementär wirksame Teile einer normativen Funktionseinheit gedacht werden. Beispielsweise gilt auch im Recht der Scharia, dass niemand für ein- und dieselbe Sache zwei Mal bestraft werden darf (*ne bis in idem*). Das hat aber hier zur Folge, dass der gläubige Muslim, der nach irdischem islamischen Recht bestraft worden ist, auch nach seinem Ableben von der göttlichen Gerichtsbarkeit keine weiteren, jenseitigen Rechtsfolgen zu befürchten hat. Ebendies ist ein wichtiger Ausdruck islamischer Gerechtigkeitsvorstellung. Fragen der Gerechtigkeit und ihrer etwaigen Missachtung bedürfen somit aus islamischer Sicht, die dieses

Komplementärverhältnis beachtet, immer einer diesseitigen und einer transzendentalen Betrachtungsweise.

Was den frommen Ausblick auf das Jenseits angeht, so wird zwar jeder Einzelne einzig und allein für seine persönlichen Taten zur Rechenschaft gezogen,² eben weil Gott auch in dieser Hinsicht gerecht ist, doch hat die Vorstellung eines Jüngsten Gerichts im islamischen Rechts- und Gerechtigkeitsdenken nicht den prominenten Stellenwert wie im Christentum, da die Heilsgewissheit des gläubigen Muslim letztlich dominiert. Dies wird gestärkt durch die göttliche Garantie an alle Muslime, allenfalls für einen befristeten Zeitraum in die Hölle versetzt zu werden. Kein Muslim, muss befürchten, auf ewig in der Hölle zu verbleiben, sofern er sie überhaupt betreten muss, es sei denn, er ist vom Glauben abgefallen. Rahbar, der vor fast einem halben Jahrhundert eine bekannte Monographie zum koranischen Gerechtigkeitsverständnis vorlegte, ist nur insofern zuzustimmen, als er die im Koran anzutreffende apokalyptische Grundstimmung großer Furcht betont.³ Zu relativieren sind jedoch seine Marginalisierung weiterer Gott attribuerter Eigenschaften, wie dessen unkalkulierbarer Zorn oder unerforschliche Barmherzigkeit sowie Rahbars allgemeine Behauptung einer Dominanz der Gerechtigkeitsidee im *vormodernen* islamischen Denken. Diese Auffassung dürfte allzu sehr seinem eigenen aufgeklärtem Standpunkt zu verdanken sein, denn Rahbar vertritt als zentrale These seines Buches die Idee eines streng gerechten und eben deswegen gerade nicht kapriziös-tyrannischen oder sonstwie unkalkulierbaren Gottes. Die Tatsache, dass „gerecht“ später in den variationsreichen Listen der 99 so genannten schönen Namen Gottes auftaucht, knüpft zwar an den koranischen Terminus *`adl* (und einige Verbformen in ähnlich geringer Anzahl) an, aber im Gegensatz dazu ist doch die Barmherzigkeit bzw. deren einschlägige Wortwurzel im Koran allgegenwärtig. Angesichts seiner beträchtlichen Heilsgewissheit braucht ein Muslim letztlich keine volle Einsicht in und Transparenz darüber, wie Gottes Gebote in jedem Einzelfall zu verstehen sind. Insofern können vom Gläubigen auch strukturelle normative Unbestimmtheiten im traditionellen islamischen Recht sehr viel eher verkräftet werden als im Westen gemeinhin angenommen wird. Zum Wesen der Barmherzigkeit gehört, dass die Gläubigen bei der Regelbefolgung ein beträchtliches Ausmaß an Ungewissheit und potentieller Regelwidrigkeit erwartet, was von westlicher Seite nicht selten übersehen wird. Zwar wird von der islamischen Theologie immer wieder betont, dass erworbene Verdienste vor Gott sicher nicht unberücksichtigt bleiben und den Gläubigen dafür

der in Aussicht gestellte Lohn gewiss sei, aber in *welchem* Ausmaß Gott den einzelnen Menschen *Seine Barmherzigkeit* angedeihen lassen wird, bleibt unkalkulierbar.

Unkalkulierbar sind somit nicht bloß viele Aspekte islamischer Sündenlehren, sondern auch weite Teile des islamischen Rechts, welches in vor-moderner Zeit niemals hinreichend kanonisiert worden ist. Entgegen einer verbreiteten Auffassung bedeutet das arabische Wort „Islam“ nicht „Frieden“, sondern Ergebung in den Willen Gottes. Dessen Wille und die damit verbundenen normativen Vorgaben sind allerdings gar nicht so eindeutig und explizit, denn sie wurden nur fragmentarisch zum Ausdruck gebracht – ein Umstand, der beträchtliche Interpretationsprobleme, aber auch Chancen mit sich bringt, wie noch auszuführen ist. Der Koran ist in erster Linie eine Mahn- und Erbauungsschrift und verfügt nur über eine sehr begrenzte Anzahl juristisch auskunftsträchtiger Verse.⁴ Letztere können die kundigen Gelehrten erst in Verbindung mit einer Vielzahl weiterer Quellen oder Methoden interpretativ nutzen. Die traditionelle islamische Jurisprudenz (*fiqh*), wörtlich: „Verstehen“, versucht, die Scharia zum Sprechen zu bringen. Die Scharia (wörtlich: „Weg zur Wasserstelle“), das den Menschen gestiftete Gottesrecht, bietet nach eigenem Selbstverständnis eine umfassende Orientierung am göttlichen Willen und zeigt dadurch den Weg zum Heil im Diesseits und Jenseits auf. Die Scharia selbst ist jedoch ein in ihren normativen Inhalten schillernder Begriff, welcher im Laufe der islamischen Geschichte in unterschiedlichen Kontexten zahlreiche Bedeutungsvarianten entwickelt hat. Auf jeden Fall aber gilt sie als im Koran angelegt und durch den Propheten Muhammad implementiert und vorgelebt. An diese beiden Quellen knüpft die islamische Jurisprudenz an, denn der Großteil schariatrechtlicher Bestimmungen ist nicht von Gott oder Seinem Gesandten im Detail ausformuliert und kann deswegen auch nicht von den Menschen mit letzter Gewissheit als gerechtes Gottesrecht behauptet werden. Das heißt, die meisten Anschauungen sind – zumindest in einem gewissen Rahmen – durchaus modifizierbar oder gar verhandelbar. Sie gelten nur kontextgebunden und müssen im Lichte der allgemeinen islamischen Prinzipien für jede Zeit immer wieder reformiert oder gar neu formuliert und an die jüngste Entwicklung angepasst werden. Der Umfang dessen, was fortlaufend einer schariatrechtlichen Beurteilung unterzogen wird, reicht von den Auskünften der Ritualgesetzgebung sowie „privater“ Lebensführung bis hin zu dem, was heutzutage unter Zivilrecht, Strafrecht oder Öffentlichem Recht verstanden wird. In vormoderner Zeit und auch heute noch wurde und wird islamisches Recht in umfassenden Rechtskompendien, welche diese Rechts-

bereiche allerdings nicht strikt voneinander trennen, sowie in thematisch spezialisierten Einzeldarstellungen niedergelegt, d.h. es setzt sich aus Tausenden von Variationen und Versionen einzelner Gelehrter zusammen, die ihrerseits verschiedenen Schulen angehören, ohne dass dies aber jemals zu einer klaren Kanonisierung dieser Schriften oder – zumindest im sunnitischen Islam – einer genauen Festlegung einer Hierarchie von Autoritäten geführt hätte. So wenig, wie es also „den Islam“ gibt, so wenig hat islamisches Recht jemals als ein festgefügtter Block existiert. Erstmals auf bestimmte Versionen „festgeklopft“ wurde es erst unter dem Einfluss europäischer Mächte, der in verschiedenen islamischen Ländern – analog zum westlichen Gesetzesrecht – kanonisierte (Teil-) Fassungen auf den Weg brachte. Diese erstrecken sich in den heutigen Nationalstaaten der Islamischen Welt in erster Linie auf das Familien- und Erbrecht und existieren neben rein westlich geprägten weiteren Bereichen des Gesetzesrechts.

TRADITIONELLE KERNEBATTEN

Auch wenn der Gerechtigkeitsgedanke somit *nicht* die *zentrale* Leitidee des vormodernen islamischen Denkens ist und je nach Sachlage jeweils andere Aspekte im Vordergrund stehen, so lassen sich doch zumindest folgende vier etablierte, vormoderne Debatten mit unmittelbarem Gerechtigkeitsbezug ausmachen, nämlich *erstens* Diskussionen über die Eigenart der Gerechtigkeit Gottes, *zweitens* die Frage nach der Gerechtigkeit des Herrschers oder spirituellen Führers der Gemeinde sowie der Möglichkeit seiner Absetzung, *drittens* – prozedural gewendet – Gerechtigkeit im Sinne der Beschaffung und Rechtschaffenheit von Zeugen im Gerichtsprozess, deren korrekte Vorauswahl faktisch Wahres verbürgen soll, und *viertens* die Verfahrensgerechtigkeit islamischer Jurisprudenz.

(1) Mit Blick auf die Gerechtigkeit Gottes verlangten die Gläubigen gerade von den Theologen Aufschluss darüber, wie es sein kann, dass Gott Unrecht oder Leid in der Welt duldet, wie z.B. den Tod eines unschuldigen Kindes. Es geht hier also um das Problem der Theodizee, der Existenz einer eindeutig suboptimalen und dadurch offensichtlich nicht gerechten Welt, mit der sich islamische Gottesgelehrte und auch Philosophen auseinander zu setzen hatten.⁵ Dem Postulat, Gott müsse zum Wohl seiner Geschöpfe handeln, wurde bei den siegreichen Aschariten der Glaube an die Unergründlichkeit und tiefere Weisheit göttlicher Prädestination entgegeng gehalten.

(2) Der zweite Aspekt, die Gerechtigkeit des Herrschers oder spirituellen Führers der Gemeinde, gilt im islamischen Staatsrecht der Erwartung bestimmter Standards bezüglich moralischer Integrität und Glaubensstreue, die eine Führungspersönlichkeit erfüllen soll. Ein solches Anforderungsprofil ist in der islamischen Geschichte besonders von denjenigen Gruppen thematisiert worden, welche dies im politischen Sinne für einen herrschaftskritischen Diskurs nutzten. Dabei handelt es sich zum einen um die frühislamische Gruppierung der Charidschiten, welche bis heute ein – wenn auch sehr beschränktes – Fortleben hat. Nach Meinung dieser Dissidenten konnte nur der Frömmste und Beste von allen zum Führer der muslimischen Gemeinde erkoren werden. Solche Maximalforderungen wurden im Laufe der islamischen Geschichte zurückgeschraubt durch erstens eine gewisse Trennung von spiritueller und politischer Herrschaft sowie zweitens durch nur noch bloße Minimalforderungen an die jeweilige weltliche Herrschaft.⁶ Vor allem aber die Schiiten haben die Legitimität ihres spirituellen Führers zum zentralen Kriterium von Herrschaft erhoben, aber sie leiten dies aus dessen Abstammung vom vierten Kalifen `Ali ab. Erst eine solche Abkunft und Designation durch einen früheren Imam verbürgt somit gerechte Herrschaft, auch wenn man diese Hoffnung bis zur Wiederkehr des 12. Imam vertagen und sich bis dahin auf Zwischenlösungen einrichten muss.⁷ Zu nennen sind ferner die frühe rationalistische Strömung der Mu`taziliten, welche sich ebenfalls nicht als herrschende Anschauung durchsetzen konnte. Diese bezeichneten sich selbst als „Leute der Gerechtigkeit und des Einheitsglaubens“ (*ahl al-`adl wal-tawhid*). Ihre Auffassung ging dahin, dass nur ein freier Wille des Menschen, dessen gerechte Beurteilung am Jüngsten Tag möglich mache. Damit dieser imstande sei, die richtigen Orientierungen zu treffen, müssten die Auskünfte und der Wille Gottes dabei prinzipiell durch den Verstand ergründbar sein.

(3) Die Rechtschaffenheit (*`adala*) eines Zeugen (*schahid `adl*) stellt ein eigenes Unterkapitel in rechtlichen Traktaten dar. In solchen Schriften spiegelt sich zugleich wie in einem Prisma, wie Respektabilität und soziale Reputation in einem islamischen Gemeinwesen konstruiert worden sind. Derartige Darstellungen bieten Erörterungen, welche Verhaltensweisen oder Auffälligkeiten geeignet sind, das Ansehen einer Person zu untergraben. Gewöhnliche Sterbliche ohne göttliche Inspiration, wie Propheten oder Gesandte, erwerben maximal besagte *`adala*. Diese ist eigentlich nicht an den sozialen Status möglicher Kandidaten gebunden. Von bestimmten Berufssparten, wie Ärzten, Rechtsgelehrten oder Vorbe-

tern, wird sie jedoch in höherem Maße erwartet als seinerzeit beispielsweise von Gerbern oder Geldwechslern. In Folge dessen hatte sich ein unbescholtener Zeuge vor Gericht sogar einem eigenen Verfahren zur Überprüfung seiner Rechtschaffenheit (wörtlich: Reinigung, *tazkiya*) zu unterziehen.

(4) Zum letzten der vier vormodernen Schwerpunkte, der Verfahrensgerechtigkeit, ist Folgendes hervorzuheben. Es herrscht in der Rechtsinterpretation und Anwendung Korrektheit der Verfahren; kraft Vernunft allein kann nach verbreiteter islamischer Auffassung das göttliche Recht in seiner höheren Weisheit nicht umfassend *ergründet*, sondern allenfalls plausibel *begründet* werden. Da der Koran selbst einen recht überschaubaren Umfang hat, sind solche Argumentationsprozesse unerlässlich. Dies gilt nicht nur für die Urteilsfindung in Rahmen eines Gerichtsverfahrens, sondern für *alle* Formen der Normermittlung und Weitergabe, die den Alltag der Gläubigen auch heute noch in vielgestaltiger Weise durchziehen. Die Fixierung heutiger westlicher Öffentlichkeit auf bestimmte Koranpassagen verkennt den Charakter islamischer Normativität als einer ausgeklügelten Fallrechtsordnung, die durchaus mit anglo-amerikanischem *Case Law* verglichen werden kann. Die zahlreichen rechtlichen Einzelfragen bedürfen einer juristisch anspruchsvollen Argumentations- und Darlegungstechnik. Solche Verfahren orientieren sich – in Praxis und Theorie – an Regelwerken, die sich in der schariatrechtlichen Lebenspraxis im Rahmen islamischer Lebensformen und im rechtlichen Schrifttum im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet haben. Die Einholung und Erteilung von mündlichen oder schriftlichen schariatrechtlichen Gutachten, Fatwas, ist somit gerade nicht Ausdruck von Willkür oder Selbstjustiz und schon gar nicht von Todesurteilen, sondern erzeugt Legitimation in vielfältigen lebenspraktischen Verfahren, die dem gläubigen Muslim offen stehen.

MODERNE SCHWERPUNKTDISKUSSSIONEN

Trotz dieser vier Schwerpunktbereiche, die von muslimischen Gelehrten als Felder der Konstitution von Gerechtigkeitsfragen eingestuft werden, kann man den Eindruck gewinnen, dass Gerechtigkeit, wie auch immer verstanden, erst in der Moderne zu einer zentralen normativen Leitidee im Islam avanciert ist. Dass die Idee der Gerechtigkeit ein *umfassendes* islamisches Anliegen darstellt, dürfte das Gros der Muslime heute auf entsprechende Nachfrage bekunden, ohne zu zögern. Gudrun Krämer betont: „*Zeitgenössische* [Hervorhebung von BK] Muslime sehen in

G.[erechtigkeit] den Grundwert des Islam schlechthin“.⁸ Gerade unter dem Einfluss *westlichen* Denkens haben islamisch argumentierende Gerechtigkeitskonzepte besondere Konjunktur bekommen. Das Thema Gerechtigkeit prägt ja wie kaum ein anderes die *europäische* Geistesgeschichte von der Antike bis heute, wobei es gleichermaßen ein philosophisch wie theologisch relevantes Kernthema darstellt, aber auch Fragen der Jurisprudenz, Ökonomie, und der übrigen Sozialwissenschaften berührt. Solche Schriften und Gedanken werden in islamisch geprägten Gesellschaften in ganz unterschiedlichem Maße rezipiert und weiterentwickelt. In diesem Zusammenhang ist es besonders wichtig, dass man der tatsächlichen Demographie, der jeweiligen politischen Kultur sowie ihren speziellen geschichtlichen Hintergründen in der Islamischen Welt Rechnung trägt und sich nicht allein auf die arabische Staatenwelt oder den Vorderen Orient beschränkt. Dass auf diesem Wege eine große Zahl unterschiedlicher rechtlicher Orientierungen mit ihren zugehörigen Gerechtigkeitsvorstellungen in die jeweiligen Gerechtigkeitsvorstellungen islamischer *Regionalgesellschaften* einfließen, ist unvermeidlich. Recht ist nun einmal – auch weltweit gesehen – ein Emergenzphänomen, das nirgendwo von einer universalen Gerechtigkeitsidee beherrscht wird.

Immerhin lassen sich für das 20. Jahrhundert und insbesondere dessen zweite Hälfte bis auf den heutigen Tag *drei* breite Trends aufweisen, die sich im islamrechtlichen Schrifttum und darüber hinaus niedergeschlagen haben und auch die gegenwärtigen Debatten bestimmen. Sie beziehen sich unmittelbar auf Konzepte des islamischen Rechts oder knüpfen zumindest rhetorisch daran an, nämlich *erstens* eine grundsätzliche Demokratie- und Rechtsstaatsdebatte, *zweitens* das explizite Eintreten für Rechtsreformen und Geschlechtergerechtigkeit und *drittens* Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und islamischer Wirtschaftsordnung.

(1) Unter dem Einfluss der Orientierung an modernen Nationalstaaten nach westlichem Muster und entsprechenden Gesetzgebungen neuen Stils ist es zunächst einmal verstärkt zu Debatten über Rechtsstaatlichkeit und verschiedene Regierungsformen (Monarchie, parlamentarische Demokratie etc.) sowie deren Vereinbarkeit mit dem Islam gekommen. Eine Reihe von Reformern unterschiedlicher Couleur haben hier Grundsatzüberlegungen und Lösungsmodelle vorgelegt, die mit den westlichen Vorstellungen von Demokratisierung sowie rechtsstaatlichen Strukturen und Verfahrensweisen nicht immer konform gehen. Besondere westliche Skepsis richtet sich dabei vor allem auf Vorstellungen von einer notwen-

digen Verknüpfung politischer und religiöser Funktionen. Des Weiteren gelten gewohnheitsrechtliche Sanktionierung, wie beispielsweise Blutrache, die in der Islamischen Welt partiell noch praktiziert wird, als Ausdruck von Selbstjustiz und einer unzulässigen Gewaltausübung. Dieses sehr viel ältere Talionsprinzip und vor allem Teile des islamischen Strafrechts, das offiziell in einigen Staaten und Regionen noch praktiziert wird, werden als Ausdruck einer nach wie vor archaischen Strafkultur gewertet, die sich von ihrem historisch überlieferten religiösen Erbe nicht gelöst hat. Gerade die in einigen Ländern der Islamischen Welt in Geltung befindlichen schariatrechtlichen Leib- und Lebensstrafen (*hudud*) des islamischen Strafrechts nähren – in Verbindung mit real existierenden und mit Gewalt ausgetragenen politischen Konflikten – die Vorstellung von einer *per se* bellikosen islamischen Kultur. Dabei ist es so, dass das traditionelle islamische Strafrecht, aber auch das Völkerrecht – rein normativ gesehen – ein gewaltsames Vorgehen begrenzen, sowohl gegen muslimische Mitbürger, gegen frevlerische Herrscher oder auch gegen Nichtmuslime im eigenen und fremden Gebiet. Entsprechende Übergriffe werden in islamrechtlichen Darlegungen in ihre Schranken verwiesen und, falls doch zugelassen, an genaue Bedingungen geknüpft. Von besonderer Bedeutung ist bei modernen muslimischen Autoren der rhetorische Rekurs auf das autochton frühislamische Prinzip der Schura, wörtlich: der gegenseitigen Beratung. Diese wird üblicherweise als gleichsam protodemokratische, vorparlamentarische Einrichtung ins Spiel gebracht.⁹ In diesem Zusammenhang fragt sich jedoch auch, inwieweit Nichtmuslime wirklich „Mitbürger, nicht jedoch Bürger zweiter Klasse“ (*Muwatunin, la dhimmiyyun*, so ein berühmter Buchtitel des ägyptischen Denkers und Kolumnisten Fahmi Huwaydi) darstellen und deshalb an gemeinschaftlichen Willensbildungsprozessen beteiligt werden dürfen. Dhimmis sind nach traditionellem islamischen Recht Angehörige von anderen Buchreligionen, welche als „Schutzbefohlene“ dauerhaft in muslimischem Gebiet leben und daher gewisse Restriktionen durch das Recht und bei der sichtbaren Ausübung ihrer Religion hinnehmen müssen. Die in einigen Staaten durchaus gegebene Diskriminierung von christlichen und anderen Minderheiten sowie eine bloß schematische Berücksichtigung von Merkmalen eines modernen Rechtsstaats werden von westlicher wie auch muslimischer Seite als schwerwiegende Gerechtigkeitsdefizite wahrgenommen.

(2) Auch die mangelnde Partizipation von Frauen in vielen Bereichen islamischer Gesellschaften, die oft eine normative Rückendeckung durch

einschlägige Auskünfte islamischen Rechts erhält, wird von diversen Reformern und vielfach auch aus westlicher Sicht als gravierendes Gerechtigkeitsdefizit betrachtet. Häufig scheuen sich muslimische Autoren oder Aktivisten jedoch, sich explizit als Feministen bzw. Feministinnen zu bezeichnen. Initiativen zur Geschlechtergerechtigkeit, der so genannten „gender justice“, sind in der Islamischen Welt unterschiedlich verteilt bzw. vom jeweiligen Regime und der jeweiligen Bevölkerungsstruktur abhängig. Die Geschlechtergerechtigkeit ist ein wichtiges Schlagwort, das sich nicht bloß auf Fragen des Personalstatuts, also in erster Linie auf islamisches Familien- und Erbrecht bezieht, das in zahlreichen Staaten der Islamischen Welt gilt. Vielmehr wird hier ein sehr breites Spektrum gesellschaftlicher Debatten angesprochen. Es reicht von der Frage, ob Frauen als religiöse Würdenträger, z.B. als Muftis oder Vorbeter fungieren dürfen, bis hin zu zahlreichen und hochkomplexen bioethischen Problemen. Laut Norani Othman¹⁰ ist im letzten Jahrzehnt zusammen mit der Globalisierung so etwas wie ein islamischer Feminismus erwacht. Dieser befinde sich in einer Art Kulturkampf (*cultural battle*) mit dem politischen Islam, der seit den 1970er Jahren auftauchte. Letzterer stellt eine Herausforderung des einheimischen kulturellen Erbes (*indigenous cultural legacy*) dar, welches – gerade in Südostasien „recht zentrale öffentliche Rollen“ für Frauen vorsah, z.B. auf den Marktplätzen, aber sogar auch als Regentinnen. Bedrohungen indigener Kulturen im Namen globaler islamischer Entwicklungen sind hochproblematisch. Nur wenn es gelinge, so Othman, kulturelle Differenzen integrativ zu überwinden, habe der Islam auch im 21. Jahrhundert eine Chance. Wirklich prominente Kritikerinnen der Lage von Frauen in der Islamischen Welt kommen heutzutage weniger aus den betroffenen Kernländern, sondern häufig von der so genannten Peripherie oder sie haben ihre primäre Wirkungsstätte im Westen. Letzteres gilt beispielsweise für die bekannte afro-amerikanische Koran-Hermeneutikerin und Islam-Konvertitin Amina Wadud. Sie wendet sich vehement gegen reduktionistische Interpretationen des religiös-kulturellen Erbes im Sinne überlieferter hegemonialer Männlichkeit. In Büchern wie *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York 1999, sowie *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Oxford 2006, vertritt sie Geschlechtergerechtigkeit als tieferes koranisches Grundprinzip. Geschlechtergerechtigkeit schließt auch das empfindliche Thema der Homosexualität mit ein. Der arabische Ausdruck *liwat* hat dabei andere Konnotationen als der neuzeitliche Terminus. Auch wenn Homosexualität heutzutage in fast zwei Dutzend Ländern der Islamischen Welt ausdrücklich verboten ist und offiziell

geschmäht wird, bieten das kulturelle Erbe inklusive der Dichtung sowie konkrete Praktiken in einigen Regionen ein sehr viel ambivalenteres Bild. Problematisch wird es vor allem dann, wenn einzelne soziale Übel, wie etwa Aids, monokausal bestimmten Religionen bzw. Kulturen zugeordnet werden. Ein Blick auf konkrete Ausgrenzungsstrategien in einer historisch-politischen Konstellation gegenüber Homosexuellen, die spezifisch rechtliche Gerechtigkeitsprobleme aufwerfen, erlaubt sehr viel eher stichhaltige Rückschlüsse als der bloße Verweis auf die grundsätzliche Behandlung von Homosexualität im islamischen Recht.

(3) *Soziale Gerechtigkeit (al-`adala al-idschtima`iyya)*, so der berühmte Buchtitel des ägyptischen Muslimbruders Sayyid Qutb (1966 hingerichtet) hat sich zu einem eigenen großen Thema entwickelt, hier einer gewissen Kapitalismuskritik.¹¹ Davon zeugen auch in Pakistan oder Indien erschiene Veröfentlichungen.¹² In ihnen werden so disparate Gegenstände behandelt wie die Segnungen eines Zinsverbots (*prohibition of interest*), die Vorzüge der islamischen Almosensteuer (*zakat*), die Würde der Arbeit, Regelungen zur Landwirtschaft oder zu Landsbesitz im islamischen Recht, das Verbot des Bettelns oder der kapitalistischen Hortung von Gütern, um sie künstlich zu verknappen. Jedoch geht es hier wohl eher um Gerechtigkeitsprobleme im Rahmen der Wirtschaftsordnung. Der einflussreiche Gesellschaftskritiker Sayyid Qutb sieht dabei wirtschaftliche Gerechtigkeit als Teilsystem innerhalb einer umfassenden höherwertigen Gesellschaft, wie sie durch eine islamische Grundordnung garantiert werde.¹³ Nachdem 1921 in Ägypten die erste sozialistische Partei gegründet worden war, kam es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Islamischen Welt zu einer ganzen Reihe von sozialistischen Experimenten oder zumindest einschlägigen Deklarationen, wie z.B. unter Nasser in Ägypten, Gaddafi in Libyen, den Baathisten in Irak und Syrien oder unter Sukarno in Indonesien. Im Großen und Ganzen sind diese Entwürfe eines sozialistisch inspirierten Dritten Weges wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit mittlerweile einer skeptischen Ernüchterung gewichen. In den 1980er Jahren erfolgte schließlich ein erster Boom so genannter islamischer Investmentgesellschaften.

RESÜMEE UND AUSBLICK

Alle drei Hauptströmungen moderner Gerechtigkeitsdebatten werden in islamisch geprägten Ländern bisweilen auch ohne Bezug zum Islam geführt. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass zumindest einige Reformer

es gegenwärtig für unumgänglich halten, auf einer islamischen Einkleidung ihrer Ideen und Vorschläge zu bestehen, auch wenn sie im Einzelfall durchaus säkulare Gedanken verfolgen. Viele soziale Akteure in der Islamischen Welt könnten sich schon aus strategischen Gründen oft gar nicht als säkular gestimmt zu erkennen geben. Westliche Partner sollten dementsprechend auf solche – gegebenenfalls aufgesetzten – Bekenntnisse zum Islam als möglicherweise bloße diskursive politische Strategie Rücksicht nehmen. In den letzten Jahren und Jahrzehnten ist andererseits das islamische Element in vielerlei Hinsicht zu einer wichtigen Komponente der Identitätsstiftung avanciert. Nachdem andere Meistererzählungen, wie das Versprechen kompletter nationaler Unabhängigkeit oder auch sozialistisch geprägter Gesellschaftsentwürfe brüchig geworden sind, bietet „das islamische Erbe“ eine wichtige Ressource der Selbstwahrnehmung, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung. Insgesamt gesehen sind die modernen Schwerpunktdebatten zur Staatsform und Rechtsstaatlichkeit, zu sozialer Gerechtigkeit und der Frage nach Geschlechtergerechtigkeit sehr viel eher an säkulare Debatten anschlussfähig als die eingangs angesprochenen Spekulationen zu juristisch-theologischen Spezialfragen, die auch auf westlicher Seite als Rechtstheologie im Rahmen eines Natur- und Vernunftrecht Denkens Verwendung finden.

Westliche Beobachter sollten sich nicht darauf fixieren, alles und jedes unmittelbar im Koran dingfest zu machen und allein von daher die Entwicklung des islamischen Rechtsdenkens verstehen oder widerlegen zu wollen, sondern sich die Existenz eines immensen innerislamischen Pluralismus vor Augen führen, der sich in lebendigem Austausch mit der jeweiligen Umwelt befindet. Auch sollten sie anerkennen, dass sich die Schwerpunkte der Diskussionen seit der vormodernen Zeit *deutlich* verschoben haben. Jede einzelne dieser Debatten muss deshalb weniger ideologisch-abstrakt, sondern nach Möglichkeit detailliert, konkret und vor allem kontextgebunden, d.h. in Orientierung an den jeweiligen islamischen, regionalgesellschaftlichen Umwelten untersucht werden. Es empfiehlt sich, sich mit den zahlreichen thematischen Teildebatten auseinander zu setzen, denn diese sind nicht universalistisch, sondern partikularistisch. Außerdem gibt es vielfältige Zonen der Aushandlung von Gerechtigkeitsfragen in Bereichen, in denen man sie oft gar nicht vermutet. Als Beispiel erwähne ich hier nur das Problem von Gender-Gerechtigkeit in staatlichen Transplantationszentren in Pakistan. Dort treten verstärkt Frauen als angeblich freiwillige Organspender für ein erkranktes Familienmitglied auf.¹⁴ Männliche Mitglieder aus den größeren Familienverbänden

nutzen dabei oft ihre hegemoniale Stellung aus, um sozial schwache Frauen zu einer Nieren- oder sonstigen Organspende zu drängen, auch wenn sie selbst medizinisch sehr viel eher als Spender in Betracht kämen. Pauschale Auskünfte, die im Westen häufig über „die Frau im Islam“ verlangt werden, sind bei einer Weltbevölkerung von insgesamt 1,3 Milliarden Muslimen wenig problemförend. Erst geographische, zeitliche und thematische Differenzierungen helfen, die Gesamtthematik sinnvoll in den Blick zu nehmen.

Hauptmerkmale der Scharia bzw. genauer der traditionellen islamischen Jurisprudenz sind, wenn man manchen islamischen Kritikern folgen will, „das Verwobensein von Religion und Gesetz sowie der Mangel an Systematik“, ferner „das Fehlen des konsequenten Entwicklungsfortganges der Leitgedanken, die uneinheitliche Terminologie und der Dissens zwischen den einzelnen Rechtsschulen über fast alle Rechtsfragen“.¹⁵ Daran ist richtig, dass sich die vormoderne islamische Scharia-Gelehrsamkeit nicht darum bemüht hat, das kaum überschaubare Dickicht der islamischen Fallrechtsordnung in ein begrifflich widerspruchsfreies System zu bringen. Stattdessen konnten und können zahlreiche, auch schulbedingt divergierende Varianten nebeneinander existieren und Geltung beanspruchen. Es fragt sich deshalb, ob es mit Blick auf das islamische Recht wie auf das Recht überhaupt eine sinnvolle Forderung sein kann, die Gesamtheit der Rechtsordnung mit den Mitteln islamischer Jurisprudenz aus Gründen der Darstellung in ein System von Begriffen zwingen zu wollen, das keinerlei Widerspruch aufweist. Wie die Geschichte des vormodernen und modernen islamischen Rechts lehrt, handelt es sich schon vom Gegenstand her eher um einen „Flickenteppich“, an dem viele Generationen von Muslimen und Scharia-Gelehrten, orientiert am Koran und am Beispiel Muhammads, aber in der Lebenspraxis nicht ausschließlich determiniert durch diese beiden Rechtsquellen gewebt haben. In eben dieser Eigenschaft ist das tradierte islamische Recht – überspitzt formuliert – geradezu modern, denn praktisch wie theoretisch kann in der islamischen Fallrechtsordnung jeder beliebige Inhalt Recht sein oder werden, wenn die zu treffende Regelung auf die religiösen Grundlagen des islamischen Rechtssystems zurückgeföhrt, mit ihnen vereinbart und von daher begründet werden kann. Im dynamischen System des traditionellen islamischen Fallrechts, welches das Herzstück der Scharia ausmacht, ist die Frage nach der Gerechtigkeit Ausdruck eines pervasiven Prinzips, das in alle Formen und Verfahren der Rechtsgewinnung ausstrahlt.

Demgegenüber gehen aber gerade jüngere Entwicklungen der Rechtsinterpretation und daran anknüpfender Publizistik zunehmend dahin, weniger den Buchstaben als vielmehr den Geist des göttlichen Gesetzes in den Vordergrund zu rücken. Entgegen einer rein formalen Befolgung islamrechtlicher Detailvorgaben hatten sich bereits eine ganze Reihe namhafter vormoderner Gelehrter gegen schlichte Buchstabengläubigkeit und in Verbindung damit auch gegen so genannte Rechtskniffe (*hiyal*) ausgesprochen. Autoritäten wie Ghazali (gest. 1111) oder al-Schatibi (gest. 1388) betonten die elementare Berücksichtigung bestimmter Grundgüter der islamischen Rechtsordnung (*maqasid al-schari`a*), deren achtungsvolle Berücksichtigung auch im Einzelfall den Ausschlag geben soll und die sich konsequent durch die gesamte Rechtsordnung ziehen.¹⁶ Seit etwa dem Ende des 19. Jahrhunderts knüpfen moderne muslimische Juristen, Menschenrechtstheoretiker oder auch Philosophen verstärkt an solche Vorstellung einer dem islamischen Recht inhärenten Entelechie an, um ihre Konzepte von Grundwerten, menschlicher Freiheit, später auch von Menschenrechten oder Geschlechtergerechtigkeit salonfähig zu machen.

- 1| Krämer, Gudrun, „Gerechtigkeit, VIII. Islam“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Tübingen 2000, S. 716. Brockopp, Jonathan, „Justice and Injustice“, in: *Encyclopedia of the Qur`an*, hrsg. v. Jane Dammen Mc Auliffe, Bd. 3, S. 69-74, 69-71.
- 2| Vgl. Koran (7:15) „Und keine lasttragende Seele trägt die Last einer anderen“; (52:12) „Ein jeder haftet für das, was er erworben hat“; (12:79) „Gott behüte, daß wir einen anderen nehmen als den, bei dem wir unsere Sachen gefunden haben! Sonst würden wir zu denen gehören, die Unrecht tun.“ Zitiert nach *Der Koran*, Übersetzung von Adel Theodor Khoury, 2. durchgesehene Aufl. Gütersloh 1992.
- 3| Rahbar, Daud, *God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur`an*, Leiden 1960, S. 5-6, 25, 179-180.
- 4| Zum juristischen Gehalt des Koran in angemessen historischer Perspektive s. Radtke, Andreas, *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte. Quellenstudien zu den Bedingungen frühislamischen Rechtsdenkens*, Wiesbaden 2003.
- 5| S. dazu Ormsby, Eric, *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazali`s „Best of All Possible Worlds“*, Princeton 1984, und neuerdings Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya`s Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden [u.a.] 2007.
- 6| Zum Widerstandsrecht und der juristischen Erörterung von Rebellion s. *Abou El Fadl, Khaled, Rebellion and Violence in Islamic Law*, Nachdruck New York 2002.
- 7| S. dazu den vorstehenden Beitrag von Werner Ende.
- 8| Krämer, Gudrun, „Gerechtigkeit: VIII. Islam“, in: RGG⁴, S. 716. Vgl. Le Gai Eaton, Charles, *The Concept of Justice in Islam*, thebook.org/tbf-articles/article_55.shtml spricht von „Peace and Justice“ als den „two great pillars which support the whole edifice“,

Ausführlich dazu: Badry, Roswitha, *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken. Unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*, Stuttgart 1998, insbesondere S. 193-471, 511-528.

- 9| Ich folge hier meiner Mitschrift der Ausführungen Norani Othmans bei der Panel-Diskussion „Islamic Feminisms: Prospects and Limitations“ in der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 28.04.2007.
- 10| Krämer, Gudrun, „Justice in Modern Islamic Thought“, in: *Shari`a. Islamic Law in the Contemporary Context*, hrsg. Abbas Amanat und Frank Griffel, Stanford 2007, S. 20-37 und 186-197, 34-35.
- 11| Iqbal, Munawar, *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy*, Islamabad 1986, oder Ahmad, Mahmud, *Social Justice in Islam*, New Delhi 1982.
- 12| Shepard, William E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden [u.a.] 1996, S. 85-86.
- 13| Moazam, Farhat, *Bioethics & Organ Transplantation in a Muslim Society. A Study in Culture, Ethnography, and Religion*, Bloomington 2006.
- 14| El Baradie, Adel, *Gottes-Recht und Menschenrecht. Grundlagen der islamischen Strafrechtslehre*, Baden-Baden 1983, S. 96.
- 15| Krämer, Gudrun, „Justice in Modern Islamic Thought“, in: *Shari`a. Islamic Law in the Contemporary Context*, hrsg. Abbas Amanat und Frank Griffel, Stanford: Stanford University Press, 2007, S. 22-23.

WEITERE PUBLIKATIONEN:

- AYOUB, MAHMOUD, „The Islamic Concept of Justice“, in: N.H. Barazangi, M.R. Zaman und O. Afzal (Hrsg.), *Islamic Identity and the Struggle for Justice*, Gainesville 1996, S. 19-26.
- FAKHRY, MAJID, *Ethical Theories in Islam*, Leiden [u.a.] 1994.
- HEEMSKERK, MARGARETHA, *Suffering in the Mu`tazilite Theology. `Abd al-Jabbar`s Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden [u.a.] 2000.
- KENNETT, AUSTIN, *Bedouin Justice*, London 1968.
- KHADDURI, MAJID, *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore 1984.
- RODINSON, MAXIME, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt a.M. 1971 [aus dem Französischen].

- ROSENTHAL, FRANZ, „Political Justice and the Just Ruler“, in: *Israel Oriental Studies* 10 (1980), S. 92-101.
- ZIADEH, FARHAT J., „Integrity (‘Adalah) in Classical Islamic Law“, in: *Nicholas Heer (Hrsg.): Islamic Law and Jurisprudence, Seattle 1990, S. 73-93*

II. VERFASSUNGSGEBUNG UND VERFASSUNGSGESTALTUNG

DIE VERFASSUNGSGEBUNG IN DEN MUSLIMISCHEN LÄNDERN

DAS BEISPIEL INDONESIENS

Masykuri Abdillah

EINLEITUNG

Nach Meinung der Muslime stellt der Islam nicht nur ein theologisches System dar, sondern vielmehr eine Lebensweise mit verschiedenen ethischen, moralischen und rechtlichen Normen, die im staatlichen und gesellschaftlichen Leben umgesetzt werden. In der Geschichte des Islam hatten seine Glaubenssätze im persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben von der Zeit des Propheten an bis zum Auftreten des westlichen Kolonialismus Geltung. Durch die Umsetzung seiner Lehren wurde der Islam zu einer globalen Zivilisation. So schreibt zum Beispiel H.A.R. Gibb: „Der Islam ist viel mehr als ein theologisches System, nämlich eine komplette Zivilisation.“¹ Und Edward Mortimer sagt: „Der Islam, so hört man, ist nicht nur eine Religion: Er ist eine Lebensart, ein gesellschaftliches Modell, eine Kultur, eine Zivilisation.“² In der Tat war Muhammad nicht nur Prophet, sondern auch Staatsoberhaupt, Richter und militärischer Oberkommandierender, weswegen nach Ansicht der Muslime der Islam nicht zwischen Religion und Staat unterscheidet.

Das islamische Recht der Scharia ist der wichtigste und prägendste Aspekt der islamischen Lehre im Leben eines Staates, an dem sich die Religiosität eines muslimischen Landes ablesen lässt. Mit dem Aufkommen des westlichen Kolonialismus ließ jedoch der Einfluss des islamischen Rechts unter seinen Anhängern nach. Ihre Macht und die Einführung einer neuzeitlichen Bildung für Muslime halfen den Kolonialisten dabei, ihr eigenes säkulares Recht durchzusetzen. Schon im 18. Jahrhundert waren die politischen Eliten einiger muslimischer Länder so sehr von der westlichen Zivilisation fasziniert, dass sie europäische Gesetze in ihr eigenes Recht aufnahmen. So wurde zum Beispiel im Osmanischen Reich die Rechtsreform (*tanzimat*) durch die Proklamation des *Hatt-i Scherif* von Gülhane (Rosenpavillon-Dekret) am 3. November 1839 eingeleitet. Unter anderem wurde darin allen osmanischen Untertanen Gleichheit vor dem Gesetz gewährt und verschiedene Missstände wurden abgeschafft.³ Das neue Recht für das Osmanische Reich enthielt zwar sowohl Grundsätze des islamischen Rechts als auch europäische Prinzipien, war aber in europäischer Form kodifiziert.⁴

Besonders seit dem Ende des osmanischen Kalifats und der Verkündung der säkularen türkischen Republik durch Kemal Atatürk im Jahr 1924 hat sich das türkische Recht vollständig verwestlicht. Seit dieser Zeit schreitet der Prozess der Verwestlichung auch in den meisten muslimischen Ländern immer weiter fort – selbst nach der Erlangung der Unabhängigkeit. Im Verlauf dieser Modernisierung passte sich das rechtliche und politische System in der Mehrheit der muslimischen Länder ganz oder teilweise an das westliche Vorbild an. Das Kalifat, einstmals die Regierungsform aller muslimischen Länder, wurde durch den Nationalstaat ersetzt, obwohl das traditionelle politische System in einigen Fällen weiter besteht. In den meisten Ländern wurde eine Verfassung (*dustur*) eingeführt; einige führten „grundlegende Regeln“ (*nizam asasi*) ein und einige hatten überhaupt keine Grundlage.

In den meisten muslimischen Ländern hat die Religion auch heute noch einen hohen Stellenwert im Staat, wenn auch die Stellung des Islam und des islamischen Rechts (*scharia*) durch verschiedene Bestimmungen in den jeweiligen Verfassungen geregelt ist. Auch der Bestand neuzeitlicher demokratischer Institutionen ist durch Verfassungsbestimmungen geregelt. Die Bestimmungen zu den Menschenrechten ähneln einander, unterscheiden sich aber in ihrem Konzept und ihrer Umsetzung. Der vorliegende Beitrag beschreibt und analysiert die Verfassungen der muslimischen Länder am Beispiel Indonesiens, des weltweit bevölkerungsreichsten

muslimischen Landes, das sich heute im Wesentlichen in Richtung Demokratie entwickelt, ohne der Religion ihre bedeutende Stellung im Staat abzuerkennen.

DER ISLAM UND SEINE VORSTELLUNGEN VON STAAT UND RECHT

Die Lehren des Islam zum politischen System bestehen aus ethischen und moralischen Grundsätzen sowie aus einem Rechtscodex, der sich auf den islamischen Glauben gründet. Zu den ethischen und moralischen Prinzipien zählen Vertrauen (*amana*), Gerechtigkeit (*`adala*), gegenseitige Beratung (*schura*), Pluralismus (*ta`addudiyya*), Gleichheit (*musa-wa*), Brüderlichkeit (*uchuwwa*) und Frieden (*silm*). Das Rechtssystem wiederum umfasst das Verfassungs-, Zivil- und Strafrecht sowie andere Bereiche. Andererseits bietet der Islam keine genauen Vorschriften zur Staats- und Regierungsform, weswegen sich die muslimischen Staaten der Klassik und des Mittelalters theoretisch und praktisch von denen der Neuzeit unterscheiden. Zeitgenössische Gelehrte wie `Ali `Abd al-Raziq behaupten sogar, der Islam sei nichts weiter als eine Religion, und die Stellung des Propheten als Staatsoberhaupt bedeute nicht, dass der Islam seine Anhänger dazu verpflichte, einen Staat zu gründen und die Lehren des Islam im Staatsleben zu verwirklichen.⁵

Die meisten muslimischen Intellektuellen und traditionellen Gelehrten vertreten jedoch den Standpunkt, der Islam verpflichte seine Anhänger dazu, die Lehren des Glaubens im Leben des Staates umzusetzen. Der Prophet selbst begründete den Staat von Medina im Jahr 627 n.Chr., als er die „Verfassung von Medina“ (*mithaq al-madina*) verkündete, die von manchen Beobachtern als die erste schriftliche Verfassung der Welt angesehen wird. Gott hatte ihm die Aufgabe anvertraut, sein Volk (*umma*) durchs Leben zu führen. Er führte also nicht nur die Anweisungen Gottes aus, sondern er war auch Gesetzgeber (*al-schari`*). Obwohl ihm seine Anhänger absolut loyal gegenüberstanden, beriet er sich mit ihnen (*schura*) über Angelegenheiten der öffentlichen Politik und behandelte sie gerecht und menschlich. Also hat der Muslim zunächst Gott selbst, dann dem Propheten und schließlich den Mächtigen im Lande (*ulu al-amr*) zu gehorchen, im letzteren Falle aber nur insoweit, als ihre Politik und ihre Entscheidungen mit dem Wort Gottes, dem Koran, und den Überlieferungen (*hadith*) seines Propheten vereinbar sind, wie im Koran in Sure 4, Vers 59 festgelegt wird.

Das bedeutet, dass die oberste Entscheidungsgewalt oder Souveränität nicht bei einer menschlichen Instanz liegt, sondern bei dem unter dem Namen Scharia bekannten Recht Gottes. Madjid Khadduri bezeichnet dieses System als „göttliche Nomokratie“,⁶ weil sich in ihm die Souveränität auf Gottes Wort gründet. Abul A'la al-Maududi wiederum bezeichnet es als „Theo-Demokratie“, weil den Muslimen unter der Oberhoheit Gottes eine begrenzte Souveränität gewährt wurde.⁷ Die meisten muslimischen Intellektuellen und Religionsgelehrten akzeptieren heute die Demokratie als mit den Lehren des Islam vereinbar, obwohl das islamische politische System eigentlich den Charakter einer „göttlichen Nomokratie“ bzw. einer „Theo-Demokratie“ besitzt. Zwar ist die Scharia von Gott geschaffenes Recht, ausgelegt aber wird sie im Einzelnen von den dazu befugten Stellen (*idschtihad*) bzw. von denen, die über eine entsprechende öffentliche Autorität verfügen. Nur wenige Religionsgelehrte und muslimische Führer lehnen die Demokratie als ein von Menschenhand geschaffenes System ab, das die Oberhoheit Gottes über die Menschheit verneint.⁸

Das Konzept des Nationalstaats anstelle des historischen Kalifats führt zu weiteren Meinungsverschiedenheiten zwischen den klassischen und neuzeitlichen Religionsgelehrten, die sich mit den politischen Vorstellungen des Islam befassen. Die Parameter für die Entwicklung eines Nationalstaats sind Bevölkerung, Territorium, Regierung und Souveränität. Damit ist der Staat definiert als „ein geographisch begrenzter Teil der menschlichen Gesellschaft, geeint durch den Gehorsam gegenüber einem bestimmten Souverän“.⁹ Heute akzeptieren die meisten muslimischen Intellektuellen und Religionsgelehrten das mittlerweile in allen muslimischen Ländern verwirklichte Konzept des Nationalstaats, ohne dabei aber den Gedanken einer einheitlichen muslimischen Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*) aufzugeben. Die Charta der Organisation der Islamischen Konferenz (*OIC*) von 1972 erkennt die Souveränität der einzelnen Länder an und erklärt die Förderung einer islamischen Solidarität unter den Mitgliedsländern der *OIC* zu ihrem Ziel.¹⁰ Zwar besteht bei einigen muslimischen Aktivisten auch heute noch der Gedanke an ein Kalifat, wie z.B. bei der von Taqiyy al-Din al-Nabhani gegründeten *Hizb al-Tahrir* (Befreiungspartei). Dieser jedoch ist in der heutigen Zeit nur schwer zu verwirklichen, weil sich die Grenzen, das rechtliche System, die ethnische Zusammensetzung und die Sprachen der einzelnen Staaten geändert haben. Sicherlich hat das Kalifat im Islam seine historische Bedeutung, aber es gibt keine islamische Ordnung, die die Muslime unter allen Umständen zu verwirklichen hätten.

Außerdem bestehen Meinungsverschiedenheiten unter den Religionsgelehrten über die Existenz bzw. die Form staatlicher Gewalten und Behörden. Aus den oben genannten Versen (4:59) lässt sich das Vorhandensein einer Exekutive (*tanfidhiyya*), einer Judikative (*qada'iyya*) und einer Legislative (*taschri'iyya*) ableiten. In der Frühgeschichte des Islam lagen diese Gewalten sämtlich in den Händen des Propheten und der Kalifen, obwohl bestimmte Zuständigkeiten gelegentlich an besonders dazu befähigte Personen delegiert wurden. Die heutigen Religionsgelehrten unterstützen allgemein die Gewaltenteilung, und viele von ihnen unterstützen sogar, wie `Abd al-Hamid Mutawalli, die von Montesquieu eingeführte Gewaltentrennung (*fasl al-sulta*). Nach Mutawalli lagen zwar in der Geschichte des Islam alle drei Gewalten in den Händen des Kalifats, aber dessen Macht war durch den Koran und die Sunna eingeschränkt und deshalb nicht absolut.¹¹ Tatsächlich fordern weder der Koran noch die Sunna ein solches System; vielmehr geben sie den Muslimen die Möglichkeit, im Rahmen eines *idschtihad* (individuelle oder kollektive Anstrengungen zur Problemlösung) je nach den örtlichen Gegebenheiten ein ihnen gemäßes System zu wählen.

Aus Gründen, die mit der Verfassung von Medina und der Bedeutung der Scharia zusammenhängen, befürworten heute die meisten muslimischen Intellektuellen und Religionsgelehrten eine Verfassung für die muslimischen Länder. Sie soll dazu dienen, eine gute Regierungsführung zu sichern und Machtmissbrauch sowie Menschenrechtsverletzungen zu verhindern. Der Islam hat von Anfang an die Existenz von Menschenrechten anerkannt, und zwar in Form der klassischen schariatrechtlich anerkannten „Notwendigkeiten“ (*al-umur al-daruriyya*) sowie der „Bedürfnisse“ (*al-umur al-hadschdschiyya*), die im Leben des Einzelnen gefördert und geschützt werden müssen. Andererseits wurde der Ausdruck *huquq al-insan* als Übersetzung des Begriffs der Menschenrechte erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in den muslimischen Gesellschaften populär. Der Grund dafür liegt darin, dass der Islam im Allgemeinen mehr Gewicht auf Pflichten als auf Rechte legt. Der Einzelne erlangt Rechte, indem er seinen Pflichten und seiner Verantwortung nachkommt. Tatsächlich unterstützen die Regierungen aller muslimischen Länder die Menschenrechte genauso wie die muslimischen Intellektuellen und die Religionsgelehrten, wie die 1990 von den *OIC*-Mitgliedern verabschiedete Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam beweist. Obwohl Muhammad `Ammara ein Buch mit dem Titel *Der Islam und die Menschenrechte – Notwendigkeiten, keine Rechte* (*al-Islam wa-huquq al-insan*,

darurat la huquq al-insan) verfasst hat, lehnt er die Menschenrechte keineswegs ab. Er will lediglich klarstellen, dass dem Islam Pflichterfüllung und Verantwortung näher liegen als Rechte.¹²

DIE VERFASSUNGSFORMEN DER MUSLIMISCHEN WELT

Eine bedeutende Neuerung, die unter dem Einfluss des westlichen Rechts- und Staatswesens entstand, ist der Gedanke des Konstitutionalismus, bei dem ein grundlegendes Regelwerk ganz allgemein

- (a) die Befugnisse und Verantwortungsbereiche der Legislative, Exekutive und Judikative festlegt,
- (b) der Regierung auf Bundes-, Landes- und Ortsebene bestimmte Befugnisse zuweist,
- (c) den Bürgern im Umgang miteinander und mit der Regierung nach Art einer *Bill of Rights* bestimmte Rechte gewährt und
- (d) ein Verfahren zur Änderung der Verfassung festlegt.¹³

Obwohl der Islam, gestützt auf Mohammeds „Verfassung von Medina“, eine Verfassung als Grundlage des Staatswesens legitimiert, gaben sich fast alle muslimischen Länder erst eine Verfassung, als sie nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ihre Unabhängigkeit erlangt hatten, aber selbst dann war dies nicht in allen Ländern der Fall. So verfügte Saudi-Arabien bis Anfang der 1990er Jahre über keine Verfassung im heutigen Sinn. 1993 wurde jedoch im Rahmen einer Rechtsreform ein Grundgesetz (*nizam asasi*) eingeführt und eine beratende Versammlung (*madschlis al-schura*) sowie ein regionales Verwaltungssystem (*nizam al-muqata`at al-idariyya*) eingerichtet. Zwar kann das *nizam asasi* als Verfassung (*dustur*) gelten, aber die Saudis selbst verwenden diesen Begriff nur ungern, denn ihre Verfassung besteht aus dem Koran und der Sunna.¹⁴ Das Sultanat Oman wiederum verfügt über keine schriftlich niedergelegte Verfassung, und sein Rechtswesen basiert auf Gewohnheitsrecht auf der Grundlage der Scharia.¹⁵

Zwar wird der Konstitutionalismus gewöhnlich mit säkularem Denken in Verbindung gebracht, aber in den meisten muslimischen Ländern wurde er an die Prinzipien des Islam angepasst oder gar aus ihnen abgeleitet. Daher legt in den meisten muslimischen Ländern die Verfassung die besondere Stellung des Islam im Staate fest, unterstützt aber gleichzeitig die Souveränität der Volkes (*siyadat al-scha`b*) anstelle der Souveränität Gottes.

Diese Länder lassen sich in die folgenden sechs Gruppen einteilen:

- (1) Diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion, einen Muslim als Staatsoberhaupt und die Scharia als nationales Recht vorschreibt; dazu gehören Saudi-Arabien, der Iran, Pakistan, der Sudan und Libyen.
- (2) Diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion, einen Muslim als Staatsoberhaupt und die Scharia als Hauptquelle des Rechts vorschreibt; dazu gehört Syrien.
- (3) Diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion und die Scharia als die Hauptquelle der Gesetzgebung vorschreibt, wie Ägypten, Kuwait, Qatar und die Vereinigten Arabischen Emirate.
- (4) Diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion und einen Muslim als Staatsoberhaupt vorschreibt; dazu gehören Tunesien, Algerien und andere.
- (5) Diejenigen, in denen die Verfassung den Islam als Staatsreligion vorschreibt, wie z.B. Jordanien, Malaysia und andere Länder.
- (6) Diejenigen, in deren Verfassung der Islam nicht erwähnt wird, wie z.B. die Türkei und Indonesien.

Die obige Einstufung zeigt, dass in den meisten Ländern die Scharia nicht in vollem Umfang eingeführt, sondern stattdessen ein nationales Recht nach dem Vorbild westlicher Gesetze erarbeitet wurde. Nur die Länder der ersten Gruppe können als „islamische Staaten“ bezeichnet werden, während es sich bei den übrigen um „muslimische Staaten“ oder „muslimische Länder“ handelt. Das Familienrecht ist jedoch in allen diesen Ländern islamisch, mit Ausnahme der Türkei, in der auch dieses Recht rein säkular ist. Aufgrund dieser Umstände entwickelte sich nach den 1970er Jahren in vielen Ländern eine Bewegung zur Wiederbelebung des Islam, die gegen die Säkularisierung im Allgemeinen und diejenige des Rechts im Besonderen auftrat. Viele Aktivisten fordern die Verwirklichung der Scharia in allen Bereichen, also nicht nur im Familien- sondern auch im Strafrecht. Es geht ihnen um eine „Reislamisierung“ der rechtlichen und politischen Ordnung, nicht um eine Art „Islamisierung“, denn in den letzten Jahrzehnten wurde das rechtliche und politische System bereits überall islamisiert.¹⁶

Einige Bewegungen zur Wiederbelebung des Islam konnten die Scharia erfolgreich einführen, wie das z.B. im Iran und Sudan der Fall war. Andere wiederum konnten die staatliche Politik in Richtung auf eine dem Islam

günstigere Haltung beeinflussen; dies gilt z.B. für Jordanien, Indonesien und Malaysia. Zur Islamisierung der rechtlichen und politischen Ordnung gibt es zwei Möglichkeiten, nämlich auf einem durch Recht und Verfassung legitimierten Weg oder aber auf dem Weg einer gesellschaftlichen Bewegung oder Revolution. Die meisten muslimischen Führer befürworten den ersten Ansatz, denn er ist friedfertig, während der zweite zu Radikalismus und Gewalttätigkeit führen kann. Tatsächlich ist die Islamisierung keineswegs der Hauptfaktor bei der Entstehung von gesellschaftlichen Bewegungen, sondern das Vorhandensein einer von fremden Mächten unterstützten autoritären Regierung, wie z.B. im Iran Ende der 1970er und in Algerien Anfang der 1990er Jahre.

Des Weiteren sind in sämtlichen Verfassungen staatliche Gewalten festgeschrieben, wie sie in der von Montesquieu eingeführten demokratischen Ordnung vorgesehen sind, obwohl sich die Begriffe und Befugnisse in mancher Hinsicht unterscheiden. Die Befugnisse und Verantwortlichkeiten dieser drei Gewalten, nämlich der Exekutive, der Legislative und der Judikative, lassen sich wie folgt in drei Gruppen einteilen:

- (1) Delegation von Befugnissen, wie sie insbesondere in den Ländern am Golf praktiziert wird, in denen der König und Sultan die Macht besitzt, seine Befugnisse aber teilweise an die Rechtsprechung und Gesetzgebung delegiert.
- (2) Gewaltenteilung, wie sie z.B. in Ägypten, Syrien und Pakistan gilt, sowie
- (3) Gewaltentrennung, wie sie z.B. in der Türkei, Indonesien und Malaysia gilt.

Das soll jedoch keineswegs bedeuten, dass die zweite Gruppe der ersten überlegen ist, denn die öffentliche Politik in den Ländern der ersten Gruppe ist häufig in vieler Hinsicht populärer als in der zweiten. Im Allgemeinen ist in den muslimischen Ländern jedoch die Exekutive die dominante Staatsgewalt. Die Dominanz der Exekutive bzw. der Regierung spiegelt sich auch in ihrer Einstellung zu den Bürgerrechten wider, die eigentlich in allen Verfassungen festgeschrieben sind. So ist z.B. der Spielraum der Bürger in einigen Ländern insbesondere in Hinblick auf die Versammlungs- und Meinungsfreiheit beschränkt. Auch die Gleichberechtigung ist in fast allen Verfassungen festgeschrieben, obwohl nach Meinung einiger Beobachter das Personenstandsrecht die Frauen diskriminiert und in einigen Ländern Nicht-Muslime allgemein im Recht diskriminiert werden,

besonders durch den alleinigen Anspruch muslimischer Bürger auf das Amt des Staatsoberhauptes.¹⁷

Die Türkei und Indonesien sind heute im Vergleich mit anderen Staaten die demokratischsten Länder in der muslimischen Welt; als Beweis dafür mögen freie, von der Regierung effektiv überwachte Wahlen sowie andere Freiheiten dienen. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass in den Verfassungen dieser Länder der Islam nicht erwähnt wird, sondern in dem Vorhandensein einer demokratischen Kultur und dem entsprechenden Willen der Regierung. Von Zeit zu Zeit erheben sich Probleme, die mit der Demokratie nicht vereinbar sind, wie z.B. dann, wenn die Politik der Regierung zur Beschneidung der bürgerlichen Freiheitsrechte, zu Intoleranz und zur Radikalisierung bestimmter Gruppen führt. Obwohl die türkische und die indonesische Verfassung insoweit übereinstimmen, als der Islam in ihnen nicht erwähnt wird, unterscheiden sie sich doch im Hinblick auf den Stellenwert der Religion. Während die indonesische Verfassung bestimmt, dass der Glaube an Gott die Grundlage des Staates bildet, ist die türkische Verfassung rein säkular, obwohl das türkische Volk in den letzten Jahren islamisch orientierte Parteien immer mehr unterstützt, insbesondere die *AKP* (Partei für Gerechtigkeit und Wohlfahrt), die sich jetzt anschickt, die Regierung zu übernehmen.

DIE ERFAHRUNGEN MIT DER INDONESISCHEN VERFASSUNG

Die meisten Indonesier (etwa 88 %) sind Muslime. Obwohl der Islam in der indonesischen Verfassung nicht erwähnt wird, spielt er doch im gesellschaftlichen und politischen Leben des Landes eine bedeutende Rolle. Seit der Gründung des ersten islamischen Königreichs in Indonesien gegen Ende des 13. Jahrhunderts hat der Islam die Werte, die Normen und das Verhalten des indonesischen Volkes mitgeprägt. In der Zeit der niederländischen Kolonialherrschaft, die in Indonesien 1602 begann, war der Islam eine Stütze und sogar ein Symbol der Identität und Eigenständigkeit des indonesischen Volkes und seiner Opposition gegen die ausländische Kolonialherrschaft.¹⁸ Im März 1942 wurden die niederländischen Kolonialherren durch die Japaner verdrängt, die damals in dem Krieg im Pazifik die führende Rolle spielten.

Die Japaner versprachen den Indonesiern die Unabhängigkeit und richteten zu diesem Zweck am 9. April 1945 einen Untersuchungsausschuss zur Vorbereitung der Unabhängigkeit Indonesiens (*BPUPKI*) ein. Im Ver-

lauf der ersten Sitzungsperiode, die vom 29. Mai bis zum 1. Juni 1945 dauerte, waren die Hauptthemen der Debatte u.a. die Staatsform, die Grenzziehung und die Grundlagen des Staates. Die Diskussion verlief ohne Zwischenfälle bis auf den Teil, in dem es um die Grundlagen des Staates ging. In seinem Verlauf kristallisierten sich zwei politische Strömungen heraus, von denen eine den Gedanken eines islamischen Staats und die andere die Trennung von Staat und Religion befürwortete. Die von dem entsprechenden Unterausschuss des *BPUPKI* am 22. Juni 1945 vorgelegte Kompromisslösung war die Charta von Jakarta, welche die *Pancasila* zur Grundlage des Staates bestimmte. Das erste Prinzip (der Glaube an Gott) wird durch folgende Klausel ergänzt: „wobei die Anhänger des Islam zur Umsetzung der islamischen Scharia verpflichtet sind“. Nur wenige Stunden nach der Proklamation der Unabhängigkeit Indonesiens am 17. August 1945 weigerte sich jedoch die nichtislamische Minderheit im Osten Indonesiens, die Verfassung zu ratifizieren, und forderte die Streichung eben dieser Klausel.¹⁹ Schließlich kam die Regierung den Forderungen der Muslime nach und richtete am 3. Januar 1946 das Ministerium für Religiöse Angelegenheiten ein.²⁰

1955 wurden in Indonesien die ersten allgemeinen Wahlen abgehalten, die demokratisch verliefen. Insgesamt erhielten die islamischen Parteien lediglich 43,5 % der Stimmen. Am 10. November 1956 trat die Verfassungsgebende Versammlung zum ersten Mal zusammen, um die endgültige Form der indonesischen Verfassung festzulegen. Sie führte 90 % ihres Auftrags erfolgreich aus, sah sich aber außerstande, die verbleibenden 10 % abzuschließen, wobei es insbesondere um die Grundlage des Staates ging. Dafür lagen zwei Entwürfe vor, nämlich *Pancasila* und Islam. Der Islam als Grundlage des Staates wurde von allen islamischen Parteien unterstützt, die aber nur 48 % der Sitze innehatten. Die anderen Parteien unterstützten mit ihrem Stimmenanteil von 52 % die *Pancasila* als ideologische Grundlage des Staates. Damit war keiner der beiden Blöcke in der Lage, die für die Ratifizierung der neuen Verfassung erforderliche Zweidrittelmehrheit zu erreichen. Die Führer der beiden Blöcke wollten eigentlich einen Kompromiss schließen, aber Präsident Sukarno, der mit Unterstützung der Streitkräfte vehement für die *Pancasila* eintrat, erließ am 5. Juli 1959 ein Dekret über „die Rückkehr zu der Verfassung von 1945“.

Nicht lange nach den Umwälzungen von 1965 und 1966 forderten zahlreiche muslimische Führer die offizielle Anerkennung der Jakarta-Charta

vom 22. Juni 1945. Gleichzeitig bekräftigten sie jedoch ihre Unterstützung der *Pancasila* als Staatsideologie. Während der Sitzung der Beratenden Volksversammlung (*Majelis Permusyawaratan Rakyat, MPR*) im März 1968 unternahm die *Nahdlatul Ulama (NU, Wiedergeburt der Rechtsgelehrten)* zusammen mit der *Parmusi (Partai Muslimin Indonesia, Partei der Indonesischen Muslime)* den Versuch, eine rechtliche Anerkennung der Charta von Jakarta als Präambel zu der Verfassung von 1945 durchzusetzen, hatte damit aber keinen Erfolg.²¹ Daraufhin entstand bei der Regierung wie auch bei den säkularen und nichtislamischen Gruppen der Verdacht, die Muslime und die islamischen Parteien könnten immer noch versuchen, einen islamischen Staat zu errichten. Die Regierung, die sowohl die Modernisierung als auch die Säkularisierung unterstützte, erklärte sogar ihre Absicht, jeden Versuch zur Errichtung eines muslimischen Staates in Indonesien als staatsgefährdend einzustufen. Daraufhin erklärten die muslimischen Führer zum wiederholten Male, sie unterstützten die *Pancasila* als Staatsideologie und hätten nicht die Absicht, einen islamischen Staat zu errichten.

Die Reformära, die nach dem Sturz Suhartos 1998 begann, war geprägt von der Ausweitung der Demokratie. Auch die Forderungen bestimmter islamischer Gruppen nach einer Umsetzung der Scharia wurden öffentlicher und lauter vorgetragen als in der vorangegangenen Zeit der Neuen Ordnung (1966-1998).²² Gefordert wurde die Umsetzung der Charta von Jakarta bzw. die umfassende Anwendung islamischen Rechts, jedoch nicht die Einfügung des Begriffs „islamisch“ in den Namen der indonesischen Republik. Erhoben wurden diese Forderungen von islamischen Parteien wie der *Partai Persatuan Pembangunan (Vereinigte Entwicklungspartei, PPP)*, der *Partai Bulan Bintang (Stern-Mond-Partei, PBB)* und der *Partai Keadilan Sejahtera (Gerechtigkeits- und Wohlfahrtspartei, PKS)* sowie von mehreren Massenorganisationen wie der *Hizbut Tahrir (Befreiungspartei)*, dem *Forum Pembela Islam (Forum zur Verteidigung des Islam, FPI)* und dem *Majelis Mujahidin Indonesia (Rat der Indonesischen Mujahedin, MMI)*. Sie alle vertraten die Ansicht, die Umsetzung der Scharia sei eine sowohl durch die Staatsideologie als auch durch Artikel 29 der Verfassung gerechtfertigte religiöse Pflicht.

Die Art, in der diese Forderungen vorgetragen wurden, war im Allgemeinen mit Recht und Gesetz vereinbar, obwohl einige muslimische Hardliner gelegentlich auch zu radikalen Maßnahmen griffen, die sich insbesondere gegen unmoralische Aktivitäten oder Vergehen richteten, die von den Be-

hörden ignoriert wurden. Im Hinblick auf die Verfassung kämpften sie in den Jahren 1999, 2000 und 2002 um einen Zusatz, nach dem die Verpflichtung der Anhänger des Islam zur Umsetzung der islamischen Scharia ausdrücklich in Artikel 29 der Verfassung erwähnt werden sollte. Diese Forderung wurde jedoch von der Mehrheit der Mitglieder der Beratenden Volksversammlung (*MPR*) abgelehnt.²³ Auch die zwei größten islamischen Massenorganisationen, die *Nahdlatul Ulama (NU)* sowie die *Muhammadiyah*, lehnten diese Forderung ab und zogen es vor, an der Formulierung von Artikel 29 nichts zu ändern. Um den religiösen Bestrebungen entgegenzukommen, änderte das Parlament jedoch Artikel 31 Absatz 3 und 5 der Verfassung. Damit wurde der Stellenwert der Religion im Bildungswesen erhöht und die Notwendigkeit religiöser Werte für die Entwicklung der indonesischen Zivilisation anerkannt. Zur Umsetzung von Artikel 31.3 wurde das Gesetz Nr. 20/2003 zum nationalen Bildungssystem erlassen, das aber von gewissen gesellschaftlichen Gruppen nicht unterstützt wird.

Außerdem revidierte die neue Verfassung auch den Aufbau der Legislative, die heute aus zwei Häusern besteht, nämlich dem Abgeordnetenhaus (*DPR*) und dem Haus der Provinzvertreter (*DPD*). Auch die Befugnisse der früher sehr schwachen gesetzgebenden Körperschaft wurden ausgeweitet. Das entspricht der populären Forderung, zur Förderung der Demokratie die Macht der Exekutive einzuschränken und den Bürgern mehr Freiheit zu gewähren. Auch die Rechte und Pflichten der Bürger sind in der neuen Verfassung genauer festgelegt. Die neue Verfassung bekennt sich auch weiterhin zur Gleichberechtigung aller Bürger, wie aus der Tatsache hervorgeht, dass die Worte „Islam“ und „Muslim“, anders als in den Verfassungen fast aller anderen muslimischen Länder, nicht erwähnt werden. Tatsächlich wurde die Demokratie durch die Regierung in der Reformära durch freie und allgemeine Wahlen in den Jahren 1999 und 2004 wesentlich vorangetrieben, obwohl bestimmte Politiker und Parteien immer noch mehr Interesse an der Macht zeigen als am Wohlergehen der Bürger.

Im Hinblick auf die Gleichberechtigung wäre zu sagen, dass Minderheiten nicht diskriminiert werden. Alle religiösen und ethnischen Gruppen verfügen über gleiche Rechte, und die Festtage der einzelnen Glaubensrichtungen gelten sogar als offizielle Feiertage. Staatlich anerkannt sind fünf Glaubensrichtungen, nämlich der Islam, das Christentum (protestantisch und römisch-katholisch), der Hinduismus, der Buddhismus und der Konfuzianismus. Die Verabschiedung des Menschenrechtsgesetzes unter

B.J. Habibie im Jahr 1999 und die Einrichtung eines Ministeriums für Menschenrechtsfragen unter Abdurrahman Wahid (1999-2001) beweisen, dass sich die Regierung den Menschenrechten stark verpflichtet fühlt. Auch die Einrichtung einer unabhängigen Menschenrechtskommission weist in dieselbe Richtung. Unter der indonesischen Republikspräsidentin Megawati (2001-2004) und ihrem Nachfolger Susilo Bambang Yudhoyono (2004 bis heute) wurde das Ministerium für Menschenrechtsfragen mit dem Justizministerium zusammengelegt; es entstand das Ministerium für Justiz und Menschenrechte. Auch Frauen verfügen jetzt über einen angemessenen gesellschaftlichen Status, der aber noch nicht optimal verwirklicht ist. Auch im politischen Bereich stehen ihnen alle Stellungen, welche die Männer innehaben, offen und das Wahlgesetz von 2002 legt sogar für das Repräsentantenhaus eine Frauenquote von 30 % fest.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Es kann festgehalten werden, dass der Islam die Notwendigkeit einer Verfassung als grundlegende Regelung des staatlichen Lebens legitimiert, wie sie durch den Propheten in Form der „Verfassung von Medina“ praktiziert wurde. Trotzdem gaben sich fast alle muslimischen Länder erst dann eine Verfassung, als sie nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ihre Unabhängigkeit erlangt hatten. Im Zuge der Modernisierung richteten sie bis auf wenige Ausnahmen ihre Justiz und ihre Politik am Vorbild des Westens aus, wie ihre Verfassungen zeigen, die der Souveränität des Volkes vor der Vorherrschaft Gottes den Vorzug geben. Andererseits verfügt der Islam in den meisten Ländern auch weiterhin über eine bedeutende Stellung im Staat, obwohl die Scharia nur in wenigen umfassend verwirklicht wurde. Außerdem bedingen die meisten Verfassungen eine Teilung oder Trennung der Gewalten sowie die Bürgerrechte, die einem demokratischen System eigen sind, obwohl sie sich im Hinblick auf die Begriffe, Institutionen und Rechtsvorstellungen unterscheiden. In den meisten muslimischen Ländern macht der Demokratisierungsprozess nur geringe Fortschritte, außer in der Türkei und in Indonesien, die sich heute im Wesentlichen auf eine Demokratie zubewegen.

In Indonesien, dessen Bevölkerung mehrheitlich (zu etwa 88 %) aus Muslimen besteht, wurde die Verfassung nach der Erklärung der Unabhängigkeit im Jahr 1945 verabschiedet. Dabei entwickelte sich eine verfassungsrechtliche Debatte darüber, ob die Grundlage des Staates im Islam oder in *Pancasila* bestehen sollte. Die ersten beiden Debatten

dieser Art fanden während der Vorbereitungen für die indonesische Unabhängigkeit 1945 sowie in der Verfassunggebenden Versammlung 1956-1959 statt. Bei der dritten Debatte Ende 1960 wie auch bei der vierten Debatte Anfang 2000 ging es um den Stellenwert der Scharia in einem Staat, dessen Grundlage die *Pancasila* bildet. Tatsächlich wird die Einbeziehung der Scharia in die Verfassung von den Parteien, den islamischen Organisationen und den Anhängern des Islam mehrheitlich nicht unterstützt. Zusätzlich zum Personenstandsrecht, das seit der Kolonialzeit islamisch ist, integrierte der Staat dennoch bestimmte Aspekte des islamischen Rechts im Wirtschaftsrecht. Auch die Minderheiten werden weiterhin durch den Staat geschützt; so sind zum Beispiel fünf Glaubensrichtungen, denen Minderheiten anhängen, offiziell anerkannt. Während der gesamten Reformzeit (1998 bis heute) versuchte das indonesische Volk beständig, die Demokratie zu fördern, ohne der Religion ihre wichtige Stellung im Leben des Staates abzuerkennen.

Im Verlauf der Globalisierung, die auch die Demokratisierung weltweit fördert, ist es für die muslimischen Länder wichtig, die demokratischen Elemente in ihren Verfassungen zu fördern und zu stärken. Damit verbunden ist selbstverständlich ein Kompromiss zwischen den Idealen des Islam und dem demokratischen System. Das bedeutet, dass bestimmte, mit der Demokratie grundsätzlich nicht vereinbare Lehren des Islam neu interpretiert werden müssen, während bestimmte demokratische Werte, die mit den islamischen Lehren grundsätzlich unvereinbar sind, an den Islam angepasst werden müssen, ohne das Wesen der Demokratie zu verletzen. Auch eine qualitative Verbesserung der Bildung und der Lebensbedingungen der Bürger ist in den muslimischen Ländern unerlässlich. Eine solche Aufklärung könnte die Bürger dazu anhalten, legal und verfassungsgemäß ihre Rechte wahrzunehmen und für ihre Ziele und Interessen zu kämpfen. Damit würden auch dem Radikalismus, der normalerweise sozioökonomischen Faktoren, der Politik der Regierung und dem Einfluss fremder Mächte anzulasten ist, in den muslimischen Ländern Schranken gesetzt. Deshalb sollten fremde Mächte und Hegemonien keine Politik verfolgen, die geeignet ist, die Bevölkerung muslimischer Länder zum Radikalismus hinzureißen.

- 1] Gibb, H.A.R, *Whither Islam*, London 1932, S. 12.
- 2] Mortimer, Edward, *Faith and Power. The Politics of Islam*, New York 1982, S. 16.
- 3] Liebesny, Herbert J., *The Law of the Near & Middle East. Reading, Cases & Materials*, Albany (NY) 1975, S. 46.
- 4] *Ibid.*, S. 64.
- 5] Abd Al-Raziq, `Ali, *al-Islam wa-usul al-hukm*, Tunis [o.J.], S. 21-29.
- 6] Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore und London 1955, S. 16.
- 7] al-Maududi, Abul A'la, *Islamic Law and Constitution*, Lahore 1960, S. 147-148.
- 8] Salih, Hafiz, *al-Dimuqratiyya wa-hukm al-islam fiha*, Beirut 1988, S. 95-96.
- 9] Sills, David L. (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 15, London 1981, S. 150.
- 10] Mayer, Ann Elizabeth, „Modern Legal Reform“, in: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Bd. 2, New York und Oxford 1995, S. 466.
- 11] Mutawwali, Abd al-Hamid, *Azmat al-fikr al-siyasi al-islami fi al-'asr al-hadith*, Alexandria 1970, S. 314-315.
- 12] Siehe `Ammara, Muhammad, *al-Islam wa-huquq al-insan. Darurat la huquq*, Damaskus 2004, S. 13.
- 13] Dickerson, Mark O. und Flanagan, Thomas, *An Introduction to Government and Politics*, Ontario 1994, S. 52.
- 14] Siehe Aba-Namy, Rashed, „The Recent Constitutional Reforms in Saudi Arabia“, in: *International and Comparative Law Quarterly* 42 (1993), S. 295.
- 15] *al-Ahkam al-dusturiyyah lil-bilad al-`arabiyya*, Beirut [o.J.], S. 168.
- 16] Vgl. Tibi, Bassam, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, München 1993, S. 45.
- 17] Vgl. Mayer, Ann Elizabeth, *op. cit.*, S. 466.
- 18] Vgl. Wertheim, W. F., *Indonesian Society in Transition. A Study of Social Change*, Den Haag und Bandung 1956, S. 205.
- 19] Die Charta von Jakarta war ursprünglich als Präambel zur indonesischen Verfassung gedacht, die den Islam als Staatsgrundlage befürwortete. Am Ende des ersten Grundsatzes erschien die Klausel: „wobei die Anhänger des Islam zur Umsetzung der islamischen Shari'ah verpflichtet sind“. Zu den Grundsätzen der *Pancasila* in der Charta von Jakarta zählen (1) der Glaube an Gott, wobei die Anhänger des Islam zur Umsetzung der islamischen Shari'ah verpflichtet sind; (2) eine gerechte und zivilisierte Humanität; (3) die Einheit Indonesiens; (4) die Weisheit der im Rat versammelten Volksvertreter als steuerndes Element der Demokratie; sowie (5) soziale Gerechtigkeit für das gesamte indonesische Volk. Die Verfassung von 1945 wurde am 16. August von allen Mitgliedern des BPUPKI einschließlich der Vertreter der nichtmuslimischen Gruppen per Akklamation angenommen. Da die nichtislamische Minderheit im Osten Indonesiens die Verfassung ablehnte, billigten die Vertreter des Islam am 18. August 2007 die Streichung der Klausel, um eine Spaltung der indonesischen Nation zu vermeiden, die soeben ihre Unabhängigkeit erlangt hatte. Als erster Grundsatz genannt wurde nunmehr Ketuhanan Yang Maha Esa (der Glaube an einen einigen, einzigen Gott), der für die Muslime gleichbedeutend ist mit tawhid (d.h. die Einheit Gottes, Monotheismus). In Artikel 29 der Verfassung heißt es: „Der Staat gründet sich auf den Glauben an einen einigen, einzigen Gott“.
- 20] Das Ministerium für Religionsfragen regelt nicht nur die Angelegenheiten der Muslime, sondern auch die der Christen, Hindus und Buddhisten.
- 21] Vgl. Samson, Allan A., „Conception of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesia“, in: Jackson, Karel D. und Pay, Lucian W. (Hrsg.), *Political Power and Communication in Indonesia*, Berkeley und Los Angeles 1978, S. 221-222.

- 22] *Zur Debatte über Islam und Demokratie in Indonesien s. Abdillah, Masykuri, Responses of Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993), Hamburg 1996.*
- 23] *In der Reformära bestehen drei islamische Parteien, nämlich die Partai Persatuan Pembangunan (Vereinte Entwicklungspartei, PPP), die Partai Bulan Bintang (Stern-Mond-Partei, PBB) und die Partai Keadilan Sejahtera (Gerechtigkeits- und Wohlfahrtspartei, PKS) sowie zwei mit islamischen Organisationen verbundene Parteien, die Partai Kebangkitan Bangsa (Partei der nationalen Erweckung, PKB) und die Partai Amanat Nasional (Nationale Mandatspartei, PAN). Bei den Wahlen von 2004 errang die PPP 8,15 % der Stimmen, die PKS 7,34 % und die PBB nur 2,62 %, während die PKB und die PAN 10,57 bzw. 6,44 % der Stimmen erhielten. Die zwei größten Parteien sind national und ohne religiöse Orientierung; es handelt sich um die Partai Golongan Karya (Golkar, Funktionsgruppenpartei), die 21,58 % der Stimmen errang, und die Partai Demokrasi Indonesia – Perjuangan (Indonesische Demokratische Partei, PDI-P), der 18,53 % zufielen.*

WO BLEIBT „DER ISLAM“ IM „ISLAMISCHEN STAAT“?

Farish A. Noor

Ein Großteil dessen, was ich hier sagen möchte, ist eine Reaktion auf die Kommentare von Professor Masykuri Abdillah zu den Entwicklungen in einer Region, die ich mit am besten kenne, nämlich Südostasien. Ich respektiere und schätze Professor Abdillahs Anmerkungen, aber zu einigen Punkten muss ich doch Bedenken anmelden.

Ich beziehe mich zunächst auf seine anfängliche Erklärung, für viele Muslime auf der ganzen Welt sei „der Islam nicht nur eine Religion, sondern auch eine Lebensart“, die die gesamte gesellschaftliche und normative Praxis in sich einschließt und zu praktisch allen Aspekten des menschlichen Lebens etwas zu sagen hat, von dem Moment der Geburt an bis zum Tod und, wie manche behaupten, auch darüber hinaus. Für uns heute ist nur wenig Neues an der Ansicht, der Islam sei ein ganzheitlicher Lebensentwurf, eine bestimmte Art des Seins und der Existenz in unserer Welt. Dieser oft wiederholte Anspruch wird von Muslimen erhoben, die sich persönlich je nach ihrer Lebensart, ihrem politischen Engagement usw. in unterschiedlichem Maß dem Islam verpflichtet fühlen.

Die Behauptung, der Islam sei ein totalisierendes System mit einer totalisierenden diskursiven Ökonomie, wird am häufigsten von Islamisten erhoben, von Muslimen, für die der Islam auch die Grundlage ihrer politischen Projekte bildet, die damit die Übernahme des Islam in die Politik und seine Instrumentalisierung als politische Ideologie rechtfertigen. In semantisch-diskursiver Hinsicht ist der Übergang vom Islam als totalisierender Lebensart zum Islam als totalisierendem politischen System kein allzu großer Schritt, und in zahlreichen postkolonialen muslimischen Gesellschaften wurde denn auch nach den 1970er Jahren der Versuch unternommen, ein solches totalisierendes, wenn auch von der Religion bestimmtes und belebtes politisches System zu errichten.

Die Ansicht, der Islam als Religion sei eben wegen dieses Aspekts der Totalisierung einzigartig, verdient jedoch eine gründliche Untersuchung. Zunächst könnte man sagen, dass der totalisierende Aspekt des Islam durch die Sharia besonders hervorgehoben wird, die mit ihrer Rechtsprechung und Rechtsetzung ganz sicher einen totalen Anspruch erhebt. Man kann aber nicht im Ernst behaupten, dass der Islam mit seinem totalen Anspruch allein dasteht, denn auch andere Religionen sind ähnlich totalitär und universell ausgerichtet. Es wird kaum jemand behaupten, dass das Christentum, der Hinduismus oder der Buddhismus nichts zu sagen haben zu Themen, die von Umweltbelangen bis zu Fragen des ethischen Verhaltens in der Gesellschaft und der Politik reichen.

Wenn der Islam zu diesen Themen etwas zu sagen hat, dann müsste die allgemeine Forderung nach Gerechtigkeit, Fairness und Ethik auch die Anhänger aller anderen Religionen darauf einschwören, sich in jeder Hinsicht gerecht, fair und ethisch zu verhalten. Wir dürfen nicht davon ausgehen, dass ein christlicher, hinduistischer oder buddhistischer Politiker weniger strengen ethischen Anforderungen unterliegt als die, die auf den Schultern eines muslimischen Politikers lasten, und dies nur, weil die zuerst genannten Religionen über keinen rechtlichen und gesetzlichen Kodex verfügen, in dem die Verhaltensmaßregeln für diesen Bereich genau festgelegt sind.

Man könnte also sagen, dass allen Religionen etwas Totalisierendes und Universalistisches innewohnt, denn ein derartiger Anspruch auf Allgemeingeltung liegt in der Natur aller geoffenbarten Religionen. Wie Gai Eaton einmal schrieb, muss die Religion „alles oder nichts sein“ und versuchen, die Welt zu verändern. Man könnte sogar sagen, dass eine Religion, die nicht den Versuch unternimmt, die von ihr vorgefundene

Welt zu verändern, oder alles beim Alten belässt, keine Botschaft des Heils oder des Wandels zu verkünden hat.

Wie sucht nun die Religion die Welt zu ändern, und zu welchem Zweck? Um diese Frage zu beantworten, muss man beide Seiten der Gleichung in Betracht ziehen. Auf der einen Seite steht die Religion, verkörpert durch Schriften, Regeln, Normen und Werte oder, mit anderen Worten, eine eigenständige diskursive Ökonomie. Auf der anderen Seite steht die Gemeinschaft der Gläubigen, die versuchen, dieses religiöse Wissen zu berücksichtigen, ihm einen Sinn zu geben und es in eine normative Praxis umzusetzen.

Wir dürfen nicht vergessen, dass diese beiden Komponenten sich existentiell und ontologisch unterscheiden: Die Gemeinschaft der Gläubigen setzt sich aus einzelnen Akteuren zusammen, die sämtlich mit der Fähigkeit zu rationalem Handeln, mit Entscheidungsfreiheit und einem freien Willen ausgestattet sind, als eine Gesamtheit von Individuen, die sich intern oft nach unterschiedlichen Perspektiven, Zielsetzungen, Wünschen, Kompetenzen u.a. ausdifferenziert.

Auf der anderen Seite steht die Religion als passive Komponente, die nicht über die Möglichkeit verfügt, selbstständig etwas zu bewegen oder zu ändern. Fälschlich erhobene Behauptungen wie „der Islam hat sie dazu gebracht“ oder „sie taten das, weil sie Christen sind“ gehen an der simplen Tatsache vorbei, dass keine Religion dazu in der Lage ist, menschliches Handeln zu beeinflussen, wenn die Gläubigen selbst sich nicht willentlich dazu bereit finden. Bestimmend für die Verhaltensnormen einer Glaubensgemeinschaft ist die aktive Auseinandersetzung menschlicher Akteure mit religiösem Wissen sowie der aktive Prozess der Umwandlung und Übertragung religiöser Vorstellungen auf die Praxis. Andererseits können, wie Ebrahim Moosa anmerkt, religiöse Texte keine Handlungen auslösen und verfügen an sich über kein kausales Potenzial. Religiöses oder religiös inspiriertes Verhalten (wozu religiös motivierte Wohltaten genauso gehören wie religiös inspirierte Gewalttaten) ist das Ergebnis einer religiösen Auseinandersetzung des Menschen mit Ideen, die – eben weil es sich um Menschen handelt – subjektiv, partikular und historisch bestimmt und deswegen kontingent ist. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ein religiöser Mensch nur deshalb als solcher auftreten und handeln kann, weil er grundsätzlich mit Vernunft, Wahlfreiheit und Handlungsfähigkeit ausgestattet ist.

Ich möchte mich nun den Anmerkungen von Professor Abdillah zur Islamisierung im postkolonialen Indonesien zuwenden.

Die muslimische Gemeinschaft in Indonesien stellt bekanntermaßen in der heutigen Welt die größte muslimische Gemeinde dar, der mehr als 200 Millionen Mitglieder angehören. Historisch gesehen ist der Islam seit dem 13. Jahrhundert im indonesischen Archipel präsent, wo er im Verlauf der darauf folgenden sieben Jahrhunderte eine sicherlich wichtige Rolle bei der Entwicklung der nationalen und kollektiven Identität Indonesiens spielte. In praktisch allen Lebensbereichen – von der Bildhauerei zur Literatur, von der Architektur zur Wirtschaft und ganz sicher in der Politik – war und ist der Islam ein konstanter Faktor, der die historische Entwicklung Indonesiens bis zum heutigen Tag gestaltet und bestimmt.

Andererseits verlief, wie Professor Abdillah ebenfalls anmerkt, die Entwicklung des politischen Islam in Indonesien zu keiner Zeit geradlinig, und sie war auch keineswegs von Anfang an historisch vorgezeichnet. Nach der Mitte des 19. Jahrhunderts erschienen auf der indonesischen Bühne verschiedene muslimische Schulen, deren normative Ansätze zur Frage des Stellenwerts der Religion in der Gesellschaft und der Politik sich unterscheiden und gelegentlich auch widersprechen.

Einerseits finden sich hier eher modernistische, reformorientierte Gruppen wie die *Muhammadiyah*, andererseits auch eher traditionell orientierte Gruppen mit traditionalistischen und konservativen Ansichten zur Stellung der Religion in der Gesellschaft, wie z.B. die *Nahdlatul Ulama*. Bis zu den 1950er Jahren bestand zu keiner Zeit Einigkeit darüber, wie der Islam den Übergang von einer Sammlung schriftlich fixierten Wissens zu einem Korpus soziopolitischer und kultureller Verhaltensnormen bewältigen sollte. Für einen eher direkten, positivistischen Ansatz traten u.a. die Führer der Bewegung *Darul Islam* ein, nach deren Wünschen der Islam als einzige Quelle des positiven Rechts und als Grundlage der Verfassung der neuen Indonesischen Republik dienen sollte. Aber schon damals traten ihnen Traditionalisten und Konservative entgegen, denen der Islam als spezifisch kulturelles Phänomen galt, das zwar auf die indonesische Identität, nicht aber auf die politische Zukunft des Landes einen Einfluss ausüben dürfe.

Wenn wir auf die Geschichte der Beteiligung des Islam an der indonesischen Politik zurückblicken, ergeben sich einige einfache Beobachtungen:

Zuerst dürfen wir nicht vergessen, dass der Islam *per se*, d.h. als Wissenssammlung und diskursive Ökonomie, zu keiner Zeit die Gestalt und den Kurs der indonesischen Politik bestimmt hat – genauso wenig wie die anderen im Land vertretenen Religionen. Indonesische Muslime waren es, die als Handelnde das ideologische und politische Engagement vorantrieben, und nur durch ihr kollektives und individuelles Handeln als rationale Akteure konnte der Islam langsam in den Prozess Eingang finden.

Zum Zweiten war die Einführung des Islam – und der Religion im Allgemeinen – in die Politik Indonesiens ein von Anfang an umstrittener Prozess, bei dem sich die Wünsche und Weltanschauungen verschiedener Akteure (gelegentlich sogar feindlich) gegenüberstanden. Folglich war der gesamte Prozess der Islamisierung von Menschen vorangetrieben und ganz sicher nicht durch die Wahrheit einer geoffenbarten Lehre vorherbestimmt.

Drittens ist klar, dass es bei diesem ganzen umstrittenen Prozess um unendlich mehr ging, als um liebgewordene Träume von einer idealisierten religiösen Utopie oder um hochfliegende Vorstellungen von religiöser Reinheit, Wertbegriffen und Ethik; vielmehr ging es um die Forderungen der politischen Ökonomie. Von diesem Standpunkt aus gesehen lagen dem gesamten Prozess lediglich Interessen- und Machtkalküle zugrunde. Wichtig ist dabei, dass die Angehörigen des Reformlagers (wie die Mitglieder der *Muhammadiyah*-Bewegung) hauptsächlich aus indonesischen Bürgern bestehen, die in Städten leben und der aufstrebenden Klasse der Geschäftsleute und Unternehmer angehören. Umgekehrt stammen die eher konservativen und traditionalistischen Anhänger der *Nahdlatul Ulama*, die sich gegen radikale religiöse und politische Reformen stellt, zumeist aus Kreisen der ländlichen Aristokratie und der feudalen Klasse, die verständlicherweise weniger an politisch-wirtschaftlichen Reformen jeder Art interessiert sind, auch dann nicht, wenn sie sich auf die islamischen Vorstellungen von Billigkeit und sozialer Gerechtigkeit gründen.

Demzufolge könnten für die in Indonesien seit den 1960er Jahren andauernde Islamisierungswelle hauptsächlich politisch-ökonomische und weniger theologische oder moralische Faktoren verantwortlich sein. Aber ist das wirklich so überraschend? Ist dies denn nicht immer so, wenn Religion und Politik irgendwo auf der Welt zusammentreffen, eben ein Muster, das sich in sehr vielen anderen Fällen und Gesellschaften wiederholt?

Wie Professor Abdillah anmerkt, dauert in Indonesien die Auseinandersetzung mit dem Islam an und wird sich wahrscheinlich auch in den nächsten Jahrzehnten fortsetzen. Da der Fortbestand einer muslimischen Mehrheit im Lande durch demografische Faktoren sichergestellt wird, gibt es keinen Grund zu der Annahme, dass die Debatte über den Islam in der indonesischen Politik bald ein Ende finden wird. Zudem hat der indonesische Staat im Gefolge der Wirtschafts- und Finanzkrise der Jahre 1997-1998, die in beispielloser Weise ein massives soziales und strukturelles Trauma verursachte, dadurch zu einer weiteren Demokratisierung des öffentlichen Bereichs in Indonesien beigetragen.

Während Indonesien bei seiner Suche nach einem neuen Muster für demokratisches Engagement der Öffentlichkeit in der Politik voranstolpert, werden ohne Zweifel immer wieder Forderungen nach einer stärkeren muslimischen Identität und ihrer Vertretung in der Politik laut werden. Wie wir in den turbulenten Jahren 2002-2004 gesehen haben, kann diese Forderung bei Muslimen wie bei Christen auch extreme Formen religiös inspirierter Militanz hervorrufen. Eines jedoch wird sich nie ändern, nämlich die enge Verbindung zwischen der Religion und den Faktoren der politischen Ökonomie. Die indonesische Gesellschaft befindet sich heute in einem Prozess der internen Differenzierung, der durch die Zersplitterung der Wirtschaft und die Entstehung neuer Kategorien von politisch-ökonomischen Akteuren noch beschleunigt wird. Damit werden sich ganz sicher auch neue Befürworter einer gesellschaftlichen Reform zu Wort melden, von denen sich viele bei ihrem Kampf um Macht und Repräsentanz auch einer sektiererisch-religiösen Politik bedienen werden. Wie auch die anderen Religionen Indonesiens, wird der Islam mit Sicherheit als kollektives Banner und mobilisierender Faktor in den politischen Wettstreit dieser neuen Demokratien miteinbezogen werden.

Deshalb müssen wir uns aber auch die Frage stellen, inwieweit „der Islam“ tatsächlich die Triebfeder dieses gesellschaftspolitischen Entwicklungsprozesses darstellt, und wir dürfen nicht vergessen, dass der Prozess der Islamisierung in Wirklichkeit nur von menschlichen Akteuren vorangetrieben wird, nämlich den Muslimen Indonesiens.

EINFLÜSSE DER RELIGIONSKLAUSEL AUF DIE VERFASSUNGSGEBUNG IN ISLAMISCH GEPRÄGTEN LÄNDERN

Naseef Naeem

EINFÜHRUNG

Generell fällt es nicht leicht, auf wenigen Seiten präzise und umfassend juristisch Stellung zur Verfassungsgebung und Verfassungsgestaltung in den sog. islamisch geprägten Ländern zu nehmen.¹ Der Grund dafür liegt in dem perspektivischen und konzeptionellen Umfang dieser Begriffe, die weitreichende unterschiedliche Zusammenhänge beinhalten. Sie in einem einheitlichen lesbaren Konzept kurz zusammenzufassen, stellt eine große Herausforderung für diesen Beitrag dar. Deshalb wird sich die folgende Analyse darauf beschränken, den materiell-juristischen Aspekt in einem auf das Verfassungsrecht fokussierten Schema hervorzuheben, ohne andere Aspekte zu berücksichtigen, die für eine verfassungsrechtliche Betrachtung weniger relevant sind.

THEMATIK UND GEGENSTAND DER UNTERSUCHUNG

Grundsätzlich können für das Thema „Verfassungsgebung und Verfassungsgestaltung in den islamisch geprägten Ländern“ drei Sachverhalte festgestellt werden, die eine entscheidende Rolle spielen:

1. Durch einen Verfassungsgebungsprozess kann ein Staat im Allgemeinen seine Verfassungsgestaltung zum Ausdruck bringen und wandelt sich infolge dessen in einen Verfassungsstaat. Damit enthält das Verfassungssystem eines Staates drei Aspekte: Verfassungsrecht, Verfassungspolitik und Verfassungswirklichkeit. Während die Analysen im Rahmen der Verfassungspolitik und der Verfassungswirklichkeit die juristische Komponente meistens in einem formellen Zusammenhang bzw. in Verbindung mit anderen historischen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Komponenten betrachten, stehen die Verfassungsbestimmungen und ihre materiell-juristische Wirkung im Mittelpunkt der verfassungsrechtlichen Analyse. Daher konzentriert sich der Beitrag hier auf die Betrachtung des Verfassungsrechts der islamisch geprägten Staaten in seinen beiden Teilen – Staatsorganisationsrecht und Grundrechte – und zwei Dimensionen – Verfassungstheorie und Rechtstechnik im Rahmen von Lösungen verfassungsrechtlicher Streitigkeiten.
2. Im Rahmen der verfassungsrechtlichen Betrachtung stellt der Islam, der als Religion bestimmte, von seinen Anhängern absolut zu befolgende Glaubensgrundsätze aufweist, mit seinen unterschiedlichen Rechtsschulen und staatlich ausgerichteten Interpretationen weniger einen Glauben, als vielmehr eine Ideologie dar, die hauptsächlich oder in Teilen zur Steuerung des Verfassungsrechts eines Staates dient. Damit verwandelt sich der Islam in ein Verfassungsprinzip, welches nicht nur eine Form darstellt, sondern vielmehr einen materiell-verfassungsrechtlichen Einfluss hat. Nach diesem Einfluss wird hier gesucht.
3. Die islamisch geprägten Länder sind per Definition diejenigen Länder, die bei der Verwirklichung ihres Verfassungsrechts ganz oder zum Teil den Islam als Gesamtkonzept oder die islamischen Glaubensgrundsätze im Allgemeinen oder gemäß der Interpretation einer islamischen Rechtsschule auf irgendeine Art und Weise zum Ausdruck gebracht haben. Dies bedeutet, dass diejenigen Länder mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit, in denen der Laizismus, der Säkularismus, die religiöse Neutralität des Staates oder die Trennung zwischen Staat und Religion als Verfassungsprinzip auf die eine oder andere Form anerkannt ist,² in diesem Beitrag nicht berücksichtigt werden. Trotzdem ist nicht zu übersehen, dass sogar in einigen dieser Länder der Islam eine Stellung im Staatssystem – genauer gesagt in dem Rechtssystem des Staates – einnimmt. Er strahlt jedoch weniger auf das Verfassungs-

recht als auf andere Rechtsbereiche, wie beispielsweise das Familienrecht aus. Deshalb wurden diese Länder von der verfassungsrechtlich ausgerichteten Betrachtung in diesem Beitrag ausgeschlossen.

Ausgehend von diesen drei Sachverhalten geht es um die Frage, ob die Verankerung des Islam als Verfassungskonzept eine konkretisierbare Wirkung auf das Verfassungsrecht der durch ihn geprägten Staaten aufweist.

DER BEZUG AUF DEN ISLAM ALS KLAUSEL IN DER VERFASSUNG

Die islamisch geprägten Länder weisen im Prinzip umfangreiche mosaikartige Gestaltungen und unterschiedliche Merkmale eines Verfassungsrechts auf.³ Diese Vielfalt ist anhand der Bestimmungen der jeweiligen Verfassungen deutlich zu erkennen und bezieht sich auf alle Bestandteile der Verfassung, z.B. die Grundlagen des Staates oder die Bildung der Staatsgewalten. Auch der Bezug auf den Islam wird im Rahmen des Verfassungsrechts dieser Staaten durch verschiedene Formen zum Ausdruck gebracht: So z.B. durch die Bezeichnung des Staats als „islamisch“⁴ oder des Islam als „der Religion des Staates“⁵ und/oder der islamischen Scharia als der „Hauptquelle“ der Gesetzgebung⁶ oder nur als „einer der Hauptquellen“⁷. Zudem wird in einigen, insbesondere neuen Verfassungen eine verfassungsrechtlich stärkere Formel verankert, indem dem Gesetzgeber untersagt wird, ein Gesetz zu erlassen, welches den Glaubensgrundsätzen des Islam widerspricht.⁸

Derartige Formalitäten können im Rahmen des Verfassungsrechts unterschiedliche Wirkungen haben, die von der Verpflichtung des gesamten Staatssystems auf eine bestimmte islamische göttliche Ordnung bis hin zur Verpflichtung der Staatsgewalten (insbesondere der legislativen Gewalt), in allen oder auch nur in einigen Materien bestimmte islamische Glaubensgrundsätze oder Rechtslehren zu achten, reichen. Sie wurden zum Zweck dieses Beitrages unter dem Begriff „Religionsklausel“ zusammengefasst, nicht zuletzt weil – systematisch gesehen – durch die Bezeichnung der Verankerung eines Bezuges auf die Religion in der Verfassung als „Klausel“ ein Rahmen für die Prüfung ihrer möglichen konkreten Auswirkung auf allen Ebenen des Verfassungsrechts geschaffen wird. Zudem erweist sich diese Herangehensweise in der Untersuchung des verfassungsrechtlichen Bezugs des Islam insbesondere deshalb als not-

wendig, wenn es darum geht, aus dem Islam abgeleitete Bestimmungen und materielle Normen zu verwirklichen und dann ihre Wirkung auf das gesamte Verfassungssystem zu bewerten. Damit ist die obige Frage präziser zu stellen, nämlich, ob eine auf den Islam bezogene Religionsklausel in der Verfassung eine materiell-konkrete Wirkung auf beide Bestandteile des Verfassungsrechts – Staatsorganisationsrecht und Grundrechte – in ihren verfassungstheoretischen und rechtstechnischen Aspekten haben kann.

DER VERFASSUNGSRECHTLICHE STATUS DER GRUNDRECHTE ALS KONKRETER EINFLUSSBEREICH DER RELIGIONSKLAUSEL

Prüfte man das Staatsorganisationsrecht im Hinblick auf die Religionsklausel, dann würde ein Überblick über die vielfältigen Regelungen der Bildung von Staatsgewalten in den islamisch geprägten Ländern ausreichen, um festzustellen, dass grundsätzlich kein spezifischer materieller Einfluss der Religionsklausel in diesem Zusammenhang auftritt. Die Verteilung der Staatsgewalten auf Organe der Legislative, Exekutive und Judikative und die wie auch immer geartete Regelung ihres Verhältnisses untereinander deuten nicht auf ein spezifisch islamisches Staatsorganisationsrecht hin, selbst wenn Gott explizit oder implizit als Herkunft aller Staatsgewalten und der Koran als das oberste Gesetz oder die oberste Verfassung des Staates einbezogen werden.⁹ Denn ähnliche Regelungen des Staatsorganisationsrechts, wie in allen Verfassungen der islamisch geprägten Länder – mit Gottesbezug oder ohne – können auch in Verfassungen anderer Staaten gefunden werden.¹⁰ Sogar in Bezug auf den schiitischen Iran und das sunnitische Saudi-Arabien – zwei Staaten mit einem Sondercharakter bezüglich der Verknüpfung zwischen Staat und Religion – kann nicht behauptet werden, dass die Bildung von Staatsgewalten „spezifisch islamisch“ erfolgt ist, nicht zuletzt weil auch hier bestimmte Staatsorgane die drei Staatsfunktionen ausüben. Dies bedeutet allerdings nicht, dass in den beiden Verfassungen, aber auch in anderen Verfassungen von islamisch geprägten Ländern, keine staatsorganisatorischen Besonderheiten vorhanden sind. Die Existenz derartiger Eigenschaften – z.B. die Schaffung einer sog. organisatorischen Gewalt für die religiösen Angelegenheiten im Staatssystem neben der exekutiven und judikativen Gewalt sowie eines Beratungsrates für den König gem. Art. 44, 67 ff. des Grundstatuts der Herrschaft im Königreich Saudi Arabien vom 01.03.1992 – könnte formell auf den islamischen Staatscharakter

zurückzuführen sein. Solche besonderen Eigenschaften unterscheiden sich in den Verfassungen je nach Land, so dass sie im materiellen Sinn keineswegs als Ausdruck eines spezifischen islamischen Staatsorganisationsrechts betrachtet werden dürfen.

Die Vielfalt bei der Bildungs- und Organisationsweise der Staatsgewalten in den islamisch geprägten Ländern könnte zu der Annahme führen, dass sich die Religionsklausel mit ihren unterschiedlichen Formalitäten in der Verfassung auf die materielle Arbeit der Staatsgewalten bezieht, nicht aber auf ihre staatliche Form. Deshalb sollte die verfassungsrechtliche Wirkung der Religionsklausel nicht mit Hilfe von methodischen Fragen gesucht werden, z.B. wie die Legislative die politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Angelegenheiten regelt, wie die Exekutive die Gesetze ausführt, oder wie die Rechtsprechung die juristischen Streitigkeiten löst. Die Suche muss sich ausschließlich auf den Inhalt von Gesetzen und Regierungs- und Gerichtsentscheidungen beziehen. Durch derartige staatliche Akte werden die Rechte der Einzelnen gegenüber dem Staat und untereinander inhaltlich im verfassungsrechtlichen Sinne geregelt. Die Konkretisierung der Wirkung der Existenz eines Religionsbezuges auf die Gestaltung dieser Rechte kann damit im engeren Sinne als Thema dieses Beitrags festgelegt werden. Da jedoch die Gestaltung der Rechte der Einzelnen untereinander eher ein privatrechtliches denn ein verfassungsrechtliches Thema darstellt, ist für eine verfassungsrechtliche Betrachtung nur die Gestaltung dieser Rechte gegenüber den Staatsgewalten im Hinblick auf die Religionsklausel zu behandeln. Mit anderen Worten handelt es sich um die Frage, inwieweit die Religionsklausel den verfassungsrechtlichen Status der Grundrechte in den islamisch geprägten Ländern beeinflusst.¹¹

DIE RELIGIONSKLAUSEL ALS EINE GRUNDRECHTS-SCHRANKE IM VERFASSUNGSRECHTLICHEN SINNE

Um die zuletzt gestellte Frage zu beantworten, sind zunächst im Rahmen der Verankerung der Grundrechte neben der Religionsklausel zwei Tatsachen sicherzustellen:

1. Die Verfassungen der islamisch geprägten Länder beinhalten lange Listen von Grundrechten, die in ihrer Gesamtkonzeption abgesehen von einigen Besonderheiten¹² von den Grundrechten in den abendländischen Verfassungen nicht zu unterscheiden sind. Diese Konzeption

der Grundrechte enthält also im verfassungsrechtlichen Sinne die Freiheits- und Gleichheitsrechte, die von den Staatsgewalten bei der Behandlung der Bürger in Regel beachtet werden müssten.

2. Die Verfassungsgeber in den islamisch geprägten Ländern sehen jedoch diese Grundrechte nur innerhalb einer gesamtislamischen Grundordnung vor, die formell in der Verfassung durch die oben erklärte Religionsklausel und/oder die Verankerung von Bürgerpflichten religiöser Art¹³ oder mit einem religiösen Bezug¹⁴ zum Ausdruck gebracht wird. Mit anderen Worten stellt die islamisch religiöse Ordnung mit ihren Geboten und Verboten den verfassungsrechtlichen Rahmen dar, in dem sich die in der Verfassung verankerten Grundrechte zu bewegen haben.

Betrachtet man im Rahmen des Verfassungsrechts beide Tatsachen, dann steht beispielsweise die verfassungsrechtliche Gestaltung der in der Verfassung anerkannten Glaubens- und Religionsfreiheiten sowie des Rechts auf freie Entfaltung der Persönlichkeit und der Gleichberechtigung im weitesten Sinne des Wortes den Glaubensgrundsätzen des Islams gegenüber. Aufgrund der juristischen Wirkung des Islam auf diese Sachverhalte, z.B. durch Apostasie, die Aberkennung der sexuellen Freiheit außerhalb der Ehe und der Rechte der unehelichen Kinder sowie durch das einseitige Verbot der Heirat zwischen muslimischen Frauen und nicht-muslimischen Männern,¹⁵ ist leicht zu erkennen, dass in diesem Zusammenhang ein konkreter Einfluss der Religionsklausel auf das Verfassungsrecht existiert. Sie wirkt als ein offenes Verfassungsgebot zugunsten der Staatsgewalten, die dann die Grundrechte fundamental einschränken, sobald die Grundrechte nicht im Einklang mit einem islamischen Grundsatz stehen. Dies betrifft neben den oben genannten Grundrechten insbesondere Meinungs-, Presse-, Forschungs- und Kunstfreiheiten, aber auch die verfassungsrechtliche Gestaltung der Frauenrechte im Allgemeinen, wenn die Religion durch solche Rechte und Freiheiten auf irgendeine Art und Weise berührt ist oder das durch die Sittengrundsätze des Islams vermittelte Menschenbild abweichend erörtert wird.

Meistens handelt es sich bei der fundamentalen Einschränkung der genannten Grundrechte aufgrund der Religionsklausel um die Ausdehnung des islamischen Apostasiekonzeptes. Dieses wirkt nicht nur im Rahmen des Verbotes einer ausdrücklichen Erklärung des Religionsaustrittes oder des Religionswechselverbotes auf die Muslime. Vielmehr

können per Eingabe eines muslimischen Staatsangehörigen Handlungen oder Auffassungen durch die Staatsgewalten – spezifisch durch die Rechtsprechung – auch implizit als Apostasie interpretiert werden.¹⁶ In diesem Zusammenhang wird „der Konflikt der Grundrechte“ verfassungsrechtlich deutlich, weil die Staatsgewalten – insbesondere die Rechtsprechung – aufgrund der Verankerung der Religionsklausel als Verfassungsprinzip verpflichtet sind, die in diesem Prinzip versteckte Apostasie, aber auch andere religiöse Verbote zuungunsten des Schutzes der Grundrechte umzusetzen. Somit werden die religiös gearteten Glaubensgrundsätze des Islam zu einer Art konkreter Verfassungsbegrenzung der Grundrechte umgedeutet, so dass am Ende im materiellen Sinne nicht von einer klar umrissenen Konzeption der Grundrechte gesprochen werden kann, obwohl die Grundrechte formell in der Verfassung vorgesehen sind.

Dass dadurch die Staatsgewalten – insbesondere die Richter – in den Ländern mit einer Religionsklausel als Verfassungsprinzip dann das Grundrecht als Verfassungsgebot zweiter Klasse behandeln, wenn es um eine Frage eines präzisen islamischen Grundsatzes – z.B. Apostasie – geht, ist nicht zu verhehlen. Damit wird im Hinblick auf das rechtstechnisch schwer lösbare Problem der Verankerung einer langen Liste von Grundrechten neben der Religionsklausel in einer Verfassung meistens zugunsten der islamischen Glaubensgrundsätze und zuungunsten der Grundrechte des Einzelnen entschieden. Insofern ist die Meinung vertretbar, dass den Bürgern in einem Staat mit einem Bezug auf den Islam in seiner Verfassung einige Grundrechte vermittels des Verfassungsdokuments von vornherein untersagt werden. Gleichwohl werden die Staatsgewalten dadurch nicht zu Hütern der Grundrechte, sondern vielmehr zu Hütern von islamischen Glaubensgrundsätzen erklärt, die verfassungsrechtlich einen Vorrang genießen.

FAZIT

Die Anerkennung derartiger Möglichkeiten zum Einschränken von Grundrechten zugunsten der Staatsgewalten aufgrund von islamischen Glaubensgrundsätzen stellt verfassungstheoretisch und -historisch einen klaren Gegensatz zum politischen Liberalismus dar, der die unverzichtbare Grundlage der modernen Entwicklungsgeschichte des Verfassungskonzepts als Ausdruck eines liberal-individuellen Menschenbildes bildet. Dieses liberal-individuelle Verfassungskonzept ist insbesondere im Rah-

men der Entstehungsgeschichte des deutschen Grundgesetzes deutlich zu erkennen, nicht zuletzt weil das Verfassungssystem im deutschen Fall zuerst dazu dienen sollte, die spezifische Erfahrung mit dem Nationalsozialismus als einem alle Grundrechte vernichtenden Regime abzubilden. Von diesem Punkt her gesehen erscheint die Verankerung der Religionsklausel in den zeitlich relativ modernen Verfassungen der islamisch geprägten Länder¹⁷ als ein Entwicklungsbruch mit dem Verfassungskonzept, welches sich in diesen Staaten nicht mehr auf den Schutz von Grundrechten richtet. Damit verbleibt aus verfassungstheoretischer Sicht im staatlichen Konzept dieser Länder kein Raum mehr für die Würde des Verfassungsbegriffes.

So ist einer in den islamisch geprägten Ländern verbreiteten Auffassung entgegenzutreten, nach der eine eigene islamische Verfassungstheorie existiere, die damit auskommt, dass das Individuum und seine Rechte nicht in den Mittelpunkt zu stellen sind, sondern allein eine gemeinislamische Grundordnung. Derartig geprägte Verfassungstheorien sind aus einer auf die Verfassungsgeschichte fokussierten verfassungstheoretischen Sicht als Regierungs- oder Herrschaftstheorien zu bezeichnen. Konzeptionell sind sie nicht als Verfassungstheorien zu betrachten, da eine Verfassungstheorie als Konzept an sich nicht von der freiheitlich-demokratischen Ordnung zu trennen ist.¹⁸ Daraus ist also zu schließen, dass aus rein verfassungsrechtlicher Sicht die in den islamisch geprägten Ländern vorhandene Verfassungsordnungen nur dann als solche zu bezeichnen sind, wenn die Religionsklausel jeweils aufgehoben oder nur formell – ohne materiell einschränkende Wirkung auf die Grundrechte – interpretiert wird.¹⁹ Solange dies nicht geschieht, muss einer solchen Ordnung eine Anerkennung als Verfassung verweigert bleiben.

1| *Der Beitrag wurde ursprünglich als Kurzbeitrag zur Sektion „Verfassungsgebung und Verfassungsgestaltung in den islamisch geprägten Ländern“ auf der Tagung „Islam und Rechtsstaat“ am 06.09.2007 abgegeben. In dieser für die Veröffentlichung bearbeiteten Fassung wurde darauf geachtet, den Charakter eines Statements mit kurz gefassten Sätzen beizubehalten. Außerdem wurden nur wenige ausgewählte Literaturhinweise bezüglich der Verfassungsgestaltung in den islamisch geprägten Ländern und wenige selektive Beispiele aus den Verfassungsbestimmungen dieser Länder – zumeist aus den Verfassungen der Staaten der Arabischen Liga – aufgeführt, um den Beitrag zugänglicher zu gestalten. Auf Literaturhinweise zu Verfassungstheorie und Verfassungsrecht im Allgemeinen wurde verzichtet, nicht zuletzt weil zahlreiche deutsch- und fremdsprachige Quellen zugänglich sind.*

- 2| *Zum Beispiel die Türkei und einige Länder aus der Gemeinschaft unabhängiger Staaten (GUS) (Union ehemaliger sowjetischer Republiken). Zu einer detaillierten Erklärung der Verfassungssysteme dieser Staatengruppe mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit s. Mikunda-Franco, Emilio, „Gemeinislamisches Verfassungsrecht. Eine Untersuchung der Verfassungstexte islamischer Staaten in rechtsphilosophisch vergleichender Perspektive“, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts, 51 (2003), S. 21-81, 49-60.*
- 3| *Vgl. Mikunda-Franco, Emilio, „Der Verfassungsstaat in der islamischen Welt“, in: Die Welt des Verfassungsstaates, Baden-Baden, 2001, S. 152-173, 157-159.*
- 4| *Bspw. in Art. 1 der Verfassung von Bahrain vom 16.12.1973.*
- 5| *Bspw. in Art. 2 der Verfassung des Haschemitischen Jordanischen Königreiches vom 01.01.1952.*
- 6| *Bspw. in Art. 1 des Grundstatuts von Qatar vom 02.04.1967.*
- 7| *Bspw. in Art. 7 der Verfassung der Vereinigten Arabischen Emirate vom 02.12.1972.*
- 8| *Bspw. in den Art. 3 der Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan vom 27.01.2004 & 2 Abs. 1 Satz a der Verfassung der Republik Irak vom 15.10.2005.*
- 9| *Wie z.B. in Nr. 1 der Deklaration über die Errichtung der Volksmacht in Libyen vom 02.03.1977.*
- 10| *Siehe beispielsweise den Gottesbezug in der Präambel des deutschen Grundgesetzes. Darin geht der Grundgesetzgeber – trotz religiöser Neutralität des Staates als dem Prinzip der grundgesetzlichen Gestaltung – ausdrücklich von der „Verantwortung des deutschen Volkes vor Gott“ aus.*
- 11| *Zur allgemeinen Problematik der sog. islamischen Menschenrechte im Verfassungssystem der islamisch geprägten Länder s. Ebert, Hans-Georg, „Arabische Verfassungen und das Problem der ‚islamischen Menschenrechte‘“, in: Verfassung und Recht in Übersee 30 (1997), S. 520 – 532; Franco, Emilio Mikunda, „Das Menschenrechtsverständnis in den islamischen Staaten. Allgemeine Betrachtungen im Licht vergleichender Rechtsphilosophie“, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts 44 (1996), S. 205 – 236.*
- 12| *Diese Besonderheiten sind insbesondere bei der Formulierung einiger Grundrechtsbestimmungen in den Verfassungen der islamisch geprägten Ländern im Vergleich mit denen europäischer Verfassungen zu betrachten. So gilt beispielsweise die Gewährleistung von Freiheit explizit zumeist für den Glauben und die Religionsausübung – z.B. Art. 35 der Verfassung der Syrischen Arabischen Republik vom 13.03.1973 –, nicht aber für die Religion oder Religionsauswahl. Dies könnte den Eindruck erwecken, dass ein solcher Wortlaut keine Religionsfreiheit enthält. Einer derartigen Auffassung ist entgegenzutreten. Das Wort „Glauben“ (‘aqida oder i`tiqad) stellt im Arabischen einen Oberbegriff dar und umfasst alles, woran man glaubt, einschließlich eines religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses.*
- 13| *Zum Beispiel die Erziehung der Familienmitglieder auf der Basis des islamischen Glaubens gem. Art. 9 des saudischen Grundstatuts.*
- 14| *Zum Beispiel die Beachtung der allgemeinen Sittengrundsätze gem. Art. 40 des Grundstatuts des Sultanats von Oman vom 06.11.1996. Die Sittengrundsätze werden in einigen Zusammenhängen natürlich im Hinblick auf die Verankerung der Religionsklausel aus dem Islam und seinem Gesellschaftsbild entnommen.*
- 15| *Das Verbot gilt umgekehrt nicht für muslimische Männer, sie dürfen nicht-muslimische Frauen heiraten.*

- 16| Zu Erklärung der Problematik der Apostasie im Islam s. O'Sullivan, Declan, „Egyptian Cases of Blasphemy and Apostasy against Islam. Takfir al-Muslim (Prohibition Against Attacking those Accused)“, in: *The International Journal of Human Rights* 7 (2003), S. 97 – 138.
- 17| Zu einem Überblick über die Verfassungsentwicklung in den arabischen Staaten als Beispiel für eine zeitlich relativ moderne Entwicklung in islamisch geprägten Ländern s. Brown, Nathan J., „Regimes Reinventing Themselves. Constitutional Development in the Arab World“, in: *International Sociology* 18 (2003), S. 33 – 52.
- 18| Vgl. Mikunda-Franco, Emilio, *Gemeinislamisches Verfassungsrecht*, S. 22. Er geht in seiner rechtspolitischen Betrachtung – anders als die oben ausgeführte Meinung aus verfassungstheoretischer Sicht – bewusst nicht den Weg der Ablehnung der von ihm genannten Verfassungswirklichkeit in den islamisch geprägten Ländern, sondern der Akzeptanz als einer Ordnung spezifischer Art.
- 19| Diese Forderung ist mit der allgemeinen Forderung verknüpft, in der das Ende aller Angriffe auf die Grundrechte seitens der Staatsgewalten dieser Länder durch die Schaffung eines menschenwürdigen Systems verlangt wird. Dazu s. Zakaria, Fareed, „Islam, Democracy, and Constitutional Liberalism“, in: *Political Science Quarterly* 119 (2004), S. 1-20, 19.

DIE SUDANESISCHE ÜBERGANGS- VERFASSUNG VON 2005

EIN MODELL ZUR ETABLIERUNG EINER KOEXISTENZ VON
ISLAMISCHER UND SÄKULARER RECHTSORDNUNG

Markus Böckenförde

Gegenwärtig schuldet der Sudan seine mediale Präsenz dem Bürgerkrieg in Darfur, einem Konflikt, bei dem sich im Westen des Landes – aus religiöser Perspektive betrachtet – Muslime gegenseitig bekämpfen, ohne Rücksicht auf und mit grausamen Konsequenzen für die Zivilbevölkerung. Durch diesen Konflikt gerät die Umsetzung jenes Friedensvertrages, welcher einen anderen, jahrzehntelang andauernden Bürgerkrieg zwischen der Regierung und der Rebellenbewegung im Süden des Sudans zu einem Ende brachte, in den Hintergrund. Bei dem Versuch, ihn einzuordnen, wurden verschiedene Begriffspaare bemüht – am häufigsten wohl jenes der arabischen Muslime gegen die afrikanischen Christen/Animisten. Auch wenn diese Zuordnung nicht falsch ist, spiegelt sie doch nur einen Teil der Konfliktursachen wider. Der Bürgerkrieg im Sudan war ursprünglich kein Religionskrieg; er wurde jedoch aus unterschiedlichen Beweggründen religiös so stark aufgeladen, dass religiöse Aspekte bei den Verhandlungen zum Friedensvertrag einen zentralen Platz einnahmen. Die aus dem Friedensvertrag hervorgegangene Verfassung schaffte eine komplexe föderale Staatsstruktur, die ein Nebeneinander von islamischem und säkularem

Recht gewährleisten soll. Dieses Nebeneinander in seinen Facetten zu beleuchten, soll Inhalt des Artikels sein.

HISTORISCHER ÜBERBLICK AUS RELIGIÖSER PERSPEKTIVE¹

Ausgehend vom koptischen Ägypten, aber auch vom heutigen Äthiopien (Königreich Aksum) und von Byzanz bildeten sich ab dem 5. Jh. n.Chr. drei nubisch-christliche Königreiche im nördlichen Teil des heutigen Sudans, die um 1500 verfielen. Teile der Region wurden von arabischen Stämmen zur Gründung von Scheichtümern genutzt, andere kamen unter den Einfluss des Osmanischen Reichs.

Osmanische Vizekönige von Ägypten eroberten Anfang des 19. Jh. den heutigen nördlichen Sudan. Der Süden des Landes galt als Reservoir für Sklaven, Elfenbein und Gold; eine Erschließung dieser Region erfolgte jedoch nicht. Erst um 1870 verwalteten die Ägypter den Süden des Landes und errichteten auf Druck Großbritanniens Garnisonsstätte. Ab 1877 lag die Verwaltungshoheit bei den Briten. Ziel war die effektivere Umsetzung des seit 1860 bestehenden Handelsverbots mit Sklaven. Gegen die Ausbeutung Ägyptens vereinigte Mahdi Mohammed Ahmed die Stämme des Nordens unter der Fahne eines geeinten Islams und trieb 1885 Briten wie Ägypter aus dem Land.

Ende des 19. Jh. eroberte Großbritannien durch das anglo-ägyptische Kondominium die Region zurück und schloss eine Reihe von Grenzabkommen mit den französischen, italienischen, belgischen und äthiopischen Rivalen. Ein Interesse, den Sudan zu einer nationalen Identität zu stiften, hatten die Briten nicht. Im Gegenteil, zwei unabhängige Verwaltungsapparate wurden für den Norden und den Süden des Landes aufgebaut. Die Existenzberechtigung des Südsudan bestand vornehmlich darin, arabische und islamische Einflüsse zurückzudrängen, als Puffer zu Britisch-Ostafrika und als eine Bastion christlicher und englischer Werte zu fungieren. Eine spätere Eingliederung in Britisch-Ostafrika war angedacht. Missionaren wurde gestattet, den Süden des Sudans zu christianisieren. Um jedoch religiöse Konflikte zu vermeiden, war im Norden (trotz dortiger christlicher Wurzeln) das Einrichten von Missionen untersagt. Nordsudanese war es nicht erlaubt, im Süden zu arbeiten.²

Im Vorfeld der Unabhängigkeit (1956) wurde dem Süden eine angemessene Beteiligung an der Nationalregierung und ein föderaler Staatsaufbau in Aussicht gestellt, wenn dieser sich für die Einheit des Sudans ausspräche. Während der Süden zustimmte, löste das Regime im Norden seine Zusage nicht ein. Kämpfe mit unterschiedlicher Intensität brachen aus. Sie wurden 1972 unter Nimeiri (arab. Numayri oder Numairi) durch den Friedensvertrag von Addis Abeba eingestellt. Dem Süden wurden Autonomierechte eingeräumt, insbesondere auch in religiöser Hinsicht. In dieser Periode dominierte auch auf nationaler Ebene säkulares Recht. Lediglich auf lokaler Ebene wurde in einigen Regionen des Nordens das Erb- und Familienrecht durch Rechtssätze der Scharia geprägt. Islamische Eliten wehrten sich zunehmend gegen diesen weltlichen Kurs sowie die Zugeständnisse gegenüber dem Süden und sie isolierten Nimieri. Ein Putschversuch im Jahre 1976 schlug fehl, wurde von Nimieri aber zum Anlass genommen, einen nationalen Versöhnungsprozess mit den oppositionellen Islamisten einzugehen. Dieser Kurs sicherte Nimieri zunächst das politische Überleben, erlaubte aber radikalen Islamisten, die Staatsverwaltung langsam zu zersetzen und sich den Vereinbarungen des Friedensvertrages zu widersetzen. Nach dem Fund von Öl im Süden wurden relevante Gebiete der Südverwaltung entzogen und dem Norden unterstellt. Weitere Autonomierechte wurden aufgehoben, Arabisch wurde im Süden zur Amtssprache erklärt. Mit den „Septembargesetzen“ wurde 1983 Scharia-Recht landesweit eingeführt. Sogenannte „Notgerichte“ wurden eingesetzt und mit Scharia-Richtern besetzt, von denen nur ein einziger eine tatsächliche juristische Ausbildung genossen hatte. Bücher wurden verbrannt, der moderate islamische Geistliche Mahmud Mohamed Taha im Alter von 76 Jahren gehängt. Durch den *Missionary Act* wurde jegliche nicht-islamische Missionierungstätigkeit untersagt und den Kirchen der Status nichtstaatlicher ausländischer Organisationen zugeteilt. Erneut brach der Bürgerkrieg aus; als Gegenspieler der Regierung formte sich die *Sudanese People Liberation Army (SPLA)* unter Dr. John Garang. Während der Krieg im Süden fort dauerte, putschte sich 1989 Colonel Umar Hassan al-Bashir an die Macht und beseitigte die zwischenzeitlich demokratisch gewählte Regierung unter Sadiq al-Mahdi, der die Septembargesetze zwar nicht aufhob, ihre Durchsetzung aber abschwächte. Unter al-Bashir wurde der Islam verstärkt zum politischen Machtinstrument; die Septembargesetze wurden wieder in Gänze etabliert. Al-Bashir forderte zum *dschihad* – zum Heiligen Krieg – gegen seine Feinde auf, darunter auch gegen die gemäßigten schwarzafrikanischen Muslime. Durch die Kriegsführung gegen die eigenen muslimi-

schen Bürger hatte sich der Sudan als islamischer Staat in der arabischen Welt weitgehend kompromittiert.

Auf Druck der internationalen Gemeinschaft, allen voran der USA, kam es Anfang des Jahrtausends zu ernsthaften Friedensverhandlungen unter Leitung der Regionalorganisation IGAD. Im Juni 2002 einigte man sich über die Grundlagen eines Friedensvertrages. Das Verhältnis von Staat und Religion ist bereits hier in seinen Grundzügen geregelt. Der Friedensvertrag, das *Comprehensive Peace Agreement (CPA)*, wurde Anfang 2005 unterzeichnet, ein halbes Jahr später trat die auf ihm beruhende Nationalverfassung in Kraft.



(c) Österreichische Militärische Zeitschrift (ÖMZ), Wien

DIE STAATSSTRUKTUR DES SUDANS NACH DEM FRIEDENSABKOMMEN³

Die neue Staatsstruktur des Sudans ist wesentlich durch die Erfahrungen des Südens in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit des Sudans geprägt. Sie räumt dem Süden auch in religiösen Angelegenheiten eine weitgehende Autonomie ein, sichert ihm einen Anteil an den Öleinnahmen und gewährt ihm ein Sezessionsrecht. Am treffendsten lässt sich die Staatsstruktur als ein zweifach asymmetrischer Bundesstaat auf Probe umschreiben.

- (1) Bundesstaat auf Probe: Die Verfassung gilt zunächst für sechs Jahre. Danach haben die Südsudanesen das Recht, in einem Referendum darüber abzustimmen, ob sie Teil des Sudans bleiben möchten oder aber ein eigenständiger Staat werden wollen.
- (2) Die bundesstaatliche Struktur: Unterhalb der nationalen Ebene befinden sich 25 Gliedstaaten, die mit weitreichenden Kompetenzen ausgestattet sind. Fünfzehn der Staaten zählen zum Norden, zehn zum Süden.
- (3) Die erste Asymmetrie: Für zwei der Nordstaaten, die unmittelbar an den Süden angrenzen, gelten Sonderregelungen (Southern Kordofan/ Nuba Mountains und Blue Nile), da ein großer Teil der Bevölkerung während des Bürgerkrieges auf Seiten der SPLA kämpfte und diese eine Diskriminierung ihrer Anhängerschaft in Friedenszeiten vermeiden wollte. Auch die Hauptstadt Khartum, die im muslimisch beherrschten Norden liegt und Sitz der Nationalregierung ist, genießt einen Sonderstatus, welcher der religiösen Freiheit der Bevölkerung einen besonderen Rang einräumt.
- (4) Die zweite Asymmetrie: Zwischen nationale Ebene und Staatenebene schiebt sich im Süden des Sudans eine weitere Regierungsebene: das *Government of Southern Sudan* (kurz: *GoSS*), der „Südliche Sudan“. Er verfügt über alle Merkmale eines Staates. Sein Gebiet umfasst die Territorien der zehn südlichen Gliedstaaten. Er stellt eine eigenständige Regierung, verfügt über ein eigenes Parlament und über eigene Gerichte. Nach Art. 162 der Nationalverfassung gehört zu den primären Aufgaben von *GoSS*, die regionale Autonomie des Südens auszuüben sowie als Zwischenglied zwischen der Nationalregierung und

den einzelnen Staaten im Süden zu fungieren. Der Südregerung ist es möglich, alle wesentlichen Kompetenzen der südlichen Gliedstaaten an sich zu ziehen. Die Föderalstruktur im Bezug auf die zehn Südstaaten ist insoweit zu Gunsten der Südregerung geschwächt. Erklären lässt sich dieses Konstrukt einer weiteren Regierungsebene durch das Ansinnen der *SPLA* (des politischen Zweiges der Rebellenarmee), im Falle einer Abspaltung vom Sudan bereits über eigene gefestigte Staatsstrukturen zu verfügen, die ein Abgleiten in Anarchie und Chaos verhindern.

DIE ETABLIERUNG EINER RELIGIÖSEN KOEXISTENZ DURCH DIE VERFASSUNG

Die Verfassung setzt den im Friedensvertrag statuierten Ansatz „one country – two systems“ um. Der Begriff „two systems“ nimmt grundsätzlich Bezug auf die Ausgestaltung der Rechtssysteme in zwei verschiedenen Territorien – zum einen dem Gebiet der zehn Gliedstaaten im Süden, das zugleich die Regierung des Südsudans bildet, zum anderen dem Gebiet der fünfzehn Gliedstaaten im Norden. Das über diese beiden Systeme gespannte Dach der Nationalregierung ist, soweit sie sich auf den Gesamtsudan bezieht, frei von spezifischen religiösen Einfärbungen. Der Sudan ist der Verfassung nach weder eine islamische Republik noch ist der Islam Staatsreligion. Anders als noch in der sudanesischen Verfassung von 1998⁴ gibt es keine Klausel, wonach nationales Recht, das landesweit Anwendung findet, im Einklang mit der Scharia zu sein hat. Der Präsident muss keiner bestimmten Religion angehören.⁵

Während auf dem Gebiet des Südens ein säkularer Ansatz umgesetzt wird (wenn auch an lokale Traditionen und die Religionen angepasst), bleibt der Norden vom Scharia-Recht geprägt. Aber auch wenn die Quelle der Gesetzgebung im Norden u.a. Scharia-Recht ist,⁶ müssen auch die insoweit verabschiedeten Gesetze mit der Verfassung als höchstem Recht des Landes in Einklang stehen.⁷

Erreicht wird die Gestaltung zweier Rechtssysteme zum Teil durch die Verlagerung relevanter Kompetenzen auf Gliedstaatenebene. Große Teile des Strafrechts und das Recht der religiösen Angelegenheiten sind ausschließlich auf dieser Ebene zu regulieren.⁸ Ebenfalls eine Kompetenz der Gliedstaaten ist es, sicherzustellen, dass Familien- und Erbrecht nach dem für die jeweilige Religions- bzw. Kulturzugehörigkeit relevanten

Recht ausgeübt wird.⁹ Daneben gibt es nationale Gesetze mit eingeschränktem Geltungsbereich oder nationale Gesetze, die regionenbezogenes Unterschiedliches regeln. Kurios mag insoweit die Einführung eines dualen Bankensystems sein. Während die Nordstaaten dem islamischen Bankensystem unterliegen, kommt im Süden ein konventionales Bankensystem zur Anwendung. Da der Norden über keine zusätzliche Regierungsebene zwischen Glied- und Nationalstaat verfügt, kommt es bisweilen zu einer verwirrenden Sprachakrobatik, um die Geltung von regional beschränktem nationalen Recht in Worte zu fassen.¹⁰

Für die gegenwärtig noch angewandten Nationalgesetze mit religiösem Hintergrund sieht die Verfassung folgenden Übergang vor: Entspricht ein durch eine bestimmte Religion motiviertes Gesetz in einem Gliedstaat nicht mehrheitlich der religiösen Ausrichtung der Bevölkerung, kann der Gliedstaat im wesentlichen entweder Gesetze erlassen, die der Religion/den Gebräuchen dieser Mehrheit entsprechen oder einen Gesetzesvorschlag auf nationaler Ebene einbringen, der Ausnahmenvorschriften in dieses Gesetz einfügt.¹¹

Es wird deutlich, dass diese Struktur nur bedingt auf die Religionsfreiheit des Einzelnen abzielt, sondern eher die Religionsautonomie der Gliedstaaten im Blick hat. Abgesehen von personenbezogenen Rechten (Familien- und Erbrecht) findet in einem Gliedstaat jenes Recht Anwendung, dass der religiösen/kulturellen Ausrichtung der Mehrheit der Bevölkerung entspricht. Dies hat insbesondere zur Folge, dass unter Umständen das islamische Strafrecht auch auf Andersgläubige anwendbar bleibt. Die individuell garantierte Religionsausübungsfreiheit (Art. 38 der Übergangsverfassung) ermöglicht es dem Einzelnen nicht, sich einem religiös geprägten Recht zu entziehen, es sei denn, er wechselt seinen Wohnort innerhalb des Landes. Art. 38 der Übergangsverfassung umfasst auch nicht die generelle Freiheit des Religionswechsels. *Insoweit* verstößt die Sanktionierung des Glaubensabfalls bei Muslimen nicht gegen die explizit in der Verfassung aufgezählten Menschenrechte.

Da jedoch die Übergangsverfassung generell allen internationalen Menschenrechtsverträgen, die der Sudan ratifiziert hat¹², Verfassungsrang einräumt und sich unter diesen Verträgen auch der Internationale Pakt über Bürgerliche und Politische Rechte befindet, hat auch Art 18 (2) dieses Paktes¹³ Verfassungsrang. So könnten, je nach Interpretation von Art. 18 (2) *ICCPR* die religiösen Rechte, die von der Übergangsverfassung

gewährt werden, um das Menschenrecht auf Religionswechsel erweitert werden. Zu einem verfassungsimmanenten Konflikt mit den Vorschriften aus internationalen islamischen Menschenrechtserklärungen, die den selben Rechtsrang genießen, kann es nicht kommen, da diese Dokumente bisher noch nicht in Kraft getreten sind.¹⁴

Der Haupt- und Regierungsstadt Khartum ist insoweit ein Sonderstatus eingeräumt worden. Ursache hierfür ist der Umstand, dass in Khartum Mitglieder der SPLM in Übereinstimmung mit dem Friedensvertrag an der Regierungsführung und Administration beteiligt sind. Es war insbesondere im Interesse der Südsudanesen, dadurch nicht dem islamisch geprägten Strafrecht zu unterfallen. So gilt in Khartum zunächst die unwiderlegbare Vermutung, dass ein auf kultureller/religiöser Praxis beruhendes Verhalten als rechtskonforme Ausübung des Persönlichkeitsrechts zu sehen ist, soweit dadurch nicht die öffentliche Ordnung gestört wird.¹⁵ Zudem dürfen Gerichte gegenüber Nicht-Muslimen keine islamischen Körperstrafen (Hudood, arab. *hudud*) verhängen.¹⁶ Wohlgemerkt, eine Verurteilung auf Grund islamisch geprägten Rechts bleibt möglich; nur die Rechtsfolgen der Scharia dürfen nicht ausgesprochen werden. Zur Überwachung der Rechte von Nicht-Muslimen in Khartum sieht die Verfassung vor, eine Sonderkommission zu errichten, die auf deren Rechte in besonderer Weise achtet.

DIE VERFASSUNGSWIRKLICHKEIT IM SUDAN

Die Herausbildung eines autonomen Südlichen Sudan entwickelt sich rapide und schießt in ihrer Eigendynamik bisweilen über das Ziel hinaus. Daneben besteht wie in den meisten anderen autoritär regierten Staaten auch im Sudan eine erhebliche Diskrepanz zwischen den dem Buchstaben nach garantierten Rechten und deren praktischem Stellenwert. Insbesondere demokratische Grundrechte, wie Presse-, Versammlungs- und Meinungsfreiheit, sind stark beschnitten, es gibt wenige namhafte Journalisten, deren regimekritische Äußerungen nicht in eine vorübergehende Internierung mündeten. Verwunderlich ist dies nicht, denn durch den Friedensvertrag und die daraus erstandene Verfassung ist das Regime auf internationalen Druck in ein Regierungssystem gezwängt worden, das bei ernsthafter Umsetzung höchstwahrscheinlich zu seiner Auflösung führen würde. Ob die neue Verfassung von 2005 in der Praxis die Kraft hat, diesem Widerwillen wirksam entgegenzutreten zu können, mag bezweifelt werden. Andererseits ist es aber bisher selten geprüft worden, denn die

Etablierung von Menschenrechten in einem Verfassungssystem garantiert noch nicht *ipso iure* deren Einhaltung. Ähnlich wie die Existenz von Strafgesetzbüchern die Begehung von Straftaten noch nicht ausschließt, muss sich die Verfassungsrealität insoweit auch an der Qualität der gerichtlichen Urteile und deren Akzeptanz durch die Regierung messen lassen. Der Sudan verfügt über ein Verfassungsgericht, das letztinstanzlich auch über Verfassungsbeschwerden des Einzelnen entscheidet. Selbst nach Aussage von Oppositionellen ist das gegenwärtige Verfassungsgericht im Sudan einigermaßen ausgewogen besetzt. Bisher wurde noch nicht in ausreichendem Masse der Versuch unternommen, Menschenrechtsverletzungen vor dieses Gericht zu bringen. Wohl nicht zu Unrecht rechnen große Teile der frustrierten Bevölkerung nicht damit, dass selbst im Falle eines Urteils gegen die Regierung, diese dies umsetzen wird. In einem Land, das nach seiner Unabhängigkeit innerhalb von fünf Jahrzehnten fünf erfolgreiche Putschversuche des Militärs erlebte, werden Aufbrüche zu demokratischen Reformen und Rechtsstaatlichkeit eher als vorübergehende Etappen denn als Aufbruch in eine neue Zeit wahrgenommen.

Gerade im gegebenen Kontext ist es jedoch wichtig herauszustreichen, dass diese Menschenrechtsverletzungen im Sudan, ähnlich wie im überwiegend christlich/traditionellen Zimbabwe oder im buddhistischen Myanmar, überwiegend nicht religiös motiviert sind. Sie sind in den meisten Fällen das Ergebnis von Machterhalt, der auch gelegentlich vor der Instrumentalisierung des Islams nicht zurückschreckt. Auch wenn im Sudan die Religionsausübungsfreiheit insbesondere im Norden nicht immer gewährleistet ist, so nehmen diese Einschränkungen in den letzten Jahren deutlich ab. Diskriminierungen und Marginalisierung finden hauptsächlich entlang ethnischer oder quasi-ethnischer denn religiöser Linien statt.

- 1| *Eingehend zum historischen Überblick: Johnson, Douglas H., The Root Causes of Sudan's Civil Wars, Oxford und Bloomington 2003; Pabst, Martin, „Der Sudan – Land der Gegensätze“, in: Österreichische Militärzeitschrift 1 (2004), S. 13-22; Rogier, Emeric, No More Hills Ahead? The Sudan's Tortuous Ascent to Heights of Peace, Clingendael Security Paper N°1, Den Haag, 2005.*
- 2| *Tobler, Urs, „Kurze Geschichte eines langen Konflikts“, in: Zeitschrift für Friedenspolitik, Aktuell-3 aus 6 (1999).*
- 3| *Böckenförde, Markus, „Constitutional Engineering' and Decentralization – Federal Structures as a Means for Peace-Building in Sudan“, in: Eberhard, H. [u.a.] (Hrsg.), Transitional Constitutionalism, Wien 2007, S. 25-48.*

- 4| Siehe Art. 65 der Verfassung des Sudan von 1998: „[Source of Legislation] The Islamic Sharia and the national consent through voting, the Constitution and custom are the source of law and no law shall be enacted contrary to these sources, or without taking into account the nation's public opinion, the efforts of the nation's scientists, intellectuals and leaders.“
- 5| Siehe Art. 6.3 des Machakos Protokolls, dass durch den Verweis in Art. 225 der Übergangsverfassung in diese inkorporiert wird: „Eligibility for public office, including the presidency, public service and the enjoyment of all rights and duties shall be based on citizenship and not on religion, beliefs, or customs.“
- 6| Art. 5 (1) der Übergangsverfassung lautet: „Nationally enacted legislation having effect only in respect of the Northern states of the Sudan shall have as its sources of legislation Islamic Sharia and the consensus of the people.“
- 7| Art. 3 der Übergangsverfassung lautet: „The Interim National Constitution shall be the supreme law of the land. The Interim Constitution of Southern Sudan, state constitutions and all laws shall comply with it.“
- 8| Paragraphen 10, 18, 20 Absatz C der Übergangsverfassung.
- 9| Paragraph 10 Absatz C der Übergangsverfassung im Art. 6.4 Machakos Protokoll („All personal and family matters including marriage, divorce, inheritance, succession, and affiliation may be governed by the personal laws (including Sharia or other religious laws, customs, or traditions) of those concerned.“) und Art. 6.6 Machakos Protokoll, der festlegt, dass sich dieses Prinzip in der Verfassung widerzuspiegeln hat.
- 10| Art. 5 (1) der Übergangsverfassung lautet: „Nationally enacted legislation having effect only in respect of the states outside Southern Sudan shall have as its source of legislation Sharia and the consensus of the people.“
- 11| Art. 5 (3) der Übergangsverfassung lautet: „Where national legislation is currently in operation or is to be enacted and its source is religion or custom, then a state, and subject to Article 26 (1) (a) herein in the case of Southern Sudan, the majority of whose residents do not practice such religion or customs may:-(a) either introduce legislation so as to allow practices or establish institutions, in that state consistent with their religion or customs, or (b) [...] initiate national legislation which will provide for such necessary alternative institutions as may be appropriate.“
- 12| Art. 27 (2) der Übergangsverfassung lautet: „The State shall protect, promote, guarantee and implement this Bill. All rights and freedoms enshrined in international human rights treaties, covenants and instruments ratified by the Republic of the Sudan shall be an integral part of this Bill.“
- 13| Art. 18 (2) des Paktes über bürgerliche und politische Rechte lautet: „No one shall be subject to coercion which would impair his freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice.“ Bei der Ausarbeitung des Paktes wurde sehr darauf geachtet, gerade nicht den beliebigen Religionswechsel in dieses Menschenrecht mit einzubeziehen: Dem Wortlaut nach begrenzt sich die Freiheit lediglich darauf, eine Religion zu haben (have) oder eine anzunehmen (adopt), nicht aber, von einer abzufallen, soweit einmal angenommen. Das Menschenrechtskomitee bemüht sich seit längerem, eine von der ursprünglichen Intention abweichende Auslegung zu etablieren, die auch den Religionswechsel umfasst.
- 14| Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam von 1990 trat bisher nicht in Kraft und wurde vom Sudan nicht ratifiziert. Damit hat sie nationalrechtlich keinen Verfassungsrang und geht anderen internationalen Menschenrechtsverträgen nach. Gleiches gilt für die Arabische Charta der Menschenrechte von 1994, verabschiedet im Rahmen der Arabischen Liga. Sie ist bisher ebenfalls nicht von den erforderlichen sieben Mitgliedsstaaten ratifiziert worden und damit kein verbindliches Dokument. Auch die überarbeitete Arabische Charta der

- Menschenrechte von 2004, auf den Weg gebracht von dem Ständigen Arabischen Komitee für Menschenrechte, ist insoweit nicht verbindlich.
- 15| Art. 156 (c) der Übergangsverfassung lautet: „behaviour based on cultural practices and traditions, which does not disturb public order, is not disdainful of other traditions and not in violation of the law, shall be deemed in the eyes of the law as an exercise of personal freedoms.“
- 16| Art. 156 (d) der Übergangsverfassung lautet: „The judicial discretion of courts to impose penalties on non-Muslims shall observe the long-established Sharia principle that non-Muslims are not subject to prescribed penalties and therefore remitted penalties shall apply according to law.“

QUELLEN- UND LITERATURANGABEN

- COMPREHENSIVE PEACE AGREEMENT BETWEEN THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF THE SUDAN AND THE SUDAN PEOPLE'S LIBERATION MOVEMENT / ARMY, 2005. Im Internet einsehbar unter: http://www.mpil.de/shared/data/pdf/cpa_complete.pdf
- INTERIM NATIONAL CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF THE SUDAN, 2005. Im Internet einsehbar unter: http://www.mpil.de/shared/data/pdf/inc_official_electronic_version.pdf
- CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF SUDAN OF 1998. Im Internet einsehbar unter: http://www.mpil.de/shared/data/pdf/sudanese_constitution_of_1998.pdf
- INTERNATIONAL COVENANT ON CIVIL AND POLITICAL RIGHTS. Im Internet einsehbar unter: <http://www2.ohchr.org/english/law/pdf/ccpr.pdf>
- BÖCKENFÖRDE, MARKUS, „'Constitutional Engineering' and Decentralization – Federal Structures as a Means for Peace-Building in Sudan“, in: Eberhard, H. [u.a.] (Hrsg.), *Transitional Constitutionalism*, Wien 2007, S. 25-48.
- JOHNSON, DOUGLAS H., *The Root Causes of Sudan's Civil Wars*, Oxford und Bloomington 2003.

- PABST, MARTIN, „Der Sudan – Land der Gegensätze“, in: *Österreichische Militärzeitschrift 1* (2004), S. 13-22.
- ROGIER, EMERIC, *No More Hills Ahead? – The Sudan’s Tortuous Ascent to Heights of Peace*, *Clingendael Security Paper N°1*. Den Haag 2005.
- TOBLER, URS, „Kurze Geschichte eines langen Konflikts“, in: *Zeitschrift für Friedenspolitik*, *Aktuell-3 aus 6* (1999).

III. RELIGIÖSES VERSUS SÄKULARES RECHT?

ISLAM, VERFASSUNG, BÜRGERRECHTE UND RECHTSPFLEGE IN MALAYSIA

Norani Othman

EINLEITUNG

Ich möchte zunächst vorausschicken, dass meine Ausbildung mich nicht dazu befähigt, mich als Anwältin oder Juristin mit wichtigen Fragen, wie Verfassungsrecht, Rechtsstaatlichkeit, Rechtspluralismus und Gerechtigkeit, zu befassen. Ich bin Soziologin, und mein Forschungsinteresse konzentriert sich seit zwei Jahrzehnten auf den Islam, Gender-Fragen und die Menschen- und Bürgerrechte von Frauen in einem mehrheitlich muslimischen Land wie Malaysia, dessen Modernisierung schnell voranschreitet.

Mein Interesse an diesen miteinander verbundenen Themen hat mich dazu geführt, die multiethnische und multireligiöse Gesellschaft Malaysias in ihrem Gesamtzusammenhang zu untersuchen. Dazu gehört der Charakter des malaysischen Staates nach der Unabhängigkeit (*Merdeka*), die Verfassung Malaysias und die politische Rolle des Islam, wie er vom Staat eingepasst wird, sowie die islamistische Oppositionspartei (*Partai Islam seMalaysia* oder *PAS*) und andere politisch-islamistische Gruppierungen und Bewegungen in Malaysia. *Merdeka* ist der malaische Ausdruck für Unabhän-

gigkeit oder Freiheit. In Malaysia bezeichnet er üblicherweise die Erlangung der politischen Unabhängigkeit von der britischen Kolonialherrschaft im Jahr 1957. Will man darüber hinaus die Diskriminierung gegen Frauen, die frauenfeindlichen Tendenzen und die Ungerechtigkeiten bei der Anwendung der Scharia in der heutigen malaysischen Rechtsprechung erklären, so muss man zunächst den weit verzweigten Prozess der Islamisierung näher untersuchen, der unter Premierminister Dr. Mahathir Mohammad ab 1982 eingeleitet wurde. Außerdem zeigt sich im öffentlichen Leben Malaysias in jüngster Zeit ein besorgniserregender, manchmal sogar faschistisch anmutender Trend, der sich gegen Demokratie und religiöse Toleranz richtet. Dies gilt sowohl für die Politik und die Justiz als auch für die Gesellschaft und die Kultur. Deshalb musste ich mich auch mit der Dynamik und den Eigenheiten von Prozessen befassen, die mit der Religion, der religiösen und weltlichen Identität und der bürgerlichen Gemeinschaft in Malaysia im Zusammenhang stehen. Dabei sind folgende Aspekte von besonderer Bedeutung: Das Erstarken der malaysischen Bewegungen zur Propagierung und Verbreitung des Islam (*dakwah*) und des politischen Islam seit Ende der 1970er Jahre; der wachsende islamische und der schwindende säkulare Einfluss auf das malaysische Gemeinwesen nach der Unabhängigkeit (*Merdeka*); danach die „Patriarchalisierung“ der Beziehungen der Geschlechter untereinander und die „Arabisierung“ der Identität und der kulturellen Normen der malaiischen Muslime in der Zeit nach der Unabhängigkeit; die Debatte um die legitime Rolle der Religion im öffentlichen Leben; die Institutionalisierung gleicher Rechte, einer von Hierarchie und Diskriminierung freien Vielfalt, eines echten Multikulturalismus und eines religiösen Pluralismus in der Verfassung; und schließlich die höchst relevante Frage danach, wie moderne säkulare Werte, wie der Liberalismus, die allgemeinen Menschenrechte, die politische Demokratie und ein toleranter, offener Multikulturalismus, von der malaiischen Öffentlichkeit verstanden und interpretiert werden.

Zum besseren Verständnis der gegenwärtigen misslichen Lage und des Streits um den jeweiligen Verfassungsrang des islamischen und des bürgerlichen Rechts¹ möchte ich zunächst auf das Erbe eingehen, das die Verfassung und die politische Ordnung des unabhängigen Malaya (oder Malaysia, wie es nach der Aufnahme von Sabah und Sarawak im Jahr 1963 genannt wurde) aus der Kolonialzeit übernommen haben. Danach möchte ich aufzeigen, wie maßgebliche politische Entwicklungen nach der Unabhängigkeit sowie der 1981 auf der Halbinsel Malaysia einsetzende politische Prozess der Islamisierung zu einer „problematischen Mehrdeu-

tigkeit in der Rechtsprechung“ führten, die durch die Existenz zweier Rechtssysteme, nämlich die *syariah* und das *Common Law*, verursacht wurde.

DER HINTERGRUND: DER ISLAM, DIE SCHARIA UND DIE MALAYSISCHE BUNDESVERFASSUNG

Das Rechtssystem Malaysias besteht im Wesentlichen aus zwei Gesetzeswerken, wobei das eine aus der britischen Tradition des *Common Law* abgeleitet ist, während sich das andere auf eine eigene legale und kulturelle Tradition gründet: das islamische Recht oder Scharia (malaiisch: *hukum syara'* oder *syariah*).² Entstanden aus der früheren *Federation of Malaya*, einem Zusammenschluss der malaiischen Staaten und der britischen Kronkolonien auf der malaiischen Halbinsel, ist Malaysia heute eine Föderation von 14 Bundesstaaten, von denen neun direkt aus den Sultanaten der Vorkolonialzeit entstanden sind.

Wie in vielen anderen jungen Nationalstaaten auch verleiht die Verfassung der Zentralregierung der Bundesregierung von Malaysia eine überwältigende Machtfülle. Andererseits verfügen aber auch die einzelnen Bundesstaaten über bedeutende Machtbefugnisse und in der Verfassung verbriefte Vorrechte. Heuten verleihen diese Bundesstaaten nicht nur der eigenen Identität Ausdruck, sondern auch der historischen Kontinuität der malaiischen Gesellschaft im Allgemeinen und der bevorrechtigten Stellung der eingeborenen malaiisch-muslimischen Bevölkerung (*bumiputera melayu*) innerhalb des neuzeitlichen Staates.³ Neun Bundesstaaten, die sämtlich auf der Halbinsel gelegen sind, werden immer noch von Herrschern bzw. Sultanen geführt, die von den früheren Sultanen und ihren Familien abstammen.

In der Verfassung nehmen diese Länder und ihre königlichen Staatsoberhäupter immer noch eine besondere Stellung ein. Zwar ist die Rolle der malaiischen Herrscher heute größtenteils auf zeremonielle Funktionen beschränkt, aber im Hinblick auf die Verwaltung der islamischen Religion in ihrem Herrschaftsbereich gewährt die Verfassung ihnen und ihren Regierungen als Symbolen malaiischer Kontinuität und Überlegenheit weit reichende Vorrechte. Seit der Unabhängigkeit im Jahr 1957 führt diese Gewaltenteilung zwischen der Zentralregierung einerseits und den Landesregierungen und ihren königlichen Galionsfiguren andererseits häufig zu verfassungsrechtlichen Meinungsverschiedenheiten über die Trennung

zwischen Bundes- und Landesbefugnissen, wobei es oft um die konkurrierende Anwendung der Scharia und die entsprechenden Privilegien geht. Ein Großteil dieser Konflikte steht im Zusammenhang mit den Scheidungs- und Polygamie-Regelungen im muslimischen Familienrecht der einzelnen Staaten, von denen manche die Bestimmungen über eine zweite Eheschließung eher lax oder großzügig handhaben.

Einerseits folgt die Verfassung von 1957, die so genannte *Merdeka*-Verfassung, dem Vorbild von Westminster. Sie basiert auf den Prinzipien der parlamentarischen Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit und der Gewaltentrennung, die von einem bestimmten Staats- und Bürgerbegriff unterstützt werden. Andererseits spiegelt die malaysische Verfassung aber auch auf einzigartige Weise die kulturelle und historische Vielfalt des Landes wider:

„Es handelt sich um ein Amalgam verschiedenster Elemente, die sich teils auf malaiische, teils auf britische und teils auf indische Verfassungskonzepte gründen, während andere wiederum aus einem rein malaysischen Umfeld stammen, das von den politischen Realitäten eines multikulturellen sozialen und politischen Lebens geprägt ist.“⁴

Ein malaysisches Spezifikum war die verfassungspolitische Behauptung eines „Gesellschaftsvertrags“, der nach 1957 und insbesondere nach 1970 den *bumiputera* besondere Vorrechte zugestand. Im Gegenzug wurden der nicht zu den *bumiputera*, den einheimischen Malaien, zählenden Bevölkerung (die damals hauptsächlich aus chinesischen und indischen Einwanderern bestand, welche sich unter der britischen Kolonialherrschaft im Land niedergelassen hatten) das Bürgerrecht und bestimmte grundlegende Freiheiten gewährt.

Heute ist Malaysia eine 14 Staaten umfassende Föderation mit einer schriftlich niedergelegten Verfassung, welche die höchste Rechtsquelle des Landes darstellt.⁵ Bei der Staatsgründung Malaysias im Jahre 1963 wurden Sabah, Sarawak und Singapur in die Verfassung mit eingeschlossen. Als Singapur die Föderation 1965 verließ, gehörten dem Staat noch 13 Länder an. Zurzeit stellt das 1974 eingerichtete Bundesterritorium (*Wilayah Persekutuan*) von Kuala Lumpur den 14. Bundesstaat dar. Die Bundesterritorien von Kuala Lumpur und Labuan entstanden, als das *Wilayah Persekutuan Kuala Lumpur dan Labuan* 1982 um die Insel Labuan erweitert wurde.

Außer der Bundesverfassung verfügt auch jedes einzelne Land über eine eigene Verfassung, welche die Regierungsführung regelt. Eine jede solche Verfassung muss jedoch bestimmte „wesentliche“ Bestimmungen mit einschließen, die im 8. Anhang zur Bundesverfassung aufgeführt sind. Falls Diskrepanzen auftreten, kann das Parlament gemäß Artikel 71 der Bundesverfassung die fragliche Bestimmung entweder für gültig erklären oder etwaige Ungereimtheiten ausräumen.⁶

DIE „GESCHÜTZTE“ STELLUNG DES ISLAM, ISLAMISCHE GESETZE UND DAS MALAYSISCHE RECHTSWESEN

In Anerkennung der herausragenden Rolle, welche die Sultane oder Herrscher der einzelnen Länder sowohl vor als auch während der Kolonialherrschaft in religiösen Dingen spielten, weist Artikel 3.1 der Bundesverfassung den Mitgliedsländern des Bundes die Hauptrolle bei der Rechtsprechung nach muslimischem Recht zu. Zu oberst in muslimischen Angelegenheiten steht in jedem Bundesstaat der Sultan bzw. der Herrscher, während in denjenigen Bundesstaaten, die nicht von einem Sultan regiert werden (die Bundesterritorien von Kuala Lumpur und Labuan sowie die Staaten Penang, Malacca, Sabah und Sarawak), der konstitutionelle Monarch von Malaysia, den die neun Sultane aus ihrer Mitte wählen (der *Yang di Pertuan Agong*), an der Spitze steht.⁷

Die in Malaysia geltenden islamischen Gesetze bestehen teils aus islamischem Recht in der Interpretation der Rechtsschule der Schafiiten, teils aus malaiischem Gewohnheitsrecht (*adat*), das wiederum durch islamisches Recht beeinflusst ist.⁸ Ihr Geltungsbereich erstreckt sich auf Eheschließungen, Scheidungen, Adoptionen, die Ehelichkeit von Nachkommen, Erbschaften und bestimmte, von Muslimen begangene Verstöße gegen die Glaubensregeln. Ähnliche Gesetze zur Verwaltung des islamischen Rechts existieren in den verschiedenen Staaten. Mit Ausnahme der Bundesterritorien von Kuala Lumpur und Labuan sowie der Staaten Malacca, Penang, Sabah und Sarawak steht in allen Ländern dem Sultan in seiner Funktion als Oberhaupt in islamischen Angelegenheiten ein „Rat für Religion und malaiisches Gewohnheitsrecht“ (*Majlis Agama dan Adat Melayu*) beratend zur Seite.⁹ In einigen Ländern ist der *Majlis Agama (Islam)* auch dazu befugt, zu Fragen muslimischen Rechts, die ihm vorgelegt werden, Fatwas, d.h. Rechtsgutachten (arabischer Plural: *fatawa*) zu erstellen und wohlthätige Stiftungen (*wakafs*; arabisch: *waqf*) zu verwalten. Wenn ein Muslim stirbt, kann der Rat sein Testament vollstrecken oder, falls kein Testament vorliegt, seinen Nachlass verwalten.

Außerdem gehört zu der Regierung eines jeden Bundeslandes normalerweise ein Ministerium für Religiöse Angelegenheiten (*Jabatan Agama Islam Negeri*), dem die tägliche Verwaltungsarbeit in diesen Dingen obliegt. Auch zu Zeiten der britischen Herrschaft bestanden in Malaysia besondere muslimische oder *Syariah*-Gerichte, die mit übergeordneten und untergeordneten muslimischen Richtern, *Kadis*, (arab. *qadi*) besetzt waren. Bei Verfahren zwischen muslimischen Parteien sind diese Gerichte zuständig für Angelegenheiten der verschiedensten Art, wie z.B. Eheschließung, Scheidung, gerichtliche Trennung, Unterhalt, das Sorgerecht für Kinder und Testamente. Außerhalb ihres zivilrechtlichen Zuständigkeitsbereichs verfügen diese Gerichte auch über begrenzte strafrechtliche Kompetenzen, die es ihnen erlauben, Muslime wegen Verstößen gegen die Vorschriften der Religion abzuurteilen (Alkoholgenuss, Verstöße gegen die im Fastenmonat geltenden Gebote und sexuelles Fehlverhalten). Einspruch gegen die Entscheidung eines *Kadi* kann bei einem Berufungsausschuss eingelegt werden, für dessen Einrichtung entsprechende Landesgesetze gelten.

Seit Anfang der 1990er Jahre teilt das Bundesterritorien-Gesetz Nr. 505 die *Syariah*-Gerichte in drei Ebenen ein. Dazu gehören die untergeordneten und die übergeordneten Gerichte sowie ein Berufungsgericht unter dem Vorsitz des höchsten *Syariah*-Richters. Dasselbe Gesetz sieht die Einführung zweier Ämter vor, nämlich des *Syariah*-Staatsanwalts, der vor einem *Syariah*-Gericht Anklage wegen Verstößen gegen die Religion erheben kann, und das des *Syariah*-Anwalts (*Peguam Syarie*), der mit dem islamischen Recht so weit vertraut sein muss, dass er in Verfahren vor einem *Syariah*-Gericht die Vertretung einer Partei übernehmen kann. Für die Registrierung und Beaufsichtigung der Scharia-Anwälte (*Peguam Syarie*) ist der Religionsrat zuständig, ohne dessen formelle Anerkennung es niemandem gestattet ist, eine Partei vor einem *Syariah*-Gericht zu vertreten.

So wird z.B. in den Bundesterritorien von Kuala Lumpur und Labuan die islamische Rechtsprechung und die Organisation der *Syariah*-Gerichte durch das Gesetz zur Pflege des islamischen Rechts in den Bundesterritorien von 1993 (Gesetz 505) und die entsprechenden Ausführungsbestimmungen geregelt (im Folgenden als „FT-Gesetz 505“ bezeichnet). Das Gesetz verfügt die Einrichtung eines Ausschusses der Religionsräte (*Jawatankuasa Majlis Agama*) und die Ernennung eines Mufti, eines – in diesem Fall staatlichen – Rechtsgelehrten, der dem Beirat für islami-

sches Recht vorsitzt. Verwaltungsangelegenheiten jeder Art unterstehen den Ministerien für islamische Religion in den einzelnen Bundesländern.

Tatsächlich unterscheidet sich das muslimische Familienrecht so, wie es im Rahmen der Gesetzgebung der einzelnen Staaten verfasst ist und angewendet wird, in verschiedener Hinsicht. Grundsätzlich ähneln sich die Prinzipien, die sich historisch aus der Scharia-Gesetzgebung (*Hukum Syara'*) der malaiischen Staaten der Kolonialzeit entwickelt haben. Jedoch unterscheiden sich die Gesetze in bestimmten Einzelheiten, insbesondere in Hinblick auf die Durchführungs- und Verwaltungsverfahren. Anfang der 1970er Jahre wurde versucht, das muslimische Familienrecht zu reformieren und die Gesetzgebung der einzelnen Bundesstaaten aneinander anzugleichen. Erst 1983 jedoch wurde ein Gesetzentwurf für das von der Föderation unterstützte allgemeine muslimische Familienrecht den einzelnen Bundesstaaten zur Genehmigung vorgelegt. Da jedoch das Gesetz in jedem Staat vor seiner Annahme geändert wurde, unterscheidet sich die Gesetzgebung in den einzelnen Bundesstaaten auch weiterhin.

Seit den 1980er Jahren führt das Islamische Zentrum (*Pusat Islam*)¹⁰ in Kuala Lumpur ebenfalls Reformen durch, die sich sowohl auf die Bestimmungen als auch auf die Umsetzung des islamischen Rechts beziehen; mit einbezogen sind sowohl die Zivil- und Strafprozessordnung für die *Syariah*-Gerichte als auch das Beweisrecht. Das Islamische Zentrum ist eine Behörde der Bundesregierung, die sich aus der Abteilung für Islamische Angelegenheiten (*Bahagian Agama*) im Amt des Premierministers entwickelte. 1971 wurde es unter dem Namen Islamisches Forschungszentrum (*Pusat Penyelidikan Islam*) eingerichtet, „um die korrekte Lehre des Islam in der Gesellschaft zu verbreiten“.¹¹ 1996 wurde das *Pusat Islam* aufgewertet und erhielt den Status eines Ministeriums für Islamische Entwicklung in Malaysia (*Jabatan Kemajuan Islam Malaysia*, heute allgemein bekannt unter der Kurzbezeichnung *JAKIM*).

Als Bundesministerium ist das *JAKIM* nunmehr die letzte Instanz

„für die islamische Planung und Verwaltung sowie für die Weiterentwicklung der umma. Es formuliert Richtlinien für die Entwicklung des Islams im Lande und sichert die Unantastbarkeit der aqidah (des Glaubens) und der Lehren des Islam. Des Weiteren leistet es Hilfestellung beim Entwurf und der Harmonisierung erforderlicher Gesetze und Vorschriften sowie bei der Bewertung und Koordinierung der Umsetzung bestehender Gesetze und Verwaltungsvorschriften“.¹²

Das JAKIM finanziert nicht nur Vorträge und Veröffentlichungen zum Thema „korrekter Islam“, es sammelt auch Informationen über die Praxis dessen, was in Malaysia als „inkorrekt oder mit dem Islam nicht vereinbar“ bezeichnet wird, veröffentlicht seiner Ansicht nach „korrekte“ Informationen über derartige Fälle und leitet gegebenenfalls offizielle Maßnahmen gegen angebliche Vergehen und die dafür Verantwortlichen ein. Angeschlossen an das JAKIM ist das Institut für Verbreitung und Ausbildung (*Institut Dakwah dan Latihan*), dessen Aufgabe darin besteht, „das Wohl der islamischen Gesellschaft zu mehren und den Unglauben auszumerzen, der sie heute immer stärker bedroht“.¹³

Sowohl historisch als auch verfassungsrechtlich bedingt, besteht heute in Malaysia ein getrenntes Familienrecht für Muslime (islamisches Recht) und für Nichtmuslime (*common law*). Das muslimische Familienrecht untersteht der Gesetzgebung der 14 Bundesstaaten, von denen jeder seine eigenen Gesetze erlässt. In den Bundesterritorien Kuala Lumpur und Labuan sowie in den Staaten Penang, Malacca, Sabah und Sarawak hingegen wird das muslimische Familienrecht durch Gesetze der Bundesregierung geregelt. Nach langem Hin und Her wurden die jeweiligen Zuständigkeitsbereiche der Zivil- und der *Syariah*-Gerichte schließlich in Artikel 121 (1A) der Verfassung klargestellt, wobei die *Syariah*-Gerichte stark bevorzugt wurden. Diese 1988 eingeführte Änderung verbietet den Zivilgerichten jeglichen Eingriff in den Zuständigkeitsbereich der *Syariah*-Gerichte und ihre Rechtsprechung. Ein Rückblick auf verschiedene Ereignisse und Verfahren in den Jahren nach 1989 zeigt, dass diese Änderung nicht nur für die Beziehung zwischen den religiösen Rechten von Muslimen und Angehörigen anderer Glaubensrichtungen von großer Bedeutung ist, sondern auch deswegen, weil sie es den *Syariah*-Gerichten und ihren Befürwortern ermöglicht, ihre eigene sozialpolitische Agenda in Malaysia durchzusetzen. Damit erheben sich Fragen, die nicht nur mit der Freiheit *der* Religion, sondern auch mit der Freiheit *von* ihr und *in* ihr in Zusammenhang stehen und sich für Muslime vielleicht noch schärfer stellen als für Nichtmuslime.

Ein Beispiel: Da alle Malaien nach Maßgabe der Verfassung dem muslimischen Glauben angehören müssen (Artikel 160 Satz 2), können sie (wie auch andere Muslime) für Verstöße gegen die Glaubensregeln des Islam strafrechtlich verfolgt werden. Daher kann sich kein Muslim dem rechtlichen Zugriff der *Syariah* entziehen, obwohl die Verfassung die Religionsfreiheit garantiert. Die Muslime in Malaysia sind zahlreichen

religiösen Zwängen unterworfen, weil es in der Macht der Bundesstaaten liegt, sie für Verstöße gegen die Regeln des Islam zu bestrafen (Anhang 9, Verzeichnis II, Punkt 1). Alle 14 Staaten verfügen ausnahmslos über ein muslimisches oder *Syariah*-Strafrecht. Nach gesonderten strafrechtlichen Bestimmungen können Muslime bestraft werden, denen Alkoholgenuß in der Öffentlichkeit, der öffentliche Verzehr einer Mahlzeit im Fastenmonat Ramadan oder das „sexuelle Vergehen“ *khalwat* (verbotener Umgang zwischen den Geschlechtern) nachgewiesen wurde. Das Ministerium für Religiöse Angelegenheiten (*Jabatan Agama*) beschreibt *khalwat* als enge Annäherung zwischen Männern und Frauen, die erstens weder Verwandte, die sich nicht heiraten dürfen (*muhrim*, arab. *mahram*) sind, noch zweitens rechtsgültig miteinander verheiratet sind. Dabei ist nicht erforderlich, dass beide Parteien muslimischen Glaubens sind. Es wurden bereits viele Fälle vor Gericht verhandelt, bei denen nur eine der beiden Parteien dem Islam angehörte. Damit wird die verfassungsmäßig garantierte Befreiung der Nichtmuslime von der Rechtsprechung islamischer Gerichte beschnitten.¹⁴

Im Jahr 1957, als nach der Unabhängigkeit die Bundesverfassung in Kraft trat, galt Malaysia als säkularer Staat. Seit der Verkündung der Unabhängigkeit durch die malaiischen Kernländer definiert sich der malaysische Staat in politischer Hinsicht durch den Gegensatz zwischen der nicht zur Disposition stehenden politischen und wirtschaftlichen Dominanz der Malaien einerseits und der Verpflichtung zu einem in seinen Grundzügen multiethnischen und multireligiösen Staat andererseits. Die zentrale Rolle, die der Islam bei diesem politischen Prozess spielt, wird im Wesentlichen durch diese strukturellen (pluralistischen) Rahmenbedingungen und seine enge Beziehung zu der Identität, der Legitimität und der Dominanz der Malaien bestimmt. In der Verfassungsbestimmung, die den Malaien besondere Rechte und Privilegien gewährt, wird ein Malaie als eine Person definiert, die sich zum Islam bekennt, gewöhnlich Malaiisch spricht und sich nach den malaiischen Sitten und Gebräuchen richtet. Die von der Verfassung garantierten Sonderrechte für Malaien sind damit auf Angehörige einer bestimmten Religion beschränkt. Dadurch wird nicht nur die Gleichsetzung des Islam mit der malaiischen Kultur verstärkt, sondern auch das Vorhandensein besonderer Bedürfnisse unter den Malaien und damit auch in der muslimischen Gemeinschaft festgeschrieben.

Folglich

„sanktioniert die Verfassung, indem sie die Vorrechte der Malaien qua Islam legitimiert, zwar indirekt aber unausweichlich die Stellung der Religion in der Arena der Politik wie auch im staatlichen Bereich. Die vermeintlich ‚harmlose‘ Bestimmung zum Islam lässt so, wie sie in der Verfassung formuliert ist, die Frage nach der Rolle der Religion im heutigen Staat unbeantwortet. Die Schlussfolgerung, dass Malaysia – zumindest rechtlich gesehen – irgendwo zwischen einem säkularen Staat und einer Theokratie anzusiedeln ist, hat in der malaysischen Öffentlichkeit Verwirrung und Unruhe ausgelöst, ganz zu schweigen von dem institutionellen Druck auf die Regierung, diese Ambivalenz klarzustellen“.¹⁵

Seit Anfang der 1980er Jahre und insbesondere seit der Einführung des Artikels 121 (1A) als Zusatz zur Verfassung im Jahr 1988 verfolgen die Regierungen der malaysischen Bundesstaaten eine Politik der staatlichen und gesellschaftlichen „Islamisierung“. Es werden immer mehr islamische Gesetze erlassen, die für immer weitere Bereiche des öffentlichen Lebens der malaysischen Muslime gelten, wodurch die Beziehung zwischen der Religion und dem Staat weiter verkompliziert wird. Die Frage, ob es sich bei Malaysia um einen islamischen oder einen säkularen Staat handelt, wurde bis Ende 2001 in der öffentlichen Debatte nicht gestellt. Von diesem Zeitpunkt an wurde jedoch die „Unklarheit“ über den säkularen Charakter und die Zielsetzung der malaysischen Verfassung von führenden Vertretern der Zivilgesellschaft und der religiösen Organisationen in den Medien diskutiert. Einer der Auslöser war die Erklärung des damaligen Premierministers Mahathir Mohammad im September 2001, Malaysia sei „ein islamischer Staat“.¹⁶

Mehrere Gruppen nahmen an dieser Erklärung Anstoß und drückten ihre große Besorgnis über ihre möglichen politischen und anderweitigen Folgen aus. Zurückzuführen ist die Erklärung auf eine Broschüre, die das malaysische Informationsministerium irgendwann Ende Juni oder Anfang Juli 2001 veröffentlicht hatte, also etwa drei Monate vor der umstrittenen Rede von Mahathir. Der Verfasser der Broschüre mit dem Titel *Malaysia adalah sebuah negara Islam* („Malaysia ist ein islamischer Staat“; die Hervorhebung entspricht dem Titelblatt der Broschüre) war Wan Zahidi bin Wan Teh, ein hochrangiger religiöser Mitarbeiter des Ministerium für die Islamische Entwicklung von Malaysia (*Jabatan Kemajuan Islam* oder

JAKIM). Die Broschüre wurde später aus dem Verkehr gezogen, weil sie bei nichtmuslimischen wie auch bei einigen muslimischen Verbänden Widerspruch und Unruhe auslöste.

Der zweite Auslöser der Diskussion über das Primat der Scharia in der Rechtsprechung waren verschiedene Fälle, an denen Muslime, muslimische Konvertiten, nichtmuslimische Ehegatten oder vor der Scheidung stehende Eheleute beteiligt waren, deren Partner zum Islam übertreten wollten. In den letzten Jahren gerieten einige dieser „besonderen Fälle“ ins Blickfeld der Öffentlichkeit. Um die Komplexität und die Problematik dieses Themas vor dem Hintergrund des politischen Lebens und der Verfassung Malaysias zu verstehen, muss man wissen, wie sich Malaysia innerhalb der letzten 50 Jahre zu einem unabhängigen neuzeitlichen Staat entwickelt hat. Die Rolle des Islam im öffentlichen und privaten Leben hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten von Grund auf gewandelt. Verursacht wurde dies sowohl durch den Einfluss der globalen islamischen Erweckungsbewegungen als auch durch innenpolitische Zusammenhänge, nämlich durch die wachsende Bedeutung des Islam im Wettstreit zwischen der *UMNO* und der *PAS* um die Unterstützung der muslimischen *bumiputera*-Wähler.¹⁷ Wie das politische Leben in Malaysia durch die islamische Wiedererweckung und die Islamisierungspolitik der malaysischen Regierung unter der Führung von Mahathir Mohammad bestimmt und beeinflusst wird, habe ich bereits an anderer Stelle beschrieben.

Tatsächlich ist es so, dass

„bereits im Wahljahr 1999 klar wurde, dass die islamische Wiedererweckung ihren Einfluss auf eine Generation junger malaiischer Professionals aus der städtischen Mittelklasse ausgedehnt hatte, die mit ihrem Eifer für die Islamisierung Malaysias sowohl auf die Modernisierung bzw. die kapitalistische Globalisierung reagieren als auch auf die Globalisierung der islamischen Wiedererweckung, die ihren Ursprung im Nahen Osten hat. Die soziale Stellung dieser neuen Spezies politischer Islamisten ist dem globalisierten Islam zuzuschreiben. Sie sind heute die Akteure des globalisierten Islams und der modernen Globalisierung, denn bei ihnen handelt es sich um religiös motivierte junge Professionals, die mit der aktuellen Weltlage genauso vertraut sind wie mit der neuen Informations- und Kommunikationstechnologie (ICT), die gleichzeitig Hilfsmittel und Teil der modernen Globalisierung ist. Verschiedene muslimische NGOs, die diese neue

Spezies von Islamisten vertreten, haben sich in den letzten Jahren mit lauter Stimme dafür ausgesprochen, bei der Bestimmung der Stellung und der Rechte religiös Andersdenkender dem Islam wieder das Primat zu verschaffen.“¹⁸

Die Versuche der heutigen islamistischen¹⁹ Aktivisten, die islamische Religion (*din*) als eine öffentliche Politik darzustellen, in der Religion, Staat und Glaube miteinander verschmelzen, gründet sich auf die beiden Aspekte des Islam als ein im Herzen wurzelnder Glaube und als aktuelle politische Kraft in der Gesellschaft. Diese Betonung der Religion als Grundlage der öffentlichen Politik hat zahlreiche muslimische Gruppen und Bewegungen einschliesslich der dazugehörigen Denker und Schriftsteller zu der Behauptung veranlasst, der Islam sei nicht nur eine Religion, sondern Religion und Staat (*din wa-dawla*), d.h. eine mit der staatlichen Ordnung untrennbar verbundene Religion. Deshalb dreht sich der religiöse Diskurs der politischen wie der apolitischen Islamisten nicht einfach nur um die Religion, sondern auch um die Gesellschaft und die Politik.

An dieser Stelle wäre noch anzumerken, dass der politische Hintergrund, den die heutigen islamischen Wiedererweckungs- und Politisierungsbewegungen in Südostasien widerspiegeln, aus den Kernländern der islamischen Zivilisation im Nahen Osten stammt, die jedoch keineswegs als herausragende Beispiele für politische Modernität und demokratischen Pluralismus stehen können. Deswegen ist es für uns heute so wichtig, das Problem näher zu untersuchen, das darin besteht, dass die Theorie und die Praxis der Islamisierungsiniciativen in Südostasien und insbesondere in Malaysia auf einer traditionellen, arabisch geprägten Auslegung des Islam beruhen, dass deswegen die Ideologen der Islamisierung verschiedene politische Konzepte der Neuzeit (Staat, Souveränität, Gesetzgebung, demokratische Rechte, Rechtsstaat, Bürgerschaft) in anachronistischer und sogar irreführender Weise auf die Vergangenheit projizieren, während sie gleichzeitig viele archaische soziale und politische Gedanken aus einer grobenteils imaginären oder idealisierten islamischen Vergangenheit in die Gegenwart importieren, um deren Institutionalisierung innerhalb der neuzeitlichen Ordnung zu rechtfertigen.

DIE „ISLAMISIERUNG“ UND IHRE BEDEUTUNG FÜR GERECHTIGKEIT UNTER DEN GESCHLECHTERN, RELIGIONS-FREIHEIT UND RELIGIÖSEN PLURALISMUS

Wie bereits gesagt, bestehen heute (und insbesondere seit der Verfassungsänderung von 1988) zwei getrennte Gesetzbücher zum Familienrecht in Malaysia, eines für Muslime, das andere für Nichtmuslime. Das muslimische Familienrecht untersteht der Gesetzgebung der 14 Bundesstaaten, von denen jeder seine eigenen Gesetze erlässt. In den Bundesterritorien Kuala Lumpur und Labuan sowie in den Staaten Penang, Malacca, Sabah und Sarawak wird das muslimische Familienrecht durch Gesetze der Bundesregierung geregelt. Nach langem Hin und Her wurden die jeweiligen Zuständigkeitsbereiche der Zivil- und der *Syariah*-Gerichte schließlich in Artikel 121 (1A) der Verfassung klargestellt, wobei die *Syariah*-Gerichte stark bevorzugt wurden. Dieser 1988 eingeführte Zusatz verbietet den Zivilgerichten jeglichen Eingriff in den Zuständigkeitsbereich der *Syariah*-Gerichte und ihre Rechtsprechung. Dies wurde möglich, weil die Rechtsprechung nach der Scharia heute von dem malaysischen *Common Law* getrennt und unabhängig ist.

Seit 1989 ist die Problematik, die mit dem gleichzeitigen Bestehen von zwei getrennten Regelungen zum Familienrecht in einer multireligiösen Gesellschaft verbunden ist, in etlichen Fällen zutage getreten, in denen Muslime und Nichtmuslime zwischen die Fronten der beiden Rechtssysteme gerieten. In den Jahren 2006 und 2007 gab es verschiedene Verfahren, an denen Muslime bzw. muslimische Konvertiten und ihre nichtmuslimischen Ehegatten beteiligt waren. In den meisten Fällen handelte es sich dabei um Eheleute, die geschieden wurden, weil der Partner die Religion gewechselt hatte. Die Folgen sind tragisch: In einem Fall wurde eine muslimische Frau von ihrem Mann und ihren Kindern getrennt, in einem anderen musste eine nichtmuslimische Frau und Mutter hart um das Recht auf Scheidung kämpfen, das ihr in ihrer ursprünglich zivilrechtlich geschlossenen Ehe zugestanden hätte. 2005 gelangten islamische Behörden zu der Ansicht, M. Moorthy – ein berühmter Bergsteiger und praktizierender Hindu, was sowohl aus der Aussage seiner Frau (als auch aus einem im Fernsehen gerade ein Jahr vor seinem Tode gezeigten Dokumentarfilm) hervorgeht – habe sich vor seinem Tod insgeheim zum Islam bekehrt. Trotz der Proteste seiner Frau wurde Moorthys Leiche seiner Familie weggenommen und nach muslimischem Ritus begraben.

In einem weiteren Fall hatte eine um die 40 Jahre alte Frau jahrelang erfolglos versucht, eine offizielle Anerkennung ihrer Konversion vom Islam zum Christentum zu erhalten. Seit 2004 wartet sie auf eine Gerichtsentscheidung über ihren Antrag auf Anerkennung ihrer Bekehrung. Ein Zeitungsbericht fasste das Urteil des Berufungsgerichts zusammen und stellte dabei die tiefere Bedeutung des Falles klar heraus:

„Am 30. Mai 2007 verkündete das Berufungsgericht, es sei für den Fall nicht zuständig, da er unter die Scharia falle. Damit wurde jedem Versuch ein Riegel vorgeschoben, Licht in die Grauzone zu werfen, die zwischen den beiden Rechtssystemen in Malaysia besteht. Viele in der Menge, die sich vor dem Gerichtsgebäude in Kuala Lumpur versammelt hatten, begrüßten die Entscheidung mit dem Ruf ‚Gott ist groß‘. Eher weltlich gesonnene Beobachter waren weit weniger erfreut. ‚Für mich hat dieser Fall nicht nur mit der Bevorzugung einer bestimmten Religion zu tun, sondern mit dem potentiellen Abbau der multiethnischen und multireligiösen Prägung Malaysias‘, wie Malik Imtiaz Sarwar, ein Mitglied des Anwaltsteams von Frau Joy, vor der Verkündung der Entscheidung warnend anmerkte.

Das Urteil in Sachen Joy, das wahrscheinlich in mehreren anderen noch vor Gericht anhängigen Bekehrungsprozessen als Präzedenzfall herangezogen werden wird, gilt vielen in Malaysia als Beweis für die Spaltung der Nation durch die religiöse Politik, wobei die Rechte von Nichtmuslimen wie auch von gemäßigeren Anhängern des Islam durch die schleichende Islamisierung untergraben werden. Bei einer Konferenz der regierenden muslimisch beherrschten United Malays National Organization im letzten November schwor ein Delegierter, er sei bereit, ‚im Blut zu schwimmen‘, um seine Volkszugehörigkeit und damit auch seinen Glauben zu verteidigen. Die Abkehr vom Islam ist in mehreren malaysischen Bundesstaaten ein Verbrechen, das mit Gefängnis bestraft wird.

Anfang dieser Woche war der malaysische Premierminister Abdullah Ahmad Badawi, der im Dezember zugeben musste, dass die Beziehungen unter den Rassen in seinem Heimatland ‚fragil‘ seien, Gastgeber des islamischen Weltwirtschaftsforums in Kuala Lumpur. In einer Zeit, in welcher der Islam häufig mit Extremismus und Autokratie in Verbindung gebracht wird, wurde Malaysia bei dieser Jahreskonferenz als Vorbild einer gemäßigten muslimischen Nation dar-

gestellt, die sich der Sicherung der Rechte ihrer vielfältigen Bevölkerung verschrieben habe. Dieser Ruf kann jedoch durch das Urteil des Bundesgerichts im Fall Joy, für welche die Berufung das letzte Rechtsmittel darstellte, schnell ins Schwanken geraten. Kann man es denn wirklich als Religionsfreiheit bezeichnen, wenn es einer 42-jährigen Frau nicht gestattet wird, die Religion ihrer Wahl anzunehmen?“²⁰

Im Jahr 2004 mussten die Anhänger einer spirituellen Bewegung mit dem Namen „Himmelskönigreich“ mit ansehen, wie ihre Unterkunft durch die Behörden verwüstet wurde, weil ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken als „abweichlerisch“ und „ketzerisch“ abgestempelt worden waren. Einen weiteren Hinweis auf eine möglicherweise wachsende Militanz und Gewaltbereitschaft bei der Durchsetzung religiöser Ziele liefert der Zwischenfall mit der Kirche von Siliban in Perak, bei dem im letzten Jahr zahlreiche Muslime per SMS dazu aufgerufen wurden, vor der Kirche zu protestieren, von der in der Nachricht behauptet wurde, dass dort mehrere muslimische Jugendliche zum Christentum bekehrt und getauft werden sollten. Die Tatsache, dass ein solches Gerücht ausgestreut wurde und Wirkung zeigte, beweist, dass einige muslimische Gruppen bereit sind, „die Sache selbst in die Hand zu nehmen“ – eine Neigung, die nichts Gutes bedeutet für die Entwicklung der Demokratie und der religiösen Toleranz in dem multireligiösen Staat Malaysia, der sich anschickt, den 50. Jahrestag seiner politischen Unabhängigkeit (*Merdeka*) zu feiern.

Der beunruhigende kumulative Effekt der „Islamisierung“ einerseits und des wachsenden Neokonservatismus unter den malaiischen Muslimen andererseits ist zum Teil auf das autoritäre Verhalten zurückzuführen, mit dem die Regierung der *UMNO* und der *BN* auf jeden politischen Widerspruch der Oppositionsparteien und der Zivilgesellschaft reagiert. Der Zwang zum Nachweis ihrer „islamischen Legitimität“ hat einige Führer der *UMNO* dazu veranlasst, die Ideologie der aktuellen islamistischen Tendenzen fast kritik- und fraglos zu übernehmen. Eine solche Tendenz ist die Frage nach dem „islamischen Staat“.

Das Bestreben, Malaysia in einen „islamischen Staat“ umzuwandeln oder als solchen zu etablieren, hat gravierende Auswirkungen auf den Multikulturalismus, den religiösen Pluralismus und die Demokratie im Lande. Das Problem ist nicht neu. Es wurde zum Thema der öffentlichen Debatte, als die islamische Partei *PAS* nach ihrem Sieg bei den Landtagswahlen

in Kelantan im Jahr 1990 erklärte, ihr politisches Endziel sei die „Errichtung eines islamischen Staats“ im ganzen Land. Bereits Anfang der 1980er Jahre bekannte sich die PAS zu einer radikal-islamistischen Politik mit der erklärten Absicht, einer neuen sozialen, moralischen und politischen Ordnung Geltung zu verschaffen, die der islamische Staat verkörpern sollte. Die gesetzgebenden Körperschaften von Kelantan und Terengganu verabschiedeten 1993 bzw. 2000 *Hudud*-Gesetze²¹, um ihre Verpflichtung zur Errichtung eines „islamischen Staats“ zu demonstrieren. Nach dem Sieg der PAS bei den Parlamentswahlen von Terengganu im November 1999 erklärte Abdul Hadi Awang, der neue Ministerpräsident von Terengganu (und damals auch stellvertretender Vorsitzender der PAS), die Partei strebe die Errichtung eines islamischen Staates in ganz Malaysia an, wenn ihr die Macht im Bund zufallen sollte. Laut Abdul Hadi war diese Absichtserklärung bereits Teil des Manifests der *Barisan Alternatif* (BA oder Alternative Front) für die allgemeinen Wahlen von 1999.²²

Die politische Frage danach, ob Malaysia ein islamischer Staat ist oder nicht, tauchte Anfang Juli 2007 wieder auf, als der derzeitige stellvertretende Premierminister von Malaysia, Dato' Seri Najib bin Abdul Razak, das wiederholte, was Premierminister Mahathir im September 2001 behauptet hatte, nämlich dass Malaysia ein islamischer und kein säkularer Staat sei. Wie diese Behauptung aufzufassen oder auszulegen ist, erklärte er jedoch nicht.

DIE DISKRIMINIERUNG MUSLIMISCHER UND GELEGENTLICH AUCH NICHTMUSLIMISCHER FRAUEN IM MUSLIMISCHEN FAMILIENRECHT VON MALAYSIA²³

In Malaysia gilt das islamische Recht nur für Muslime und nur für Bereiche, die in dem entsprechenden Verzeichnis der Verfassung aufgeführt sind, das heißt für Ehe, für wohltätige Stiftungen, Vermächtnisse und Erbschaften sowie für Vergehen, für die keine Bundesgesetze gelten (Fehlverhalten in der Ehe, *khalwat* bzw. unzulässiger Umgang zwischen den Geschlechtern und Verstöße gegen die Glaubenssätze des Islam). Die Gesetzgebung liegt in den Händen der gesetzgebenden Körperschaften und der Sultane in den einzelnen Bundesstaaten. Das Bundesparlament ist lediglich für die Bundesterritorien Kuala Lumpur, Labuan und Putrajaya zuständig. Da außer dem Bund noch die 13 Bundesstaaten in diesem Fall zuständig sind, gibt es insgesamt 14 verschiedene islamische Gesetzeswerke in Malaysia. Die Diskrepanzen zwischen diesen Gesetzen erschweren ihr Verständnis und ihre Anwendung.

Vor 1984, als richtungweisende Gesetze für die Bundesterritorien verabschiedet wurden, bestand zwischen dem für Muslime geltenden Familienrecht in den einzelnen Bundesstaaten keine Verbindung. Seit Anfang der 1980er Jahre wurden verschiedentlich Versuche unternommen, das muslimische Familienrecht in eine einheitliche Form zu bringen. Was die Gleichbehandlung der Geschlechter angeht, so vermitteln die Änderungen, die seit 1984 immer wieder eingebracht wurden, den Eindruck, man habe sich einen Schritt vor und zwei Schritte zurück bewegt. Obwohl die traditionellen Verwandtschaftsbeziehungen der malaiischen Muslime untereinander eher bilateral als patriarchalisch ausgerichtet sind, wurde die patriarchalische Anschauung von der Ehe und der Unterordnung der Frauen durch die Anstrengungen zur Vereinheitlichung des Familienrechts trotz einiger positiver Reformen weiter bestärkt.²⁴

Anfang der 1980er Jahre unternahm Malaysia einen Schritt zur Reform des islamischen Familienrechts unter der Maxime *siyasa shar'iyah*. Diese Maxime ermöglicht es dem Staat, bei der Formulierung der einzelnen Bestimmungen unter den Ansichten der verschiedenen Rechtsschulen jeweils diejenige auszuwählen, die den Interessen der Gemeinschaft am dienlichsten ist. 1984 entstand daraus das Gesetz zum islamischen Familienrecht in den Bundesterritorien, das als Vorbild für die einzelnen Bundesstaaten gedacht war. Entgegen der häufig vertretenen Ansicht, dass sich die Gesetze Malaysias ausschließlich auf die schafiitische Rechtsschule gründen oder gründen sollten, beweist der Entwurf des Gesetzes zum islamischen Familienrecht mit seinen aus verschiedenen Schulen stammenden Bestimmungen, dass dies weder in der Theorie noch in der Praxis der Fall ist.

In der zweiten Hälfte der 1980er und Anfang der 1990er Jahre begannen jedoch die Religionsbehörden und Ministerien damit, einige Bestimmungen des Gesetzes insbesondere im Bereich der Polygamie zu umgehen. Zusammen mit der Anfang der 1990er Jahre einsetzenden konservativen Reaktion führte dies schließlich zu dem Änderungsgesetz zum islamischen Familienrecht von 1994, durch das einige der früheren, für Frauen positiven Reformen effektiv außer Kraft gesetzt wurden. So erkannte zum Beispiel das Gesetz die Gültigkeit einer durch den Ehegatten außergerichtlich ausgesprochenen einseitigen Scheidungserklärung (*talaaq*) an und verlieh erneut dem Aspekt des ehelichen Ungehorsams der Frau (*nusyuz*, arab. *nuschuz*) Bedeutung für den Fall, dass eine Ehefrau eine Scheidung aufgrund von *ta'liq* anstrebt, das heißt wegen eines Verstoßes des Ehemanns gegen eine Bestimmung des Ehevertrags. Außerdem

wurde in dem Gesetz von 1994 das Verbot einer standesamtlichen Eintragung ungültiger Eheschließungen wieder aufgehoben. Da auch einige Bedingungen für die gerichtliche Genehmigung polygamer Eheschließungen wieder gestrichen wurden, war im Endeffekt für die Schließung einer zweiten Ehe weder die Genehmigung eines Gerichts noch die Zustimmung der ersten Ehefrau erforderlich, und es war auch nicht mehr von Bedeutung, ob der Lebensstandard der ersten Ehefrau unter der zweiten Eheschließung leidet. Derartige Änderungen widersprechen dem Geist der Reform und der Gleichstellung, durch den das ursprüngliche Gesetz von 1984 geprägt war.

Auch die Unterhalts- und Sorgerechtsregelungen bei Scheidungen wurden durch die Änderungen von 1994 verkompliziert. Das Gesetz von 1984, nach dem Scheidungen grundsätzlich gerichtlich registriert werden mussten, verlangte eine gerichtliche Regelung des Unterhalts und des Sorgerechts für die Kinder, bevor die Scheidung registriert werden konnte. Das Änderungsgesetz von 1994 gestattet es dem Ehegatten, den *talaq* außergerichtlich auszusprechen und später eintragen zu lassen; damit wurden die Fragen des Unterhalts und des Sorgerechts beim eigentlichen Scheidungsverfahren nicht mehr berücksichtigt. Das bedeutet, dass die Kinder aus einer Ehe – deren Interessen sowohl bei der Scheidung als auch bei der Ehe oben anstehen sollten – bei einer Scheidung nicht versorgt werden und damit vernachlässigt werden könnten.

Auch in anderen Bereichen bereitet die rechtliche Diskriminierung muslimischer Frauen Sorge; dazu gehören die geschlechtsspezifischen Bestimmungen zu Polygamie, Scheidung und Sorgerecht sowie bestimmte geschlechtsneutrale, aber selektive Bestimmungen wie die zur Verteilung all dessen, was die Eheleute während ihres Zusammenlebens erwirtschaftet haben (*harta sepencarian*). In diesem Fall ist zwar die Ausdrucksweise ähnlich geschlechtsneutral wie die der Bestimmungen des Gesetzes zur Reform des Ehe- und Scheidungsrechts für Nichtmuslime von 1976, die sich mit dem gemeinschaftlich in der Ehe erworbenen Vermögen befassen, aber auch hier werden muslimische Frauen diskriminiert, weil die übrigen Bestimmungen des islamischen Familienrechts anders als die des Reformgesetzes nicht geschlechtsneutral sind.²⁵

Ein weiterer Schritt zurück kam im Jahr 2003, als das Parlament von Selangor ein neues islamisches Familienrecht verabschiedete, das als Vorbild für ein in ganz Malaysia vereinheitlichtes Recht dienen soll. Außer in

Terengganu und Kedah wurde das Gesetz in der Folge von den gesetzgebenden Versammlungen aller anderen Bundesstaaten verabschiedet.

Im Dezember 2005 wurde dieses Gesetz unter dem Namen *Änderungsgesetz zum islamischen Familienrecht für die Bundesterritorien 2005* auch vom Bundesparlament verabschiedet. Die Debatte und die Verabschiedung des Gesetzes lösten eine große öffentliche Diskussion aus. Obwohl sich 16 Senatorinnen zunächst gegen den Entwurf aussprachen, ließen sie sich schließlich von der *Joint Action Group on Gender Equality (JAGGE)* unter Führung der *Sisters in Islam* dazu überreden, für den Entwurf zu stimmen, um einen Bruch der Fraktionsdisziplin zu vermeiden. Unter intensivem Druck der Öffentlichkeit sah sich jedoch die Regierung veranlasst, den Entwurf zunächst nicht umzusetzen. Auf Ersuchen des Kabinetts berief der Justizminister eine große Kommission ein, die einen Kompromiss zur Formulierung des Gesetzes erarbeiten soll.

Nach dem islamischen Familienrecht fällt jeder Nichtmuslim, der sich in Malaysia zum Islam bekehrt, damit automatisch in jedem Bereich seines Lebens unter islamisches Recht. Damit ändern sich seine Rechte und Pflichten nach dem Personenrecht sowie nach anderen Gesetzen. Am stärksten betroffen sind dabei die Eheschließung und die ehelichen Pflichten. Die Sharia behandelt männliche und weibliche Konvertiten getrennt. Wenn ein Ehemann sich zum Islam bekehrt, dessen Frau zur Gruppe der Angehörigen von Buchreligionen (*ahl al-kitab*) gehört, bleibt die Ehe bestehen, denn der Islam erlaubt es einem Muslim, eine *kitabiyah*²⁶ zu heiraten. Mit anderen Worten: Eine Frau kann auch dann in Ehestand bleiben, wenn sie sich nicht zum Islam bekehrt. Andererseits ist es einer muslimischen Frau nach Recht und Gesetz verboten, einen *kitabī* zu heiraten. Außerdem ist der Begriff der *kitabiyah* so eng gefasst, dass er Christinnen und Jüdinnen praktisch ausschließt.

In dem Fall *Abdul Razak v Maria Menado [1965] 1 MLJ xvi* erklärte ein Gericht in Singapur die Ehe einer Frau für ungültig, obwohl sie zum Zeitpunkt der Eheschließung Christin gewesen war, weil ihre Vorfahren sich nach der Prophetenschaft Mohammads zum Christentum bekehrt hatten. Dieselbe Entscheidung fiel auch im Fall *Visvalingam v Visvalingam [1980] 1 MLJ 10*. Das Gericht stützte sich dabei auf ein schariatrechtliches Gutachten (*fatwa*) des damaligen Mufti für das Bundesterritorium, dessen Definition des Begriffs *kitabiyah* in das Gesetz zum islamischen Familienrecht für die Bundesterritorien übernommen wurde.

ABSCHLIESENDE BEMERKUNGEN²⁷

Wie in anderen Ländern, in denen die Modernisierung und der Wandel rasch voranschreiten, ist die Komplexität und die Problematik der Beziehungen von Islam, Staat, Recht, Politik und Gesellschaft auch in Malaysia ein wesentliches Anliegen. Die hier beschriebenen Erfahrungen Malaysias nach der Kolonialzeit zeigen, dass es für eine multi-ethnische Gesellschaft ein grundlegendes Problem und eine Herausforderung darstellt, die institutionelle Trennung von Scharia und Staat sicherzustellen und dabei gleichzeitig die Tatsache anzuerkennen, dass eine gewisse Verbindung zwischen Islam und Politik immer vorhanden ist. Tatsächlich besteht in allen multireligiösen Gesellschaften eine Verbindung zwischen Religion und Politik.

Die Scharia ist für die Mehrheit der heutigen Muslime ein zentrales Anliegen in ihrem privaten und öffentlichen Leben. Im öffentlichen Leben einer islamischen Gesellschaft spielt sie eine überragende Rolle, denn sie bildet die Grundlage für die Gestaltung und Entwicklung ethischer Normen und Wertbegriffe, die wiederum die Grundlage für das öffentliche Recht und die öffentliche Politik in vielen muslimischen Ländern bilden, wie zum Beispiel in Saudi Arabien, Pakistan und Malaysia.

Ich möchte an dieser Stelle auf folgendes Dilemma oder Paradoxon aufmerksam machen: Sollte der Staat nur deswegen die Grundsätze und Regeln der Scharia in seinen Gesetzen und seiner Politik aufnehmen und umsetzen, weil sie nach allgemeiner Ansicht zu „der“ Scharia gehören (wie das heute in Malaysia der Fall ist)?

Hier wäre anzumerken, dass in einem solchen Fall der Staat seinen politischen Willen, nicht aber das religiöse Recht des Islam durchsetzen würde. Andererseits ist es unmöglich, den Islam gänzlich aus der öffentlichen Politik, der Gesetzgebung und der Rechtsprechung im Allgemeinen herauszuhalten, wenn man bedenkt, dass Gesetzgebung und Politik die Überzeugung und Wertvorstellungen der Bürger widerspiegeln sollten, wozu auch die religiösen Werte gehören, „vorausgesetzt, dass dies nicht im Namen einer bestimmten Religion geschieht, denn damit erhalten die Ansichten derer Vorschub, die den Staat lenken und andere Bürger aufgrund ihrer religiösen und anderen Überzeugungen ausschließen“.²⁸

Hier sehen wir uns jedoch einem Dilemma gegenüber: Wie schafft man einen Ausgleich zwischen „dem Bedürfnis, die öffentliche Rolle des Islam

genauso zu erhalten wie seine Unterscheidung von Staat und Politik, anstatt diese Spannung zu ignorieren in der Hoffnung, dass sie sich von selbst auflöst“? Nach An Na`im kann diese notwendige und schwierige Unterscheidung (zwischen Staat, Politik und Islam) „durch die Grundsätze und Institutionen des Rechtsstaats und den Schutz der Menschenrechte für alle Bürger vermittelt werden“.

Eine wirklich große Herausforderung, wobei es leider für die hier gestellten Fragen keine einfachen Antworten oder Lösungen gibt. Will man einen Ausgleich zwischen den Anforderungen eines Verfassungs- und Rechtsstaats einerseits und der Forderung nach einer größeren Rolle für die Scharia andererseits schaffen, muss man sich zwangsweise auch mit dem nebulösen Problem „Islam und Demokratie“ befassen. Heute spielt sich in vielen muslimischen Ländern die Demokratisierung in einer Gesellschaft ohne demokratische Kultur ab. Durch die Eröffnung von Freiräumen, die politische Teilhabe und das Prinzip „ein Mann – eine Stimme“ erhielten islamistische Gruppen, Stammesführer und Konservative, die weder von der Gleichheit noch von einem reformorientierten Islam viel halten, Zugang zu den Strukturen der Macht. Eine nähere Betrachtung der Lage in allen muslimischen Ländern zeigt, dass islamische Fundamentalisten und Neokonservative es gelernt haben, das demokratische System ihren wenig demokratischen Ansichten über Politik und Gesellschaft dienstbar zu machen. Damit wird ein System der Gewaltenteilung unabdingbar, um die Religionsfreiheit sicherstellen und über religiöse Institutionen und wohlorganisierte religiöse Gemeinschaften ein gewisses Maß an Kontrolle ausüben zu können mit dem Ziel, ihnen bei der Verbreitung ihrer Wertbegriffe und bei anderen Aktivitäten im Namen der Religions- und Glaubensfreiheit gewisse Schranken aufzuerlegen.

- 1| *The Sun vom 23. August 2007, S. 3.*
- 2| *Syariah (auch syar'ie, syara') ist die neuzeitliche malaiische Transliteration des arabischen Wortes Scharia (shari`ah oder shari`a). In dem vorliegenden Aufsatz wird die malaiische Schreibweise (syariah, syar'ie, syara') nur dann verwendet, wenn auf die verschiedenen malaysischen oder indonesischen Scharia-Gesetze, Dokumente, Gerichtshöfe oder andere Institutionen der Justiz Bezug genommen wird. Ansonsten wird grundsätzlich die deutsche Schreibweise Scharia verwendet.*
- 3| *Bumiputera ist das malaiische Wort für „Landeskinder“. Anfänglich wurde dieser Status nur Malaien zuerkannt, die in der Malaiischen Föderation ansässig waren. Seit 1963 gilt jedoch auch die Urbevölkerung (Orang Asli) und verschiedene andere eingeborene Gruppen in Sabah and Sarawak als bumiputera.*

- 4| *Harding, Andrew, „Law, Government and the Constitution in Malaysia“, Kuala Lumpur, in: Malayan Law Journal (1996), S. 47.*
- 5| *Das malaysische Parlament hat nicht, wie sein englisches Gegenstück, die oberste gesetzgebende Gewalt inne. Das englische Parlament kann Gesetze erlassen und abschaffen, ohne dass derartige Entscheidungen durch die Gerichte in Frage gestellt werden können, die sie als geltendes Recht akzeptieren müssen. In Malaysia untersteht das Parlament einer schriftlich niedergelegten Verfassung, gegen die es in seiner Rechtsetzung nicht verstoßen darf. Wenn ein Gesetz mit der Verfassung nicht vereinbar ist, gilt es automatisch als verfassungswidrig und damit nichtig.*
- 6| *Diese Eigenheit wird später wichtig, wenn wir uns damit befassen, dass einige der von den Regierungen von Kelantan und Terengganu eingeführten islamischen strafrechtlichen Bestimmungen, wie z.B. die Hudud-Gesetze, ohne eine vorherige Verfassungsänderung nicht umgesetzt werden können.*
- 7| *Malaysia wird von einem konstitutionellen Monarchen mit dem Titel Yang di Pertuan Agong regiert. Er ist das Staatsoberhaupt, und die Regierung wird in seinem Namen geführt. Das Amt des Yang di Pertuan Agong wurde anlässlich der Unabhängigkeit im Jahr 1957 eingerichtet; es ist sowohl erblich als auch wählbar. Es ist erblich in dem Sinne, dass nur die neun Sultane der Bundesstaaten in das Amt gewählt werden können; die bestellten Yang di Pertuan Negeri (früher „Gouverneure“) von Sabah, Sarawak, Penang und Malacca sind nicht wählbar. Das Amt ist aber auch wählbar in dem Sinne, dass für die Wahl eines der neun Sultane für eine Amtszeit von fünf Jahren ein Rotationssystem gilt, so dass jeder Sultan die Möglichkeit hat, gewählt zu werden, es sei denn, er lehnt die Wahl ab. Wenn das Amt frei wird, sei es durch den Tod des Inhabers oder aber nach dem Ablauf seiner Amtszeit, wird sein Nachfolger von einer „Herrscherkonferenz“ gewählt, der alle Sultane angehören. Der Yang di Pertuan Agong kann durch die Herrscherkonferenz auch wieder abgewählt werden. Die Herrscher von Perlis und Negeri Sembilan tragen den Titel Raja bzw. Yang di Pertuan Besar. Auch das Amt eines stellvertretenden Staatsoberhauptes ist in der Verfassung vorgesehen; er trägt den Titel Timbalan Yang di Pertuan Agong.*
- 8| *Weitere Einzelheiten finden sich bei Ibrahim, Ahmad, Islamic Law in Malaya, MSRI Singapore 1965; zum Aspekt der Rechtsprechung siehe ebenfalls Ibrahim, Ahmad, „The Administration of Muslim Law in Southeast Asia“, in: 13 Malaysian Law Report 124 (1971) und The Administration of Muslim Law in Sabah, in: 2 The Journal of Malaysian & Comparative Law (1975).*
- 9| *Siehe auch Roff, William R., „The Origin and Early Years of the Majlis Agama“, in: Roff, William R. (Hrsg.), Kelantan. Religion, Society and Politics in a Malay State, Kuala Lumpur 1974.*
- 10| *Pusat Islam (heute JAKIM) war die zentrale Planungs- und Verwaltungsbehörde für islamische Angelegenheiten in Malaysia. Als Bundesbehörde verfügte das Zentrum über mehrere Abteilungen. 1996 wurde sie aufgewertet und erhielt den Titel „Ministerium für Islamische Entwicklung“ (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia oder JAKIM), das dem Amt des Premierministers untersteht.*
- 11| *Zitat aus der Zeitschrift des Pusat Islam in Abu Bakar, Mohamad, Penghayatan Sebuah Ideal. Suatu Tafsiran tentang Islam Semasa, Kuala Lumpur 1987, S. 78.*
- 12| *Siehe <http://www.islam.gov.my/>, die Homepage des JAKIM.*
- 13| *Zitat aus der Broschüre des Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM); siehe auch Roff, William R., „Patterns of Islamization, 1890s-1990s. Exemplars, Institutions, and Vectors“, in: Journal of Islamic Studies 9:2 (1998) S. 210-228.*
- 14| *Seit 1986 kann die Polizei einen Nichtmuslim nach einer Festnahme wegen khalwat höchstens 14 Tage lang in Untersuchungshaft festhalten.*

- 15| *Nair, Shanti, Islam in Malaysian Foreign Policy, London 1997, S. 22.*
- 16| *Siehe die undatierte, 2004 veröffentlichte Publikation mit dem Titel „Is Malaysia an Islamic State? Secularism and Theocracy – A Study of the Malaysian Constitution“, herausgegeben von Abdul Razak Baginda und Peter Schier, eine gemeinschaftliche Veröffentlichung des Malaysian Strategic Research Centre (MSRC) und der Konrad-Adenauer-Stiftung in Kuala Lumpur im Rahmen der MSRC-KAF Intercultural Discourse Series. Es handelt sich um den Bericht über den Verlauf eines Halbtagsseminars mit dem Titel „Is Malaysia an Islamic State? Secularism and Theocracy, A Study of the Malaysian Constitution“.*
- 17| *Seit den 1970er Jahren stellt die islamische Wiedererweckung, die sich ausgehend vom Nahen Osten global ausbreitete, eine politische Herausforderung für die Regierungen aller muslimischen Länder dar, Malaysia eingeschlossen. Auch in den vorangegangenen Jahren nach der politischen Unabhängigkeit Malaysias war der Islam ein Quell der Zwietracht innerhalb der malaiischen Gemeinschaft. Ihren Ausdruck fand diese Zwietracht hauptsächlich in der politischen Rivalität zwischen den beiden malaiischen Parteien UMNO und PAS (ursprünglich bekannt als PMIP oder Pan Malayan Islamic Party), deren Anhängerschaft sich in Kelantan und Terengganu, zwei Küstenstaaten im Nordosten, sowie in Kedah im Nordwesten konzentrierte.*
- 18| *Siehe Othman, Norani, Globalization, Islamic Resurgence, and State Autonomy in Malaysia. The Response of the Malaysian State to „Islamic Globalization“, Vortrag bei der 5th International Conference of Asian Scholars (ICAS5), Kuala Lumpur, 2.-5. August 2007.*
- 19| *Als „islamistisch“ bezeichne ich in dem vorliegenden Beitrag die Gruppierungen und die Diskurse derjenigen muslimischen Aktivisten, welche die Errichtung eines islamischen Staates oder zumindest die Ausweitung des Geltungsbereichs muslimischer Gesetze anstreben, um die islamische Prägung des öffentlichen Lebens in ihrem Land wieder zu beleben. Ähnlich orientierte muslimische Gruppen werden anderwärts auch als „politische Islamisten“ bezeichnet.*
- 20| *Siehe www.malaysia-today.net/index.shtml.*
- 21| *Hudud Gesetze sind islamische Strafrechtsgesetze, die zu bestimmten Verbrechenstypen gehören, wie unerlaubter Geschlechtsverkehr, schwerer Diebstahl oder Apostasie (d.h., wenn der Apostat sich mit Waffengewalt gegen den islamischen Staat oder die islamische Gemeinschaft erhebt). Zu den vorgeschriebenen Strafen zählen Auspeitschen, Amputation von Gliedmassen, Steinigung und Kreuzigung.*
- 22| *Utusan Malaysia, 23. Juni 2001, S. 12.*
- 23| *Das Zitat stammt aus einem Artikel von Othman, Norani und Razlina Razali, „Muslim and Non-Muslim Marriages in Malaysia. Problems of Jurisdictional Dualism in a Multi-religious Society“, Vortrag am Asia Research Institute, National University of Singapore, September 2006.*
- 24| *Die Fortschreibung der Gesetze ist untrennbar verbunden mit den Eigenheiten der „Islamisierung“ (mit Bezug auf die Religiosität, die Vorstellungen von Frömmigkeit und die strikte Einhaltung alltäglicher religiöser Rituale und Praktiken, die als „wahrhaft islamisch“ gelten), wie sie in der Gesellschaft Malaysias seit Ende der 1970er Jahre und im Iran seit der Revolution von 1979 stattfindet.*
- 25| *Sowohl die SIS als auch andere Frauen-NGOs haben verschiedene Memoranden zu diesen und anderen Fällen der Diskriminierung muslimischer Frauen vorgelegt. Dazu gehören das Memorandum on Reform of the Islamic Family Laws on Polygamy von 1996, das Memorandum on Reform of the Islamic Family Laws and Justice in the Syariah System von 1997, das Memorandum Pembaharuan Proses Perceraian dan Tuntutan Sampingan dalam Prosiding*

Mahkamah Syariah von 2000 und das Memorandum Perbandingan Rang Undang-Undang Keluarga Islam dengan Akta Undang-Undang Keluarga Islam von 2002. Einzusehen auf der SIS-Website <http://www.sistersinislam.org.my>.

- 26| Der Begriff *Kitabiyyah* bezeichnet eine Frau, die an eine von Gott in einem Buch geoffenbarte Religion glaubt. In Indien werden nur Jüdinnen und Christinnen so genannt. In Malaysia definiert Art. 2 des Gesetzes zum islamischen Familienrecht in den Bundesterritorien von 1984 eine *Kitabiyyah* als (a) eine Frau, die ihre Abstammung auf die Bani Ya'qub zurückführen kann, oder aber eine Christin, deren Vorfahren vor der Prophetenschaft Muhammads Christen waren, oder (b) aber eine Jüdin, deren Vorfahren vor der Prophetenschaft Isas Juden waren.
- 27| Die Frage, ob Malaysia ein islamischer oder ein säkularer Staat ist bzw. ob die „säkulare Ausrichtung“ der Verfassung von 1957 stärker betont werden sollte, bildet seit 2001 ein Anliegen meiner akademischen und beraterischen Tätigkeit. Seit 1993 beschäftige ich mich eingehend (häufig in Gesprächen und Diskussionen) mit den Ansichten und Einstellungen dreier befreundeter muslimischer Gelehrter zu Fragen der allgemeinen Menschenrechte, der Ausdrucksfreiheit, der Frauenrechte, der Bürgerrechte und der öffentlichen Rolle des Islam (insbesondere der Scharia) in einem von Muslimen beherrschten, aber dennoch multireligiösen Land. Bei den drei Wissenschaftlern handelt es sich um Abdullahi An Na'im (ein sudanesischer Aktivist, der zurzeit an der Emory Law School in den USA tätig ist), Fathi Osman (ein Ägypter, der zurzeit in Los Angeles wohnt) und Hashim Kamali (Professor für Rechtswissenschaft an der Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM, Internationale Islamische Universität von Malaysia)). Zur Frage der öffentlichen Rolle der Scharia befasst sich An Na'im seit kurzer Zeit mit einer umfangreichen wissenschaftlichen Studie zum Thema „Die Zukunft der Shari'a. Säkularismus aus islamischer Sicht“. Ein Großteil der Fragen, die ich in diesem abschließenden Kapitel gestellt habe, stammen aus der aktuellen Arbeit von An Na'im' (in Vorbereitung). Näheres unter <http://people.law.emory.edu/-abduh46/>.
- 28| An Na'im 2007, S. 3.

ZWISCHEN RELIGIÖSEM UND SÄKULAREM RECHT IN MUSLIMISCHEN LÄNDERN

Silvia Tellenbach

Der Islam ist eine Religion, für die das Recht eine besondere Bedeutung hat, nach dem die Gläubigen ihr Leben auszurichten haben. Nach einer bekannten Definition ist ein Muslim ein Mensch, der nach dem islamischen Gesetz lebt. Heute enthalten viele Verfassungen muslimischer Staaten Vorschriften zum islamischen Recht und zwar typischerweise neben dem Bekenntnis zum Islam als Staatsreligion. Es heißt zum Beispiel, dass alle Vorschriften islamisch sein müssten (z.B. in Iran), die Scharia eine oder gar die Hauptrechtsquelle (Ägypten) sei oder dass keine Vorschrift dem islamischen Recht widersprechen dürfte (Afghanistan). Das sind Formulierungen, die bei näherem Hinsehen schon gewisse Abstufungen erkennen lassen. Während die Forderung, dass alle Vorschriften islamisch sein müssten, umfassend klingt, schließt die Formulierung „eine oder die Hauptrechtsquelle“ nicht aus, dass es auch Recht geben kann, das nicht islamischen Ursprungs ist. Das Erfordernis, dass eine Norm dem islamischen Recht nicht widersprechen dürfte, lässt schließlich die größte Flexibilität zu. Es verlagert gleichsam die Beweislast auf denjenigen, der die Unvereinbarkeit einer Norm mit dem Islam behauptet. Aber trotz dieser Abstufungen bleibt das islamische Recht überall Bezugspunkt. Ein

derartiger Befund legt zunächst nah, dass von dem Ausgangspunkt des göttlichen Ursprungs von Recht nicht abgegangen werden kann.

Aber wenn wir das islamische Recht in seiner Rechtswirklichkeit ansehen, so finden sich doch eine ganze Reihe von Erscheinungen, die es ermöglichen, dass sich zwischen den göttliche Ursprung von Recht und seine tatsächliche Praxis doch zumindest sehr viel Menschliches hineinschieben kann.

Zunächst ist der Koran kein Gesetzbuch, wie man es hier manchmal hören kann. Er enthält nur wenige unmittelbare Rechtsnormen, vorwiegend in Fragen des Familien- und Erbrechts. Auch die Sunna, die maßgebliche Überlieferung über das, was der Prophet Muhammad gesagt, getan und geduldet hat, ist begrenzt. Die Vielfalt der Lebenssachverhalte, die rechtlich beurteilt werden müssen, ist jedoch unbegrenzt und ständig wechselnd. Daher hat sich auch im Islam sehr rasch eine hochdifferenzierte Rechtswissenschaft (*fiqh*) entwickelt, mit ihren Methoden der Interpretation, und das bedeutet eben in vielen Fällen auch Rechtsschöpfung. Und diese Rechtswissenschaft ist eine Sache der Menschen, auch wenn sie grundsätzlich dazu dienen soll, Gottes Willen zu erkennen.

Das islamische Recht ermöglicht in vieler Hinsicht unterschiedliche Sichtweisen. „In der Vielfalt (des Rechts) liegt eine Gnade“ heißt ein berühmter Spruch des Propheten. Abgesehen von der Unterteilung in Schiiten und Sunniten gibt es heute bei den Sunniten vier Rechtsschulen (*madhahib*), die in Rechtsfragen zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen können. Inwieweit und unter welchen Voraussetzungen Ergebnisse unterschiedlicher Rechtsschulen kombiniert werden können (*talfiq*), gehört in der Moderne zu den heiß diskutierten Fragen. Dazu kommt noch, dass es im Islam eigentlich keine höchste Instanz gibt, die definitiv entscheiden kann, wie eine Rechtsfrage zu beantworten ist. Die Stellung, die Ayatollah Khomeini hier in Iran einnimmt, ist die Ausnahme, nicht die Regel. Gleiches gilt auch für die staatsrechtliche, die politische Seite seiner ungewöhnlichen Position, die *velayat-e faqih*, die Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten, heute das ideologische Kernstück der Islamischen Republik Iran. Unter den schiitischen Rechtsgelehrten ist sie höchst umstritten. Gerade das dürfte der Grund dafür sein, dass eine Kritik an ihr in Iran besonders hart als Tabubruch verfolgt wird.

Eine Norm, die im Koran oder in einer für echt geltenden Prophetenüberlieferung verankert ist, kann im Gegensatz zu einem Gesetz in Europa nicht einfach abgeschafft werden, wenn sie nicht mehr angemessen erscheint. Es wurden jedoch im Islam andere Methoden entwickelt, Vorschriften, die für nicht mehr zeitgemäß gehalten wurden, de facto wirkungslos zu machen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier einige Beispiele genannt. Etwa die stillschweigende Nichtanwendung: Die Kreuzigung, die sich heute noch einigen Strafgesetzbüchern islamischer Staaten (Iran, Sudan, Jemen) findet, wird nirgends mehr vollzogen. Die Sklaverei – auch wenn es tatsächlich noch Lebensverhältnisse gibt, die man nur als Sklaverei bezeichnen kann – existiert rechtlich nicht mehr. Das Blutgeld für einen Sklaven, das sich nach seinem Sachwert bemaß, taucht in keinem Staat mehr auf, dessen Strafrecht das Blutgeld als solches noch kennt. Ein weiteres Mittel ist die einengende Interpretation: Der Diebstahl, für den im Koran die Strafe des Handabhackens vorgesehen ist, wurde seit Jahrhunderten durch die Rechtswissenschaft eingegrenzt. So war z.B. nicht jeder Gegenstand, sondern nur der Gegenstand, der einen ziemlich hohen Mindestwert besaß und der gegen Wegnahme durch ein angemessenes Behältnis gesichert war, taugliches Objekt für einen koranischen Diebstahl. Mit Handabhacken konnte auch derjenige nicht bestraft werden, der den gestohlenen Gegenstand nachträglich erbt, kauft oder geschenkt erhielt. Im heutigen iranischen Strafgesetzbuch müssen 16 Voraussetzungen erfüllt sein, damit es zur Strafe des Handabhackens kommen kann. Ist auch nur eine von ihnen nicht gegeben, so kann allenfalls eine Freiheitsstrafe, manchmal zusätzlich noch eine Auspeitschungsstrafe verhängt werden. Oder betrachten wir den Abfall vom Islam, die Apostasie. Er gilt nach der herrschenden Meinung im Islam als todeswürdiges Verbrechen. Es gibt Versuche, ihn so zu interpretieren, dass nur der gewaltsame Kampf gegen den islamischen Staat, also gewissermaßen der Hochverrat, ein todeswürdiges Verbrechen ist, der Glaubenswechsel, der nur die private Lebensführung betrifft, aber nicht darunter fällt. Eine Schützenhilfe erhält dieses Modell durch die Lehre der Hanafiten, der größten sunnitischen Schulrichtung, die die Auffassung vertritt, dass Frauen beim Abfall vom Islam nicht hingerichtet, sondern „nur“ zu inhaftieren sind, weil sie ja zu schwach seien, um den islamischen Staat ernsthaft zu bedrohen. Wieder ein anderes Mittel zum Umgang mit einer Vorschrift, deren Wortlaut nicht abgeschafft werden kann, ist das Einbetten in einschränkende Verfahrensvorschriften. So darf ein muslimischer Mann zwar grundsätzlich bis zu vier Frauen heiraten, in zahlreichen modernen Staaten muss er aber dafür vorher eine richter-

liche Erlaubnis einholen, wobei dann die Erteilung der Erlaubnis oft an weitere Voraussetzungen gebunden wird. Es kann z.B. in diesem Verfahren geprüft werden, ob er überhaupt in der Lage ist, eine zweite Familie zu ernähren. Auch die Vertragsfreiheit geht weit: Wer in Iran heiraten will, bekommt ein schön bedrucktes Büchlein ausgehändigt, das einen Ehevertrag mit Klauseln enthält, in dem das eigentliche staatliche Ehe-recht in vielen Punkten abbedungen wird. In einem solchen Ehevertrag kann z.B. vereinbart werden, dass die Frau die Scheidung verlangen kann, wenn der Mann eine weitere Frau heiratet oder dass die Frau das Recht erhält, berufstätig zu sein. Die Brautleute brauchen nur noch die von ihnen gewünschten Klauseln zu unterschreiben. Sie können auch noch weitere Vereinbarungen treffen, solange diese nicht gegen das Wesen der islamischen Ehe verstoßen. Dieses Büchlein erhalten sie nicht etwa von irgendeiner Selbsthilfeorganisation, sondern von den Behörden der Islamischen Republik. Und es ließen sich weitere Beispiele nennen.

Ferner sind sehr viele Rechtsgebiete nicht im Einzelnen durch die Scharia geregelt. Das gilt etwa für das Staatsorganisationsrecht. Der Islam schreibt keine Staatsform vor, ob es ein Königtum, eine Republik oder irgendeine andere Staatsform geben muss, ist nicht festgelegt. Ferner sind z.B. das gesamte Verwaltungsrecht, aber auch weite Teile des Wirtschaftsrechts oder Strafrechts, einschließlich der jeweiligen Verfahrensrechte nicht geregelt. Hier gibt es nur wenige Einzelvorschriften; in der Regel gibt es nur allgemeine islamische Prinzipien, z.B. das Prinzip der Schura, der gegenseitigen Beratung, als Grundlage für den Aufbau einer Demokratie oder das Prinzip: „und wenn Ihr richtet, dann richtet mit Gerechtigkeit“ als Grundlage für die Gerichtsbarkeit. Alles Übrige ist den Menschen überlassen, die einen Staat und eine Gesellschaft aufbauen. Relativ neu ist eine Formulierung, die besagt, dass Gott der Souverän sei, aber die Souveränität treuhänderisch auf die Menschen übertragen habe. So findet sich dieser Gedanke z.B. in den Verfassungen von Pakistan und Iran, und er zeigt, dass doch auch die Menschen als Rechtsschaffende stärker in den Vordergrund treten.

Es gibt einige Normen, denen ein besonderer Bekenntniswert zukommt, die Symbolcharakter haben. An diese kann nicht gerührt werden, aber unterhalb dieser Ebene ist vieles möglich. Auf islamische Grundlagen kann sich ein modernes, liberales Recht berufen, aber auch sein Gegenteil, ein Staat, wie er bei uns so gerne (fälschlich) als mittelalterlich bezeichnet wird. Muslimische Staaten haben heute aus historischen Grün-

den überwiegend ein Recht europäischen Ursprungs, meist aber mit islamischem Familien- und Erbrecht, sind allerdings häufig mit politischen Forderungen nach einer Re-Islamisierung des Rechts auch in anderen Rechtsgebieten konfrontiert.

Seit dem 11. September werden bei uns weitaus mehr die Ausprägungen des Islams wahrgenommen, die in unseren Augen für Primitivität, Unbeweglichkeit und Gewalttätigkeit stehen, ja leider wird nicht selten diese Art von Islam als der eigentliche angesehen, dem eine Veränderbarkeit abgesprochen wird. Dabei geht unter, dass viele Millionen von Muslimen den Islam, der sich terroristischer Mittel bedient, keineswegs als den eigentlichen Islam anerkennen, sondern als ein Abirren vom rechten Wege des Islams. Gewiss finden sich in muslimischen Ländern, wie in anderen Staaten der Welt ebenfalls, Missstände, die abzustellen wichtig sind. Sie können aber auf gesellschaftlichen, wirtschaftlichen oder politischen Umständen beruhen, die keineswegs im Islam wurzeln. So ist z.B. die Folter kein im Islam entstandenes oder auch nur von ihm gebilligtes Instrument.

Eine Zusammenarbeit mit muslimischen Ländern zur Förderung von rechtsstaatlichen demokratischen Strukturen setzt zunächst eine genaue Kenntnis des jeweiligen einzelnen Landes und seiner speziellen Bedürfnisse voraus. Es gilt Partner in den Ländern selbst zu finden, deren Vorhaben unterstützenswert erscheinen oder die zu wichtigen Vorhaben angeregt werden können. – Das kann schon beginnen durch frühe Studien- und Forschungsaufenthalte in Deutschland, die nach einer erfolgreichen Rückkehr durch weitere langfristig angelegte Unterstützungsprogramme für die Arbeit im Heimatland begleitet werden. Häufig lässt sich auch beobachten, dass großes Interesse daran besteht, zu erfahren, wie andere muslimische Länder mit ihrem Recht umgehen. Oft scheint die Bereitschaft größer zu sein, von einem anderen muslimischen Land etwas anzunehmen als von einem „westlichen“. Gerade die Türkei, obwohl sie ein laizistischer Staat ist, wird meiner Beobachtung nach von Bürgern arabischer Staaten und Irans als Teil der islamischen Welt wahrgenommen. Eine wichtige Möglichkeit der Entwicklungszusammenarbeit wäre, in geeigneten Fällen Verbindungen zwischen Menschen aus unterschiedlichen muslimischen Ländern zu schaffen, eventuell auch auf neutralem Boden.

Abschließend sei noch einmal besonders der Blick auf die Türkei gelenkt, auf die sich immer wieder Hoffnungen als auf die Brücke zwischen zwei Welten richten: nach einem unerwartet hohen Sieg der *AKP* in den Parlamentswahlen vom 22. Juli 2007 wurde Abdullah Gül im dritten Wahlgang zum Präsidenten der Republik gewählt. Mit ihm ist am 28. August 2007 zum ersten Mal in der säkularistischen Republik Türkei ein Staatspräsident ins Amt eingeführt worden, der aus einer islamorientierten Partei stammt. Diese Partei hat in den fünf Jahren, die sie regiert hat, nicht an die Grundfesten des laizistischen Staats gerüttelt – Kritiker meinen, nur deshalb nicht, weil sie es bisher wegen des laizistischen Präsidenten und des laizistischen Verfassungsgerichts nicht konnte und fürchten, dass der neue Präsident vor allem mit seinen zahlreichen Ernennungsbefugnissen für höchste Ämter bald Verhältnisse schaffen wird, die eine Abkehr vom laizistischen Staat bedeuten. – Wenige Tage danach wurde bereits der von einer Wissenschaftlergruppe im Auftrag von Ministerpräsident Erdogan vorbereitete Entwurf einer neuen Verfassung vorgelegt, die an die Stelle der Verfassung von 1982 treten soll. Die Vorschrift, die es Studentinnen ermöglichen soll, mit Kopftuch die Universitäten zu betreten (Art. 45 Abs. 6), findet zwar besondere Aufmerksamkeit. Daneben sollte aber eher Beachtung finden, dass die Türkei weiterhin ein laizistischer Staat sein soll (Art. 2), in dem die Souveränität „vorbehaltlos und bedingungslos“ dem Volk zusteht. Die Religionsfreiheit wird unter ausdrücklicher Nennung des Rechts zum Religionswechsel garantiert (Art. 24 Abs. 1). Verboten werden soll dagegen, die Religions- und Glaubensfreiheit zu Aktivitäten zu benutzen, die darauf gerichtet sind, die sozialen, wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Grundlagen des Staates auf religiöse Vorschriften zu stützen (Art. 24 Abs. 5). Weitere Vorschriften befassen sich etwa mit dem Laizismusgebot für Parteien (Art. 38) und der Freiwilligkeit des Religionsunterrichts, wobei die Varianten der Teilnahme auf Wunsch oder der Möglichkeit, sich vom Religionsunterricht abzumelden zur Diskussion gestellt werden (Art. 24 Abs. 4) Die Diskussion um die neue Verfassung hat gerade erst begonnen, es wird noch viele Änderungen geben, aber die jetzt vorgeschlagenen Vorschriften zu Laizismus und Religion sind bemerkenswert, und es ist zu verfolgen, ob und gegebenenfalls wie sie bis zum endgültigen Inkrafttreten einer neuen Verfassung geändert werden.

Die Türkei wird in den nächsten Jahren nicht nur aus Europa, sondern auch von den anderen muslimischen Staaten mit großem Interesse, um nicht zu sagen mit Spannung, beobachtet werden. Sollte es hier wirklich

möglich werden, dass eine politische Führungsschicht, die sich zum Islam als der maßgeblichen Kraft ihrer gesamten Lebensgestaltung bekennt, ein Staatswesen realisiert, in dem die Trennung von Religion und Staat unangetastet bleibt oder behalten diejenigen Recht, die Sorge haben, dass es eine geheime Agenda gibt, deren Verwirklichung zur Beseitigung des säkularen Staates führt? Die Zukunft wird zeigen, ob sich hier etwas ganz Neues anbahnt und ob Ministerpräsident Erdogans Formulierung von der *AKP*, der Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung, als muslimischer CDU eines Tages zutreffen wird.

LITERATUREMPFEHLUNG

- *ENDE, WERNER UND STEINBACH, UDO (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, 5. Aufl. München 2005.*

SCHARIA KONTRA WELTLICHES RECHT?

Kilian Bälz

Nach einer weit verbreiteten Ansicht werden Weiterentwicklungen und Neuerungen im Recht der muslimischen Länder durch dessen religiösen Charakter verhindert. Häufig wird behauptet, die „Heiligkeit“ der Scharia mache die muslimischen Länder immun gegen Rechtsreformen oder stelle doch zumindest ein bedeutendes Hindernis für tiefer gehende rechtliche Änderungen dar.

Obwohl in vielen Teilen der muslimischen Welt unbestreitbar ernsthafte Mängel im Hinblick auf die Rechtsstaatlichkeit, die Menschenrechte und die grundlegenden wirtschaftlichen Freiheiten festzustellen sind, möchte ich in meinem Beitrag die Ansicht vertreten, dass dies nicht dem angeblich „heiligen“ Charakter der Scharia zuzuschreiben ist. Mehr noch: In der gesamten muslimischen Welt wurden im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte die Grundsätze der Scharia in vielen (wenn nicht in den meisten) Bereichen des Rechts durch vom Menschen geschaffene Statuten ersetzt. Des Weiteren behaupte ich, dass bei näherem Hinsehen kein Widerspruch zwischen dem islamischen Recht (der Scharia) und dem weltlichen Recht besteht, denn jedes Recht ist vom Menschen geschaffen. Die konkreten rechtlichen Vorschriften (die ein amerikanischer Anwalt als *black letter law* bezeich-

nen würde), deren Einhaltung der Staat von dem Einzelnen fordert, sind stets weltlich. Dies gilt auch für das Recht in den muslimischen Ländern.

Diese Behauptung hat weit reichende Konsequenzen für den Ansatz unserer Debatte über die Reform des Rechts in muslimischen Ländern. Sie bedeutet, dass der Mensch für den konkreten Inhalt gesetzlicher Vorschriften verantwortlich zeichnet. Dieser Verantwortung kann man sich nicht dadurch entziehen, dass man die Schuld einer höheren Stelle zuschiebt. Es ist immer der Mensch, der die Gebote Gottes in die Praxis umsetzt. Dieser Ansatz ist auch dann von Bedeutung, wenn es gilt, einen rechtlichen Dialog mit muslimischen Partnern zu führen.

Obwohl Recht und Religion in der islamischen Rechtstradition als untrennbar dargestellt werden, bedeutet dies nicht, dass zwischen Recht und Religion kein Unterschied gemacht wird. Im Gegenteil: Eben dieser Unterschied bildete über Jahrhunderte hinweg die Grundlage für das Denken muslimischer Juristen. Seinen Niederschlag findet er in der Dichotomie zwischen *sharia* (das von Gott geoffenbarte Recht) und *fiqh* (Rechtswissenschaft: der weltliche Versuch, die Scharia zu implementieren, zu interpretieren und zu verstehen). Auf der einen Seite steht das göttliche Ideal, auf der anderen Seite seine praktische Umsetzung in der Welt. Das eine gehört in den Bereich der Offenbarung, das andere in den Bereich der von ihr inspirierten weltlichen Praxis.

Als eines der Schlüsselemente im muslimischen Rechtsdenken spielt die Unterscheidung zwischen den Erlassen Gottes und ihrer weltlichen Interpretation auch für die Entwicklung des Rechts eine bedeutende Rolle. Selbst wenn ein göttliches Ideal besteht, ist es möglich (oder vielleicht unvermeidlich?), dass sich die Juristen nicht darüber einig sind, wie es im konkreten Fall umzusetzen sei. Durch solche Meinungsverschiedenheiten wird die Entwicklung des Rechts flexibel gestaltet. Wenn keine Einigkeit besteht, erlaubt es die islamische Rechtslehre den Juristen, unter verschiedenen Meinungen zu wählen. Damit wird es möglich, rechtliche Regelungen an den Wandel der sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen anzupassen. Also werden Meinungsverschiedenheiten unter Juristen und Pluralismus in der Interpretation zu wichtigen Hilfsmitteln bei der Verwirklichung rechtlicher Änderungen.

Die Dichotomie zwischen dem göttlichen Ideal und seiner weltlichen Auslegung ist auch in vielen modernen arabischen Verfassungen zu

finden. In Ägypten zum Beispiel bezeichnet die Verfassung die „Prinzipien der islamischen Scharia“ als „den Hauptquell der Gesetzgebung“ (Art. 2 der ägyptischen Verfassung von 1971 in der Fassung vom 22. Mai 1980). Das oberste ägyptische Verfassungsgericht, eines der einflussreichsten Rechtsprechungsorgane in der muslimischen Welt, erklärte in seiner richtungweisenden Entscheidung vom 15. Mai 1993 die Bedeutung dieser Bestimmung dahin gehend, dass der Gesetzgeber insoweit an die Grundsätze der islamischen Scharia gebunden sei, als die von ihm erlassenen Gesetze keiner Regel des Islam zuwiderlaufen dürften, die „im Hinblick auf ihr Vorhandensein und ihre textliche Grundlage bestandskräftig“ sei. Das Gericht erklärte jedoch weiterhin, dass zu diesen „bestandskräftigen Regeln“ lediglich die „allgemeinen Grundsätze und unveränderlichen Quellen islamischen Rechts gehören, die einer Auslegung nicht zugänglich sind“. Neben diesen unveränderlichen, allgemeingültigen Regeln bestehen nach Ansicht des Gerichts jedoch auch spezifische Regelungen, die sich aus Interpretationen ableiten. Diese Regelungen sind dem *idschtihad* zugänglich, ein Begriff, der gewöhnlich als „selbstständige Rechtsfindung“ übersetzt wird. Diese Einzelregelungen, so das Gericht weiter, können in einer Weise ausgelegt werden, die dem gegenwärtigen Klima und dem Zeitgeist entspricht, vorausgesetzt, die Interpretation „steht im Einklang mit dem Geist der Scharia und überschreitet diese Grenzen nicht“.

Die ägyptischen Gerichte erkennen also bereitwillig an, dass der Gesetzgeber zwar an das Ideal und die Grundsätze der Scharia gebunden ist, dass er aber auch bei der Umsetzung dieser Grundsätze über einen gewissen Ermessensspielraum verfügt. Im Endeffekt wird es für die Gerichte dadurch möglich, ein neuzeitliches Verständnis der islamischen Rechtstradition im Rahmen eines Nationalstaats verbindlich zu definieren.

Aus dem eben Gesagten geht klar hervor, dass ich mit meiner These, es bestehe kein Widerspruch zwischen der Scharia und dem weltlichen Recht, keineswegs andeuten wollte, die Scharia habe für die heutige muslimische Gerichtsbarkeit keine Bedeutung mehr. Das Gegenteil ist richtig, wie auch die Stellungnahme des ägyptischen Verfassungsgerichts beweist. Der gesetzliche Diskurs in vielen (möglicherweise allen) muslimischen Ländern entwickelt sich vor dem Hintergrund der Regeln des islamischen Rechts. Die islamische Rechtstradition bildet einen wichtigen Bezugsrahmen für die rechtspolitische Debatte. Das wird dann klar, wenn wir uns die Diskussionen über Menschenrechte, Familiengesetze oder Wirtschaftsangelegenheiten (das islamische Finanzwesen) betrachten,

denn hier wird überall auf die Grundsätze der Scharia Bezug genommen. In all diesen Bereichen kann das Recht nur dann geändert werden, wenn die Prinzipien des Islam berücksichtigt und die Behörden, die sie verwalten, miteinbezogen werden. Festhalten möchte ich, dass die Grundsätze des islamischen Rechts Veränderungen zugänglich sind und dass man Möglichkeiten überdenken sollte, die Richtung dieser Veränderungen zu beeinflussen.

Bei näherem Hinsehen stellt man fest, dass der Diskurs zum islamischen Recht äußerst produktiv ist: Da gibt es islamische Gesetze, islamische Verfassungen, islamische Menschenrechte und sogar islamische Hedgefonds – alles Produkte der modernen Zeit ohne Vorbild in der islamischen Rechtsgeschichte, die manchmal sogar einer buchstäblichen Auslegung der überkommenden Regeln zuwiderlaufen. Obwohl der islamische Bezugsrahmen stets gegeben ist, kann das geschriebene Recht durch den Menschen interpretiert werden, und zwar gemäß den jeweils vorherrschenden sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bedingungen. Es kann kein Zweifel bestehen: Die muslimischen Juristen des Mittelalters debattierten weder über die Feinheiten verschiedener Verfahren in der Reproduktionsmedizin (ein Thema, das eine wachsende Anzahl von Büchern in der muslimischen Welt behandelt) noch darüber, ob eine Scheidung rechtsgültig per SMS ausgesprochen werden kann, eine Frage, mit der sich die Gerichte in Dubai und Malaysia in jüngster Zeit beschäftigen mussten. Die Verbesserung der internationalen Verbindungen, die im Wesentlichen den modernen Kommunikationstechnologien und insbesondere dem Internet zuzuschreiben ist, trägt zusammen mit der wachsenden Schar islamischer Konferenztouristen, die auf mit der Scharia vereinbare Bankgeschäfte und andere Fragen von wirtschaftlicher Bedeutung spezialisiert sind, zu der dynamischen, stetigen Entwicklung eines modernen islamischen Rechts bei, das sich mit den Aspekten des heutigen Lebens befasst. Das bedeutet: Der islamische Rechtsdiskurs ist lebendiger, aktiver und innovativer als je zuvor.

Angesichts all dessen ist die folgende Frage von besonderem Interesse: Obwohl der islamische Rechtsdiskurs sehr flexibel und innovativ sein kann, ist es keineswegs unbedingt so. Im Gegenteil: Trotz der dynamischen Entwicklung des Rechts steht die muslimische Rechtsprechung im Allgemeinen im Widerspruch zu bestimmten international anerkannten Grundsätzen, zu denen die Religionsfreiheit mit an vorderster Stelle gehört. Die Mehrheit der muslimischen Juristen ist der Ansicht, dass ein

Muslim nicht das Recht hat, dem Islam den Rücken zu kehren. Diese Ansicht wird immer noch durch die Gerichte in zahlreichen muslimischen Ländern bestätigt. Einem Apostaten, d.h. einem Muslim, der sich zu einer anderen Religion bekehrt oder sogar seinen Glauben ganz aufgibt, drohen in vielen muslimischen Ländern gravierende Sanktionen, insbesondere im Bereich des Familien- und Erbrechts: So wird die Ehe eines Apostaten routinemäßig annulliert, und er kann keine Erbschaft mehr antreten. Das beweist, dass eine Änderung der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umstände allein nicht ausreicht, um den gewünschten Wandel herbeizuführen. Es gibt keine Garantie dafür, dass sich das Recht ändert und dass die Änderung in jedem Fall eine – vom Standpunkt der internationalen Rechtsgemeinschaft her gesehen – positive Richtung nimmt.

Für jeden, der sich für die Entwicklung des islamischen Rechts interessiert und sich nicht lediglich als Beobachter begreift, führt dies zu der Frage, wie Neuerungen und Reformen im Recht der muslimischen Welt gefördert und unterstützt werden können. Wenn das Recht im Prinzip flexibel und wandelbar ist, wie kann man dann sicherstellen, dass der Wandel die richtige Richtung nimmt?

Um Rechtsreformen in muslimischen Ländern zu fördern, ist es meiner Ansicht nach wichtig, zunächst einmal den islamischen Bezugsrahmen zu akzeptieren. Eine Rechtsreform muss sich von innen heraus entwickeln; der Dialog kann sie lediglich fördern. Ein solcher Dialog wiederum setzt den Respekt beider Seiten für den allgemeinen Bezugsrahmen voraus. Es wäre falsch, die Traditionen des islamischen Rechts nur deswegen in Bausch und Bogen zu verurteilen, weil man sich mit manchen Folgen nicht abfinden kann, die sie in gewissen Bereichen gezeitigt haben und immer noch zeitigen (z.B. die Religionsfreiheit und das muslimische Familienrecht). Auch pragmatische Aspekte sprechen für diesen Ansatz: Es wird äußerst schwierig werden, die muslimische Welt zu „säkularisieren“. Ein soziales Konzept wie die Säkularisierung, das sich in der westlichen Welt über Jahrhunderte hinweg entwickelt hat (ein bis heute nicht abgeschlossenes Projekt), lässt sich nicht einfach in die muslimische Welt verpflanzen in der Hoffnung auf eine schnelle Lösung drängender Probleme. Selbst wenn man die Ansicht – der auch einige muslimische Intellektuelle zuneigen – teilt, dass die Säkularisierung letztendlich die Lösung dieser Probleme darstellt, bleibt es immer noch fast unmöglich, diese gesellschaftliche Entwicklung in der muslimischen Welt in der vorhersehbaren

Zukunft herbeizuführen. Praktisch gesehen bedeutet das, dass die Säkularisierung nicht die Lösung sein kann. Kurzfristig lässt sich nur etwas erreichen, wenn man sich mit der Scharia und ihrer Entwicklung auseinandersetzt.

In den letzten 150 Jahren entwickelte sich das geschriebene Recht in der muslimischen Welt hauptsächlich aufgrund des Kontaktes mit westlichen Rechtsgrundsätzen. Obwohl das Konzept der Säkularisierung als solches nicht übertragbar ist, lieferte die Konfrontation mit dem rechtlichen Gedankengut des Westens immer wieder Ausgangspunkte für einen produktiven Diskurs. Vom 19. Jahrhundert an führte die Rezeption europäischer Gesetze, zu der auch die Vermittlung von Rechtskonzepten und Verfahren zur juristischen Ausbildung gehört, in Nordafrika, dem Nahen Osten und Südasien zu einer Reform des islamischen Rechts, die – rein quantitativ gesehen – einen Bruch mit dem allmählichen, schleichenden Wandel der Rechtsstrukturen in den vorangegangenen Jahren darstellt. Gleichzeitig zeigt uns aber auch die Rechtsgeschichte, dass es unmöglich ist, kodifizierte Regeln einfach zu „exportieren“. Was sich leicht übermitteln und produktiv nutzen lässt, sind jedoch „Produktionsverfahren“ für die Rechtssetzung, wie zum Beispiel internationale Normen, Best Practices usw.

Auch hier kann der Ansatz des ägyptischen Verfassungsgerichts als Illustration dienen. Die weiter oben in Zusammenfassung wiedergegebene Urteilsbegründung fußt auf dem modernen westlichen Konzept der verfassungsrechtlichen Prüfung, nach dem eine bestimmte gerichtliche Instanz mit der Kompetenz ausgestattet wird, die vom Parlament erlassenen Gesetze im Lichte übergeordneter Normen zu überprüfen und keine Gesetze zuzulassen, die diesen Normen nicht entsprechen. Genau dieses moderne Konzept der verfassungsrechtlichen Prüfung erlaubt es dem ägyptischen Verfassungsgericht, die Regeln des islamischen Rechts neu zu definieren, indem es sich auf sie beruft.

Diese Erfahrung zeigt, dass der Transfer einer rechtlichen Systematik, einer Art, mit dem Gesetz umzugehen und es zu denken, wahrscheinlich eine viel größere Wirkung zeigt als das Aufpfropfen materieller Rechtsprinzipien, deren Inhalt als „fremd“ empfunden wird. Nach meiner Meinung sollte sich die „Rechtshilfe“, d.h. die Unterstützung bei dem Aufbau und der Umsetzung des Rechtssystems und der Rechtsstaatlichkeit, genau auf diesen Transfer legaler Technologien konzentrieren und nicht

den Versuch unternehmen, materielle Rechtsbestimmungen zu exportieren. Anstatt vorgefertigte Gesetze und Normen zu exportieren, sollte man sich auf grundlegende Konzepte und Verfahren konzentrieren, die weit eher als geistige Saat eines indigenen Wandels geeignet sind.

Aus praktischer Sicht sollte die Hauptzielsetzung darin bestehen, bei der Verbesserung der juristischen Ausbildung in der muslimischen Welt Hilfe zu leisten und Studenten aus muslimischen Ländern den Zugang zum Aufbaustudium an deutschen Universitäten zu erleichtern. Die juristische Ausbildung ist die Grundlage jeder nachhaltigen rechtlichen Entwicklung. Sie vermittelt der zukünftigen juristischen Elite genau diejenigen Rechtstechnologien, die erforderlich sind, um einen rechtlichen Wandel herbeizuführen. Der Erfolg hierbei hängt von einigen grundsätzlichen Vorbedingungen ab. Um den Austausch und die Vermittlung von Ideen zwischen Deutschland und der muslimischen Welt auszubauen, ist es erforderlich, die juristische Ausbildung in Deutschland weiter zu internationalisieren, indem man unser Hochschulsystem ausländischen Jurastudenten öffnet. Dazu gehört insbesondere das Angebot entsprechender Kurse, die Möglichkeit, Prüfungen in englischer Sprache abzulegen usw. Dazu sind aber auch Kandidaten erforderlich, die sich fundierte Grundkenntnisse der Gesetze ihrer jeweiligen Heimatländer erarbeitet haben, mit denen sie ihre internationalen Erfahrungen vergleichen können.

RECHTSSTAATSENTWICKLUNG IN ISLAMISCH GEPRÄGTEN LÄNDERN

EIN ZIEL DER INTERNATIONALEN ZUSAMMENARBEIT DER KAS

Helmut Reifeld

Die Auseinandersetzung mit islamspezifischen Themen hat auch innerhalb der deutschen Entwicklungszusammenarbeit in den vergangenen Jahren deutlich zugenommen. Hierbei kommt den politischen Themen mehr und mehr eine Schlüsselstellung zu. Entsprechend vielfältig sind die Brückenfunktionen, welche die KAS als politische Stiftung in ihrer internationalen Arbeit wahrnehmen kann und muss. Dies gilt insbesondere für Fragen der Demokratie- und Rechtsstaatsentwicklung sowie damit zusammenhängend für Menschenrechtsfragen und solche nach einer „guten Regierungsführung“. Die entsprechenden Kontroversen hierüber haben auch in den meisten islamisch geprägten Ländern in den letzten Jahren stark zugenommen. Allerdings werden diese Fragen hier häufiger in größeren Zusammenhängen diskutiert, so dass es in der Regel unmöglich ist, zum Beispiel bestimmte Grundrechtsfragen aus dem allgemeinen, alles überwölbenden Spannungsverhältnis von Religion und Politik herauszulösen. Dennoch machen wir auch hier – ebenso wie in vielen anderen Ländern – Gesprächsangebote zu aktuellen politischen Themen und universalen Grundwerten.

Über diese wollen wir in einen fairen Dialog eintreten, in dem wir sowohl unsere eigenen Positionen klar und offen vertreten als auch gleichzeitig auf ähnliche Initiativen von Muslimen reagieren können.

Dabei geht es uns nicht darum, den Islam als Religion zur Ursache unterschiedlicher Probleme zu erklären, sondern vielmehr umgekehrt, dem sich vermeintlich zuspitzenden „Zusammenprall der Kulturen“ entgegenzusteuern. Auch basieren unsere Gesprächsangebote nicht auf der Annahme, unsere Gesprächspartner würden generell oder gar essentiell andere Grundpositionen vertreten. Vielmehr sind wir überzeugt, dass die Meinungsvielfalt und die Pluralität politischer und weltanschaulicher Überzeugungen unter Muslimen ebenso groß sind wie unter Christen, Hindus oder Buddhisten. Deshalb richten sich die meisten unserer Projekte nicht primär an „den“ Islam als Religion, sondern an bestimmte Menschen – Muslime – die als repräsentativ für bestimmte Inhalte, Ziele und Interessen stehen und mit denen wir zusammenarbeiten möchten.

RAHMENBEDINGUNGEN EINES RECHTSSTAATSDIALOGS

Die politischen Entwicklungen in der islamischen Welt sind in vielschichtiger Weise sowohl von internen als auch von externen Umbrüchen gekennzeichnet. Am folgenreichsten sind zum einen die Auswirkungen des internationalen Terrorismus, dessen Ursprünge überwiegend in der islamischen Welt liegen; gleichzeitig leiden aber auch immer mehr islamische Staaten selber unter den Folgen terroristischer Anschläge, und die große Mehrheit der Muslime lehnt diese Form der Gewalt ebenso kategorisch ab wie andere Menschen dies tun. Zum anderen handelt es sich um die ungelösten Territorialkonflikte vor allem im Nahen Osten, in Kaschmir, im Irak und in Afghanistan, die wiederum mit dem wachsenden Terrorismus in Zusammenhang stehen. Deren Auswirkungen beeinträchtigen die Handlungsspielräume der internationalen Zusammenarbeit und die Chancen für friedliche rechtsstaatliche Entwicklung.

Die Auseinandersetzung mit diesen beiden gravierenden Problembereichen wird erschwert durch die Auswirkungen der Globalisierung, die auch in islamisch geprägten Gesellschaften tiefgreifende Veränderungen in den Bereichen Politik, Wirtschaft und Gesellschaft auslösen. Hierbei stehen die Bemühungen einer Einbindung der islamischen Länder, die ebenso vielschichtig wie alle anderen Staaten in diesen Sog der Globalisierung hineingezogen werden, in internationale Lösungsstrategien erst noch am

Anfang. In der islamischen Welt stehen der notwendigen Öffnung starke reaktionäre Kräfte gegenüber, die sich diesem äußeren Veränderungsdruck entgegenstellen und hoffen, durch eine fundamentalistische Wendung nach innen eine eigene, islamische Identität behaupten zu können. Diese internen Reformströmungen sind vielfältig und in verschiedenen Teilen der islamischen Welt unterschiedlich ausgeprägt. Hinzu kommt, dass die stark gewachsene Bedeutung der Religionen weltweit – und besonders des Islam – den Charakter rechtsstaatlicher Entwicklungen, die Möglichkeiten des Konfliktausgleichs und die Wahrnehmung eines globalen „Zusammenpralls der Kulturen“ verändert hat.

Diese Entwicklungen vollziehen sich vor dem Hintergrund struktureller politischer Probleme. Hierzu gehört vor allem, dass trotz ihrer formalen Unabhängigkeit die politische Ordnung in vielen Staaten der islamischen Welt nach wie vor durch erhebliche Demokratiedefizite und einen Mangel an politischen Freiheiten charakterisiert ist. Nur die wenigsten mehrheitlich islamisch geprägten Staaten können als demokratisch legitimiert angesehen werden. Die sozialen Lebensbedingungen dieser Gesellschaften und die politische Organisation der Staaten klaffen nach wie vor weit auseinander. Der Grundcharakter ihrer politischen Verfasstheit muss in den meisten Fällen noch immer als autoritär beschrieben werden.

Darüber hinaus charakterisiert aber auch eine Vielzahl sozialer, territorialer und wirtschaftlicher Probleme die islamische Welt. Zu den wichtigsten sozialpolitischen Herausforderungen, die einer rechtsstaatlichen Entwicklung hindernd im Wege stehen, zählen die tradierte Benachteiligung von Frauen, die Arbeitslosigkeit insbesondere von Jugendlichen, das eklatante Bildungsdefizit, die extrem ungleiche Einkommensverteilung und die demografische Entwicklung. Zu den oben genannten Territorialkonflikten kommen zahlreiche ethnische Konflikte hinzu wie das Kurdenproblem sowie Konflikte um Ressourcen, Energie- und Wasserversorgung, die allesamt eine territoriale Komponente haben. Zu den ökonomischen Problemen zählen in der Regel ein zu geringes Wirtschaftswachstum, fragmentierte und abgeschottete Märkte, Rentenökonomien, interventio-nistische Bürokratien sowie wenig differenzierte und kolonial geprägte Volkswirtschaften.

Die Förderung rechtsstaatlicher Entwicklungen kann auch in islamischen Ländern nicht isoliert von den genannten Rahmenbedingungen erfolgen. Es sind jedoch nicht allein die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen,

die das Entwicklungspotential bestimmen, sondern auch die eigenen Grundwerte und politischen Zielsetzungen, die sowohl der Rechtsstaatsentwicklung als auch der einer freiheitlichen Demokratie und einer sozialen Marktwirtschaft zugrunde liegen. Diese können am ehesten gefördert werden, wenn ihre jeweiligen Entwicklungen – wie langsam oder schnell auch immer – Hand in Hand geht.

DEMOKRATIE ALS LEITBILD

Die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kernprobleme sind nicht nur historisch vorgegeben oder fremdverschuldet, sondern oft auch die Folge versäumter Reformen und eines mangelnden Willens zur Gestaltung eines entsprechenden Ordnungsrahmens. Dennoch stellen sie für die meisten Menschen in diesen Ländern keinen Hinderungsgrund dar, den demokratischen Rechtsstaat als beste und erstrebenswerte Staatsform zu betrachten. Sie belasten allerdings ihre Bereitschaft, konsequent und langfristig auf seine Erreichung hinzuwirken. Unser Blick über den Nahen Osten hinaus nach Südostasien hat gezeigt, dass es auch in islamisch geprägten Ländern Demokratie und Rechtsstaat, Säkularismus und „Moderne“ gibt. Es wäre insbesondere in diesen Ländern irreführend und könnte leicht zu einer „self-fulfilling prophecy“ werden, wenn wir internationale Zusammenarbeit dort auf bestimmte Schablonen über „den“ Islam aufbauen nach dem Muster: Islam versus Moderne, Islam versus Demokratie oder gar Islam versus Aufklärung. Stattdessen müssen wir die verbindenden Elemente aufgreifen und stärken. Wir wollen Demokratie, Menschenrechte und den freiheitlichen Rechtsstaat überall mit Hilfe von Partnern fördern, die sich ebenfalls für diese Ziele einsetzen – unabhängig davon, welcher Religion sie angehören. Unsere internationale Arbeit muss durch politische Ziele und Leitthemen geprägt bleiben, unter denen Demokratie und Rechtsstaat obenan stehen.

Dabei kann die Auseinandersetzung über Fragen der Demokratie- und Rechtsstaatsentwicklung unter Umständen auch durch religiöse Aspekte mit geprägt oder beeinflusst, niemals aber ausschlaggebend gestaltet werden. Wir sollten in all diesen Fragen die politische Anpassungsbereitschaft von Muslimen nicht unterschätzen. Etwa ein Viertel aller Muslime leben heute weltweit als Minderheiten in Gesellschaften, in denen sie sich – gestützt auf ihre eigenen kulturellen Traditionen – in der Regel gut integrieren. Gleichzeitig gibt es in allen islamischen Staaten immer auch Widerspruch dagegen, politische Themen mit religiösen Etiketten zu versehen. Territoriale Konflikte wie beispielsweise der in Kaschmir haben

ursächlich nichts mit Religion zu tun. Die meisten Konflikte in Afghanistan und Pakistan sind ethnischer und sozialer, nicht religiöser Natur.

Nicht nur „progressive“, auch viele „konservative“ Muslime setzen sich intensiv mit den Erfordernissen von Demokratie, Rechtsstaat und Menschenrechten auseinander. Dies verdeutlicht das Beispiel der Muslimbrüder sehr gut: Während einige Muslimbrüder in der Politik noch immer eine Gefahr für das Religiöse sehen und eine Trennung beider Bereiche anstreben, drängen derzeit andere in vielen Ländern des Nahen Ostens in die Parlamente und in die politische Mitverantwortung. Der Begriff „moderat“ scheint am besten geeignet, diejenigen Muslime zu bestimmen, mit denen wir in islamischen Ländern zusammenarbeiten wollen. „Moderat“ hebt vor allem auf die Art und Weise des Denkens und Handelns ab. Dieser Begriff bezieht sich nicht primär auf bestimmte politische Inhalte, sondern auf die Art des Umgangs mit politischen Problemen. Moderate Muslime können wir in den meisten islamischen Gruppierungen finden: unter den Ulema ebenso wie unter den Laien, unter den Akademikern ebenso wie unter den Nicht-Akademikern, unter den Rechtsgelehrten ebenso wie unter den Sufis, unter den Tablighis ebenso wie unter den Muslimbrüdern. Wir sind demgegenüber jedoch nicht bereit, mit Muslimen zusammenzuarbeiten, deren politische Zielsetzung in der Errichtung eines theokratischen Staates besteht, die inhumane und menschenrechtswidrige Elemente der Scharia akzeptieren und die nicht bereit sind, die freiheitliche Demokratie als politisches Ordnungsprinzip anzuerkennen.

THEMEN DES DIALOGS

Auseinandersetzungen über politische Sachfragen führen am ehesten zu gemeinsamen Interessen und damit zu Möglichkeiten einer langfristigen Zusammenarbeit. Auch in islamischen Ländern geht es der KAS im Rahmen der internationalen Arbeit um aktuelle und politisch relevante Sachthemen. Dies sind vor allem Rechtsfragen, angefangen von Grund- und Menschenrechten über Demokratie und Verfassung bis hin zu privatrechtlichen Themen sowie Fragen der sozialen Ordnung, der Weltwirtschaft und der internationalen Staatengemeinschaft. Hierbei stellen wir unsere Kernanliegen – liberale Demokratie, freiheitlicher Rechtsstaat, Medienfreiheit und Menschenrechte – thematisch in den Vordergrund. Wir betrachten die Auseinandersetzung über solche Sachthemen ihrerseits als ein Mittel der Demokratieförderung.

Die sicherlich wichtigste Frage in islamisch geprägten Ländern ist die, wie es dort jeweils um die Chancen einer fortschreitenden Demokratie- und Rechtsstaatsentwicklung bestellt ist. Ebenso wie zu den Menschenrechten gibt es auch in diesen Ländern unterschiedliche Entwürfe von Verfassungen, die durch den Islam geprägt sind. Darin sind in der Regel die Grundsätze der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, der Gleichheitsgrundsatz und der Minderheitenschutz weniger deutlich verankert als in ausschließlich säkularen Verfassungen. Darüber hinaus mangelt es den meisten islamisch geprägten Staaten an demokratisch legitimierten Institutionen, an transparenten Verwaltungsstrukturen und vor allem an einer pluralistischen Parteiendemokratie, die einen offenen und fairen Dialog fördern könnte. Auch in Zukunft werden sich die Themen Demokratie, freiheitlicher Rechtsstaat und Menschenrechte als die Nagelprobe erweisen, an denen sich die Möglichkeiten gemeinsamen politischen Handelns und die Integration in das internationale politische System entscheiden werden.

Die KAS verfolgt im Kontext dieses Spektrums vor allem zwei Themen mit besonderem Nachdruck. An erster Stelle stehen für uns überall die Menschenrechte und deren rechtsstaatliche Verankerung: Einen gemeinsamen Ausgangspunkt bildet die Grundauffassung von der Würde des Menschen, aus der sich eine Reihe gemeinsamer, auch politischer Wertvorstellungen ableiten lassen. Das Humanitätsideal des Islams fokussiert allerdings viel stärker dessen Bedeutung für die Gemeinschaft als für den Einzelnen. Die Vorstellung der individuellen Selbstbestimmung ist für gläubige Muslime nicht immer nachvollziehbar. Auch das Ausmaß, in dem der säkularisierte Westen gewohnt ist, den einzelnen Menschen als frei und mit universal geltenden Menschenrechten ausgestattet zu denken, ist vielen muslimischen Intellektuellen noch immer befremdlich. Unter den gegebenen Rahmenbedingungen gibt es nur begrenzte Möglichkeiten, Menschenrechte als einklagbare Rechte geltend zu machen. Alles in allem erschöpfen sich die Tendenzen in Richtung Liberalisierung, wo immer sie in den letzten Jahren zum Tragen kamen, in der punktuellen Gewährung von Freiheitsrechten sowie in Formen passiver Tolerierung, die jederzeit zurückgenommen werden können. Ohne eine gesicherte umfassende Verankerung von Bürger- und Menschenrechten fehlt jedoch der notwendige politische Gestaltungsspielraum, um innovative Lösungen für die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Probleme herbeizuführen. Menschenrechte und eine unabhängige Justiz existieren zwar in vielen islamisch geprägten Staaten auf dem Papier, unterliegen in der Praxis aber nicht selten einer Vielzahl von Einschränkungen, die teils mit einer

bestimmten Interpretation der Scharia, teils mit regionalen Traditionen oder nationalen Interessen, teils aber auch gar nicht begründet werden.

Ein zweiter, ebenfalls zentraler Bereich betrifft die Themen Religionsfreiheit und Säkularismus. Das Recht auf freie Ausübung der Religion muss in islamisch geprägten Staaten auch den Gläubigen anderer Religionen gewährt werden. Dafür ist es unverzichtbar, dass beide Seiten das Nebeneinander der Kulturen als eine Tatsache akzeptieren, zu der es in der globalisierten Welt keine Alternative gibt. Human zusammenleben kann nur, wer die Freiheit jedes Menschen auf Ausübung seiner Religion anerkennen und zum Frieden beitragen will. Wir wollen keinen „Religionen-Mix“, sondern klare und respektierte Unterscheidungen. Sinnvoll ist allein ein kritischer und auch selbstkritischer Dialog, ohne implizite Negativfolien und ohne vorgeprägte Feindbilder.

In diesem Zusammenhang ist es unverzichtbar, Fragen einer säkularen Staatsordnung zu thematisieren. Angesichts der machtvollen Rolle, die der Religion in Staat und Gesellschaft zukommt, erscheint es immer wieder von Neuem fraglich, wie eine säkulare Verfassungsordnung dauerhaft mit tief verwurzelten islamischen Glaubensformen in Einklang gebracht werden kann. Das am weitesten entwickelte Modell dafür, in welcher Form ein demokratischer und im Prinzip religionsneutraler Staat Religionsfreiheit gewährleisten kann, bietet die Türkei. Wir sollten sie jedoch nicht als ein Modell für die islamische Welt benutzen, sondern lediglich als ein Beispiel dafür, was möglich, aber nicht ohne Weiteres übertragbar ist.

PERSPEKTIVEN

Grundsätzlich wird dieses Themenspektrum auch von islamischer Seite nachgefragt. Wer die Gemeinsamkeit des Interesses an bestimmten Themen deutlich machen kann, wird auch adäquate Gesprächspartner finden. Zwar stehen die genannten Themen für Teile der Islamisten in unterschiedlichen Ländern in Widerspruch zu dem, was sie als „islamische Ordnung“ betrachten; für die meisten Muslime aber sind diese Themen durchaus mit dem vereinbar, was auch sie als demokratische und ggf. parlamentarische Verfahren für erstrebenswert halten.

Die entscheidende Frage ist deshalb nicht, ob der Islam überhaupt rechtsstaatlich „modernisierbar“ ist, sondern welche neuen Formen und

Modelle eines säkularen Rechtsstaates sich hier auftun. Ohne Zweifel gibt es in der islamischen Welt Modernisierungsbereitschaft, Demokratiefähigkeit und Pluralität; es gibt dort Modernisierungs- und Demokratisierungsprozesse nicht nur in den sozialen Fragen der Gesellschaft, sondern auch in denen des religiösen Selbstverständnisses. Es existiert aber auch immer noch und immer wieder das jeweilige Gegenteil: das Antimoderne, die Antiaufklärung und die statische Exegese von Koran und Sunna, häufig Auffassungen, die von den jeweiligen Regierungen gefördert und für ihre politischen Interessen genutzt werden. Mit diesem Spannungsverhältnis wird unsere internationale Zusammenarbeit noch viele Jahre umgehen müssen.

Auch in islamisch geprägten Ländern ist Demokratisierung ein langwieriger Prozess und nicht lediglich eine noch ausstehende Verfassunggebung. Es gibt in allen diesen Ländern zahlreiche Akteure, die an diesem Prozess arbeiten. Unter diesen gibt es durchaus auch viele gläubige Muslime, die säkularistischen Begründungen gegenüber offen stehen. Sie lassen sich freilich in Ankara, Delhi oder Kuala Lumpur leichter finden als in Khartum, Kabul oder Riad. Bei vielen Muslimen führt die Desillusionierung über Politikunfähigkeit im eigenen Land zu einer Öffnung für ein liberaleres Politikverständnis und die Bereitschaft, Politik und Religion von einander zu trennen. Selbst engagierte Islamisten können für Demokratie und Säkularismus aufgeschlossen sein; jedoch nicht, um die Politik vor der Religion zu bewahren, sondern umgekehrt, wie Olivier Roy festgestellt hat, um die Religion vor der Politik zu retten. Viele Neo-Islamisten streben heute durchaus eine Privatisierung ihrer Religion an, aber aus einem Misstrauen gegenüber ihren Staaten heraus. Auch wenn wir deren Motive nicht teilen, bleibt zu prüfen, ob derartige „Öffnungen“ nicht dazu dienen können, die Autonomie des politischen Raums zu stärken.

Bis heute verlaufen die Säkularisierungsprozesse in der islamischen Welt noch sehr asymmetrisch. Angesichts der machtvollen Rolle der Religion in Staat und Gesellschaft besteht die zentrale Herausforderung darin, eine säkulare Verfassungsordnung dauerhaft mit tief verwurzelten islamischen Glaubensformen in Einklang zu bringen. Die Frage, in welcher Form ein demokratischer und im Prinzip religionsneutraler Staat Religionsfreiheit gewährleisten kann, stellt sich in der Türkei exemplarisch für die islamische Welt. Hier zeigt sich, dass der säkulare Verfassungsstaat auch in der islamischen Welt konstruktiv mit der Ausübung von Religion umgehen und dazu beitragen kann, die religiöse Ausübung des Islams mit den Er-

fordernissen der modernen Gesellschaft zusammenzubringen. Auch wenn die Türkei kein Modell für die islamische Welt sein will und kann, bietet das türkische Beispiel dennoch wertvolle Orientierungshilfen.

So wie in der westlichen Welt religiöse Positionen quer zu den Parteigrenzen verlaufen, ist dies auch in islamischen Ländern der Fall. Deshalb müssen aber die politischen Kernthemen wie Rechtsstaat und Säkularisierung, Demokratie und Menschenrechte keineswegs hinter die theologischen zurücktreten. Wenn wir bereit sind, uns auf den Dialog auch mit denen einzulassen, die nicht a priori unserer Meinung sind und die unseren christlichen oder „westlichen“ Werten skeptisch gegenüber stehen, so dürfen wir diesem Dialog Grenzen setzen, die in Fairness, Respekt und Gewaltlosigkeit ihren Ausdruck finden müssen. Dies ist umso wichtiger und wahrscheinlich fruchtbarer, wenn sich die Inhalte eines Dialogs mit dem Islam an konkreten Sachthemen orientieren und sich beide Seiten zudem von vornherein auf bestimmte Ziele einigen können. Ein primäres Ziel sollte darin bestehen, ein Klima des politischen Dialogs zu schaffen, in dem Rechtsstaat, Menschenrechte und „gute Regierungsführung“ zwar kontrovers diskutiert, aber grundsätzlich als gemeinsame Werte anerkannt werden.

LITERATURHINWEISE

- AMIRPUR, KATAJUN UND LUDWIG AMMANN (Hrsg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg 2006.
- BIELEFELDT, HEINER, *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003.
- INSTITUT FÜR AUSLANDSBEZIEHUNGEN (Hrsg.), *Der Westen und die islamische Welt. Eine muslimische Position*, Stuttgart 2004.
- KRÄMER, GUDRUN, „Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. Säkularisierung im Islam“, in: *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hrsg.), Frankfurt 2007, S. 172-193.

- KRÄMER, GUDRUN, „Islam, Menschenrechte und Demokratie. Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis“, in: *Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs*, Baden-Baden 2007, S. 39-54.
- MERNISSI, FATIMA, *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Cambridge (MA) 2002.
- NAGEL, TILMAN, „Erst der Muslim ist ein freier Mensch! Die Menschenrechte aus islamischer Sicht“, in: *Der Mensch und seine Rechte. Grundlagen und Brennpunkte der Menschenrechte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, hrsg. von Georg Nolte und Hans-Ludwig Schreiber, Göttingen 2004, S. 121-136.
- ROY, OLIVIER, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München 2006.
- TROLL, CHRISTIAN, *Unterscheiden, um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog*, Freiburg i.Br. 2008

AUTOREN

Dr. Masykuri Abdillah ist Professor für Islamisches Recht und Politische Philosophie an der Syarif Hidayatullah State Islamic University (UIN), Jakarta, und Vizepräsident des Zentralkomitees der Nahdlatul Ulama (NU) in Indonesien.

Dr. Kilian Bälz (LL.M.) hat Jura und Islamwissenschaft studiert und ist Rechtsanwalt in Frankfurt am Main. Er hat ausgiebig über nahöstliches Wirtschafts- und Verfassungsrecht sowie islamisches Finanzwesen publiziert und ist ein häufiger Sprecher auf Konferenzen. Bälz hat öffentliche deutsche Stellen und Hilfsorganisationen über Menschenrechte und Rechtsreform in Afghanistan, über Islam und Menschenrechte allgemein und die Verwendung islamischer Finanztechniken zur Mikrofinanzierung in Afrika beraten.

Dr. Markus Böckenförde (LL.M.) ist Leiter des Afrika-Projekts am Max-Planck-Institut für Vergleichendes Öffentliches und Internationales Recht in Heidelberg. Zur Zeit ist er abgeordnet vom deutschen Außenministerium für die Beurteilungs- und Evaluierungskommission in Khartoum, Sudan.

Dr. Werner Ende ist Professor emeritus der Islamwissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und lebt in Berlin. Er ist unter anderem Mitherausgeber der Fachzeitschrift „Die Welt des Islams“ und des Handbuchs „Der Islam in der Gegenwart“ (5. Aufl. 2005; englische Ausgabe in Vorbereitung). Ende ist Fachmann für schiitischen Islam, die Wahhabiten in Saudi-Arabien, moderne arabische Geschichtsschreibung sowie islamischen Internationalismus und Konstruktionen von Identität in der Islamischen Welt.

Dr. Birgit Krawietz ist Privatdozentin für Islamwissenschaft an der Universität Tübingen. Sie lebt in Berlin und arbeitet dort am Zentrum Moderner Orient (ZMO). Sie beschäftigt sich mit islamischem Recht und der Kulturgeschichte muslimisch geprägter Gesellschaften. Ihr neues Forschungsprojekt am ZMO behandelt Islam und Sport in ausgewählten arabischen Staaten, der Türkei, Indonesien und Malaysia im Vergleich.

Dr. Naseef Naeem schloss sein Studium der Rechtswissenschaften mit Schwerpunkt Öffentliches Recht und Finanz- und Verwaltungswissenschaften 1999 mit dem Master ab. Danach war er in Syrien als Anwalt und als wissenschaftlicher Assistent an der Universität Damaskus tätig. 2007 wurde er mit der Arbeit „Die neue bundesstaatliche Ordnung des Irak“ an der Juristischen Fakultät der Universität Hannover promoviert (erscheint 2008 im Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M.).

Dr. Farish A. Noor ist Senior Fellow an der Rajaratnam School of International Studies (RSIS) der Technischen Universität von Nanyang, Singapur, und Leiter des Forschungs-Clusters Transnational Religious-Political Networks Across Southeast Asia. In den Jahren 2003 bis 2007 hat er am Berliner Zentrum Moderner Orient (ZMO) über transnationale religiöse Erziehungsnetzwerke in Asien geforscht.

Dr. Norani Othman ist Soziologieprofessorin an der Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM). Sie ist Herausgeberin von „Shari'a Law and the Modern Nation State“ (1994) und „Gender, Culture and Religion. Equal before God, Unequal before Man“ (1995). Zur Zeit ist sie Mitglied im SIS Forum Malaysia, einer muslimischen Frauenorganisation, die bekannt ist als „Sisters in Islam“.

Dr. Helmut Reifeld ist seit 1993 Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung, zunächst in der Graduiertenförderung, dann von 1997 bis 2004 als Repräsentant der KAS in New Delhi. In der ersten Jahreshälfte 2002 war er gleichzeitig für die Entwicklung von Stiftungsaktivitäten in Afghanistan verantwortlich. Seit Mai 2004 leitet er die Stabsstelle Grundsatzfragen in der Hauptabteilung Internationale Zusammenarbeit.

Dr. Silvia Tellenbach ist Leiterin des Referats Türkei/Iran/Arabische Staaten am Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht in Freiburg im Breisgau.

Dr. Gerhard Wahlers ist seit 1990 Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung. In den Jahren 1994 bis 1996 war er Leiter des Auslandsbüros in Jerusalem und von 1997 bis 2003 leitete er die Außenstelle in Washington. Seit Mai 2003 ist er Leiter der Hauptabteilung Internationale Zusammenarbeit und seit Oktober 2007 zusätzlich Stellvertretender Generalsekretär der Konrad-Adenauer-Stiftung.