



Wie »islamisch« ist Europa?

Sarah Albrecht

Wie »islamisch« ist Europa?

Muslimische Perspektiven auf die Vereinbarkeit islamischer Normen mit dem Leben in westlichen Gesellschaften

Bertelsmann**Stiftung**

© 2016 Bertelsmann Stiftung Carl-Bertelsmann-Str. 256

33311 Gütersloh

Verantwortlich: Yasemin El-Menouar

Lektorat: Gesine Bonnet, textnetzwerk, Wiesbaden

Satz: Ines Meyer, Gütersloh

Umschlagabbildung: Gerhard Westrich

Inhalt

Einie	itung	/				
Euro	pa, ein »Haus des Krieges« oder »islamischer als					
islamische Staaten«?						
2.1	1 Dar al-islam und dar al-harb: Entstehung und					
	Entwicklung im Laufe der islamischen Geschichte	12				
2.2	Zeitgenössische Stimmen: Ist Europa ein »Gebiet					
	des Krieges«?	17				
2.2.1	Ein »historisches, längst überholtes Phänomen					
	von keinerlei heutiger Relevanz«	17				
2.2.2	Europa, ein »Gebiet des Vertrages«	18				
2.2.3	Die Welt im Zeitalter der Globalisierung,					
	ein universeller »Raum des Bekenntnisses«	19				
2.2.4	Europa, »islamischer als islamische Staaten«	21				
2.2.5	-					
	»Unglaubens«	28				
Schai	ria in Furona? Zur Interpretation islamischer Normen					
3.1		34				
3.2						
	-	37				
3.3						
	Anwendbarkeit der Scharia im Westen	40				
3.3.1	»Minderheiten-Fiqh«: Akteure, Ziele, Prinzipien	41				
	Europislam 2.1 2.2 2.2.1 2.2.2 2.2.3 2.2.4 2.2.5 Scharin me 3.1 3.2 3.3	 2.1 Dar al-islam und dar al-harb: Entstehung und Entwicklung im Laufe der islamischen Geschichte 2.2 Zeitgenössische Stimmen: Ist Europa ein »Gebiet des Krieges«? 2.2.1 Ein »historisches, längst überholtes Phänomen von keinerlei heutiger Relevanz« 2.2.2 Europa, ein »Gebiet des Vertrages« 2.2.3 Die Welt im Zeitalter der Globalisierung, ein universeller »Raum des Bekenntnisses« 2.2.4 Europa, »islamischer als islamische Staaten« 2.2.5 Europa, ein »Gebiet des Krieges« und des »Unglaubens« Scharia in Europa? Zur Interpretation islamischer Normen in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern 3.1 Was ist die Scharia? 3.2 Historische Debatten über die Interpretation der Scharia unter nichtmuslimischer Herrschaft 3.3 Die aktuelle Debatte über die Auslegung und Anwendbarkeit der Scharia im Westen 				

	3.3.2	Zur Legitimität einer eigenen Auslegung der Scharia					
		in Minderheitenkontexten	43				
	3.3.3	MuslimInnen fragen – Gelehrte antworten:					
		Fatwas rund um das Leben in mehrheitlich					
		nichtmuslimischen Gesellschaften	44				
	3.3.4	Kontroversen und Kritik	49				
4	Ausb	lick	53				
	4.1	Zur (Un-)Vereinbarkeit von Scharia und Grundgesetz	53				
	4.2	Zur (Ir-)Relevanz normativer Debatten					
		für MuslimInnen in Deutschland	56				
Li	teratu	ır	60				
		Quellen	62				
**	CITCIC	Quencii	02				
D	ie Aut	orin	65				
Ζι	usamr	nenfassung	66				
_			68				
E)	Executive Summary						

1 Einleitung¹

»Die syrische Flüchtlingskrise – Ist Deutschland islamischer als Saudi-Arabien?«; »Europa ist das neue Mekka für Flüchtlinge«; »Umgang mit Flüchtlingen – Ist Europa islamischer?« Als im Herbst 2015 eine kontroverse Debatte über die Aufnahme von Geflüchteten aus Syrien und anderen kriegsgebeutelten Ländern ausbrach, prangten diese und ähnliche Schlagzeilen auf diversen Blogs und Internetseiten.² Zu jenem Zeitpunkt hatte Deutschland sich neben wenigen anderen europäischen Staaten dazu bereit erklärt, vergleichsweise viele Geflüchtete aufzunehmen und war dadurch zum »gelobten Land« für viele Asylsuchende geworden. Dennoch rufen diese provokativen Headlines zunächst Verwunderung hervor: Deutschland, ein islamisches Land? Inwiefern kann die Politik Angela Merkels, der Vorsitzenden einer sich als »christlich« definierenden Partei, »islamisch« sein? Weshalb sollte ein christlich geprägter, sich als säkular verstehender Staat wie Deutschland, in dem MuslimInnen nur rund fünf Prozent der Bevölkerung ausmachen, »islamischer« sein als das Königreich Saudi-Arabien, in dem der Islam Staatsreligion ist? Wollten diese Kommentatoren womöglich den Prophezeiungen aus rechtspopulistischen Kreisen Vorschub leisten, denen zufolge der

- 1 Für ihre hilfreichen Kommentare und Anregungen zu diesem Artikel danke ich Amir Alexander Fahim, Claudia Päffgen und Nilden Vardar.
- 2 www.marketoracle.co.uk/Article52102.html, https://chronicle.fanack.com/specials/ refugees/europe-is-the-new-mecca-for-refugees, http://muslimvillage.com/2015/09/ 29/113392/comes-refugees-europe-islamic (abgerufen am 09.03.2016). Diese und folgende Übersetzungen aus dem Englischen und Arabischen stammen von der Verfasserin.

mutmaßlichen »Islamisierung« Europas durch die Aufnahme von Geflüchteten aus mehrheitlich muslimischen Ländern Tür und Tor geöffnet werde? Weit gefehlt. Tatsächlich beschwören diese Kommentare keineswegs den »Untergang des Abendlandes« herauf. Vielmehr üben Blogger und Aktivisten, die größtenteils selbst aus mehrheitlich muslimischen Ländern stammen, darin deutliche Kritik daran, dass die arabischen Golfstaaten, darunter Saudi-Arabien, weniger Menschen Asyl gewährten als manch ein westeuropäischer Staat. Im Zentrum steht dabei der Vorwurf, dass einzelne Staaten, die sich selbst als »islamisch« deklarieren, der mutmaßlich aus ihrem religiösen Bekenntnis erwachsenden Verpflichtung gegenüber Schutzsuchenden nicht nachkämen, wohingegen einzelne nichtislamische Länder weitaus mehr Verantwortung übernähmen.

Kurz gesagt geht es also um nicht weniger als die Fragen, was eigentlich islamische Werte und Normen ausmacht, wie diese in politisches Handeln übertragen werden können und inwieweit sie mit sogenannten westlichen Werten und Normen kompatibel sind. Im Zuge der aktuellen Flüchtlingsdebatte haben Diskussionen über diese Fragen zweifelsfrei Aufwind bekommen. Allerdings sind sie hierzulande keineswegs präzedenzlos, sondern knüpfen an bereits in den vergangenen Jahren kontrovers diskutierte Fragen an: Gehört der Islam zu Deutschland? Wie ist es um die Vereinbarkeit »islamischer« und »deutscher« Werte bestellt? Steht ein Leben gemäß der Scharia nicht prinzipiell im Widerspruch zum Grundgesetz? Vom Schlagabtausch auf politischer Ebene bis hin zu Diskussionen in sozialen Medien haben diese Fragen zu einer regen Debatte über Zugehörigkeit(en) und Abgrenzung(en), über Identität(en) und »Leitkultur« geführt:

Was ist eigentlich »deutsch«? Was gehört zum »Deutschsein« – und was nicht? Wie gehen wir mit der zunehmenden Pluralität im Einwanderungsland Deutschland um? Wie definieren wir »deutsche« Werte? Und wer sind eigentlich »wir«?³

Während diese Debatte - in die sich neben VertreterInnen der Mehrheitsgesellschaft auch zahlreiche MuslimInnen und Angehörige anderer Minderheiten eingebracht haben – ein breites mediales Echo gefunden hat, hat eine andere, eng damit zusammenhängende Debatte kaum öffentliche Aufmerksamkeit erlangt: die innermuslimische Diskussion über Fragen rund um die Vereinbarkeit des Lebens gemäß islamischer Normen inmitten einer mehrheitlich nichtmuslimischen, sich als säkular definierenden Gesellschaft. Bereits seit den 1980er Jahren haben sich muslimische Theologen, Rechtsgelehrte und Intellektuelle intensiv mit dieser Thematik auseinandergesetzt: Wie sollte die Scharia für MuslimInnen in Europa interpretiert werden? Haben islamische Werte und Normen in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern ebenso Gültigkeit wie in islamisch geprägten Ländern? Wie kompatibel sind sie mit den Normen, Werten und rechtlichen Grundlagen westlicher, säkularer Gesellschaften? Ist Europa – wie vielfach behauptet – aus theologischer Sicht ein »Haus des Krieges«? Oder ist es - wie eingangs zitiert - womöglich sogar »islamischer« als manch ein »islamischer Staat«?

»Haben islamische Werte und Normen in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern ebenso GÜLTIGKEIT wie in islamisch geprägten Ländern?«

3 Siehe dazu auch einen früheren Beitrag in dieser Reihe von Werner T. Bauer: »Zwei Staaten, zwei Nationen – und jede Menge Identitäten. Nationales Selbstverständnis und Umgang mit gesellschaftlicher Vielfalt in Deutschland und Österreich«, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2016. Abrufbar unter: www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/zwei-staatenzwei-nationen-und-jede-menge-identitaeten (abgerufen am 15.04.2016).

2 Europa, ein »Haus des Krieges« oder »islamischer als islamische Staaten«?

Auf einer populären islamfeindlichen Internetseite warnte Michael Stürzenberger, einer der bekanntesten Propagandisten antimuslimischen Gedankenguts in Deutschland, kürzlich vor einer vermeintlichen »Islam-Invasion nach Deutschland«, die dem Land aufgrund der Aufnahme von Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern drohe. Darin mutmaßt er, »[d]er Islam fordert zwingend die Weltherrschaft, und entsprechend zur Prozentzahl der Moslems in einem Land vollzieht sich der Weg zu dessen Eroberung.« Um diese Behauptung scheinbar theologisch zu untermauern, fügt er erläuternd hinzu: »Der Islam teilt die Welt in das >Haus des Islams< (Dar al-Islam) ein, in dem bereits Moslems herrschen, und das >Haus des Krieges (Dar al-Harb), in dem (noch) Andersgläubige an der Macht sind.«⁴ Stürzenberger greift damit einen in islamfeindlichen Kreisen weitverbreiteten Topos auf, dem zufolge »der Islam« sämtliche Länder, die nicht von Muslimen beherrscht werden, als »Haus des Krieges« begreife, das unvermeidlich »islamisiert« und somit dem »Haus des Islams« einverleibt werden müsse. Diese Eroberung könne kriegerisch erfolgen oder auch durch eine »feindliche Übernahme«, also durch die strategische Erhöhung des muslimischen Bevölkerungsanteils, zum Beispiel durch die Einreise von Flüchtlingen, die Stürzenberger durchweg als »Invasoren« brandmarkt.

4 www.pi-news.net/2015/09/islam-invasion-nach-deutschland (abgerufen am 10.03.2016). Siehe zu dieser Internetseite auch Yasemin Shooman: »... weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: Transcript 2014: 140–164.

Unterstützung erhält er für diese Thesen unter anderem von Tilman Nagel, einem bekannten deutschen Islamwissenschaftler. Seit mehreren Jahren genießt der emeritierte Professor hohes Ansehen in rechtspopulistischen Milieus und steht dort regelmäßig als prominenter Gewährsmann in Sachen Islam auf der Bühne, so zum Beispiel bei der »Alternative für Deutschland« und der »Bürgerbewegung Pax Europa«, die offen antimuslimische Ressentiments schüren.⁵ In seinem Buch Das islamische Recht behauptet Nagel, dass sich »die Teilung der Welt in die beiden einander unversöhnlich gegenüberstehenden Lager [dar al-islam und dar al-harb] aus dem Koran herleiten« lasse. Diese Zweiteilung bringe klar den »Grundsatz der dauernden Feindschaft« zwischen MuslimInnen und NichtmuslimInnen zum Ausdruck und belege, dass das islamische Missionsverständnis »letzten Endes ein kriegerisches Geschäft« sei. Schließlich beklagt Nagel, dass diese Weltsicht seitens muslimischer Gelehrter bis heute nicht widerrufen worden sei und schlussfolgert, dass Europa unzweifelhaft dem dar al-harb zugeordnet werde, da dies »alle Länder des Erdkreises [umfasse], die noch nicht der Scharia unterworfen wurden«.6 Kurz gefasst zeichnet Nagel damit das Bild eines immerwährenden Kriegszustands zwischen »dem Islam« und »dem Westen«, dem zufolge MuslimInnen per se nicht in Frieden in einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft leben können, sondern stets danach streben, diese (auch gewaltsam) zu »islamisieren«.

Da dieses Bedrohungsszenario nicht nur in rechtspopulistischen Kreisen großen Anklang findet, sondern auch in seriösen Medien immer wieder aufgegriffen wird, erscheint es dringend geboten, einige darin enthaltene Behauptungen genauer zu beleuchten: Ist »im Islam« eine solche Zweiteilung der Welt vorgeschrieben, die eine ewige Feindschaft zwischen MuslimInnen und NichtmuslimInnen begründet? Bezeichnet *dar al-islam* tatsächlich ein Gebiet, das unter

⁵ Siehe zum Beispiel www.bpeinfo.wordpress.com/2013/06/09/was-ist-salafismus und www.afdsachsen.de/index.php?ct=detail&part=termine&ID=788 (abgerufen am 01.04.2016).

⁶ Tilman Nagel: Das islamische Recht: Eine Einführung. Westhofen: WVA Skulima 2001: 102, 104.

muslimischer Herrschaft steht und »der Scharia unterworfen« ist? Und betrachten MuslimInnen Europa heutzutage wirklich als ein »Gebiet des Krieges«, das schlussendlich erobert werden muss?

2.1 *Dar al-islam* und *dar al-harb*: Entstehung und Entwicklung im Laufe der islamischen Geschichte

Ein genauerer Blick in den Koran lässt erkennen, dass die Begriffe dar al-islam und dar al-harb dort an keiner einzigen Stelle erwähnt werden und dass auch die Vorstellung von zwei sich feindlich gegenüberstehenden Territorien, anders als Nagel behauptet, nicht in der Heiligen Schrift des Islams verankert ist. Faktisch waren es frühe muslimische Gelehrte, die diese Begriffe in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichtsschreibung prägten. Vor dem Hintergrund der zu jener Zeit gegenwärtigen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem expandierenden muslimischen Reich und den angrenzenden, nichtmuslimischen Herrschaftsgebieten begannen einzelne bedeutsame Gelehrte von einer zweigeteilten Welt, bestehend aus dar al-islam und dar al-harb, zu sprechen. Da der arabische Terminus dar wörtlich auch »Haus« bedeutet, werden diese Begriffe häufig als »Haus des Islams« und »Haus des Krieges« übersetzt. Genaugenommen bezeichneten sie aber seit jeher Territorien, so dass im Folgenden vom »Gebiet des Islams« bzw. »des Krieges« die Rede sein soll.

Anders als vielfach angenommen, hat es von Beginn an nie eine einheitliche, verbindliche Definition dieser Konzepte gegeben. Vielmehr entwickelten Gelehrte, die die Begrifflichkeiten zahlreich übernahmen, unterschiedliche Antworten auf die Frage, was ein Gebiet »islamisch« mache. Während einige der Ansicht waren, dass all jene Territorien zum dar al-islam zählten, die unter muslimischer Herrschaft stünden, betonten andere, dass die Anwendung islamischer Rechtsnormen ausschlaggebend sei. Für wieder andere spielten diese Kriterien keine entscheidende Rolle, sie argumentierten, dass dar alislam überall dort sei, wo MuslimInnen in Sicherheit leben und ihre Religion praktizieren können. Entsprechend existieren seither auch

unterschiedliche Auffassungen darüber, welche Gebiete als dar alharb zu kategorisieren sind. Für die einen waren es jene Territorien, die nicht von Muslimen beherrscht wurde oder in denen kein islamisches Recht angewandt wurde, und andere fassten darunter alle Gebiete, in denen MuslimInnen nicht sicher waren und an der Ausübung ihrer Religion gehindert wurden. Wenngleich es in den frühen Jahrhunderten der islamischen Geschichte in der Tat zu erheblichen gewaltsamen Konflikten mit angrenzenden Reichen kam, wurde also dar al-harb, anders als häufig behauptet, nicht per se als ein Territorium verstanden, das sich permanent in einem tatsächlichen Kriegszustand mit Muslimen befand, sondern es umfasste grundsätzlich all jene Gebiete, die islamische Herrschaft nicht anerkannten bzw. MuslimInnen keine Sicherheit boten. Dies spiegelt sich auch darin wider, dass dar al-harb synonym vielfach als »Gebiet des Unglaubens« (dar al-kufr) bezeichnet wurde, da damals die Meinung vorherrschte, dass MuslimInnen nur unter islamischer Herrschaft in Sicherheit leben könnten. Dies erklärt sich zum einen aus den zum Teil kriegerischen Auseinandersetzungen im Zuge der Expansion des islamischen Reiches, zum anderen aber auch aus der Tatsache. dass die frühe muslimische Gemeinde bereits selbst Erfahrungen mit Flucht und Verfolgung gemacht hatte (siehe dazu auch Abschnitt 3.2).

»Die Idee einer zweigeteilten Welt ist kein theologisches Konstrukt, sondern in erster Linie ein ABBILD der damaligen POLITISCHEN VERHÄLTNISSE.«

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Idee einer zweigeteilten Welt kein direkt aus Gottes Wort abzuleitendes, theologisches Konstrukt, sondern in erster Linie ein Abbild der damaligen politischen Verhältnisse ist. Dies wird umso deutlicher, wenn man die weitere Entwicklung jener Konzepte betrachtet. Dabei zeigt sich, dass sie, anders als gelegentlich behauptet, nicht in Stein gemeißelt waren, sondern

im Lichte der jeweiligen historischen Gegebenheiten stets neu interpretiert und adaptiert wurden. So kam im Zuge erster Waffenstillstandsabkommen und Vertragsschlüsse zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Herrschern schon bald eine dritte Kategorie hinzu, das »Gebiet des Vertrages« (dar al-ahd, auch dar al-sulh), das jene Gebiete bezeichnete, die einen temporären Friedensvertrag mit dem muslimischen Reich geschlossen hatten.⁷

Im Laufe der über 1400-jährigen Geschichte des Islams kamen die Konzepte immer wieder auf den Prüfstand. Diskutiert wurde die Frage, welche Gebiete zum dar al-islam zu zählen sind, vorrangig dann, wenn vormals von Muslimen beherrschte Gebiete unter nichtislamische Herrschaft gerieten. Dies geschah insbesondere ab dem 13. Jahrhundert, als die Mongolen große Teile des islamischen Herrschaftsgebiets in der Region östlich des Mittelmeers einnahmen und später im Zuge der Reconquista, das heißt, der Rückeroberung der Iberischen Halbinsel durch christliche Herrscher. In der Moderne führte insbesondere die Kolonialisierung weiter Teile der islamisch geprägten Welt durch europäische Mächte zu Kontroversen, ob diese Gebiete weiterhin als dar al-islam betrachtet werden könnten. Im Zuge des Niedergangs des Osmanischen Reichs, der Schaffung moderner Nationalstaaten und der Neuordnung der internationalen Beziehungen durch die Gründung der Vereinten Nationen wurde die Anwendbarkeit traditioneller Territorialkonzepte erneut hinterfragt. In direkter Reaktion auf die damaligen geopolitischen Umbrüche argumentierten muslimische Rechtsgelehrte Mitte des 20. Jahrhunderts, dass die Charta der Vereinten Nationen und andere neu geschlossene internationale Verträge auch für innermuslimische Debatten Gültigkeit hätten. So kamen sie zu dem Schluss, dass Westeuropa, ebenso wie andere nichtislamisch geprägte Staaten, als »Ge-

⁷ Auch dieses Konzept wurde von den Gelehrten allerdings unterschiedlich definiert. Einige verstanden darunter ein zusätzliches drittes Territorium neben dar al-islam und dar al-harb, andere betrachteten es als Teil des »Gebiets des Islams«, wieder andere als Teil des »Gebiets des Krieges«.

biet des Vertrages« *(dar al-ahd)* zu betrachten sei.⁸ Das Vertragsverhältnis wurde seither nicht mehr als zeitlich begrenzter, sondern nunmehr als dauerhafter Friedensschluss zwischen mehrheitlich muslimischen und nichtmuslimischen Staaten begriffen.⁹

Als muslimische Theologen, Rechtsgelehrte und Intellektuelle in den 1980er Jahren begannen, sich intensiv mit Fragen rund um muslimisches Leben in Europa auseinanderzusetzen, stand die Frage nach der Übertragbarkeit traditioneller Territorialkonzepte auf die aktuelle politische und gesellschaftliche Wirklichkeit erneut auf der Agenda. Zu jenem Zeitpunkt begann sich die Erkenntnis durchzusetzen, dass MuslimInnen, die seit den 1960er Jahren vor allem als sogenannte GastarbeiterInnen nach Westeuropa gekommen waren, mehrheitlich nicht – wie zunächst sowohl von Seiten der Politik als auch von den Zugewanderten selbst angenommen - in ihre Herkunftsländer zurückkehren, sondern langfristig bleiben würden. Ausgehend von dieser neuen, dauerhaften Präsenz größerer muslimischer Bevölkerungsgruppen in mehrheitlich nichtmuslimischen Staaten entspann sich eine rege innermuslimische Debatte über die Frage, wie das Leben von MuslimInnen in westlichen Ländern mit islamischen Normen in Einklang gebracht werden könne. Diese Debatte soll im Folgenden vertieft werden, zunächst stellt sich jedoch die Frage, weshalb Begriffe wie dar al-islam und dar al-ahd in diesem Kontext überhaupt von Bedeutung waren.

Auch hier ist ein kurzer Rückblick in die Geschichte jener Konzepte aufschlussreich. Denn seit jeher war die Einteilung der Welt in »islamisches« und »nichtislamisches« Territorium nicht nur eng verknüpft mit der Abgrenzung von und dem Umgang mit nichtmuslimischen Herrschaftsgebieten. Sie spielte auch eine zentrale Rolle in Dis-

- 8 Anders als in der Frühzeit des Islams wurde dieses Gebiet eindeutig als unabhängiges drittes Territorium (neben dar al-islam und dar al-harb) verstanden.
- 9 Für einen vertieften historischen Überblick siehe Sarah Albrecht: »Där al-isläm, där al-harb«, in: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (Hg.): Encyclopaedia of Islam, THREE. Leiden: Brill (im Erscheinen) und Khaled Abou El Fadl: »Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries«, in: Journal of Islamic Law and Society 22(1) 1994: 141–187.

kussionen über muslimisches Leben unter nichtmuslimischer Herrschaft: Wo sollten MuslimInnen leben? Unter welchen Bedingungen ist das Leben unter nichtmuslimischer Herrschaft gestattet oder gar geboten? Inwieweit gilt die Scharia auch für MuslimInnen, die außerhalb des dar al-islam leben? Darf oder muss sie dort anders interpretiert werden? Und inwieweit sind MuslimInnen an das dort geltende Recht gebunden? Während Rechtsgelehrte diese Fragen in ihrem jeweiligen historischen, politischen und gesellschaftlichen Kontext immer wieder neu interpretiert und bewertet haben, lassen sich einige Grundzüge kurz umreißen. Während einige vormoderne Gelehrte der Ansicht waren, dass MuslimInnen bevorzugt oder ausschließlich in Gebieten leben sollten, die von Muslimen regiert werden und in denen eine islamische Rechtsordnung gilt, vertraten andere die Meinung, dass sie grundsätzlich auch unter nichtmuslimischer Herrschaft leben dürfen, solange sie dort in Sicherheit sind und ihre Religion praktizieren können. Angesichts der Tatsache, dass der Islam, ebenso wie das Christentum, eine missionarische Religion ist, haben es manche Gelehrte immer schon für wünschenswert erachtet, dass MuslimInnen unter NichtmuslimInnen leben, um diese mit dem Islam in Kontakt zu bringen. Auch die Frage nach der Gültigkeit der Scharia und der Verbindlichkeit nichtislamischer Rechtsnormen für jene MuslimInnen, die außerhalb des dar al-islam oder außerhalb eines islamischen Rechtssystems leben, ist über die Jahrhunderte hinweg kontrovers diskutiert worden (mehr dazu unter Abschnitt 3.2).

»Unter welchen Bedingungen ist das Leben unter nichtmuslimischer Herrschaft GESTATTET oder gar GEBOTEN?«

2.2 Zeitgenössische Stimmen: Ist Europa ein »Gebiet des Krieges«?

Im Rahmen ihrer Beschäftigung mit muslimischem Leben in Europa setzten sich muslimische Gelehrte und Intellektuelle Ende des 20. Jahrhunderts mit ähnlichen Fragen auseinander. Anknüpfend an die jahrhundertelangen historischen Debatten stand auch am Anfang dieser aktuellen Diskussion die Frage, wie Europa aus islamrechtlicher Perspektive einzuordnen ist: Leben MuslimInnen dort heutzutage in einem »Gebiet des Vertrages« oder – wie Tilman Nagel und andere rechtspopulistische Meinungsmacher behaupten – in einem »Gebiet des Krieges«? Und was sagen Gelehrte zu der einleitend zitierten Behauptung, Europa sei »islamischer als islamische Staaten«?

2.2.1 Ein »historisches, längst überholtes Phänomen von keinerlei heutiger Relevanz«

Nimmt man die große Vielfalt an Antworten in den Blick, die Theologen, Rechtsgelehrte, Intellektuelle und Imame zu diesen Fragen entwickelt haben, so lassen sich zwei Tendenzen unterscheiden: auf der einen Seite diejenigen, die an traditionellen Konzepte wie *dar al-islam, dar al-harb* und *dar al-ahd* festhalten und diese im Lichte heutiger Gegebenheiten neu auslegen, und auf der anderen Seite jene, die derlei Konzepten keinerlei Bedeutung mehr beimessen. Letztere Position kommt beispielsweise in der »Grazer Erklärung« zum Ausdruck, die als Abschlusserklärung der im Juni 2003 abgehaltenen Konferenz der LeiterInnen islamischer Zentren und Imame in Europa verabschiedet wurde. Dort heißt es:

Die mittelalterliche Einteilung in eine Welt der Gegensätze von *Dar al-Islam* = Haus des Islam und *Dar al harb* = Haus des Krieges ist abzulehnen. Sie hat weder eine Grundlage im Koran noch in der Sunna und ist als historisches, längst überholtes Phänomen von keinerlei heutiger Relevanz.

Tatsächlich, so die UnterzeichnerInnen der Erklärung, widerspreche ein solches dichotomes Weltbild heutigen Realitäten, da der Islam »durch historische und kulturelle Verflechtungen untrennbar mit der Geschichte Europas verbunden« sei. Folglich fordern sie MuslimInnen wie auch NichtmuslimInnen auf, sich »dessen verstärkt zu besinnen und den konstruktiven Dialog miteinander aufzubauen und zu vertiefen.«10 Ganz ähnlich argumentiert der bekannte deutsche Konvertit Murad Wilfried Hofmann (geb. 1931), ehemaliger deutscher Botschafter in Algerien und Marokko und Herausgeber einer deutschen Koranübersetzung: »Ich kann [Ihnen] versichern, dass das unqur'anische, mittelalterliche Begriffspaar dar al-islam [...] und dar al-harb weder im Denken noch im Diskurs zeitgenössischer Muslime eine Rolle spielt.« Mit unmissverständlicher Kritik an manchem Islamwissenschaftler fügt er hinzu: »Es handelt sich dabei um Kategorien, an denen Orientalisten festhalten, die keinen wirklichen Kontakt zur islamischen Lebenswirklichkeit haben.«¹¹ Aus einer lebensweltlichen Perspektive bestätigt beispielsweise Benjamin Idriz, Imam im oberbayrischen Penzberg, diese Einschätzung. Bekannt durch sein Buch Grüß Gott, Herr Imam! bekräftigt er: »Diese Begriffe stehen nicht im Koran oder den prophetischen Aussagen. Einige Gelehrte haben sie erfunden, aber die haben im 21. Jahrhundert keine Bedeutung mehr.«12

2.2.2 Europa, ein »Gebiet des Vertrages«

Andere lehnen die klassische Zweiteilung der Welt in *dar al-islam* und *dar al-harb* zwar ebenso vehement ab, verwerfen derlei Konzepte allerdings nicht ganz, sondern betonen, dass sie im Rahmen der geopoli-

¹⁰ Die gesamte Erklärung ist abrufbar unter www.al-sakina.de/inhalt/bibliothek/grazer_erklaerung/grazer_ erklaerung.html (abgerufen am 10.03.2016).

¹¹ Murad Wilfried Hofmann: Den Islam verstehen. Vorträge 1996–2006. Istanbul: Çağri Yayinlari 2007: 270.

¹² www.diepresse.com/home/panorama/religion/4695942/Benjamin-Idriz_Fur-Muslime-gibt-es-nur-einen-Islam? (abgerufen am 10.03.2016). Benjamin Idriz Buch erschien 2011 im Diederichs Verlag.

tischen Situation des 21. Jahrhunderts neu interpretiert werden müssten. So schließen sich zahlreiche zeitgenössische Gelehrte, darunter prominente Mitglieder des Europäischen Rats für Fatwas und Forschung, einem Gelehrtengremium, das sich speziell mit Fragen rund um muslimisches Leben in Europa befasst, der bereits Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelten Position an, dass Europa und andere mehrheitlich nichtmuslimische Staaten zum »Gebiet des Vertrages« zählten. Die Anerkennung nationalstaatlicher Strukturen ist für sie ebenso eine Selbstverständlichkeit wie die Verbindlichkeit internationaler und bilateraler Verträge, die die friedliche Koexistenz muslimisch und nichtmuslimisch geprägter Staaten gewährleisten sollen. Das Leben von MuslimInnen in Europa erachten sie vor diesem Hintergrund als selbstverständlich und keineswegs als inkompatibel mit islamischen Normen (siehe dazu Abschnitt 3). Auch den Begriff des dar al-islam übertragen diese Gelehrten in die heutige Welt, indem sie auf ausgewählte vormoderne Definitionen zurückgreifen und diese aus einer zeitgenössischen Perspektive heraus neu deuten. Dabei kommen sie zu dem Schluss, dass all jene Staaten, deren Bevölkerung mehrheitlich muslimisch ist und deren Staatsoberhäupter Muslime sind, heutzutage als »Gebiet des Islams« zu betrachten seien. Die Anwendung islamischer Rechtsnormen ist für sie hingegen kein entscheidendes Kriterium, zumal sie ohnehin anerkennen, dass die Rechtssysteme islamisch geprägter Staaten bei Weitem nicht allein auf islamischen Normen fußen, sondern zu großen Teilen auf europäisch geprägtem Rechtsdenken basieren (vgl. dazu Abschnitt 3.1).

2.2.3 Die Welt im Zeitalter der Globalisierung, ein universeller »Raum des Bekenntnisses«

Wieder andere halten eine reine Neudefinition althergebrachter Territorialkonzepte wie *dar al-islam* für unzureichend und plädieren stattdessen dafür, neue Begrifflichkeiten einzuführen. Der wohl bekannteste Vertreter dieser Position ist Tariq Ramadan (geb. 1962), Professor für Islamwissenschaft an der Universität Oxford, der große Populari-

tät insbesondere unter jungen MuslimInnen in Europa genießt. Er warnt vor einer allzu einfachen Übertragung historischer Konzepte auf die heutige Weltordnung:

Diese Begriffe [dar al-islam und dar al-harb] unreflektiert, d.h. wie sie vor mehr als zehn Jahrhunderten von den großen »Ulama« [Religionsgelehrten] entwickelt wurden, auf unsere gegenwärtige Realität anzuwenden, wäre ein methodologischer Fehler. In der heutigen Welt, in der die Menschen in dauernder Bewegung sind und in der wir einen Prozess stetig wachsender Komplexität in den Bereichen der ökonomischen, finanziellen und politischen Macht wie auch eine Diversifizierung der strategischen Bündnisse und Einflusszonen erleben, ist es unmöglich, an einer alten, einfachen und binären Sicht der Wirklichkeit festzuhalten. Eine solche Sichtweise ist vollkommen unangemessen. Sie würde zu einer vereinfachenden und irrigen Wahrnehmung unserer Epoche führen. 13

Auch die Bezeichnung Europas als »Gebiet des Vertrages« erachtet Ramadan für unangemessen, denn ein Muslim, der in einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft lebt, ist in seinen Augen weder ein »Fremder in der Welt der ›Anderen‹, noch ist er mit dieser durch einen Vertrag verbunden. Er ist dort zu Hause [...] und versucht schlichtweg, seinen religiösen Überzeugungen treu zu bleiben und in Harmonie mit seinen Mitmenschen zu leben.«¹⁴ Ramadan tritt deswegen dafür ein, die gesamte Welt als ein ungeteiltes Territorium zu begreifen, als einen »Raum des Bekenntnisses« (dar al-schahada), der die Lebenswirklichkeit von MuslimInnen in der globalisierten, vielschichtig vernetzten Welt des 21. Jahrhunderts weitaus besser repräsentiere als traditionelle Territorialkonzepte. Dieser »Raum des Bekenntnisses« biete allen MuslimInnen – unabhängig davon, ob sie in Europa oder in einem islamisch geprägten Land leben – die Möglichkeit, ihren Glauben auf die ein oder andere Weise zu praktizieren,

¹³ Tariq Ramadan: Muslimsein in Europa, Köln: MSV 2001: 158-159.

¹⁴ Tariq Ramadan: What I Believe, Oxford: Oxford University Press 2010: 52.

sei es in Form ritueller Glaubenspraxis, sei es, indem sie Widerstand leisten gegen Unterdrückung und sich für ihre Rechte einsetzen. 15

2.2.4 Europa, »islamischer als islamische Staaten«

Eine weitere Gruppe von Gelehrten, Intellektuellen und Imamen stützt die bereits eingangs zitierte These, dass westliche Staaten »islamischer« seien als selbsternannte »islamische Staaten«. Genauer gesagt argumentieren sie, dass westliche, sich als säkular und demokratisch definierende Gesellschaften heutzutage die tatsächlichen »Ziele« oder »Intentionen der Scharia«, die sogenannten maqasid alscharia (auf die im Folgenden noch näher eingegangen wird) besser erfüllen als die meisten islamisch geprägten Staaten. Ein prominenter Fürsprecher dieses Ansatzes ist der kürzlich verstorbene, aus dem Irak stammende Gelehrte Taha Jabir al-Alwani (1935–2016). Er verbrachte mehr als zwei Jahrzehnte seines Lebens in den USA und war dort aktiv am Aufbau islamischer Institutionen beteiligt. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen mokierte er sich über jene, die den Westen allzu einfach mit einem »Gebiet des Krieges« gleichsetzen:

Mit welchen Waffen sollten Muslime denn die Länder des sogenannten dar al-harb bekämpfen, solange die Schuhe und Kleidung, die sie tragen – ganz zu schweigen von den Waffen – dorther kommen? [...] Ist es angemessen, angesichts der aktuellen fast vollkommenen Abhängigkeit der Umma [d.h. der weltweiten Gemeinschaft der MuslimInnen] von anderen überhaupt von dar al-islam und dar al-harb zu sprechen? Sind muslimische Länder heutzutage, realistisch betrachtet, Länder des Friedens? Die meisten Muslime, die in den Westen ausgewandert sind, taten dies, weil sie in ihren Herkunftsländern ihrer Bürgerrechte, ihrer Sicherheit und Menschenrechte beraubt wurden. Dort konnten sie – und können bis heute – in einigen Fällen noch nicht einmal zum gemeinsamen Gebet zusammenkommen. 16

¹⁵ Für eine weitergehende Beschäftigung mit Tariq Ramadans Ansatz siehe z.B. sein Muslimsein in Europa und Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München: Diederichs 2009.

¹⁶ Taha Jabir al-Alwani: Ijtihad. Herndon: IIIT 1993: 28-29.

»Al-Alwani folgerte: »Dar al-islam ist überall dort, wo Muslime ihre Religion in SICHERHEIT praktizieren können, auch wenn sie in einem mehrheitlich nichtmuslimischen Land leben.«

Um solchen – seines Erachtens anachronistischen – Übertragungen vormoderner Begrifflichkeiten auf die heutige Welt etwas entgegenzusetzen und dabei den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Missständen in vielen muslimisch geprägten Ländern Rechnung zu tragen, hinterfragte al-Alwani die weit verbreitete Vorstellung, dass ein Land allein aufgrund einer muslimischen Mehrheitsbevölkerung »islamisch« sei. Dafür berief er sich auf vormoderne Definitionen von *dar al-islam* wie die des berühmten Gelehrten Abu al-Hassan al-Mawardi (st. 1058), der bereits im 11. Jahrhundert proklamierte: »Solange ein Muslim in der Lage ist, seine Religion offen in einem Land des Unglaubens zu praktizieren, so wird dieses Land Teil des *dar al-islam.*«17 Daraus folgerte al-Alwani:

Dar al-islam ist überall dort, wo Muslime ihre Religion in Sicherheit praktizieren können, auch wenn sie in einem mehrheitlich nichtmuslimischen Land leben. Dar al-kufr [das »Gebiet des Unglaubens«] ist überall dort, wo Gläubigen dieses Recht nicht zugesichert ist, selbst wenn die Bevölkerungsmehrheit muslimisch ist beziehungsweise der islamischen Zivilisation angehört.¹⁸

Er vertrat also die Meinung, dass ein Land *nicht* aufgrund demographischer Mehrheiten, eines »islamischen« politischen Systems oder durch die oft proklamierte »Einführung der Scharia« als »islamisch« zu bezeichnen sei. Zum *dar al-islam* zählten für al-Alwani vielmehr auch westliche Länder wie die USA, in denen MuslimInnen Religionsfreiheit gewährt werde, wie er in einem Interview erklärte.¹⁹

¹⁷ Zitiert in: Taha Jabir al-Alwani: Fi Fiqh al-aqalliyyat al-muslima. Kairo: Nahdat Misr 2000: 43.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Siehe Interview mit Taha Jabir al-Alwani in der arabischsprachigen Zeitung al-Sharq al-Awsat vom 21.07.2002, www.aawsat.com/print.asp?did=114299&issueno=8636 (abgerufen am 07.05.2010).

Wenngleich diese Sicht nicht unumstritten ist, wurde sie in den vergangenen Jahren auch von diversen anderen Gelehrten und Intellektuellen vertreten, die selbst in Europa oder Nordamerika leben. So hat beispielsweise der aus Ägypten stammende Kanadier Jasser Auda (geb. 1966), der an Universitäten in Ägypten, Katar, Kanada und Südafrika gelehrt und sich als Autor und Aktivist für die Reform islamischen Rechtsdenkens einen Namen gemacht hat, immer wieder betont, dass MuslimInnen im Westen keineswegs in »nichtislamischen« Ländern lebten. In aller Deutlichkeit widerspricht er der von einigen islamistischen Gruppierungen vertretenen Ansicht, dass ein Staat dann »islamisch« sei, wenn die sogenannten hudud-Strafen (d.h. aus dem Koran ableitbare Körperstrafen für bestimmte Vergehen) im staatlichen Recht festgeschrieben und konsequent angewandt würden. In Wirklichkeit, so Auda, kämen die in der Scharia verankerten islamischen Normen dadurch zum Ausdruck, dass ein Staat seinen BürgerInnen die Sicherheit und Freiheit gewähre, ihre Religion zu praktizieren.²⁰

Gemeinsam mit einem anderen prominenten Aktivisten, Feisal Abdul Rauf (geb. 1948), vormals Imam an einer Moschee in New York City, der in seiner Rolle als Gründer der sogenannten »Ground Zero Mosque« in Manhattan über die USA hinaus bekannt wurde, leitete Auda ein Projekt, das sich explizit mit der Frage auseinandersetzte, ob und wie man die »Islamizität« moderner Staaten messen kann. Im Rahmen des »Shariah Index Projects« brachten Abdul Rauf und Auda Gelehrte, Intellektuelle und Vertreter staatlicher Institutionen aus Pakistan, Marokko, Malaysia, Iran, der Türkei und anderen Ländern zusammen, um Kriterien zu entwickeln, anhand derer bemessen werden sollte, wie »islamisch« heutige Staaten sind. Zum einen wollten sie damit ein Zeichen setzen gegen islamistische Gruppierungen wie die Taliban in Afghanistan oder Boko Haram in Nigeria, die für sich die Deutungsmacht darüber beanspruchen, was einen »islami-

²⁰ Siehe Jasser Auda: »How much of a ›Land of Islam‹ is Today's Europe? A Study in the Classic Jurisprudence«. www.jasserauda.net/en/read/articles/216-how-much-of-a-%E2%80%98land-of-islam%E2%80%99-is-today%E2%80%99s-europe-a-study-in-the-classic-jurisprudence.html (abgerufen am 03.04.2013).

schen Staat« ausmacht. Zum anderen wollten Abdul Rauf und Auda, die selbst nordamerikanische Staatsbürger sind, im Westen lebenden MuslimInnen deutlich machen, dass Europa, Kanada oder die USA keineswegs »unislamisch« seien. In Anbetracht der Tatsache, dass die Teilnehmer des Projekts aus sehr unterschiedlichen Ländern kamen (u.a. aus sich als »islamisch« deklarierenden Staaten wie Pakistan und Iran), überraschte es nicht, dass sie höchst kontrovers über die Definition von »Islamizität« diskutierten. Wenngleich es keinen abschließenden Konsens darüber gab, welches das »islamischste« Land sei, waren sie sich einig, dass allein die Anwendung eines mutmaßlich »islamischen« Strafrechts und die offizielle Bezeichnung eines Staates als »islamisch« nicht ausreichten, um von einem wahrhaft »islamischen Staat« zu sprechen. Außerdem einigten sie sich darauf, dass das zentrale Kriterium zur Messung der »Islamizität« eines Landes die Erfüllung der oben bereits erwähnten »Intentionen« oder »Ziele der Scharia« (magasid al-scharia) sein müsse. Sie beriefen sich damit auf ein Konzept, das von vormodernen Gelehrten, insbesondere von Abu Ishaq al-Schatibi (st. 1388), entwickelt wurde, demzufolge die Scharia im Kern auf die Bewahrung und Förderung von sechs Bereichen abziele: Religion, Leben, Intellekt, Familie, Würde und Eigentum.²¹ Die Teilnehmer des Shariah Index Projects übertrugen diese vor Jahrhunderten geprägten Begriffe auf die heutigen Lebensverhältnisse und folgerten, dass beispielsweise die Gewährleistung von Religionsfreiheit (auch für religiöse Minderheiten), eine stabile und gerechte Wirtschaftsform, Umweltschutz und der Zugang zu Bildung wichtige Merkmale seien, die einen Staat im 21. Jahrhundert »islamisch« machten. Abdul Rauf und Auda kamen angesichts dieses Kriterienkatalogs zu dem Schluss, dass westliche, mehrheitlich nichtmuslimische Länder diese »Ziele der Scharia«

²¹ Siehe dazu z.B. Lutz Rogler: »Maqâsid al-sharî'a als religiöses Reformkonzept«, in: Inamo 57, 2009: 22–26; Jameleddine Ben Abdeljelil und Serdar Kurnaz: Maqāṣid aš-Šarī'a. Die Maximen des islamischen Rechts, Berlin: EBV 2014; Muhammet Sait Duran: Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre: Aš-Šāṭibīs (gest. 790/1388) Konzept der Absichten der Scharia (maqāṣid aš-šarī'a). Berlin: EBV 2015.

vielfach besser erfüllten und somit »islamischer« seien als mancher »islamische Staat« – eine Einschätzung, die von Vertretern islamisch geprägter Staaten nicht unbedingt geteilt wurde.²² Scharf kritisiert wurde Abdul Rauf für seine Position auch von antimuslimischen AktivistInnen in den USA, die dieses Projekt nicht, wie er erhofft hatte, als Beleg für die Kompatibilität »westlicher« und »islamischer« Werte verstanden, sondern ihm vorwarfen, insgeheim »Scharia-Recht« in den USA einführen zu wollen. Zumal dieser Vorwurf in keiner Weise belegt werden konnte, kann er als weiterer Baustein der verschwörungstheoretischen, islamfeindlichen Rhetorik jener PopulistInnen gewertet werden.²³

»Sie kamen zu dem Schluss, dass Westliche, mehrheitlich nichtmuslimische Länder die ›ZIELE DER SCHARIA‹ vielfach besser erfüllten als mancher ›islamische Staat‹.« //

Während das Shariah Index Project auf den ersten Blick den Eindruck vermitteln könnte, derlei Diskussionen fänden ausschließlich

- 22 Sie waren zum einen der Meinung, dass säkulare, christlich geprägte Staaten per definitionem nicht »islamischer« sein könnten als selbsterklärte »islamische Staaten«, da sie unter anderem kein muslimisches Staatsoberhaupt haben. Außerdem haben sie möglicherweise die weitgehende Gleichsetzung der »Ziele der Scharia« mit der Menschenrechtscharta und dem Human Development Index der Vereinten Nationen abgelehnt. Denn während sie selbst die Deutungshoheit islamistischer Gruppierungen in Zweifel ziehen wollten, mag ihnen eine Messung »islamischer« Werte anhand »westlicher« Parameter sowie auch die Schlussfolgerung, westliche Staaten seien letztlich »islamischer« als islamisch geprägte Länder, widerstrebt haben, da dieser Ansatz als Bestätigung der hegemonialen Definitionsmacht westlicher Staaten und ihres Anspruchs auf moralische Überlegenheit gedeutet werden kann. Siehe zum Shariah Index Project Sarah Albrecht: »How Islamic is the West? Recent approaches to determining the >Islamicity< and >sharia compliance< of modern states«, in: Zeitschrift für Recht und Islam (in Vorbereitung) und Imam Feisal Abdul Rauf: Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States. New York: Palgrave
- 23 Siehe dazu Nathan Lean: The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims. London: Pluto 2012: 46–49, 62–64.

in Gelehrten- bzw. Expertenkreisen statt, so ist diese Debatte keineswegs auf den sprichwörtlichen Elfenbeinturm beschränkt. Nicht nur Auda und Abdul Rauf zielen darauf ab. durch ihre mediale Präsenz ein breites Publikum zu erreichen. Auch andere Vertreter islamischer Organisationen und Imame, die selbst in Europa und Nordamerika leben, haben sich jüngst in ähnlicher Weise geäußert. Damit haben sie nicht nur Diskussionen in sozialen Medien hervorgerufen, sondern sind gelegentlich auch von etablierten Medien wahrgenommen worden. So übertrug beispielsweise der britische Nachrichtensender Sky News im August 2015 einen Videoclip mit dem aus Bangladesch stammenden, bekannten Londoner Imam und Fernsehmoderator Aimal Masroor, in dem er erklärte, weshalb Großbritannien islamischer sei als die meisten muslimischen Länder. Wie Masroor auf seiner Facebook-Seite ausführlich erläutert, spielten auch für ihn die oben genannten magasid al-scharia eine zentrale Rolle, die er im Vereinigten Königreich unter anderem durch die demokratisch legitimierte Regierung, die Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit, den Einsatz für Menschenrechte, das Bildungs- und Gesundheitssystem gewahrt sieht. Daraus schlussfolgert er, dass »Großbritannien heutzutage islamisches Recht mehr verwirklicht als sämtliche muslimischen Länder« - wobei er damit wohlgemerkt nicht auf die von RechtspopulistInnen immer wieder heraufbeschworene »Einführung der Scharia« in Form einer »Paralleljustiz« anspielt, sondern vielmehr zum Ausdruck bringen will, dass das britische politische System islamische Werte und Normen in seinen Augen in besserer Weise zum Ausdruck bringt als manch ein »islamischer Staat.«²⁴ Auch der Imam der vermutlich größten Moschee in New York City, der aus Indonesien stammende Mohammad Shamsi Ali (geb. 1967), betonte kürzlich in einem Interview, dass die MuslimInnen in den USA, »die es ernst meinen mit ihrer Religion und diese auch richtig verstehen, vieles Islamische in Amerika sehen, [vieles, das] islami-

²⁴ www.facebook.com/AjmalMasroor/posts/714311801951694 (abgerufen am 20.03.2016). Der Videoclip ist abrufbar unter www.youtube.com/watch?v=ZjV39n0txzQ (abgerufen am 20.03.2016).

scher [ist] als in vielen muslimischen Ländern«. Er macht dies insbesondere an Freiheitsrechten und Gerechtigkeit fest, obwohl er durchaus einräumt, dass MuslimInnen in den USA aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit auch Diskriminierung erfahren.²⁵ Ähnlich argumentiert Zijad Delić (geb. 1965), Imam im kanadischen Ottawa und Autor des Buches Canadian Islam: Belonging and Loyalty. Der aus Bosnien stammende promovierte Erziehungswissenschaftler, der auch einen Abschluss in Islamischen Studien innehat, kritisiert, dass jene »islamischen« Staaten, die selbst vorgäben, Gott zu dienen, Anstand und gute Regierungsführung vermissen ließen, weswegen er Kanada in dieser Hinsicht für »islamischer als jeden sogenannten islamischen Staat« hält.26 Neben diesen mehrheitlich sunnitischen Stimmen hat sich auch ein prominenter schiitischer Geistlicher zu Wort gemeldet, Maulana Syed Ali Raza Rizvi, ehemaliger Vorsitzender des Majlis Ulama-e-Shia Europe, einer Organisation schiitischer Gelehrter mit Sitz in England. Der gebürtige Pakistaner, der in Birmingham aufwuchs, bevor er ein traditionelles religiöses Studium in Qom, Iran, absolvierte, sorgte im März 2016 für Schlagzeilen in großen britischen Tageszeitungen. So titelte etwa der Telegraph: »Gelehrter: London >islamischer< als die muslimische Welt«. 27 Hintergrund war eine interreligiöse Veranstaltung in London, auf der der Gelehrte erklärt hatte, dass er die britische Hauptstadt für »islamischer« halte als viele muslimische Länder zusammen, da sie für ihn zentrale islamische Werte verkörpere, die anderswo nicht gesichert seien: die Freiheit, seine Religion zu praktizieren und das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen.

 $^{25\} http://blogs.reuters.com/faithworld/2008/05/16/new-york-imam-forges-close-ties-with-citys-jews (abgerufen am 20.03.2016).$

²⁶ http://news.nationalpost.com/holy-post/muslims-can-live-faith-more-fully-within-canadian-society-imam-says-in-book-aimed-at-ostracized-youth (abgerufen am 10.03.2016). Siehe auch Zijad Delić: Canadian Islam: Belonging and Loyalty. Ottawa: Kirtas Publishing 2014.

²⁷ www.telegraph.co.uk/news/religion/12189064/London-more-Islamic-than-Muslim-world-scholar.html (abgerufen am 21.03.2016).

2.2.5 Europa, ein »Gebiet des Krieges« und des »Unglaubens«

Führt man sich diese Vielfalt an Antworten vor Augen, die muslimische Gelehrte, Intellektuelle und Aktivisten in den vergangenen Jahren auf die Frage gegeben haben, wie Europa aus »islamischer« Perspektive einzuordnen sei, so bleibt zunächst festzuhalten, dass es für viele alles andere als ein »Gebiet des Krieges« ist. Dennoch gibt es in der Tat auch muslimische Stimmen, die die Vorstellung einer immerwährenden Zweiteilung der Welt aufrechterhalten und Europa als Feindesland betrachten. Da die extremsten Positionen – wie so häufig – auch in diesem Fall am lautesten sind und somit regelmäßig mediales Aufsehen erregen, mag diese Sichtweise manchen besonders präsent erscheinen.

»Insbesondere der selbsternannte >Islamische Staat< bedient sich dieser TRADITIONELLEN BEGRIFFLICHKEITEN, um seine Weltsicht medienwirksam zu legitimieren.«

Dieser Eindruck wird unverkennbar auch durch islamistisch motivierte terroristische Gruppierungen verstärkt, die ihre Gewalttaten gegen Ziele in Europa unter anderem damit begründen, dass diese nicht Teil des »Gebiets des Islams« seien und daher per se bekämpft werden müssten. Insbesondere der selbsternannte »Islamische Staat«, der Teile Syriens und des Iraks gewaltsam unter seine Kontrolle gebracht hat, bedient sich dieser traditionellen Begrifflichkeiten, um seine Weltsicht medienwirksam zu legitimieren. So hat die Terrororganisation ihre französischsprachige, online erscheinende Propagandazeitschrift *Dar al-Islam* genannt, um dadurch ihren Anspruch zu untermauern, das einzig wahre »Gebiet des Islams« zu errichten – wohingegen alle anderen Staaten der Welt, einschließlich westlicher *und* islamisch geprägter Staaten, als feindliches *dar al-harb*

und somit als potenzielle Angriffsziele betrachtet werden.²⁸ In seiner englischsprachigen Onlinezeitschrift veröffentlichte der sogenannte IS zudem im September 2015 einen längeren Artikel unter dem Titel »Die Gefahr, das Gebiet des Islams zu verlassen« – illustriert mit dem Foto des dreijährigen Aylan Kurdi, der bei der Flucht mit seiner Familie aus Syrien in der Ägäis ertrank und zum Symbolbild der unzähligen Opfer der lebensgefährlichen Fluchtroute wurde.²⁹ Der IS zeigte sich allerdings wenig erschüttert, sondern benutzte das Bild, um MuslimInnen vor Augen zu führen, was ihnen und ihren Kindern drohe, wenn sie sich auf den Weg nach Europa machten. Angesichts der Tatsache, dass hunderttausende Menschen aus Syrien und dem Irak es offenkundig bevorzugten, Schutz in vermeintlich »ungläubigen« Ländern zu suchen, statt sich dem IS anzuschließen, schienen sich die Terroristen genötigt zu sehen, MuslimInnen durch Drohungen zum Bleiben zu bewegen. Um ihr Image als Verteidiger des »wahren« Islam aufzupolieren, führten sie in dem Artikel zudem selektiv zusammengestellte und aus dem Kontext gelöste Zitate vormoderner Gelehrter an, denen zufolge die Auswanderung aus dem dar al-islam eine schwere Sünde sei. Während sich SympathisantInnen des IS von derlei Propaganda womöglich beeindrucken lassen, belegen Meinungsumfragen ebenso wie die anhaltend hohen Zahlen von Asylsuchenden, dass sich die breite Mehrheit der MuslimInnen von der kruden Weltsicht der Terroristen nicht überzeugen lässt. 30

Abgesehen von islamistisch-terroristischen Gruppierungen findet sich die Vorstellung, Europa sei ein »Gebiet des Unglaubens« auch in den Schriften einiger muslimischer Gelehrter wieder. Bei genauerem Hinsehen handelt es sich dabei in erster Linie um Gelehrte, die einem wahhabitischen Islamverständnis folgen, das insbesondere von

²⁸ Die Propagandazeitschrift ist u.a. einsehbar unter www.jihadology.net/category/dar-al-islam-magazine (abgerufen am 02.04.2016).

²⁹ Einsehbar z.B. unter http://jihadology.net/2015/09/09/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-11 (abgerufen am 02.04.2016).

³⁰ Siehe dazu z.B. die Umfrage des Pew Institutes aus dem Jahr 2015: www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis (abgerufen am 02.04.2016).

Saudi-Arabien propagiert wird. Im Unterschied zum IS rufen sie allerdings weder zum Kampf gegen nichtislamische Länder auf, noch halten sie das Leben von MuslimInnen in Europa per se für illegitim, sofern sie dort die Möglichkeit haben, ihre Religion auszuüben und ihre religiöse Identität zu bewahren.

Dieser Überblick über die aktuelle innermuslimische Debatte zu der Frage, wie »islamisch« beziehungsweise wie »islamkompatibel« Europa sei, kann nicht den Anspruch erheben, das gesamte Spektrum individueller Meinungen europäischer MuslimInnen zu diesem Thema abzubilden. Dennoch gewährt er einen Einblick in die Vielstimmigkeit der von zeitgenössischen Gelehrten, Intellektuellen und Imamen vertretenen Positionen und illustriert die komplexe Geschichte von Begriffen wie dar al-islam und dar al-harb. Deutlich geworden ist dabei auch, dass es - anders als Nagel, Stürzenberger und andere RechtspopulistInnen behaupten – nicht die eine »islamische« Perspektive gibt – und dass es sie auch historisch betrachtet nie gegeben hat. Vielmehr existiert seit der Frühzeit des Islams eine Vielzahl an Meinungen darüber, was ein Gebiet »islamisch« macht und wie nichtislamisch geprägte Regionen wie Europa aus islamrechtlicher Perspektive zu kategorisieren sind. Die von Nagel und anderen vertretene These, Europa sei aus »islamischer« Sicht unwiderruflich ein »Haus des Krieges«, das perspektivisch dem »Haus des Islams« unterworfen werden müsse, kann daher - sowohl aus historischer als auch aus zeitgenössischer Perspektive – nur als unzutreffend und irreführend bewertet werden. Diese Behauptung leugnet nicht nur die Vielfalt und Wandelbarkeit von Konzepten wie dar al-islam und dar al-harb, sondern übernimmt zugleich die Deutung einer bestimmten Strömung, namentlich die des selbsternannten »Islamischen Staats« und anderer islamistischer Gruppierungen. Nagel und andere machen sich damit eine anachronistische Weltsicht zu eigen, der im innermuslimischen Diskurs um muslimisches Leben in Europa lediglich marginale Bedeutung zukommt und die von zahlreichen muslimischen VertreterInnen vehement abgelehnt wird. Ähnlich wie viele Islamisten instrumentalisieren diese RechtspopulistInnen historisch gewachsene Begriffe wie *dar al-islam* und *dar al-harb* für ihre Zwecke. Sie übertragen sie – trotz der vollkommen veränderten geopolitischen Situation – eins zu eins auf das 21. Jahrhundert, um den Anschein zu erwecken, dass Konfrontationen, die sich in der Frühzeit des Islams ereigneten, bis heute das Verhältnis zwischen MuslimInnen und NichtmuslimInnen prägten und somit eine akute Gefahr für Europa darstellten.

3 Scharia in Europa? Zur Interpretation islamischer Normen in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern

Wenn aktuell über die vermeintliche »Islamisierung des Abendlandes« gestritten wird, ist meist ein weiteres Schlagwort nicht fern, das regelmäßig Anlass zu hitzigen Diskussionen liefert und das bereits in den vorausgehenden Ausführungen Erwähnung gefunden hat: die Scharia. Insbesondere in rechten Milieus wird dieser Begriff immer wieder benutzt, um Mahnungen vor einer vermeintlichen Unterwanderung der deutschen Gesellschaftsordnung durch »den Islam« Ausdruck zu verleihen. So zog die rechtsextremistische NPD einst mit dem Slogan »Maria statt Scharia« in den Wahlkampf und rief unter dem Motto »Wir oder Scharia« zu einem Ideenwettbewerb gegen die »Islamisierung« Deutschlands auf.³¹ Auch im Entwurf des aktuellen Grundsatzprogramms der AfD wird unter dem Punkt »Islam: Gehört nicht zu Deutschland« unmissverständlich deutlich gemacht: »Die Rechtsvorschriften der Scharia sind mit unserer Rechtsordnung und unseren Werten unvereinbar«.32 Unverkennbar erfüllt das Reizwort Scharia in solchen populistischen Äußerungen den Zweck, einen klaren Gegensatz zwischen dem »Eigenen« und dem »Anderen« zu konstruieren und somit die mutmaßliche Unver-

³¹ Siehe z.B. www.npd-hannover.de/index.php/menue/58/thema/69/id/2893/ anzeigemonat/08/akat/1/anzeigejahr/2013/infotext/Erfolgreiche_NPD_ Kundgebung_in_Leipzig_unter_dem_Motto_Maria_statt_Scharia_ Islamisierung_und_Ueberfremdung_stoppen/Bundesweite_Nachrichten.html und https://npd.de/inhalte/daten/dateiablage/bf_20100309_nrw-schueler.pdf (abgerufen am 03.04.2016).

³² www.alternativefuer.de/wp-content/uploads/sites/7/2016/03/Leitantrag-Grund-satzprogramm-AfD.pdf (abgerufen am 30.03.2016): 34.

einbarkeit »islamischer« und »deutscher« Wertvorstellungen und Lebensweisen zu veranschaulichen. Ausgehend von einem in rechtspopulistischen Milieus vorherrschenden ahistorischen, statischen Verständnis von »deutscher Kultur« und »deutschen Werten«, das kulturellen Wandel ebenso leugnet wie die in jedem Einwanderungsland existierende gesellschaftliche Vielfalt, wird die Scharia hier zum Inbegriff des Fremden und Bedrohlichen stilisiert, um die Devise, der Islam gehöre nicht zu Deutschland, zu untermauern.

//

»Die Scharia wird zum INBEGRIFF des FREMDEN und Bedrohlichen stilisiert, um die Devise, der Islam gehöre nicht zu Deutschland, zu untermauern.«

Obwohl sich VertreterInnen anderer Parteien immer wieder von solchen populistischen Parolen distanzieren, findet die Überzeugung, die Scharia sei mit der hiesigen Rechtsordnung per se unvereinbar, auch in der Mitte des politischen Spektrums Zuspruch. Im Zuge der »Leitkultur«-Debatte stellte beispielsweise Bundeskanzlerin Angela Merkel bereits 2010 kurz und knapp fest: »Es gilt bei uns das Grundgesetz, nicht die Scharia«.33 Auch die rheinland-pfälzische CDU-Vorsitzende Julia Klöckner mahnte anlässlich der Flüchtlingsdebatte, Geflüchtete muslimischen Glaubens sollten sich verpflichten, den Vorrang deutscher Gesetze vor der Scharia anzuerkennen.³⁴ Wie diese Stellungnahmen beispielhaft vermuten lassen, scheint bei diesen, wie auch bei vielen anderen PolitikerInnen die Vorstellung vorzuherrschen, die Scharia sei eine verfassungsähnliche Gesetzessammlung, die – ähnlich wie das Grundgesetz – zum verbindlichen Rechtskodex erklärt und in gedruckter Fassung ins Bücherregal gestellt werden könne. Doch entspricht dieses Konzept von Scharia

³³ www.diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/600138/Merkel_Es-gilt-das-Grundgesetz-nicht-die-Scharia (abgerufen am 23.03.2016).

³⁴ Siehe z.B. www.spiegel.de/politik/deutschland/cdu-will-integrationspflicht-fuer-migranten-beschliessen-a-1064918.html (abgerufen am 30.03.2016).

dem, was MuslimInnen darunter verstehen? Was genau bezeichnet Scharia im Islam, und welchen Stellenwert hat sie? Wie lässt sie sich für MuslimInnen interpretieren, die in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften leben? Gilt die Scharia somit auch für MuslimInnen in Deutschland? Steht sie per se in Konflikt mit deutschem Recht? Und wie lässt sich der scheinbare Widerspruch erklären, dass die Anwendung der Scharia für die einen – wie oben erwähnt – gleichbedeutend ist mit der Durchsetzung von Bürger- und Menschenrechten, wohingegen andere damit den Vollzug grausamer Körperstrafen und die Unterdrückung Andersgläubiger rechtfertigen?³⁵

3.1 Was ist die Scharia?

Um diesen Fragen nachzugehen, ist es hilfreich, sich zunächst vor Augen zu führen, was der Begriff »Scharia« genau bezeichnet, zumal die weitverbreitete Übersetzung als »islamisches Recht« stark verkürzt und vielfach irreführend ist. Das geläufige Verständnis von »Recht« ist nämlich keineswegs deckungsgleich mit dem, was die Scharia umfasst. Anders als vielfach angenommen, ist die Scharia kein festgeschriebenes Gesetzeswerk, sondern eine sich stets im Wandel befindliche umfangreiche Sammlung von Regelungen und Normen. Im Koran wird der Begriff »Scharia«, der im Arabischen ursprünglich den »Weg zur Wasserstelle« bezeichnet, an nur einer Stelle erwähnt (Sure 45, Vers 18) und meint hier den von Gott vorgesehenen, »gebahnten Weg«, also den Weg zum Heil. Dieser Weg zu einem gottgefälligen Leben deckt nach islamischem Verständnis zwei große Bereiche ab: die religiöse Praxis und das Zusammenleben der Menschen.

35 Während es hier explizit um *innermuslimische* Diskussionen zu dieser Thematik gehen soll, wurden *juristische* Perspektiven auf die Vereinbarkeit islamischer Normen mit deutschem Recht bereits andernorts ausführlich diskutiert. Siehe dazu insbesondere die Publikationen von Mathias Rohe, Islamwissenschaftler und Jurist, tätig als Professor für Bürgerliches Recht, Internationales Recht und Rechtsvergleichung an der Universität Erlangen-Nürnberg, z.B. *Das islamische Recht. Eine Einführung.* München: C.H. Beck 2013: 89–110.

Was genau MuslimInnen unter »Scharia« verstehen und welche Bedeutung sie ihr in ihrem Leben beimessen, ist höchst unterschiedlich. Ebenso wie Angehörige anderer Religionen sich als mehr oder minder religiös betrachten und ihrem Glauben einen individuell unterschiedlichen Stellenwert einräumen, so nimmt auch für MuslimInnen die Scharia einen jeweils unterschiedlich bedeutsamen Platz im Leben ein. Während viele sie als Kernbestandteil ihrer Religion betrachten und damit vor allem rituelle und ethische Leitlinien assoziieren, denken andere MuslimInnen (wie auch viele NichtmuslimInnen) bei dem Terminus in erster Linie an drakonische Körperstrafen oder die Verfolgung Andersgläubiger. Ein solches Verständnis der Scharia, das sich einige islamistische Strömungen auf die Fahne geschrieben haben, stößt bei vielen MuslimInnen wiederum auf entschiedenen Widerspruch.

Aus Sicht muslimischer Gelehrter, um die es hier vor allem gehen soll, ist die Scharia weitaus komplexer als das, was die ein oder andere islamistische Gruppierung unter diesem Label an rechtlichen und politischen Regelungen zusammenfasst. Denn aus normativer Perspektive umfasst sie die gesamte islamische Normenlehre, das heißt sämtliche rituellen, ethischen, moralischen und rechtlichen Bestimmungen sowie auch die Methoden, die zur Interpretation und Herleitung konkreter Vorschriften angewandt werden. Im Bereich der religiösen Praxis regelt die Scharia zum Beispiel die rituellen Pflichten wie das Beten und Fasten, die Pilgerfahrt oder auch Speisevorschriften. Im Bereich des menschlichen Zusammenlebens enthält sie unter anderem Regelungen zu Eheschließung und Scheidung, zu Erbschaft und finanziellen Angelegenheiten. Die Scharia umfasst somit in der Tat Bereiche, die im juristischen Sinne eine »rechtliche« Relevanz haben, wie beispielsweise familien- oder strafrechtliche Fragen. Diese machen faktisch jedoch nur einen kleinen Teil der Gesamtheit an Regelungen und Normen aus. Denn zum überwiegenden Teil umfasst die Scharia Fragen, die in das breite Spektrum religiöser Praxis fallen, einschließlich der »fünf Säulen« des Islams und anderer religiöser Riten sowie des Umgangs mit Mitmenschen, die weit über das hinausgehen, was gemeinhin als »Recht« verstanden wird.

»Trotz ihres göttlichen Ursprungs sind die Auslegung jener Texte und die Ableitung von Normen seit jeher ein Produkt MENSCHLICHER REFLEXION.«

Hergeleitet werden diese Regelungen in erster Linie aus den Hauptquellen des Islams, dem Koran und der Prophetentradition (Sunna). Die Scharia basiert somit in weiten Teilen auf Quellen, die MuslimInnen als Wort Gottes beziehungsweise als Worte und Taten des Propheten Muhammad verstehen. Trotz ihres göttlichen Ursprungs sind die Auslegung jener Texte und die Ableitung von Normen, die im Arabischen als Figh (wörtlich: »Verstehen«) bezeichnet wird, seit jeher ein Produkt menschlicher Reflexion. Somit ist die Definition dessen, was die Scharia besagt, schon immer ein kontinuierlicher Prozess der Interpretation gewesen, im Zuge dessen muslimische Gelehrte sich darum bemühen, die heilige Schrift des Islams sowie die Aussprüche und Handlungen des Propheten Muhammad im Lichte ihrer eigenen Lebenswirklichkeit zu deuten und als Richtschnur für ein gottgefälliges Leben anwendbar zu machen. Anders als gelegentlich behauptet wird - sei es von Islamisten oder rechtspopulistischen »Islam-Experten« –, ist folglich auch der Koran kein ausformuliertes Gesetzbuch. Denn zum einen enthalten lediglich einige Dutzend der über 6000 Koranverse explizite rechtlich relevante Aussagen, und zum anderen bedarf jeder Vers der menschlichen Interpretation.³⁶

Im Laufe der islamischen Geschichte haben sich unterschiedliche Rechtstraditionen, sogenannte Rechtsschulen, herausgebildet, die sich in einzelnen Bereichen der Auslegung der Scharia und auch in den Methoden zur Herleitung konkreter Normen voneinander unterscheiden. Zwischen und zum Teil auch innerhalb der Rechtsschulen weichen beispielsweise Meinungen zum Gebetsritus und den Be-

³⁶ Vgl. Rohe: Das islamische Recht. Eine Einführung und Gudrun Krämer: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt. München: C.H. Beck 2011. Für eine vertiefte Beschäftigung siehe Mathias Rohe: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München: C.H. Beck 2009.

kleidungsregeln oder bezüglich der Anwendbarkeit strafrechtlicher Regelungen voneinander ab. Deutlich wird die Vielfalt der Interpretationen insbesondere auch bei der Anwendung im staatlichen Recht. So begründen beispielsweise einige islamisch geprägte Staaten mit Verweis auf die Scharia, dass Mehrehe (Polygynie) erlaubt sei, wohingegen andere Staaten, basierend auf einer anderen Auslegung der Scharia, sie verbieten. Gravierende Unterschiede gibt es unter anderem auch im rechtlichen Umgang mit Apostasie (»Abfall vom Glauben«) oder Ehebruch, die in islamisch geprägten Staaten ganz unterschiedlich bewertet und sanktioniert werden.

Genaues Hinsehen ist bei der vielfach proklamierten »Anwendung der Scharia« auch deswegen geboten, weil Rechtsvorschriften in islamisch geprägten Staaten nicht exklusiv aus Koran und Sunna abgeleitet, sondern zu großen Teilen aus europäischen Rechtskodizes übernommen bzw. von europäisch geprägtem Rechtsdenken beeinflusst wurden. Während das Ehe- und Familienrecht in der Tat in vielen Staaten durch Normen geprägt ist, die mit der Scharia identifiziert werden, ist dies in anderen Bereichen wie der Wirtschaft, der sozialen Absicherung und der Politik weitaus weniger (oder auch gar nicht) der Fall. Auch strafrechtliche Normen, die aus der Scharia abgeleitet werden können, werden in nur sehr wenigen islamisch geprägten Staaten angewandt.³⁷

3.2 Historische Debatten über die Interpretation der Scharia unter nichtmuslimischer Herrschaft

Als muslimische Gelehrte und Intellektuelle in den 1980er Jahren begannen, sich intensiv damit zu befassen, wie die Scharia im Kontext westlicher Gesellschaften auszulegen sei und wie die dortigen Lebensbedingungen mit islamischen Normen in Einklang gebracht werden können, waren ihre Überlegungen mitnichten präzedenzlos. Obwohl die aktuelle Debatte eine direkte Folge der Migrationserfah-

rung von Millionen von MuslimInnen ist, die ihren Lebensmittelpunkt in den vergangenen Jahrzehnten dauerhaft nach Europa und Nordamerika verlagert haben, ist das Bemühen heutiger Gelehrter um eine zeitgemäße Interpretation und Adaption islamischer Normen keineswegs ein Novum. Zum einen liegt es – wie oben gezeigt - im Wesen der Scharia selbst begründet, dass MuslimInnen sie seit jeher in unterschiedlichen historischen Kontexten im Lichte der jeweiligen politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten immer wieder neu ausgelegt haben. Zum anderen konnten die Gelehrten bereits auf eine lange Geschichte innermuslimischer Diskussionen über diese Thematik zurückblicken, denn schließlich hat es seit der Frühzeit des Islams MuslimInnen gegeben, die unter nichtmuslimischer Herrschaft lebten. Zunächst waren es vor allem Handeltreibende und andere Reisende, die sich vorrangig temporär in nichtislamischen Ländern aufhielten. In späteren Jahrhunderten gerieten dann große muslimische Bevölkerungsgruppen zwangsläufig unter nichtmuslimische Herrschaft, als Territorien, die zuvor von Muslimen regiert worden waren, von nichtmuslimischen Herrschern erobert, oder, wie dies in der Moderne der Fall war, von europäischen Mächten kolonialisiert wurden.

Auch die Auswanderung (arab. hijra) in nichtmuslimische Länder ist keineswegs nur ein Phänomen des 20. und 21. Jahrhunderts. Die früheste Erfahrung mit einer Emigration in ein von Nichtmuslimen beherrschtes Territorium reicht bereits in die ersten Jahre islamischer Geschichte zurück, als der Prophet Muhammad und dessen Anhänger in ihrer Heimatstadt Mekka von nichtmuslimischen Mekkanern verfolgt wurden. Einige der ersten MuslimInnen suchten daraufhin Zuflucht im nahegelegenen christlichen Königreich Abessinien, das im Gebiet des heutigen Äthiopien liegt. Dessen christlicher Herrscher gewährte ihnen Schutz und gestattete ihnen, ihre Religion weiterhin zu praktizieren. Heutige Gelehrte deuten diese Episode vielfach als historischen Präzedenzfall für den freiwilligen Aufenthalt unter nichtislamischer Herrschaft. Sie verweisen darauf, dass einige MuslimInnen in Abessinien blieben, nachdem Muhammad bereits die Herrschaft über Medina übernommen hatte, sie also in Sicherheit

auf die Arabische Halbinsel hätten zurückkehren und unter islamischer Herrschaft hätten leben können. Zudem betonen sie, dass Muhammad jene MuslimInnen auch nicht aufforderte, sofort nach Medina auszuwandern, sondern es ihnen überließ, längere Zeit in jenem christlichen Königreich zu leben.

//

»Es galt der GRUNDSATZ, dass die Scharia stets unter Berücksichtigung der jeweiligen gesellschaftlichen Umstände interpretiert werden müsse.«

Angesichts dieser vielfältigen Erfahrungen eines Lebens unter nichtislamischer Herrschaft haben Gelehrte über Jahrhunderte hinweg kontrovers über die Frage diskutiert, inwieweit die Scharia auch für jene MuslimInnen Gültigkeit hat, die außerhalb eines islamischen Rechtssystems leben. Kurz zusammengefasst lässt sich festhalten, dass die Mehrheit der islamischen Rechtsschulen im Laufe der Geschichte die Haltung vertrat, dass islamische Normen – unabhängig vom Aufenthaltsort – generell für alle MuslimInnen gelten. Zudem galt der Grundsatz, dass die Scharia stets unter Berücksichtigung der jeweiligen gesellschaftlichen Umstände interpretiert werden müsse. Während rituelle Vorschriften im Allgemeinen als verpflichtend galten, wurde die Anwendung der rechtlichen Aspekte der Scharia im Kontext der jeweils geltenden Rechtsordnung diskutiert. Dies bedeutet, dass beispielsweise strafrechtliche Regelungen, die aus der Scharia abgeleitet werden können, in nichtislamischen Ländern nicht anzuwenden sind. Vormoderne Gelehrte erachteten individuelle Verstöße gegen islamische Normen in nichtislamischen Ländern allerdings häufig als moralisches Vergehen, also als Sünde, für die ein Muslim im Jenseits Rechenschaft ablegen müsse, oder gar als Straftat, für die er bei seiner Rückkehr in islamisch beherrschtes Territorium bestraft werden solle. Eine Rechtsschule, die hanafitische Schule, postulierte hingegen, dass gewisse islamrechtliche Regelungen außerhalb muslimischer Herrschaft grundsätzlich nicht gälten und somit eine Übertretung weder eine Sünde noch ein rechtliches Vergehen darstelle. Hierzu zählten insbesondere der Handel mit Alkohol und der Umgang mit verzinsten Krediten, die für MuslimInnen in islamischen Ländern weithin als verboten erachtet wurden. Grundlegend stimmten jedoch alle Rechtsschulen darin überein, dass es für MuslimInnen verpflichtend sei, sich an das an ihrem Aufenthaltsort geltende Recht zu halten. Zudem vertraten sie mehrheitlich die Ansicht, dass dies nicht nur aufgrund drohender Sanktionen obligatorisch sei, sondern dass die Einhaltung nichtislamischer Gesetze sogar ein religiöses Gebot darstelle.³⁸

3.3 Die aktuelle Debatte über die Auslegung und Anwendbarkeit der Scharia im Westen

Anknüpfend an diese historischen Debatten haben sich zeitgenössische muslimische Gelehrte und Intellektuelle, von denen einige in islamisch geprägten Ländern und andere in Europa oder Nordamerika leben, seit über zwei Jahrzehnten eingehend mit der Auslegung islamischer Normen in westlichen, mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften beschäftigt. Das Bedürfnis und die Notwendigkeit, sich überhaupt mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, ist insbesondere vor dem Hintergrund zu verstehen, dass Gelehrte wie auch praktizierende MuslimInnen der Einhaltung religiöser Gebote bei rituellen und anderen, alltäglichen Handlungen – ähnlich wie auch praktizierende Jüdinnen und Juden – große Bedeutung beimessen. Dies wird häufig damit erklärt, dass die Orthopraxie, also das »richtige Handeln« in der klassischen islamischen – wie auch jüdischen – Theologie einen größeren Stellenwert einnimmt als dies zum Beispiel in weiten Teilen christlicher Theologie der Fall ist.

³⁸ Vgl. Rohe: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*: 158–162. Für einen ausführlichen Überblick über historische Debatten über Muslime unter nichtmuslimischer Herrschaft siehe Abou El Fadl: »Islamic Law and Muslim Minorities«.

3.3.1 »Minderheiten-Figh«: Akteure, Ziele, Prinzipien

Muslimische Gelehrte haben daher neue Ansätze und Konzepte entwickelt, um islamische Normen speziell für MuslimInnen in Westeuropa und Nordamerika auszulegen. Das bedeutendste Konzept ist das sogenannte figh al-agalliyyat, das man als »Minderheiten-Fiqh« übersetzen könnte oder, genauer gesagt, als die Interpretation der Scharia für muslimische Minderheiten. Einer der einflussreichsten Vordenker des figh al-aqalliyyat ist der Ägypter Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926), der gemeinhin als der populärste sunnitische Gelehrte der Gegenwart gilt. Al-Qaradawi emigrierte in den 1960er Jahren in das Emirat Katar. In einem westlichen Land hat er selbst nie gelebt. Anders ist dies bei einem weiteren bedeutenden Wegbereiter des figh al-aqalliyyat, dem bereits erwähnten irakischstämmigen Gelehrten Taha Jabir al-Alwani (1935–2016), der rund 20 Jahre in den USA lebte. Al-Qaradawi und al-Alwani, die beide ein traditionelles Studium in Scharia und Figh an der renommierten al-Azhar Universität in Kairo absolvierten, haben den innermuslimischen Diskurs über die Interpretation und Gültigkeit der Scharia im Westen maßgeblich mitgeprägt.³⁹ Unterstützung erhielten sie von einer Reihe weiterer Gelehrter, die sich zu diesem Zweck in Gremien zusammengeschlossen haben, wie dem genannten Europäischen Rat für Fatwas und Forschung und seinem (vergleichsweise weniger einflussreichen) Pendant in den USA und Kanada, dem Nordamerikanische Figh-Rat.

Unter dem Schlagwort *fiqh al-aqalliyyat* beziehungsweise »Minderheiten-Fiqh« verhandeln diese Gelehrten unterschiedlichste Themen und Fragen rund um muslimisches Leben in westlichen Gesellschaften. Hingegen gehen sie davon aus, dass MuslimInnen, die anderswo seit Jahrhunderten als religiöse Minderheiten leben – etwa in Indien, Russland oder China – bereits eigene Wege gefunden

³⁹ Siehe dazu auch Sarah Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qaraḍāwīs Konzept des fiqh al-aqallīyāt. Würzburg: Ergon 2010. Al-Alwanis Schrift zum »Minderheiten-Fiqh« ist neben dem arabischen Original auch in englischer Übersetzung erhältlich: Taha Jabir al-Alwani: Towards a Fiqh for Minorities. London: IIIT 2003.

haben, ihre Religion zu praktizieren und somit einer solchen neuen, spezifischen Rechtsauslegung nicht bedürfen.

Grundsätzlich zielt diese Auslegung der Scharia aus Sicht dieser Gelehrten darauf ab, MuslimInnen dabei zu unterstützen, ihre Religion inmitten einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft und im Rahmen einer nichtislamischen Rechtsordnung praktizieren zu können. Ausgehend von der Annahme, dass in westlichen Ländern lebende MuslimInnen mit besonderen Herausforderungen konfrontiert sind, das »Minderheiten-Fiqh« sie von möglichen Schwierigkeiten, die in einem islamisch geprägten Land mutmaßlich nicht entstünden, entlasten. Zu diesem Zweck vereint die Idee des fiqh alaqalliyyat eine Reihe von Prinzipien, die es ermöglichen sollen, auch in einem Minderheitenkontext ein gottgefälliges, an islamischen Normen orientiertes Leben zu führen.

Obwohl das »Minderheiten-Figh« als Reaktion auf die veränderten demografischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten im späten 20. Jahrhundert entwickelt wurde, sind die Prinzipien, auf denen dieses Konzept fußt, keineswegs zeitgenössische Neuschöpfungen, sondern stammen aus dem traditionellen Rechtsdenken islamischer Gelehrter aus der Frühzeit des Islams. Hierzu zählt die bereits erwähnte Idee der Entlastung (arab. taysir), also der Grundsatz, dass die Scharia den Gläubigen nicht das Leben zusätzlich erschweren, sondern sie von möglichen Erschwernissen entlasten sollte. Daneben berufen sich Vertreter des »Minderheiten-Figh« auf die islamrechtliche Maxime, dass dringende Notwendigkeiten (darurat) begründen können, bestimmte Praktiken, die üblicherweise verboten sind, in einem speziellen Kontext zu erlauben (so zum Beispiel die Aufnahme verzinster Kredite, die nach traditionellem Verständnis als verboten gelten). Eine zentrale Rolle spielt zudem das seit jeher angewandte Prinzip, dass Gelehrte bei der Auslegung der Scharia grundsätzlich die Zeit, den Ort und die jeweiligen Umstände bedenken müssen. Dazu zählt auch die Idee des »Gewohnheitsrechts« (urf), demzufolge die Interpretation islamischer Normen immer die vor Ort üblichen gesellschaftlichen Normen, Praktiken und Verhaltensweisen berücksichtigen soll.



3.3.2 Zur Legitimität einer eigenen Auslegung der Scharia in Minderheitenkontexten

Neben der praktischen Anwendung dieser Grundsätze bei der Interpretation der Scharia dient der Rückgriff auf traditionelle islamrechtliche Prinzipen auch dazu, die Authentizität und somit die Legitimität des »Minderheiten-Figh« zu untermauern. Dies ist vor allem deshalb erwähnenswert, weil die Frage nach der Rechtmäßigkeit beziehungsweise Rechtfertigung einer eigenen Auslegung der Scharia speziell für MuslimInnen im Westen von Anfang an der Dreh- und Angelpunkt der Kontroversen war, die aus der Entwicklung des figh al-aqalliyyat hervorgingen. Während Kritiker unterschiedlicher Couleur - auf die im Folgenden noch genauer eingegangen wird - vielfach argumentieren, dass die Scharia grundsätzlich überall für alle MuslimInnen in gleicher Weise gelten müsse, begründen Vertreter des »Minderheiten-Fiqh« ihren Ansatz sehr unterschiedlich. Dass sogar die Vordenker dieses Konzepts hier voneinander abweichen, zeigt anschaulich die Pluralität und Vielfalt, die diesen Diskurs, wie auch islamrechtliche Diskurse im Allgemeinen, auszeichnet.

So begründet al-Qaradawi die Legitimität einer gesonderten Auslegung der Scharia im Westen in erster Linie mit einer grundlegenden Andersartigkeit westlicher Länder gegenüber islamisch geprägten Ländern. Zwar räumt er ein, dass die Welt in gewisser Hinsicht zu einem »globalen Dorf« zusammengewachsen sei und dass auch in islamisch geprägten Ländern keineswegs ausschließlich islamisches Recht gelte. Dennoch ist er bemüht, traditionelle Grenzlinien auf die heutige Welt zu übertragen, indem er Europa und Nordamerika als »Gebiet des Vertrages« bezeichnet, wohingegen muslimische Mehrheitsgesellschaften für ihn das »Gebiet des Islams« bilden. Aus eben dieser mutmaßlichen Andersartigkeit »nichtislamischer« Gebiete so-

wie auch aus der Tatsache, dass MuslimInnen im Westen eine Minderheit darstellen, folgert er, dass diese sich per se in einer Position der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit befänden und deswegen einer gesonderten Auslegung der Scharia bedürften, die folglich prinzipiell auf Minderheitenkontexte begrenzt bleiben solle.

Ganz anders sieht das al-Alwani. Da er – wie oben beschrieben – der Klassifizierung westlicher Staaten als »Gebiet des Vertrages« vehement widerspricht und diese als Teil des »Gebiets des Islams« versteht, begründet er sein Konzept des »Minderheiten-Figh« nicht mit der vermeintlichen Andersartigkeit, die al-Qaradawi dem Westen attestiert. Er ist der Ansicht, dass die besonderen Lebensumstände in sich als säkular definierenden, christlich geprägten Gesellschaften eine Neuinterpretation islamrechtlicher Normen erforderten, weil sich MuslimInnen dort mitunter mit Fragen konfrontiert sehen, die sich ihnen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften nicht in dieser Form stellen. Dabei betrachtet er jene MuslimInnen, anders als al-Qaradawi, keineswegs als schwach oder machtlos, sondern betont, dass in westlichen Gesellschaften die »höheren Ziele der Scharia« (magasid al-scharia), zu denen er insbesondere auch das Recht der muslimischen Minderheit auf Sicherheit und freie Religionsausübung zählt, besser gewahrt seien als in vielen mehrheitlich muslimischen Ländern. Vor diesem Hintergrund schlussfolgert al-Alwani, dass die grundlegenden Ideen des »Minderheiten-Figh« nicht auf den Minderheitenkontext begrenzt bleiben sollten. Vielmehr begreift er diesen Ansatz als Ausgangspunkt einer weiterreichenden Reform der Interpretation islamischer Normen, die aus seiner Sicht langfristig auch in muslimische Mehrheitsgesellschaften hineinwirken sollte.

3.3.3 MuslimInnen fragen – Gelehrte antworten: Fatwas rund um das Leben in mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften

Die Fragen und Themen, mit denen sich Gelehrte im Zusammenhang mit dem »Minderheiten-Figh« befassen, sind äußerst vielfältig.

Ähnlich wie bereits seit der Frühzeit des Islams haben sich Gelehrte auch in den 1990er Jahren zunächst mit Fragen rund um die Legitimität des Aufenthalts in nichtislamischen Ländern und die Anerkennung geltender nichtislamischer Rechtsnormen beschäftigt, wobei sie mehrheitlich zu dem Schluss gekommen sind, dass MuslimInnen heutzutage selbstverständlich problemlos im Westen leben können und sie sich zweifelsohne an die dortigen Gesetze zu halten haben. Darüber hinaus haben sich Themenbereiche herauskristallisiert, denen im Diskurs über das »Minderheiten-Figh« besondere Bedeutung zukommt. Diese thematischen Schwerpunkte setzen wohlgemerkt nicht die Gelehrten selbst. Vielmehr ergeben sie sich aus den Fragen, die MuslimInnen an die Gelehrten richten - sei es in Briefform, telefonisch, per E-Mail oder beispielsweise über einen Imam ihrer Moschee – und aus den Antworten, die in Form sogenannter Fatwas (»Gutachten«, »Auskünfte«) veröffentlicht werden. Diese haben einen ausschließlich beratenden Charakter, müssen also nicht verbindlich befolgt werden.⁴⁰

Zu den Themenfeldern, bei denen muslimische Gläubige besonderen Klärungsbedarf sehen, zählen vor allem familienrechtliche Angelegenheiten, darunter Fragen rund um Eheschließung, -scheidung und Erbschaft, da traditionelle islamische Vorstellungen in diesem Bereich zuweilen deutlich von den vorherrschenden gesellschaftlichen Gegebenheiten in westlichen Ländern abweichen. Während es beispielsweise einer muslimischen Frau nach traditioneller Auffassung nicht erlaubt ist, eine Ehe mit einem Nichtmuslim zu führen, hat der Europäische Rat für Fatwas und Forschung eine Fatwa veröffentlicht, der zufolge eine in Europa lebende Frau, die zum Islam konvertiert ist, die Ehe mit ihrem nichtmuslimischen Ehemann fortführen darf. Angesichts ihrer besonderen familiären und gesellschaftlichen Situation solle ihr durch jene traditionellen

⁴⁰ Nachlesbar sind solche Fatwas im arabischen Original beispielsweise auf der Internetseite des Europäischen Rats für Fatwas und Forschung: www.e-cfr.org (abgerufen am 28.04.2016). Derzeit ist eine von einer deutschen islamischen Organisation betriebene Seite im Aufbau. Sie soll dazu dienen, Fatwas des Rats auf Deutsch zur Verfügung zu stellen: www.fatawa.de (abgerufen am 28.04.2016).

Normen keine zu schwere Bürde auferlegt werden. Zudem, so die Gelehrten, berge die Ehe die Möglichkeit, dass sich auch ihr Mann dem Islam zuwende.

Daneben spielen Fragen zu Riten und Etikette eine zentrale Rolle im »Minderheiten-Fiqh«. Dazu zählen mit der religiösen Praxis zusammenhängende Konflikte am Arbeitsplatz, die zum Beispiel die Fastenzeit im Ramadan, den Umgang mit Speise- und Bekleidungsvorschriften oder die Beziehungen zu NichtmuslimInnen betreffen. So wurden Fatwas veröffentlicht, denen zufolge MuslimInnen, die die regulären Gebetszeiten aufgrund ihrer Arbeitszeit nicht einhalten können, einige Gebete auch zu einem späteren Zeitpunkt nachholen dürfen. Mit Bezug auf die in Teilen Europas geltenden Kopftuch-Verbote am Arbeitsplatz oder in der Schule vertraten Gelehrte die Meinung, dass Frauen und Mädchen unter Umständen auf die Kopfbedeckung verzichten sollten, um den Unterhalt für ihre Familien bzw. ihren Bildungsabschluss nicht zu gefährden. Zugleich, so die Gelehrten, sollten sie jedoch nach einer alternativen Arbeitsstelle suchen oder, wie im Falle des Kopftuchverbots an Schulen in Frankreich, sich an zivilgesellschaftlichem Protest gegen die aus ihrer Sicht diskriminierenden Gesetze beteiligen.

Auch finanzielle Fragen werden vergleichsweise häufig thematisiert, da die traditionelle islamrechtliche Regelung des Zinsverbots mit dem in zahlreichen Ländern üblichen Bank- und Versicherungswesen schwer vereinbar ist. So haben sich Gelehrte intensiv mit der Frage befasst, ob in Europa lebende MuslimInnen, die keinen Zugang zu einem islamischen Banksystem haben, zur Finanzierung einer Immobilie ersatzweise auch einen verzinsten Kredit aufnehmen dürfen. Der Europäische Rat für Fatwas und Forschung hat diese Frage letztlich bejaht. Begründet hat er dies erstens damit, dass MuslimInnen durch ihre religiöse Praxis keine Nachteile entstehen dürften. Zweitens verwies er darauf, dass hier ohnehin kein Präzedenzfall vorliege: Gelehrte der hanafitischen Rechtsschule hätten seit jeher die Meinung vertreten, dass das Zinsverbot für MuslimInnen, die unter nichtmuslimischer Herrschaft lebten, nicht gelte, um für sie eine ausreichende finanzielle Absicherung zu gewährleisten.

»So wurden FATWAS veröffentlicht, die MuslimInnen dazu ermutigen, sich aktiv in das politische und gesellschaftliche Leben in westlichen Gesellschaften einzubringen.«

Große Bedeutung kommt im Rahmen des »Minderheiten-Fiqh« auch Fragen zur politischen Partizipation zu. So wurden Fatwas veröffentlicht, die MuslimInnen dazu ermutigen, sich aktiv in das politische und gesellschaftliche Leben in westlichen Gesellschaften einzubringen, sei es durch die Teilnahme an Wahlen oder durch zivilgesellschaftliches Engagement. Auch die Frage, ob Muslime sich als Soldaten der US-Armee an Auslandseinsätzen in islamisch geprägten Ländern wie Afghanistan beteiligen dürfen, wurde bereits kontrovers diskutiert. Al-Qaradawi und andere Gelehrte kamen zu dem Schluss, dass dies erlaubt sei, da amerikanische MuslimInnen prinzipiell zur Loyalität gegenüber den USA verpflichtet seien.

Darüber hinaus haben sich Vertreter des »Minderheiten-Figh« mit Fragestellungen auseinandergesetzt, die speziell KonvertitInnen zum Islam betreffen, etwa zum Umgang mit möglichen innerfamiliären Konflikten oder, wie oben erwähnt, zur Ehe mit Nichtmuslimen. Viele Fatwas thematisieren außerdem den Status von Frauen, insbesondere im Hinblick auf familiäre Beziehungen und ihre Rolle in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft. Dass Gelehrte mit solchen Fragen vergleichsweise häufig konfrontiert sind, mag einerseits darin begründet liegen, dass sich der gesellschaftliche und rechtliche Status von Frauen in Westeuropa und Nordamerika zum Teil erheblich von dem in stärker patriarchalisch geprägten Gesellschaften, beispielsweise im Nahen Osten, unterscheidet. Andererseits mag die verstärkte Beschäftigung mit Genderfragen aber auch damit erklärt werden, dass sich die Erwartungen und Vorstellungen in der heutigen Welt – nicht nur in westlichen, sondern auch in islamisch geprägten Gesellschaften - stark gewandelt haben. Dadurch weichen sie deutlich von den zur Zeit klassischer islamischer Gelehrter herrschenden Ansichten ab, sodass vielfach eine Neuinterpretation traditioneller Rollenvorstellungen eingefordert wird. Ein Zeichen dafür ist auch die Tatsache, dass sich Frauen in den vergangenen Jahren vermehrt in theologische und islamrechtliche Debatten eingebracht haben, um den seit Jahrhunderten männlich dominierten Debatten weibliche und feministische Stimmen entgegenzusetzen.⁴¹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die vielfältigen Fragen, die im Kontext des »Minderheiten-Fiqh« diskutiert werden, mehrheitlich nicht Bereiche betreffen, die im engeren Sinne rechtlich bzw. juristisch relevant sind. Da geltendes Recht grundsätzlich anerkannt und die Anerkennung sogar als religiöse Pflicht betrachtet wird, spielen Regelungen, die das politische oder rechtliche System westlicher Staaten betreffen, wie beispielsweise strafrechtliche Aspekte der Scharia, faktisch keine Rolle. Im Zentrum der Debatte stehen vielmehr rituelle und ethische Aspekte, die zum großen Teil die Privatsphäre von MuslimInnen betreffen. Für Fragen, die Bedeutung für das Berufsleben haben können – wie das Verrichten des Gebets oder das Tragen des Kopftuchs -, haben Gelehrte vielfach pragmatische Lösungen gefunden. Sollte im Einzelfall dennoch ein Konflikt zu geltendem Recht entstehen – was beispielsweise bei familienrechtlichen Fragen der Fall sein kann – haben Gelehrte stets betont, dass die Idee des »Minderheiten-Figh« im Kern darauf abziele, MuslimInnen den Weg zu ebnen, fromme und zugleich gesetzestreue BürgerInnen zu sein. Das heißt, MuslimInnen - ebenso wie Gläubige anderer Religionsgemeinschaften - seien selbstredend dazu angehalten, ihre Religion im Rahmen der rechtlich vorgesehenen Religionsfreiheit zu praktizieren.

»Regelungen, die das politische oder rechtliche System westlicher Staaten betreffen, wie beispielsweise strafrechtliche Aspekte der Scharia, spielen faktisch keine Rolle.«

41 Siehe dazu zum Beispiel Zahra Ali (Hg.): *Islamische Feminismen*. Wien: Passagen 2014.

3.3.4 Kontroversen und Kritik

Da die Interpretation der Scharia schon immer für Kontroversen unter muslimischen Gelehrten gesorgt hat, überrascht es nicht, dass auch die Auslegung islamischer Normen für MuslimInnen im Westen kontrovers diskutiert wird. Die in dieser komplexen Debatte deutlich werdende Meinungsvielfalt spiegelt in gewisser Weise die Pluralität religiöser, gesellschaftlicher und politischer Deutungen und Positionen wider, die innermuslimische Diskurse ebenso kennzeichnet wie die anderer Religionsgemeinschaften.⁴²

So ist Kritik am »Minderheiten-Figh« beispielsweise aus Kreisen zu vernehmen, die gemeinhin dem salafistischen Spektrum zugerechnet werden. Dabei handelt es sich um eine Minderheit der in Deutschland lebenden MuslimInnen, die für sich in Anspruch nehmen, ihr Leben (vermeintlich mehr als andere Gläubige) am Koran, am Vorbild des Propheten Muhammad und den ersten drei Generationen von Muslimen, den sogenannten rechtschaffenen Vorfahren (arab. al-salaf al-salih) auszurichten. Ausgehend von einem fundamentalistischen, das heißt literalistischen Verständnis des Korans lehnen sie eine religionsgeschichtliche Kontextualisierung sowie die Pluralität innerhalb ihrer religiösen Tradition weitgehend ab. 43 Einige Vertreter salafistischen Gedankenguts haben sich dezidiert gegen das Konzept des »Minderheiten-Figh« ausgesprochen, da es eine illegitime Neuerung (arab. bid'a) darstelle, die jeglichen Ursprungs in den Quellen des Islams entbehre. In ihren Augen bringt das Konzept unzulässige Ausnahmeregelungen mit sich, die islamische Normen »aufweichten« und unerlaubte Privilegien für MuslimInnen im Wes-

- 42 Beispielhaft seien hier die in christlichen Kirchen hitzig geführten Debatten zu Ehe und Familie genannt, insbesondere zur Rolle von Frauen und deren Ausschluss von bestimmten kirchlichen Ämtern in der katholischen Kirche und in einigen evangelischen Freikirchen. Auch die Zulässigkeit von Verhütungsmitteln und Abtreibungen oder die Trauung gleichgeschlechtlicher Paare sind Beispiele für innerkirchliche Kontroversen.
- 43 Siehe dazu z.B. die Aufsätze von Birgit Krawietz, Andreas Görke und Christopher Melchert in Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript 2014.

ten schufen. Das führe letztlich zu einer Spaltung der weltweiten Gemeinschaft der MuslimInnen (umma). Sie betonen, dass die Scharia universell gültig sei, unabhängig vom Aufenthaltsort eines Muslims. Dabei ignorieren sie weitgehend die Interpretationen religiöser Autoritäten seit der Frühzeit des Islams, wonach religiöse Normen in Ländern unter nichtmuslimischer Herrschaft in Teilen anders ausgelegt werden müssten als in islamisch geprägten Ländern. Obwohl auch das salafistische Spektrum in sich äußerst heterogen ist – und salafistisch orientierte MuslimInnen das Leben in westlichen Staaten offenkundig nicht grundsätzlich ablehnen – sind insgesamt traditionellere Vorstellungen weit verbreitet, so etwa in Bezug auf das Geschlechterverhältnis und das Einhalten religiöser Riten. Auch dem Umgang mit Zinsen oder der Eheschließung mit Nichtmuslimen stehen sie weitaus ablehnender gegenüber (wobei diese Positionen auch von MuslimInnen geteilt werden, die keinem salafistischen Ansatz folgen). Zudem konzentriert sich das gesellschaftliche Engagement salafistischer Strömungen häufig auf karitative Aufgaben und auf ehrenamtliches Engagement innerhalb jener religiösen Gemeinschaften, wohingegen die aktive Teilnahme am gesamtgesellschaftlichen politischen Leben – etwa die Unterstützung einzelner Parteien oder die Teilnahme an Wahlen – häufig abgelehnt wird. Einige betrachten eine solche politische Partizipation – ähnlich wie zum Teil auch jüdisch-orthodoxe und christliche Gruppierungen sowie die Zeugen Jehovas – als illegitim, da jene Form des politischen Engagements ihrer Ansicht nach vom religiösen Leben ablenkt. Andere sehen ihre Positionen im politischen Spektrum schlicht nicht vertreten. Schließlich gibt es diejenigen - die zum Teil der gewaltbereiten Minderheit der SalafistInnen angehören -, die westliche Gesellschaften dezidiert dem »Gebiet des Unglaubens« oder dem »Gebiet des Krieges« zurechnen. Für sie ist jegliche politische und gesellschaftliche Partizipation prinzipiell unvereinbar mit ihren Glaubensgrundsätzen.⁴⁴

Kritik aus einer ganz anderen Ecke des breiten Spektrums islamischer Strömungen und Bewegungen kommt beispielsweise von dem bereits genannten Tariq Ramadan. Der aus einer ägyptischen Familie stammende, in der Schweiz aufgewachsene Intellektuelle zählt zu den wohl prominentesten Kritikern des »Minderheiten-Figh«. Er lehnt diesen Ansatz in der Form, wie er von al-Qaradawi und vom Europäischen Rat für Fatwas und Forschung vertreten wird, vehement ab, da seiner Meinung nach MuslimInnen in westlichen Ländern nicht benachteiligt sind und sie daher keiner gesonderten Auslegung der Scharia bedürften. Zudem kritisiert er den Fokus auf ihren Status als Minderheiten, der bereits im Begriff »Minderheiten-Figh« zum Ausdruck komme. So werde die Darstellung von MuslimInnen als unterprivilegierte und machtlose Gruppe zementiert, was nach Ramadans Ansicht einer Identifizierung der MuslimInnen mit der Gesellschaft, in deren Mitte sie leben, im Wege steht. Stattdessen appelliert er, ähnlich wie al-Alwani, an MuslimInnen im Westen, sich als vollwertige Mitglieder ihrer Gesellschaften zu begreifen und die Möglichkeiten, die sich ihnen in Bezug auf die Ausübung ihrer Religion, aber auch in Bezug auf politische und soziale Partizipation bieten, wahrzunehmen und sich aktiv in gesellschaftliche Debatten einzubringen. Eben dieses gesellschaftliche Engagement ist aus Ramadans Sicht Kernbestandteil dessen, was er als islamkonformes Leben gemäß der »Intentionen der Scharia« (magasid al-scharia) beschreibt:

Die Scharia ist für mich mehr als das, was die *fuqaha*, d.h. die islamischen Rechtsgelehrten und Juristen nur als islamisches Gesetz definiert haben. Die Scharia weist den Weg zur Glaubwürdigkeit (»faithfulness«) [...]. Wenn beispielsweise ein deutsches Gesetz regelt, dass Männer und

⁴⁴ Für ein Beispiel einer solchen, dem salafistischen Spektrum zuzuordnenden Position siehe das Pamphlet von Asif Khan, einem Mitglied der islamistischen Organisation Hizb ut-Tahrir, mit dem Titel *The Figh of Minorities – the New Figh to Subvert Islam* (London: Khilafah Publications 2004). Vgl. zum deutschen Kontext auch Fußnote 46.

Frauen vor dem Gesetz gleich sind oder gleichen Lohn für gleiche Arbeit beziehen sollen, dann ist das insofern Scharia für mich, da ich diese Gleichheit vor dem Gesetz will. Daher habe ich ein Problem mit jenen Gelehrten, die den Koran wortwörtlich verstehen und meinen, die Scharia und das säkulare Rechtssystem seien zwei gegensätzliche Systeme. Ich finde das vollkommen falsch. [...]. Es gibt Gesetze von Nicht-Muslimen, die in ihrem Geist islamischer sind als Gesetze in islamischen Ländern. Ich ziehe Gesetze vor, die im Westen erdacht wurden. 45

Zwei weitere Aspekte des »Minderheiten-Figh« wurden in den letzten Jahren kontrovers diskutiert. Ein zentraler Punkt war dabei immer wieder die Frage nach religiöser Autorität. Wie auch in zahlreichen anderen Debatten über Fragen religiöser Interpretation und Repräsentation – sei es zur Deutungsmacht christlicher Kirchen, zur Rolle des Papstes oder anderer religiöser Institutionen - ist auch hier die Frage von zentraler Bedeutung, wer eigentlich befugt ist, wo und für wen religiöse Normen authentisch auszulegen. Während einige muslimische Gelehrte, die in islamisch geprägten Ländern leben (darunter beispielsweise al-Qaradawi), es aufgrund ihrer religiösen Bildung und ihrer Bekanntheit für selbstverständlich erachten, die Scharia auch für MuslimInnen in Europa und anderswo auszulegen, vertreten andere die Meinung, dass ein Gelehrter nur dann dazu befugt sei, wenn er selbst vor Ort lebe. Nur so könne er vollends mit den Lebensumständen vertraut sein, die in der Interpretation berücksichtigt werden sollten.

»Von zentraler Bedeutung ist die Frage, WER eigentlich befugt ist, wo und für wen RELIGIÖSE NORMEN authentisch auszulegen.«

//

⁴⁵ https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-tariq-ramadan-es-gibt-kein-islami-sches-system-nur-islamische-prinzipien (abgerufen am 19.04.2016).

4 Ausblick

Dieser – gewiss nicht vollständige – Einblick in aktuelle innermuslimische Debatten soll einen ersten Eindruck davon vermitteln, wie ausgesprochen lebendig, vielfältig und kontrovers muslimische Gelehrte und Intellektuelle über die Frage nach der Vereinbarkeit islamischer Normen mit dem Leben in westlichen, mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaften diskutieren. Daher soll an dieser Stelle auch kein abschließendes Fazit stehen, sondern ein Ausblick auf zwei sich hieraus ergebende Fragestellungen: Welche Schlussfolgerungen lassen sich für die immer wieder aufgeworfene Frage nach der (Un-) Vereinbarkeit der Scharia mit dem Grundgesetz ziehen? Und welche Relevanz haben solche normativen Debatten überhaupt für das alltägliche Leben von MuslimInnen in Deutschland?

4.1 Zur (Un-)Vereinbarkeit von Scharia und Grundgesetz

Ausgehend von der hier skizzierten breit gefächerten innermuslimischen Auslegungspraxis der Scharia erscheint die (nicht nur) von RechtspopulistInnen vielfach postulierte, pauschale Unvereinbarkeit von Grundgesetz und Scharia problematisch und wenig überzeugend. Vergegenwärtigt man sich, dass die Scharia kein verfassungsähnliches Gesetzeswerk ist, sondern die gesamte islamische Normenlehre umfasst – einschließlich ritueller, ethischer, moralischer und rechtlicher Bestimmungen sowie Methoden ihrer Interpretation –, so wird deutlich, dass ein direkter Vergleich mit dem deutschen Grund-

gesetz irreführend ist. Eine seriöse Auseinandersetzung mit der durchaus berechtigten Frage nach einer möglichen Unvereinbarkeit islamischer (oder anderer religiöser) Normen mit der Verfassung erfordert vielmehr genaues Hinsehen: Was verstehen MuslimInnen in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext selbst unter »Scharia«? Welche Bedeutung hat sie für sie in ihrem spezifischen Lebenszusammenhang? Sehen MuslimInnen in Deutschland überhaupt Konflikte zwischen ihrem Verständnis von islamischen und grundgesetzlich verankerten Normen? Falls ja, wie sind jene Konflikte im Rahmen der verfassungsrechtlich verankerten Religionsfreiheit zu bewerten? Und wie können derlei Fragen auf politischer, zivilgesellschaftlicher und medialer Ebene sachlich diskutiert werden? Wenn beispielsweise eine muslimische Lehrerin in Deutschland vor Gericht zieht und dagegen klagt, aufgrund ihres Kopftuches ihrem Beruf nicht nachgehen zu können, so ist dies ein juristischer Vorgang, in dem eine Bürgerin für ihr Recht auf freie Religionsausübung und gegen Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt eintritt. Der von RechtspopulistInnen immer wieder bemühte Topos der allseits unterdrückten muslimischen Frau erscheint dabei angesichts der wachsenden Zahl muslimischer Akademikerinnen, die sich mit rechtsstaatlichen Mitteln für ihre Rechte einsetzen, ebenso wenig plausibel wie die anlässlich jener »Kopftuchdebatten« immer wieder heraufbeschworene »Islamisierung des Abendlandes«.

»Eine seriöse Auseinandersetzung mit einer möglichen Unvereinbarkeit islamischer (oder anderer religiöser) Normen mit der Verfassung erfordert genaues Hinsehen.«

Betrachtet man die hier dargestellten normativen, innermuslimischen Debatten, so wird deutlich, dass die in rechtspopulistischen Kreisen (und darüber hinaus) vorgetragene Behauptung, MuslimInnen wollten hierzulande »die Scharia einführen« und dadurch die hiesige Rechtsordnung unterwandern oder gar abschaffen, aus ver-

schiedenen Gründen hochproblematisch ist. Denn weder liegt es nahe, dass eine religiöse Normenlehre ein staatliches Verfassungswerk ablösen kann, noch deuten faktische Erkenntnisse auf eine solche flächendeckende »Unterwanderung« hin. 46 Begehen einzelne MuslimInnen - oder aber andere Gläubige - im Namen ihrer Religion Gesetzesbrüche, so ist dies kein Anzeichen für den vermeintlichen »Untergang des Abendlandes«, sondern in erster Linie ein Fall für die Justiz, der gegebenenfalls auch auf der Ebene von Bildungseinrichtungen oder anderen staatlichen und zivilgesellschaftlichen Institutionen thematisiert werden sollte. Wenn RechtspopulistInnen einer solchen sachlichen Auseinandersetzung ausweichen und stattdessen regelmäßig behaupten, der Islam verlange nun einmal die »Einführung der Scharia« und stelle als »politische Ideologie« per se eine Gefahr für die hiesige Gesellschaft dar, so ist dies bewusst irreführend. Nicht nur machen sie sich damit die ahistorische und unter MuslimInnen höchst umstrittene Argumentation islamistischer und terroristischer Gruppierungen zu eigen. Sie blenden dabei auch bewusst die vielfältige innermuslimische Debatte aus. Dass die antimuslimische Programmatik der AfD in der Tat keineswegs aus Unwissenheit herrührt, sondern dezidiert wissenschaftliche Erkenntnisse ignoriert bzw. manipulativ für ihre Propaganda nutzt, zeigt sich beispielsweise darin, dass der Gründer des »Arbeitskreises Islam« der AfD, Hans-Thomas Tillschneider, selbst promovierter Islamwissenschaftler ist und sich auf vormoderne islamrechtliche Dis-

46 So hat beispielsweise eine vom Berliner Senat in Auftrag gegebene und von Prof. Mathias Rohe, Jurist und Islamwissenschaftler, geleitete Studie jüngst gezeigt, dass von einer institutionalisierten »islamischen Paralleljustiz« in Berlin keine Rede sein kann. Vielmehr wurde deutlich, dass sich »Paralleljustiz [...] typischerweise in Strukturen der organisierten Kriminalität in- und ausländischer Herkunft [zeigt] sowie in Milieus, die wenig sozialen Zugang zum Staat oder zur Zivilgesellschaft haben, sich nicht mit deren Grundlagen identifizieren oder Konfliktlösung aus kulturellen Gründen generell intern halten wollen. Es handelt sich aber umgekehrt gerade nicht um ein Phänomen, dass für bestimmte ethnische, kulturelle oder religiös definierte Bevölkerungsgruppen typisch ist«. Lediglich in einigen salafistischen Moscheen, so Rohe, gebe es deutliche Tendenzen, die hiesige Rechtsordnung nicht anzuerkennen. www.berlin.de/sen/justv/presse/pressemitteilungen/2015/pressemitteilung.419467.php (abgerufen am 28.04.2016).

kurse spezialisiert hat.⁴⁷ So proklamierte Tillschneider, bekennender Pegida-Unterstützer und Sprecher der rechtsnationalen Patriotischen Plattform sowie mittlerweile auch Abgeordneter der AfD im Landtag von Sachsen-Anhalt, auf dem Parteitag der AfD im Mai 2016: »Der Islam ist in Deutschland kulturell fremd, deshalb kann er sich nicht in gleichem Umfang auf Religionsfreiheit berufen [wie das Christentum]« und forderte damit nichts anderes als die im Grundgesetz verankerten Menschenrechte für MuslimInnen in Deutschland einzuschränken.⁴⁸

4.2 Zur (Ir-)Relevanz normativer Debatten für MuslimInnen in Deutschland

Nachdem deutlich geworden ist, dass sich innermuslimische Debatten über islamische Normen keineswegs losgelöst von politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen vollziehen, sondern diese auf vielfältige Art reflektieren, bleibt die Frage, inwiefern diese normativen Diskussionen überhaupt von Bedeutung sind für in Deutschland lebende MuslimInnen. Während die regen Diskussionen über das »Minderheiten-Fiqh« in der Tat vorrangig von einem begrenzten Kreis muslimischer Gelehrter und Intellektueller getragen sind, ist die Debatte als solche keineswegs abgekoppelt vom Lebensalltag einiger MuslimInnen – wohingegen sie für andere jeglicher Relevanz entbehrt.

Die rege Verbindung zwischen Gelehrten und Gläubigen zeigt sich besonders in der religiösen und rechtlichen Beratung durch Fatwas. Hier werden in der Regel keine abstrakten, lebensfernen Fragen diskutiert, sondern Gelehrte greifen konkrete Anliegen und Probleme von MuslimInnen auf, die deren persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebenskontext widerspiegeln. Viele promi-

⁴⁷ Vgl. www.islamwissenschaft.uni-bayreuth.de/de/team/Tillschneider_Hans-Thomas/index.php (abgerufen am 15.04.2016).

⁴⁸ www.faz.net/aktuell/inland/afd-beschließt-anti-islam-kurs-mit-großer-mehrheit-14209697.html (abgerufen am 10.05.2016).

nente Gelehrte und Intellektuelle sitzen dabei zudem nicht im Elfenbeinturm religiöser Gelehrsamkeit, sondern kommunizieren ihre Positionen online, sei es über ihre eigenen Internetseiten, via Facebook oder andere soziale Medien, oder sind regelmäßige Gäste in beliebten religiösen TV-Formaten vor allem arabischsprachiger Satellitensender. Unter den Ratsuchenden – die sowohl interessierte Privatpersonen, als auch Imame oder VertreterInnen islamischer Organisationen sein können - sind auch MuslimInnen aus Deutschland. Der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) wandte sich beispielsweise mit der Frage an den Europäischen Rat für Fatwas und Forschung, ob es professionellen muslimischen Fußballspielern erlaubt sei, ihr Fasten im Ramadan zu brechen, wenn ihr Beruf, also das Fußballspielen, dies erfordere – was die Gelehrten Berichten zufolge bejahten.⁴⁹ Auch die von dem Rat regelmäßig veröffentlichte Bestimmung des Mondkalenders nutzen einige islamische Verbände in Deutschland als Grundlage für die Festlegung der Feiertage und der Fastenzeiten im Ramadan. Während der Rat seine Fatwas selbst auf Arabisch veröffentlicht, betreibt eine deutsche islamische Organisation seit Kurzem eine Webseite, auf der Übersetzungen dieser Gutachten in deutscher Sprache abrufbar sein sollen, um sie auch jenen Gläubigen zugänglich zu machen, die des Arabischen nicht mächtig sind – immerhin die Mehrheit der hier lebenden MuslimInnen.⁵⁰

Auch auf akademischer Ebene findet in Deutschland seit einigen Jahren eine verstärkte Auseinandersetzung mit islamischer Normativität statt. So setzen sich an den Lehrstühlen für Islamische Theologie und Religionspädagogik, die an mehreren Universitäten unter anderem für die Ausbildung von Lehrkräften für den islamischen

⁴⁹ Anlass der Frage soll die Entscheidung des FSV Frankfurt gewesen sein, eine Klausel in die Verträge muslimischer Spieler aufzunehmen, denen zufolge sie nicht ohne Zustimmung des Vereins fasten dürften. Nach Angaben des ZMD schlossen sich die Gelehrten des Rates einem Gutachten der Azhar-Universität an, das ebenfalls zu dieser Frage erstellt worden war. Demzufolge gilt der Verzicht auf das Fasten in diesem konkreten Fall als erlaubt, da derartige vertragliche Regelungen für die Spieler verpflichtend seien. Siehe www.zentralrat.de/16130.php (abgerufen am 28.04.2016).

⁵⁰ Vgl. Fußnote 40.

Religionsunterricht eingerichtet wurden, muslimische WissenschaftlerInnen gezielt auch mit Fragen rund um Scharia und Fiqh auseinander. Vor dem Hintergrund der hiesigen Lebenswelt befassen sie sich beispielsweise auch mit Fragen nach den oben angesprochenen »Zielen« und »Intentionen« der Scharia.⁵¹

»Auch auf akademischer Ebene findet in Deutschland seit einigen Jahren eine verstärkte Auseinandersetzung mit islamischer Normativität statt.«

//

Trotz der Relevanz der Diskussionen in Gelehrtenzirkeln und für manche Gläubige und trotz der gestiegenen Aufmerksamkeit für derlei Fragen durch die neu gegründete Islamische Theologie an deutschen Universitäten darf nicht aus dem Blick geraten, dass es sich hierbei um eine in hohem Maße normative Auseinandersetzung mit religiösen Fragen handelt, die bei Weitem nicht den Alltag und die religiöse Praxis aller MuslimInnen in Deutschland bestimmt. So wie sich auch ChristInnen und Angehörige anderer Religionen nicht täglich mit theologischen, kirchenrechtlichen oder anderen normativen Fragen innerhalb ihrer jeweiligen Tradition befassen, gilt das selbstredend auch für MuslimInnen (und für diejenigen, die als MuslimInnen wahrgenommen werden, obgleich sie sich selbst nicht als solche identifizieren). Während solche Fragen für all jene, die Glauben und Religiosität in ihrem Leben einen geringen oder womöglich gar keinen Stellenwert einräumen, ohnehin wenig Relevanz haben, wenden sich andere mit ihren Fragen eher an den Imam der nächstgelegenen Moschee. Die Mehrheit der praktizierenden MuslimInnen in Deutschland und anderswo wird sich somit gewiss nicht alltäglich -

⁵¹ Vgl. z.B. Ben Abdeljelil und Kurnaz: Maqāṣid aš-Šarī'a. Die Maximen des islamischen Rechts und Duran: Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre. Im Oktober 2014 richtete das Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften der Universität Paderborn zudem eine internationale Fachtagung zu diesem Thema aus.

womöglich auch nie – mit Diskussionen über das »Minderheiten-Fiqh« oder die Frage, wie »islamisch« Europa ist, beschäftigen. Denn abseits jenes *normativen* Zugangs zu religiösen Fragen haben sie vielfach *eigenständige, pragmatische* Wege gefunden, ihren Glauben und ihre Vorstellungen von Religiosität mit dem Leben inmitten einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft in Einklang zu bringen.

Literatur

- Abdul Rauf, Imam Feisal: Defining Islamic Statehood: Measuring and Indexing Contemporary Muslim States. New York: Palgrave Macmillan 2015.
- Abou El Fadl, Khaled: »Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries«, in: *Journal of Islamic Law and Society* 22(1) 1994: 141–187.
- Al-Alwani, Taha Jabir: Towards a Fiqh for Minorities. London: IIIT 2003.
- Al-Alwani, Taha Jabir: Fi Fiqh al-aqalliyyat al-muslima. Kairo: Nahdat Misr 2000.
- Albrecht, Sarah: »Dār al-islām, dār al-ḥarb«, in: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (Hg.): Encyclopaedia of Islam, THREE. Leiden: Brill (im Erscheinen).
- Albrecht, Sarah: »How Islamic is the West? Recent approaches to determining the ›Islamicity‹ and ›sharia compliance‹ of modern states«, in: Zeitschrift für Recht und Islam (in Vorbereitung).
- Albrecht, Sarah: Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qaraḍāwīs Konzept des fiqh al-aqallīyāt. Würzburg: Ergon 2010.
- Ali, Zahra (Hg.): Islamische Feminismen. Wien: Passagen 2014.
- Auda, Jasser: »How much of a ›Land of Islam‹ is Today's Europe? A Study in the Classic Jurisprudence.« www.jasserauda.net/en/read/articles/216-how-much-of-a-%E2%80%98land-of-islam%E2%80%99-is-today%E2%80%99s-europe-a-study-in-the-classic-jurisprudence.html (abgerufen am 03.04.2013).

- Bauer, Werner T.: »Zwei Staaten, zwei Nationen und jede Menge Identitäten Nationales Selbstverständnis und Umgang mit gesellschaftlicher Vielfalt in Deutschland und Österreich«, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 2016. www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/zwei-staaten-zwei-nationen-undjede-menge-identitaeten (abgerufen am 15.04.2016).
- Ben Abdeljelil, Jameleddine und Serdar Kurnaz: *Maqāṣid aš-Šarīʿa*. *Die Maximen des islamischen Rechts*, Berlin: EBV 2014.
- Delić, Zijad: Canadian Islam: Belonging and Loyalty. Ottawa: Kirtas Publishing 2014.
- Duran, Muhammet Sait: Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre: Aš-Šāṭibīs (gest. 790/1388) Konzept der Absichten der Scharia (maqāṣid aš-šarī'a). Berlin: EBV 2015.
- Görke, Andreas und Christopher Melchert: »Was wir wirklich über die frommen Altvorderen (as-salaf as-sâlih) und ihre Vorstellungen vom islamischen Recht wissen können«, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript 2014: 27–43.
- Hofmann, Murad Wilfried: *Den Islam verstehen. Vorträge* 1996–2006. Istanbul: Çağri Yayinlari 2007.
- Idriz, Benjamin: *Grüß Gott, Herr Imam!* Eine Religion ist angekommen. München: Diederichs 2011.
- Khan, Asif. The Figh of Minorities the New Figh to Subvert Islam. London: Khilafah Publications 2004.
- Krämer, Gudrun: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt. München: C.H. Beck 2011.
- Krawietz, Birgit: »Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten«, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript 2014: 67–88.
- Krawietz, Birgit: »Open Source Salafiyya. Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya«, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefah-

- ren einer islamisch fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript 2014: 89–102.
- Lean, Nathan: The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims. London: Pluto 2012.
- Nagel, Tilman: Das islamische Recht: Eine Einführung. Westhofen: WVA Skulima 2001.
- Ramadan, Tariq: What I Believe. Oxford: Oxford University Press 2010.
- Ramadan, Tariq: Muslimsein in Europa. Köln: MSV 2001.
- Ramadan, Tariq: Muslimsein in Europa und Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. München: Diederichs 2009.
- Rogler, Lutz: »Maqâsid al-sharî'a als religiöses Reformkonzept«, in: *Inamo* 57, 2009: 22–26.
- Rohe, Mathias: *Das islamische Recht. Eine Einführung.* München: C.H. Beck 2013.
- Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München: C.H. Beck 2009.
- Shooman, Yasemin: »... weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: Transcript 2014.

Weitere Quellen

- www.aawsat.com/print.asp?did=114299&issueno=8636 (abgerufen am 07.05.2010).
- www.afdsachsen.de/index.php?ct=detail&part=termine&ID=788 (abgerufen am 01.04.2016).
- www.alternativefuer.de/wp-content/uploads/sites/7/2016/03/ Leitantrag-Grundsatzprogramm-AfD.pdf (abgerufen am 30.03.2016).
- www.al-sakina.de/inhalt/bibliothek/grazer_erklaerung/grazer_erklaerung.html (abgerufen am 10.03.2016).
- www.berlin.de/sen/justv/presse/pressemitteilungen/2015/pressemitteilung.419467.php (abgerufen am 28.04.2016).

- http://blogs.reuters.com/faithworld/2008/05/16/new-york-imam-forges-close-ties-with-citys-jews (abgerufen am 20.03.2016).
- www.bpeinfo.wordpress.com/2013/06/09/was-ist-salafismus (abgerufen am 01.04.2016).
- www.chronicle.fanack.com/specials/refugees/europe-is-the-new-mecca-for-refugees (abgerufen am 09.03.2016).
- https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-tariq-ramadan-es-gibt-kein-islamisches-system-nur-islamische-prinzipien (abgerufen am 19.04.2016).
- www.diepresse.com/home/panorama/religion/4695942/Benjamin-Idriz_Fur-Muslime-gibt-es-nur-einen-Islam? (abgerufen am 10.03.2016).
- www.diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/600138/Merkel_Esgilt-das-Grundgesetz-nicht-die-Scharia (abgerufen am 23.03.2016). www.e-cfr.org (abgerufen am 28.04.2016).
- www.facebook.com/AjmalMasroor/posts/714311801951694 (abgerufen am 20.03.2016).
- www.fatawa.de (abgerufen am 28.04.2016).
- www.faz.net/aktuell/inland/afd-beschließt-anti-islam-kurs-mitgroßer-mehrheit-14209697.html (abgerufen am 10.05.2016).
- www.islamwissenschaft.uni-bayreuth.de/de/team/Tillschneider_ Hans-Thomas/index.php (abgerufen am 15.04.2016).
- www.jihadology.net/2015/09/09/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-issue-of-the-islamic-states-magazine-dabiq-11 (abgerufen am 02.04.2016).
- www.jihadology.net/category/dar-al-islam-magazine (abgerufen am 02.04.2016).
- www.marketoracle.co.uk/Article52102.html (abgerufen am 09.03.2016).
- www.muslimvillage.com/2015/09/29/113392/comes-refugees-europe-islamic (abgerufen am 09.03.2016).
- http://news.nationalpost.com/holy-post/muslims-can-live-faith-more-fully-within-canadian-society-imam-says-in-book-aimed-at-ostracized-youth (abgerufen am 10.03.2016).

- www.npd-hannover.de/index.php/menue/58/thema/69/id/2893/ anzeigemonat/08/akat/1/anzeigejahr/2013/infotext/Erfolgreiche_ NPD_Kundgebung_in_Leipzig_unter_dem_Motto_Maria_statt_ Scharia_Islamisierung_und_Ueberfremdung_stoppen/ Bundesweite_Nachrichten.html (abgerufen am 03.04.2016).
- https://npd.de/inhalte/daten/dateiablage/bf_20100309_nrw-schueler. pdf (abgerufen am 03.04.2016).
- www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis (abgerufen am 02.04.2016).
- www.pi-news.net/2015/09/islam-invasion-nach-deutschland (abgerufen am 10.03.2016).
- www.spiegel.de/politik/deutschland/cdu-will-integrationspflichtfuer-migranten-beschliessen-a-1064918.html (abgerufen am 30.03.2016).
- www.telegraph.co.uk/news/religion/12189064/London-more-Islamic-than-Muslim-world-scholar.html (abgerufen am 21.03.2016). www.youtube.com/watch?v=ZjV39n0txzQ (abgerufen am 20.03.2016).
- www.zentralrat.de/16130.php (abgerufen am 28.04.2016).

Die Autorin

Sarah Albrecht ist Islamwissenschaftlerin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Islamwissenschaft der Freien Universität Berlin. An der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies hat sie zum aktuellen islamrechtlichen Diskurs über MuslimInnen im Westen promoviert.

Zusammenfassung

Was ist die Scharia und inwiefern hat sie Gültigkeit für MuslimInnen in Europa? Wie kompatibel sind islamische Normen mit den Werten und rechtlichen Grundlagen westlicher, sich als säkular und demokratisch definierender Gesellschaften? Und wie »islamisch« oder »islamkompatibel« ist Europa: Ist es – wie einige RechtspopulistInnen und IslamistInnen behaupten – ein »Gebiet des Krieges«, das von MuslimInnen bekämpft und »islamisiert« werden muss? Oder ist es ein »Gebiet des Islams«, da Europa islamische Werte womöglich besser verkörpert als selbsternannte »islamische Staaten«? Dieser Aufsatz widmet sich den aktuellen innermuslimischen Diskussionen über diese und andere Fragen rund um die Vereinbarkeit islamischer Normen mit dem Leben in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern.

Anknüpfend an historische Debatten über das Leben unter nichtmuslimischer Herrschaft haben sich muslimische Religionsgelehrte und Intellektuelle seit den 1980er Jahren intensiv mit diesen Fragen auseinandergesetzt und ganz unterschiedliche Antworten entwickelt, die hier beispielhaft vorgestellt werden. Entgegen der Behauptungen rechtspopulistischer MeinungsmacherInnen zeigt dieser Einblick in das breite Spektrum muslimischer Stimmen, dass die Mehrzahl der an diesem Diskurs beteiligten prominenten Gelehrten und Intellektuellen weder proklamiert, hierzulande »islamisches Recht« einzuführen, noch davon ausgeht, dass ein Leben gemäß islamischer Werte und Normen inkompatibel sei mit den rechtlichen und ethischen Rahmenbedingungen europäischer Staaten. Ganz im Gegenteil hat

eine wachsende Zahl muslimischer Vertreter in den vergangenen Jahren zum Ausdruck gebracht, dass westliche Länder sogar »islamischer« seien als viele nicht-demokratisch regierte, mehrheitlich muslimische Staaten, da es MuslimInnen in Europa und Nordamerika viel eher möglich sei, ihren Glauben zu praktizieren, in Sicherheit zu leben und islamische Werte zu verwirklichen.

Deutlich wird dabei zum einen, dass sich innermuslimische Debatten keineswegs im sprichwörtlichen Elfenbeinturm religiöser Gelehrsamkeit abspielen, losgelöst von politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen, sondern dass sie diese auf vielfältige Art reflektieren. Zum anderen gibt der Aufsatz aber auch zu bedenken, dass es sich dabei um eine in hohem Maße normative Auseinandersetzung mit religiösen Fragen handelt, die bei Weitem nicht den Alltag und die religiöse Praxis aller MuslimInnen in Deutschland bestimmt. Von äußerst geringer Relevanz ist diese Auseinandersetzung ohnehin für diejenigen, die zwar aus muslimischen Familien oder Ländern stammen, Glauben und Religiosität aber einen geringen oder womöglich gar keinen Stellenwert in ihrem Leben beimessen. Andere haben vielfach eigenständige, pragmatische Wege gefunden, ihren Glauben mit dem Leben inmitten einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft in Einklang zu bringen.

Executive Summary

What is the sharia and to what extent is it applicable to Muslims in Europe? How far are Islamic norms compatible with the values and legal norms in Western societies which define themselves as secular and democratic? How "Islamic" or compatible with Islam is Europe: is it—as many right-wing populists and Islamists claim—a "land of war" that must be fought and "Islamized" by Muslims? Or is it rather a "land of Islam", as Europe is maybe more in keeping with Islamic values than self-declared "Islamic states"? This article provides insight into current intra-Muslim debates about these and further questions pertaining to the compatibility of Islamic norms with life in predominantly non-Muslim countries.

Drawing on historical debates about life under non-Muslim rule, Muslim scholars and intellectuals have dealt with these questions increasingly since the 1980s and developed a variety of responses, some of which are outlined here. In contrast to claims made by right-wing populists, this overview of the broad spectrum of Muslim voices illustrates that the majority of prominent scholars and intellectuals who are involved in this discourse do not call for implementing "Islamic law" in the West. Nor do they assume that living according to Islamic norms and values is incompatible with the legal and ethical frameworks of European countries. On the contrary, a growing number of Muslim representatives has recently expressed the view that Western countries are ultimately more "Islamic" than many non-democratic, predominantly Muslim countries. This is based on the conviction that

Europe and North America provide a more fertile ground for Muslims to practice their faith, live in safety, and manifest Islamic values.

Against this backdrop, this article shows that intra-Muslim debates are by no means confined to the proverbial ivory tower of Islamic scholarship, detached from political and social developments, but in fact reflect those developments in a variety of ways. At the same time, however, it also points out that these debates are of a highly normative nature and that they do not at all determine everyday life and the religious practice of all Muslims in Germany. While those who come from Muslim countries or were born in Muslim families but do not (or hardly) consider themselves believing or practicing Muslims do not attach much importance to these debates, others pursue their own paths to reconcile their faith in with life in the midst of a predominantly non-Muslim society.

Adresse | Kontakt

Bertelsmann Stiftung Carl-Bertelsmann-Straße 256 33311 Gütersloh

Yasemin El-Menouar
Project Manager
Programm Lebendige Werte
Telefon +49 5241 81-81524
Fax +49 5241 81-681131
yasemin.el-menouar@bertelsmann-stiftung.de

www.bertelsmann-stiftung.de