

DISKUSSIONSPAPIERE

Bettina Gräf

Islamische Gelehrte als politische Akteure im globalen Kontext

Eine Fatwa von Yusuf 'Abdallah al-Qaradawi

Herausgegeben von
Dieter Weiss und Steffen Wippel

Freie Universität Berlin,
Fachbereich Wirtschaftswissenschaft,
Fachgebiet Volkswirtschaft des Vorderen Orients

93

DISKUSSIONSPAPIERE

Bettina Gräf

Islamische Gelehrte als politische Akteure
im globalen Kontext

Eine Fatwa von Yusuf 'Abdallah al-Qaradawi

93

Berlin 2003

Inhalt

1	Einleitung	1
2	Die Fatwa und der Mufti	2
3	Soziale Ausdifferenzierung und mediale Entwicklungen im 20. Jahrhundert	5
4	Analyse der Fatwa ‘Der politische Islam’	9
4.1	Kontext	9
4.2	Aufbau, zitierte Quellen und Sprache	9
4.3	Inhaltliche Argumentation	12
4.3.1	<i>Die Einheit Gottes</i>	12
4.3.2	<i>Der Islam ist Religion und Welt</i>	14
4.3.3	<i>Die Pflicht, das Richtige zu befehlen und das Verwerfliche zu verbieten</i>	16
4.4	Fazit	18
5	Handlungsstrategien des Rechtsgelehrten Yusuf al-Qaradawi	20
	Literatur	23
	Lexika und Wörterbücher	23
	Sonstige Literatur	23
	Internetadressen	27
	Anhang - Kommentierte Übersetzung der Fatwa	28

Die Durchsetzung einer Technologie
hängt von der Bedeutung ab,
die man ihr bei der Erfüllung sozialer Utopien
und gesellschaftlicher Wünsche zuspricht.

Michael Giesecke 1991.

1 Einleitung¹

Islamische Religions- und Rechtsgelehrte (*'ulama'*, Sing.: *'alim'*)² gelten nicht mehr als die einzigen autorisierten Akteure, die in islamischen Angelegenheiten Auskünfte erteilen bzw. Urteile fällen dürfen. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts engagieren sich auch Personen ohne Ausbildung im islamischen Recht im Namen des Islam in allen gesellschaftlichen Bereichen. Vor dem Hintergrund dieser Konkurrenz stellt sich die Frage, welche Handlungsstrategien islamische Gelehrte entwerfen, um auf die Veränderungen zu reagieren, die sich aus dem komplexen Zusammenspiel sozialer und medientechnischer³ Entwicklungen ergeben.

Es scheint mir naheliegend diese Frage am Beispiel von islamischen Rechtsgutachten (*fatawa*, Sing.: *fatwa*) zu untersuchen, die in der Vergangenheit zum einen ausschließlich von Religions- und Rechtsgelehrten und zum anderen unter ganz anderen medialen Bedingungen erstellt wurden. Welche Akteure beteiligen sich heute am Prozess der Erstellung von Rechtsgutachten? Wie veränderten sich islamische Rechtsgutachten hinsichtlich formaler und inhaltlicher Aspekte? Welche gesellschaftliche Funktion wird ihnen zugeschrieben?

Im folgenden Artikel beschäftige ich mich exemplarisch mit der Fatwa 'Der politische Islam' (*al-Islam as-siyasi*) des zeitgenössischen ägyptischen Gelehrten Yusuf al-Qaradawi.⁴ Der in den unterschiedlichsten Medien in Nordafrika, im Nahen Osten, in Europa, Süd- und Südostasien sowie in den USA präsente Yusuf al-Qaradawi wurde 1926 in Ägypten geboren, studierte an der Kairoer Azhar-Universität islamisches Recht und emigrierte nach Auseinander-

¹ Dieser Beitrag geht aus meiner Magisterarbeit hervor, die ich im Juni 2000 am Institut für Islamwissenschaft der Freien Universität Berlin eingereicht habe.

² Für die Transkription der arabischen Ausdrücke wurde die einfache englische Umschrift ohne Sonder- und Längenzeichen verwendet.

³ Der hier verwendete Medienbegriff geht auf Friedrich Kittler zurück. Nicht jede Technik gilt danach als Medium, sondern lediglich jene Technologien, deren Funktion im Speichern, Übertragen und Verarbeiten von Information bestehen. Vgl. Kittler 1993: 8. Erläuternd zu Kittler vgl. Spahr 2000: 165-203.

⁴ Trotz seiner zahlreichen Aktivitäten und Veröffentlichungen gibt es bisher weder eine biographische Studie über al-Qaradawi noch Monographien zu seinen Arbeiten. Vereinzelt wird er in der Literatur erwähnt, vgl. z.B. Krawietz 1991: 39f., 43f. und 1995: 165, 171, 175; Masud/Messick/Powers 1996: 29ff.; Skovgaard-Petersen 1997: 188, 206, 243, 309; Zeghal 1996: 296, 235f.; Jacob Skovgaard-Petersen hielt über seine Medienpräsenz 1999 einen Vortrag in Harvard mit dem Titel 'The global mufti'. Weitere biographische Informationen beziehe ich von einer CD-ROM, die das Technische Zentrum für angewandte Forschung Kairo 1998 herausgegeben hat, sowie aus dem Internet. Vgl. Skovgaard-Petersen 1999; al-Qaradawi fi sutur 1998; www.qaradawi.net und www.ims.uwindsor.ca/~azhar/BIOGRAPHY/SCHOLARS/qaradawi.html. Des Weiteren erschienen seit dem Jahr 2000 einige Artikel, die sich inhaltlich mit al-Qaradawis Arbeiten beschäftigen; vgl. al-Bishri 2001; Mariani 2003; Polka o.J.; Stowasser 2001.

setzungen mit der nasseristischen Regierung 1961 nach Qatar. Dort leitet er heute die Fakultät für islamisches Recht an der Universität Qatar sowie das Zentrum für Studien des Lebens und Wirkens des Propheten Muhammad. Anhand der Analyse der Fatwa werde ich zeigen, wie al-Qaradawi ein islamisches Rechtsgutachten nutzt, um politisch über einen lokalen Kontext hinaus zu wirken. Mit einem erweiterten Blick möchte ich des Weiteren verdeutlichen, dass al-Qaradawis Handeln nicht nur darin besteht, seine Vision global zu propagieren, sondern gleichzeitig translokale Prozesse einzuleiten. Dies unterscheidet ihn von islamischen Gelehrten, die ausschließlich in regionalen bzw. nationalen Kontexten agieren.⁵

Die Analyse der Fatwa (Kap. 4) ist der Versuch, die historisch vielfältig gedeuteten theologischen Konzepte, die al-Qaradawi für seine Argumentation verwendet, herauszugreifen und zu erläutern, um somit sein islamisches Weltbild und seine politischen Zielvorstellungen rekonstruieren zu können. Dabei gehe ich zunächst dekodierend (Was verbirgt sich hinter den Konzepten?) und im zweiten Schritt interpretierend (Welche Konnotation verleiht ihnen al-Qaradawi?) vor. Diese Herangehensweise geht davon aus, dass sich Sinnstiftung nicht ausschließlich über den Autor eines Textes vollzieht, sondern sich quasi auch hinter seinem Rücken durch verschiedene Bedeutungsebenen des Textes entfaltet.⁶ Dass al-Qaradawi für seine Ausführungen die Form des Rechtsgutachten wählt, gibt mir zusätzlich die Möglichkeit, die derzeitige soziale Praxis der Erstellung von islamischen Rechtsgutachten zu diskutieren (Kap. 3). Beginnen möchte ich meine Ausführungen mit der Darstellung der formalen, idealtypischen Rahmenbedingungen für die Erstellung von islamischen Rechtsgutachten (Kap. 2).

2 Die Fatwa und der Mufti

Der arabische Rechtsterminus Fatwa entspricht im Deutschen dem Begriff des Rechtsgutachtens. Historisch assoziiert die Rechtswissenschaft zwei verschiedene Konzepte mit diesem Begriff, erstens den Umgang mit Wissen über die Religion des Islam in Form eines Frage-Antwort-Prozesses und zweitens die Rechtsberatung im Gericht. Beide erfordern die Interpretation des islamischen Rechts (*shari'a*). Im Rahmen dieses Beitrags ist allein das erste Konzept relevant. Seine grundlegende, ideale Form besteht aus einer an einen Rechtsberater (*muf-ti*) gerichteten Frage (*su'al, istifta'*) und dessen Antwort (*jawab*). Häufig beinhalten Rechtsgutachten einen weiteren Kommentar des Muftis.⁷

⁵ Hervorgegangen aus den Forschungen zu Globalisierung ist das Konzept der Translokalität seit dem Jahr 2000 Diskussions- und Untersuchungsgegenstand am Zentrum Moderner Orient (ZMO) in Berlin. Ausgehend von Arjun Appadurai 1996 werden am ZMO in verschiedenen Projekten die Bewegungen von Ideen, Symbolen, Gütern und Menschen und die daraus folgenden Institutionalisierungsprozesse untersucht, vgl. z.B. Oppen 2003 oder Reinwald 2003, siehe ebenso Mandaville 2001.

⁶ Vgl. Daniel 1997a: 202ff. und 1997b: 264ff.

⁷ Die systematische Forschung zu islamischen Rechtsgutachten in ihrer Auswirkung auf Recht und Gesellschaft beginnt in den 1980er Jahren. Theoretische Perspektiven diskutieren u.a. Hallaq 1994 und 1996; Krawietz 1995; Masud 1995; Masud/Messick/Powers 1996 und Reinhart 1993. Bestimmte historische Perioden und Regionen sind hinsichtlich der Institutionalisierungsgeschichte gut erforscht, wie z.B. die Mamlukenzeit (1250-1516) oder das Osmanische Reich (1516-1918). Die frühe Zeit (8. - 11. Jhd.) ist diesbezüglich gut dokumentiert, harret jedoch noch der Bearbeitung. Für die Regionen Iran, Asien und Südasiens hingegen ist die Quellenlage dürftig; vgl. Masud/Messick/Powers 1996: 4-20. Für die Neuzeit gibt es zahlreiche Studien mit unterschiedlichen Ansätzen. Brinkley Messick erforschte z.B. die Rechtsgutachtenpraxis im Jemen der 1980er und 1990er Jahre, zum einen ihre Auswirkung auf das angewandte islamische Recht

In der einschlägigen Literatur für Fatwa-Angelegenheiten (*adab al-mufti*) werden die Voraussetzungen für das Erlangen des Mufti-Amtes sowie die exakte Vorgehensweise von Mufti und Fragendem beschrieben. Solche idealtypischen Anleitungen befinden sich außerdem in Vorworten zu Rechtsgutachtenssammlungen, in Werken der Methodenlehre der islamischen Rechtswissenschaft (*usul al-fiqh*) und in Werken der Lehre von der angewandten islamischen Rechtswissenschaft (*furu*).⁸ Das Amt des Muftis soll demnach von Gelehrten ausgeübt werden, die eine Ausbildung im islamischen Recht absolviert und sich die höhere Qualifikation der selbständigen Auslegung der Hauptquellen des islamischen Rechts Koran und Sunna (*ijtihad*) angeeignet haben. Der Gelehrte soll sich außer durch diese intellektuelle Fähigkeit vor allem auch durch moralische Rechtschaffenheit auszeichnen. Die Autorität eines Muftis, d.h. die anerkannte Geltung seiner Person als Repräsentant der islamischen Norm, basiert darauf, dass er von den Muslimen als Stellvertreter und Nachfolger des Propheten angesehen wird.⁹

Der Mufti vervollständigt und ergänzt die Arbeit des Richters (*qadi*, Pl.: *qada'*).¹⁰ Sowohl Richter als auch Muftis arbeiten mit dem islamischen Recht, ihre Methode und ihre Funktion sind indessen verschieden. Der Richter untersucht die Richtigkeit der Fakten, er prüft den Wahrheitsgehalt von Zeugenaussagen und Beweisen und wendet daraufhin geltendes Recht einer Rechtsschule (*madhhab*, Pl. *madhahib*) an. Der Mufti hingegen nimmt die in der Anfrage präsentierten Fakten als gegeben hin. Er sucht daraufhin Hinweise in den Quellen des islamischen Rechts, Koran und Sunna, um Auskunft erteilen zu können. Ein Rechtsgutachten ist im Gegensatz zum Urteil eines Richters (*hukm*) nie bindend. Dem Fragenden steht es frei, dem empfohlenen Rat des Muftis entsprechend zu handeln.¹¹ Demnach hat der Mufti eine andere gesellschaftliche Funktion als der Richter. Der Richter schafft Fakten, er übernimmt die Rolle des Vollstreckers des für ihn feststehenden islamischen Rechts einer Rechtsschule. Der Mufti hingegen fungiert als Berater, sich ihm anzuvertrauen, hat für den Klienten keine praktischen Konsequenzen. Bei der Erstellung eines Rechtsgutachten folgt er zwar ebenfalls der Doktrin einer bestimmten Rechtsschule, seine Interpretation der Quellen des islamischen Rechts kann jedoch auch von vorangegangenen Lehrmeinungen abweichen, was bedeutet, dass immer ein Spielraum für Neuerungen und damit eine Weiterentwicklung des Rechts einer Rechtsschule gegeben ist.¹² Somit beeinflussten Fatwas, wie Wael Hallaq argumentiert, die Entwicklung der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) in hohem Maße:

im Nordjemen (vgl. Messick 1986), zum anderen die Auswirkungen des Übertragungsmediums Radio auf Inhalt, Form und schließlich Funktion von Rechtsgutachten (vgl. Messick 1996). Jacob Skovgaard-Petersen 1997 untersuchte die staatliche ägyptische Fatwa-Institution Dar al-Ifta' von ihren Anfängen 1895 bis heute. Mehrere Fallbeispiele aus unterschiedlichen historischen Zusammenhängen sind in dem Sammelband von Masud/Messick/Powers 1996 erschienen, der auf die erste Konferenz zu Rechtsgutachten 1990 in Granada mit dem Titel 'The Making of a Fatwa' zurückgeht.

⁸ Vgl. Krawietz 1995: 163.

⁹ Vgl. Messick 1986: 109.

¹⁰ Auch dies ist eine idealtypische Beschreibung, die sich zudem historisch auf die vorkoloniale islamische Welt bezieht.

¹¹ Vgl. Reinhart 1993: 5-28.

¹² Vgl. die Diskussion zwischen Schacht und seinen Widersachern, vornehmlich W. Hallaq, über die Frage, ob das 'Tor des *ijtihad*' geschlossen war und die daraus resultierende Frage, ob es in der islamische Rechtswissenschaft vom 13. bis 18. Jhd. eine Entwicklung gegeben habe oder nicht; siehe u.a. Hallaq 1984: 3-41.

„In sum, our enquiry suggests that the juridical genre of the *fatwa* was chiefly responsible for the growth and change of legal doctrine in the schools, and that our current perception of Islamic law as a jurists' law must now be further defined as a *muftis'* law.“¹³

Dabei hatten nicht alle erstellten Fatwas Einfluss auf die Rechtstheorie.¹⁴ In der Forschung wird zwischen sogenannten kleinen und großen Rechtsgutachten unterschieden. Die meisten Muftis erfüllten, wie erwähnt, ihre Pflicht als Rechtsberater, indem sie mit kleinen Fatwas Probleme aus dem alltäglichen Leben der Leute zu regeln halfen. Sie orientierten sich an gängigen Rechtsgutachten und rezitierten lediglich aus dem Koran und der Sunna des Propheten („recitational technique of interpretation“). Die andere Methode nennt Brinkley Messick „the hermeneutical technique“. Der Mufti konsultierte hierbei die Quellen Koran und Sunna und interpretierte sie eigenständig, wobei er sie auf den konkreten neuartigen Zusammenhang anwendete.¹⁵ Einzig durch diese Art der Interpretation, durch die sich große Fatwas auszeichneten, konnten Vorschläge für neues Recht entstehen und nur diese konnten Einfluss auf die Entwicklung der islamischen Rechtstheorie nehmen.

Neben dieser rechtstheoretischen Dimension hatte die Erstellung einer Fatwa immer auch eine politische Komponente innerhalb muslimischer Gesellschaften. Schon in der umayyadischen Regierungszeit (661-750) wurden Fatwas auf die Anordnung von Gouverneuren hin erstellt. Auch wurden Fatwas gegen Ende des Umayyadenkalifats als Instrument der politischen Kritik verwendet. In dieser Zeit wurden sogenannte Mufti-Ämter gegründet, in denen Muftis, im Gegensatz zu den weiterhin von Regierungen unabhängig praktizierenden Gelehrten, offiziell autorisiert waren und herrschaftsabhängig agierten.¹⁶ Auch später setzt sich diese Praxis der Institutionalisierung fort. Exemplarisch sei hier auf das sich etablierende Osmanische Reich verwiesen. Im frühen 16. Jahrhundert richtete der Sultan das Amt des Großmufti von Istanbul ein, der den Titel Shaykh al-Islam trug.¹⁷ Unter Sulayman (1520-1566) trug der Shaykh al-Islam die Verantwortung über eine komplexe Hierarchie von Juristen, die im gesamten Reich verteilt waren. Als die Anfragen kontinuierlich zunahmen und somit der bürokratische Aufwand wuchs, ließ der Sultan ein offizielles Fatwa-Sekretariat mit einem professionellen Muftistab und einem Obermufti einrichten. Wichtige politische Anfragen seitens des Sultans wurden jedoch stets dem Shaykh al-Islam vorgelegt.¹⁸

Eindrucksvoll, wenn auch unter anderen historischen Umständen, lässt sich diese politisch legitimatorische Funktion von islamischen Rechtsgutachten und die damit verbundene Problematik an einem aktuellen Beispiel zeigen. Während des zweiten Golfkrieges (1991) tauchte die Frage auf, ob es nach islamischem Recht legitim sei, amerikanische Truppen auf der Ara-

¹³ Hallaq 1994: 65.

¹⁴ Hier und im folgenden handelt es sich um die Zeit bis Anfang des 19. Jahrhunderts. Mit der europäischen Kolonialisierung und Protektoratsbildung in den meisten islamischen Ländern veränderte sich sowohl die Rechtspraxis als auch die Praxis der Theoriebildung im Islamischen Recht, das seither mit europäischen Rechtsvorstellungen und Rechtspraktiken konfrontiert ist.

¹⁵ Vgl. Messick 1986: 113ff.

¹⁶ Vgl. Masud/Messick/Powers 1996: 9.

¹⁷ Vgl. Repp 1997: 400.

¹⁸ Masud/Messick/Powers 1996: 12.

bischen Halbinsel, d.h. in der Nähe der Heiligen Stätten Mekka und Medina, zu stationieren.¹⁹ Die am Krieg im Bündnis mit den USA beteiligten Regierungen aus der Region ließen Fatwas von nationalen Mufti-Ämtern erstellen, welche die Richtigkeit und Legitimität der Stationierung auf saudi-arabischem Boden bescheinigten. Regierungsunabhängige Institutionen, darunter der Islamische Rat von Europa (*al-Majlis al-islami al-urubi*), und eine Reihe von Islamisten²⁰ sprachen sich in Zeitungen, Zeitschriften und auf Audiokassetten gegen die Stationierung aus. Allerdings gab es außerdem einige namhafte staatlich unabhängige Muftis, wie zum Beispiel Yusuf al-Qaradawi, welche die Stationierung für erlaubt erklärten.²¹

Dieses Beispiel führt uns nicht nur die Möglichkeiten vor Augen, Rechtsgutachten politisch einzusetzen. Es zeigt die Komplexität der Praxis der Erstellung von Rechtsgutachten im 20. Jahrhundert, die sich aus der Vielzahl politischer Stimmen im Zusammenhang mit der Entstehung neuer Institutionen und neuer Speicher- bzw. Übertragungsmedien ergibt.

3 Soziale Ausdifferenzierung und mediale Entwicklungen im 20. Jahrhundert

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts lassen sich verschiedene Trends in der Fatwa-Praxis ausmachen. Mit der Herausbildung von nationalen Administrationen wuchsen zum einen der zentralstaatliche Einfluss und die Kontrolle im Bereich Bildung und Recht. Von staatlicher Seite wurden etwa in Ägypten neue Institutionen gegründet, wie das *Dar al-'ulum* (Institut für Lehrerausbildung) oder das *Dar al-ifta'* (staatliche Institution für die Erstellung von Rechtsgutachten), sowie vorhandene Einrichtungen, wie die Azhar-Universität, umstrukturiert. Zum anderen entstand, durch den Zugang zu neuen Bildungseinrichtungen, durch die Etablierung von Printmedien und das Engagement unterschiedlicher sozialer Akteure ein öffentlicher Raum für religiöse und juristische Fragen, der nicht staatlich reguliert wurde.²²

Erstmals wurden Rechtsgutachten in einer Zeitschrift publiziert. Die 1898 von Rashid Rida gegründeten Zeitschrift hieß programmatisch '*al-Manar*' (der Leuchtturm).²³ Durch die Veröffentlichung von Rechtsgutachten über Fragen zu Religion und Recht konnten dem Leser kontroverse Positionen von Gelehrten zugänglich gemacht werden. Des Weiteren ermöglichte die Publikation von Rechtsgutachten aus unterschiedlichen Orten und Kontexten in einer Zeitschrift das Zusammenkommen bzw. das Gemeinschaftsdenken von Muslimen verschie-

¹⁹ Vgl. Haddad 1996: 300.

²⁰ Als Islamisten werden hier diejenigen politischen Akteure bezeichnet, die sich für die Errichtung eines islamischen Staates auf der Grundlage von Koran und Sunna engagieren. Mit welchen Mitteln Islamisten ihren politischen Kampf verfolgen ist ein wichtiges Unterscheidungskriterien innerhalb dieser Gruppierung, so spricht man beispielsweise von radikalen Islamisten, gemäßigten Islamisten oder progressiven Islamisten; vgl. u.a. Barraclough 1998; Hoebnik 1999; Ismail 1998; Krämer 1999; Lewis 1991; Sadiki 1998; Sayyid 1997; El-Solh 1993.

²¹ Vgl. Haddad 1996: 305.

²² Dieser öffentliche Raum unterscheidet sich von anderen islamischen öffentlichen Räumen, die es historisch gegeben hat, da erstmals keine privilegierte, mit einem besonderen kulturellen und/oder ökonomischen Kapital ausgestattete Gruppe ausschließlich in diesem Raum agiert; vgl. z.B. Anderson/Eickelman 1999: 12; Sajoo 2001; Salvatore 1998: 88ff.; Schulz 2003: passim.

²³ Rashid Rida gilt als einer der Hauptvertreter der islamischen Reformen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Diese Erneuerungsbewegung wurde unter dem Namen Salafiyya-Bewegung bekannt.

dener Regionen. Der sich somit zaghaft über lokale Grenzen hinaus entwickelnde öffentliche Raum barg die Möglichkeit für eine Pluralität von Ansichten und brachte translokale Partizipationsmöglichkeiten hervor (indem zum Beispiel Fragen an einen Mufti an einem anderen Ort und somit in einem anderen Kontext gestellt werden konnten), wie sie vorher nur eine Elite von reisenden bzw. korrespondierenden Gelehrten gekannt hatte.²⁴

Parallel zu den Bemühungen beispielsweise des ägyptischen Staates, bestimmte gesellschaftliche Bereiche, wie den der Religion, institutionell zu kontrollieren, begann eine Pluralisierung bzw. Ausdifferenzierung eben dieser Bereiche. Die herkömmlichen Wirkungsbereiche der Religions- und Rechtsgelehrten, die Erziehung bzw. Bildung und das Recht, wurden seit Anfang des 20. Jahrhunderts auch durch Akteure besetzt, die nicht notwendigerweise eine Ausbildung im islamischen Recht an der Azhar-Universität oder einer anderen islamischen Bildungsstätte (*madrasa*) genossen hatten.²⁵ Dale Eickelman und James Piscatori bezeichnen das Ergebnis der zunehmenden Ausdifferenzierung des religiösen Bereiches in ihrem Buch 'Muslim Politics' als „fragmentation of sacred authority“:

„The *'ulama* no longer have, if they ever did, a monopoly on sacred authority. Rather, Sufi *shaykhs*, engineers, professors of education, medical doctors, army and militia leaders, and others compete to speak for Islam.“²⁶

Anhand der Konstruktion bzw. des Begriffs der sozialen Felder (P. Bourdieu) wird deutlich, was unter dem Phänomen der Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche zu verstehen ist. Pierre Bourdieu stellt sich ein soziales Feld als ein Kraftfeld vor,

„das für die in ihm engagierten Akteure eine zwingende Notwendigkeit besitzt, und als ein Feld von Kämpfen, in dem Akteure mit je nach ihrer Position in der Struktur des Kraftfeldes unterschiedlichen Mitteln und Zwecken miteinander rivalisieren und auf diese Weise zu Erhalt oder Veränderung seiner Struktur beitragen.“²⁷

Ein religiöses Feld mit seiner spezifischen Struktur besteht in dieser Vorstellung, wenn Akteure unterschiedlichster Interessen und Mittel (kulturelles, ökonomisches Kapital) um religiöse Autorität streiten bzw. kämpfen. Auf den hiesigen Zusammenhang bezogen bedeutet dies, dass sowohl Religions- und Rechtsgelehrte der Azhar und außerhalb der Azhar, Reformer der Salafiyya-Bewegung (wobei sich beide Gruppen überschneiden), die Muslimbrüder (seit 1928) sowie Lehrer und Juristen im staatlichen Dienst um religiöse Autorität konkurrierten. Ein religiöses Feld besteht zweitens dann, wenn sich andere Felder im öffentlichen Raum definieren lassen. Hiermit ist die Herausbildung des politischen, des rechtlichen Feldes und des ökonomischen Feldes gemeint. Jedes Feld zeichnet sich durch eine spezifische sprachliche und bildliche Symbolik aus, mittels derer die zur Disposition stehenden Anteile ausgefochten werden.²⁸

²⁴ Natürlich waren diese Partizipationsmöglichkeiten auch nur denjenigen vorbehalten, die tatsächlich lesen und schreiben bzw. sich eine Zeitschrift leisten konnten.

²⁵ Vgl. Skovgaard-Petersen 1997: 155-157 und Zaman 1999: 60-81.

²⁶ Eickelman/Piscatori 1996: 131.

²⁷ Bourdieu 1998: 49f.

²⁸ Vgl. Bourdieu 1998: 48-52 und angewandt auf den ägyptischen Kontext Salvatore 1998: 113ff.

Die jeweils feldspezifische bildliche und sprachliche Symbolik und deren Rezeption erhält seit den sechziger Jahren eine enorme Kraft mit der Einbindung und Durchsetzung neuer technischer Übertragungsmedien, wie Radio und Fernsehen, die der Verbreitung von Informationen dienen. Auch die Rechtsgutachtenpraxis ist davon direkt betroffen:

„(T)he decline in fatwas on various topics comes to a halt in the late 1970s and begins to grow dramatically in the 1980s. I interpret the surge in fatwas on various topics as a result of the Mufti's new role in the media: people see him on television and in newspapers and he therefore comes to mind when they have a question to ask.“²⁹

Der Trend in der Rechtsgutachtenpraxis, dass verschiedene Akteure Fatwas zu den unterschiedlichsten Themen in den zur Verfügung stehenden Medien veröffentlichen und öffentlich diskutieren, hält seit Ende der 1970er Jahre an. Der erste durch das staatliche ägyptische Fernsehen bekannt gewordene Mufti war der Gelehrte und ehemalige ägyptische Waqf-Minister Muhammad Mutawalli ash-Sha'rawi. Er hatte seit 1973 sein eigenes Fernsehprogramm mit dem Titel 'Nur 'ala nur' (Licht über Licht)³⁰. Ash-Sha'rawi rezitierte in der Sendung Rechtsgutachten im ägyptischen Dialekt. Im Hintergrund befand sich eine Moschee, verziert mit klassischer arabischer Kalligraphie. Seine Sendung machte ihn bei den Ägyptern sehr populär und es bliebe zu untersuchen, ob man ihn als Akteur nicht nur des religiösen, sondern auch des politischen Felds bezeichnen müsste.³¹

Neben der Ausstrahlung von Fatwa-Rezitationen im Fernsehen werden Fatwas verstärkt in Zeitschriften und Zeitungen aller politischen Ausrichtungen sowie auf Audiokassetten veröffentlicht. Des Weiteren publizieren einzelne Muftis Fatwa-Sammlungen in Buchform. Beispielfähig seien hier die Namen Muhammad Hasanayn Makhluḥ (Großmufti von Ägypten 1953-64), Mahmud Shaltut (Shaykh al-Azhar 1958-63), 'Abd al-Halim Mahmud (Shaykh al-Azhar 1973-78), 'Abd al-Hamid Kishk³² und Yusuf al-Qaradawi genannt. Darüber hinaus erreichen Rechtsgutachtensammlungen klassischer Gelehrter große Auflagen, so zum Beispiel die sechsbändige Ausgabe von *al-Fatawa al-kubra* (Die großen Rechtsgutachten) von Ibn Taymiyya (gest. 1328).³³

Außer Audiokassetten werden seit den 1990er Jahren auch CD-ROMs, privates Satellitenfernsehen sowie das Internet für die Veröffentlichung und Verbreitung von Rechtsgutachten genutzt. In der Fernsehsendung 'al-Shari'a wa-l-hayat' (Das islamische Recht und das Leben), die seit 1998 über den Satellitenfernsehsender *al-Jazeera* aus Qatar ausgestrahlt wird, beantworten Gelehrte, zumeist Yusuf al-Qaradawi, die während der Sendung über Telefon

²⁹ Skovgaard-Petersen 1997: 294.

³⁰ Dieser Titel bezieht sich auf einen Koranvers aus der Sure 'Das Licht'; vgl. Koran 24: 35, Übersetzung nach Paret 1989a: 247.

³¹ Vgl. Lazarus-Yafeh 1983: 284f. und Skovgaard-Petersen 1999: passim, der die Fernsehsendungen mit ash-Sha'rawi und die Sendung mit al-Qaradawi vergleicht und zu dem Schluss kommt, dass es sich bei ash-Sha'rawi's Auftritt um eine postmoderne Performance handelt, die über Satellitenfernsehen ausgestrahlte Sendung mit al-Qaradawi hingegen formal das Ebenbild einer amerikanischen Talkshow der 1980er Jahre abgibt.

³² Seit den 1970er Jahren von den öffentlichen und halböffentlichen Medien ignoriert Shaykh, der in islamistischen Kreisen viel gelesen und rezipiert wird; vgl. Salvatore 1998: 115.

³³ Vgl. Krawietz 1991: 338-367.

und Internet eingehenden Anfragen des Fernsehpublikums aus aller Welt. Die Sendung steht 24 Stunden später vollständig transkribiert im Netz.³⁴ Auf seiner *homepage* veröffentlicht al-Qaradawi in losen Abständen Rechtsgutachten, ohne dass spezielle Anfragen vorliegen; beispielsweise verurteilte er in einer Fatwa die Terroranschläge vom 11. September auf das World Trade Center (13.9.2001), rief im Zuge der zweiten Intifada zum Boykott amerikanischer und israelischer Waren auf (13.4.2002) oder führte seine Ansichten über das Klonen von Menschen aus (30.12.2002). Für konkrete Anfragen verweist er auf das Internetportal Islam-Online.³⁵

Durch die Nutzung der verschiedenen Übertragungs- und Speichermedien verändern sich die (Kampf-)Strategien im religiösen Feld und in anderen sozialen Feldern. Die Rechtsgutachtenpraxis ist davon nicht ausgenommen, was den Fatwas sowohl formal als auch inhaltlich anzumerken ist. Die Erstellung eines Rechtsgutachtens für einen Einzelnen verläuft nach anderen Prinzipien als die für ein breites Publikum. Eine für das Radio konzipierte Fatwa muss unmittelbar verständlich und eingänglich sein. Dafür arbeitet der Mufti mit Beispielen, die in der Öffentlichkeit bekannt sind. Er verwendet Sprichwörter, Dichtung und andere populäre literarische Referenzen. Wiederholungen und ausführliche Zusammenfassungen sollen das Gesagte fest im Bewusstsein der Zuhörer verankern. Diese rhetorischen Mittel sind in einer herkömmlichen Fatwa überflüssig, wo es sich um die Übermittlung einer spezifischen rechtlichen Information an eine um Rat fragende Person handelt.³⁶

Die Medien allein rufen jedoch keine Veränderungen hervor. Erst die Verbindung medialer Techniken mit neuen Institutionen, wie zum Beispiel der erwähnten Zeitschrift '*al-Manar*', der Fernsehsendung '*Nur 'ala nur*' oder des Internetportals Islam-Online, verändern die Praxis der Erstellung von Rechtsgutachten sowie deren Rezeption und Bedeutung im öffentlichen Raum.³⁷ Solche Institutionen existieren wiederum nur deshalb, weil es soziale Akteure mit Visionen gibt, die diese ins Leben rufen und betreiben. Durch engagierte Akteure wie Rashid Rida oder Yusuf al-Qaradawi stehen Fatwas nicht nur für einen bestimmten Diskurs innerhalb des juristischen bzw. religiösen Feldes, sondern werden strategisch auch in anderen Feldern, wie dem politischen Feld, eingesetzt. Dabei geschieht dies nicht nur zur Legitimierung politischer Herrschaft oder des Herrschaftshandelns, wie ich es aus der Umayyadenzeit beschrieben habe, sondern auch unabhängig von staatlichen oder organisationsgebundenen Interessen und - wie zu zeigen sein wird - in einer spezifischen Sprache, die dem politischen Feld eigen ist.

³⁴ Vgl. Skovgaard-Petersen.: 1999: 1 und www.aljazeera.net.

³⁵ Vgl. www.qaradawi.net und www.islam-online.net. Das Internetportal Islam-Online besteht seit 1999. Heute gibt es drei Büros: in Kairo, in Washington und in Qatar, von wo aus das Projekt mit Unterstützung von Yusuf al-Qaradawi gestartet wurde; vgl. Bishr 2002: 20.

³⁶ Vgl. B. Messick 1996: 316. Brinkley Messick forschte zu Radiofatwas im Jemen; vgl. Messick 1996: 310-320.

³⁷ Vgl. Kloock 2000: 256ff.

4 Analyse der Fatwa ‘Der politische Islam’

4.1 Kontext

Der erste Teil der zweiteiligen Sammlung von Rechtsgutachten von Yusuf al-Qaradawi erschien 1979 unter dem Titel „Der richtige Weg des Islam: Zeitgenössische Rechtsgutachten. Teil I.“³⁸ Er wurde von einem breiten Publikum rezipiert und 1986 bereits in der dritten Auflage publiziert. In diesem ersten Teil versammelt al-Qaradawi zum einen Rechtsgutachten, die Fragen zu Koran und Sunna sowie zu den religiösen Pflichten eines Muslims (*‘ibadat*), wie zum Beispiel dem Fasten oder der Ausführung der Pilgerfahrt, klären. Zum anderen enthält dieser Teil Fatwas zu Angelegenheiten von Frau und Familie (*Shu’un al-mar’a wa-l-usra*) und zu gesellschaftlichen Beziehungen (*‘Alaqat al-ijtima’iyya*), in denen beispielsweise Fragen zum Fernsehverhalten oder zum islamischen Bankwesen beantwortet werden.³⁹

Im Jahr 1993 veröffentlichte al-Qaradawi den zweiten Band seiner Rechtsgutachtensammlung unter dem Titel ‘Vom richtigen Weg des Islam: Zeitgenössische Rechtsgutachten. Teil II’.⁴⁰ Hierin behandelt al-Qaradawi zunächst ähnliche Themen wie im ersten Band. Zusätzlich versammelt er Rechtsgutachten zu politischen Anfragen, die er unter der Rubrik Politik und Herrschaft (*Fi majal as-siyasa wa-l-hukm*) zusammenfasst. Dabei handelt es sich um Themen, die seit Anfang der 1990er Jahre wichtig und viel diskutiert wurden, wie ‘Islam und Demokratie’, ‘Parteienvielfalt im islamischen Staat’ oder ‘Der Umgang mit Nichtmuslimen im islamischen Staat’. Die Fatwa ‘Der politische Islam’ befindet sich in dieser Rubrik.⁴¹

Vor dem Erscheinen des zweiten Teils seiner Rechtsgutachtensammlung hatte al-Qaradawi zahlreiche Bücher und Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften, Vorlesungen und Predigten publiziert.⁴² Besonderes Augenmerk verdient in hiesigem Zusammenhang die kleine Schrift ‘Das Rechtsgutachten zwischen Regelgebundenheit und Interpretationsfreiheit’ aus dem Jahr 1988.⁴³ Darin führt al-Qaradawi nicht nur die klassischen Regeln für das Erstellen einer Fatwa auf, sondern diskutiert darüber hinaus die veränderten Methoden und Möglichkeiten in der zeitgenössischen Rechtsgutachtenpraxis und gibt Handlungsanweisungen, wie mit diesen Neuerungen umgegangen werden soll.

4.2 Aufbau, zitierte Quellen und Sprache

Zu Beginn der Fatwa ‘Der politische Islam’ werden zwei Fragen an Yusuf al-Qaradawi gerichtet: Zum einen, ob die Verwendung des Ausdrucks ‘politischer Islam’ gemäß dem islamischen Recht annehmbar sei, und zum anderen, ob der Eingang der Politik in den Islam eine Neuerung darstelle. Al-Qaradawi antwortet in drei Teilen. Er verdeutlicht erstens die Unan-

³⁸ Al-Qaradawi 1981 (¹1979).

³⁹ Vgl. al-Qaradawi 1981: 641-645.

⁴⁰ Al-Qaradawi 1994 (¹1993). Mittlerweile erschien ein dritter Band: al-Qaradawi 2001.

⁴¹ Al-Qaradawi 1994: 623-635. Die Übersetzung der Fatwa ist im Anhang abgedruckt.

⁴² Vgl. die Liste seiner Veröffentlichungen, al-Qaradawi 1998: 317-320 und www.qaradawi.net.

⁴³ Al-Qaradawi 1995 (¹1988). Es ist das einzige mir bekannte Buch in arabischer Sprache, abgesehen von Vorworten zu Rechtsgutachtensammlungen, das die zeitgenössische Fatwa-Praxis für eine breite Leserschaft thematisiert.

nehmbarkeit des Ausdrucks ‘politischer Islam’ für Muslime, da, so al-Qaradawi wörtlich, der Islam unteilbar sei (*Fa-laysa hunak illa islam wahid la sharik lahu*).⁴⁴ Zweitens führt er aus, dass der Islam nur politisch sein könne (*al-Islam la yakun illa siyasiyyan*).⁴⁵ Drittens widmet sich al-Qaradawi der von ihm selbst zusätzlich gestellten Frage, ob die Politik eine verwerfliche Angelegenheit sei (*Hal as-siyasa amr munkar?*).⁴⁶

Grundsätzlich ist die Fatwa idealtypisch aufgebaut. Sie beginnt mit der Frage eines Muslims (*s = su’al*), gefolgt von der Antwort des Muftis (*j = jawab*).⁴⁷ Die Frage, die al-Qaradawi abschließend selbst stellt und beantwortet, gehört ebenfalls zu den möglichen Bestandteilen eines Rechtsgutachtens. Die von al-Qaradawi benutzten Quellen beschränken sich nicht auf Koran und Sunna. Außerdem ist er keiner Rechtsschule verbunden und erstellt somit die Fatwa auf Grund seiner eigenen Interpretationen und mittels der von ihm eklektisch zusammengestellten Quellen.

Die erste Argumentation für die Unannehmbarkeit des Ausdrucks ‘politischer Islam’ formuliert al-Qaradawi knapp und ohne implizite bzw. explizite Quellenverweise. Jegliche Unterteilungen bzw. Einteilungen des Islam seien Fälschungen, die erst nachträglich die Richtigkeit und Reinheit des offenbarten Islam beeinträchtigen würden. Der richtige und eine Islam sei der von Koran und Sunna, ohne Einfluss von Philosophien, Ideologien und Interpretationen. Er bekräftigt seine Überzeugung mit der Aussage, dass der Islam unteilbar sei. Der Hinweis auf die Unteilbarkeit des Islam erinnert an das theologische Konzept der Einheit Gottes (*at-tawhid*), der Begriff fällt jedoch an dieser Stelle nicht.

Die zweite Argumentationslinie, dass der Islam nur politisch sein könne, besteht aus zwei Hauptbegründungen. Der Islam umfasse alle Bereiche des diesseitigen und jenseitigen Lebens und jedem Muslim sei die Pflicht auferlegt, die ihn zu einem politischen Menschen mache, das Richtige zu befehlen und das Verwerfliche zu verbieten (*al-amr bi-l-ma’ruf wa-n-nahy ‘an al-munkar*).⁴⁸

Die erste dieser beiden Begründungen beinhaltet die Vorstellungen, dass der Islam sowohl das Religiöse als auch das Weltliche umfasse und dass er auf der Einheit Gottes begründet sei. Mittels dieses Glaubensgrundsatzes des *tawhid* grenzt al-Qaradawi Islam und Christentum voneinander ab. Er zitiert einen Bibelvers: „Gib dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist.“⁴⁹ Al-Qaradawi zitiert diesen Vers ohne genaue Quellengabe als „die Rede,

⁴⁴ Al-Qaradawi 1994: 624.

⁴⁵ Al-Qaradawi 1994: 625.

⁴⁶ Al-Qaradawi 1994: 634-635.

⁴⁷ Vgl. al-Qaradawi 1994: 623.

⁴⁸ Vgl. al-Qaradawi 1994: 627ff.

⁴⁹ Zitat aus: Matthäus 22, 21, Markus 12, 17 und Lukas 20, 26. Dort heißt es: „Dann gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, aber gebt Gott, was Gott gehört“. Der Kontext ist die ‘Frage nach der Steuer’: Einige (misstrauische) Juden kommen zu Jesus und fragen ihn, ob es „nach dem Gesetz Gottes“ erlaubt sei, dem römischen Kaiser Steuern zu zahlen oder nicht. Jesus fühlt sich auf die Probe gestellt, lässt sich eine Silbermünze zeigen und fragt, wessen Bild und Name darauf zu sehen sei. „‘Des Kaisers’, antworten sie.“ Daraufhin gab Jesus die besagte Antwort, mit der er einer Bestrafung durch den römischen Prokurator entging. Vgl. mit Römer 13, 1-7.

die auf Christus (...) zurückgeht“.⁵⁰ Der Vers erscheint hier eher als geflügeltes Wort denn als Bibelzitat. Denn einerseits verwendet al-Qaradawi formal den Singular ‘Gib’ statt dem biblischen Plural ‘Gebt’ und andererseits hat der biblische Kontext der ‘Frage nach der Steuer’ in al-Qaradawis Argumentation keine entscheidende Relevanz. Antithetisch führt er im Anschluss daran den Gedanken der Einheit Gottes im Islam aus: Ein Muslim dürfe keinen anderen Herrscher außer Gott anerkennen, dies gebiete ihm der Glaubensgrundsatz (*‘aqida*) des *tawhid*. Al-Qaradawi zitiert den Koranvers Sure 3: 64 und verweist auf die Sure 6, die er „die Sure der Einheit Gottes“ nennt. Er vergleicht außerdem den Glaubensgrundsatz *at-tawhid* mit der Französischen Revolution, mit der „Revolution zur Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für die Menschheit“.⁵¹ Er macht dabei nicht deutlich, wieso er diesen Vergleich anstrengt und wo dieser Gedanke in Koran und Sunna zu finden wäre.

Laut al-Qaradawis zweiter Begründung kann der Islam nichts anderes als politisch sein, da jedem einzelnen Muslim die Pflicht auferlegt sei, das Richtige zu befehlen und das Verwerfliche zu verbieten. Er erwähnt nicht die Suren, in denen die Idee des *amr bi-l-ma‘ruf* direkt erwähnt ist, sondern erläutert anhand von anderen Koranzitaten, Prophetentraditionen, einem Sprichwort, einem Gedichtvers, Zitaten moderner Autoren und persönlichen Erinnerungen die Grundbedeutung und sein Verständnis des *amr bi-l-ma‘ruf*.⁵² Innerhalb seiner Erläuterungen arbeitet er demnach sowohl mit klassischen als auch neuzeitlichen Quellen. Er führt zudem in der ägyptischen Öffentlichkeit allgemein bekannte Ereignisse an, mittels derer er gängige und seiner Ansicht nach unislamische Praktiken in der ägyptischen Innenpolitik der vergangenen 40 Jahre kritisiert.⁵³ Besonders bemerkenswert sind hier die Beispiele zur Praxis der Erstellung von Rechtsgutachten im ‚politischen Interesse der Herrschenden‘, welche al-Qaradawi wiederum in die Vorstellung einbettet, dass im Islam Welt und Religion nicht getrennt gedacht werden können. Diejenigen, die zur Trennung von Staat und Religion aufriefen, seien auch die, die zum Beispiel Rechtsgutachten zur Legitimation ihrer Politik anfertigen ließen. Zum einen erwähnt er die Rechtsgutachten, die das für al-Qaradawi unakzeptable Friedensabkommen mit Israel im Jahr 1978 (Camp David) legitimierten. Zum anderen erinnert er an die Fatwa des Großmuftis Sayyid Tantawi im Jahr 1989, welche das Erheben von Bankzinsen und die Verwendung von Schuldverschreibungen rechtfertigte.⁵⁴

Im abschließenden Teil der Fatwa beantwortet al-Qaradawi die Frage, ob Politik eine verwerfliche Angelegenheit sei, das heißt, eine Angelegenheit, die einem Muslim verboten sei. Zunächst zitiert er Ansichten des Gelehrten Ibn al-Qayyim (gest. 1350) aus dem frühen 14. Jahrhundert und des Imam al-Ghazali (gest. 1111). Durch beide wird die Gerechtigkeit und der Wert der Politik hervorgehoben, die sich ihrer Ansicht nach aus dem Islam ableiten.⁵⁵ Danach widmet sich al-Qaradawi der Neuzeit, die er mit dem Namen Machiavelli (gest. 1527) beginnen lässt. Seither sei die Politik in Verruf geraten. Von Muhammad ‘Abduh sieht er diese Meinung bestätigt, was er durch ein Zitat des bekannten ägyptischen Reformers unterstreicht.

⁵⁰ Al-Qaradawi 1994: 626.

⁵¹ Al-Qaradawi 1994: 626.

⁵² Erwähnt ist das Konzept in den Koransuren 3: 110; 7: 157; 9: 69; 22: 41; 31: 17; vgl. Zupan o.J.: 4.

⁵³ Vgl. al-Qaradawi 1994: 627-633.

⁵⁴ Vgl. al-Qaradawi 1994: 633.

⁵⁵ Vgl. al-Qaradawi 1994: 634; die Herkunft der Zitate ist in der kommentierten Übersetzung im Anhang nachgewiesen.

'Abduh bezieht mit diesem Zitat eine - nach den von al-Qaradawi gesetzten Maßstäben - unislamische Position, indem er sich ausdrücklich von der Politik abwendet und 'bei Gott Zuflucht nimmt'.⁵⁶

Al-Qaradawi weist des Weiteren durch einen sowohl scharfen als auch ironischen Ton darauf hin, dass die Trennung der politischen und religiösen Sphäre in der Neuzeit zur Verleumdung sowohl von pflichtbewussten Muslimen als auch von organisierten Islamisten, die zum vollkommenen und umfassenden Islam aufrufen, diene. Der Begriff 'politischer Islam' sei ein Produkt der Trennung von Religion und Politik in der Neuzeit. Mit dieser Bemerkung rundet al-Qaradawi seine Ausführungen ab, indem er den Bogen zu seinen Argumentationslinien im ersten und zweiten Teil der Fatwa herstellt.⁵⁷

Al-Qaradawis Sprache ist einfach, seine Formulierungen sind verständlich und nicht mit - für den Laien unverständlichen - Rechtstermini versehen. Sie ist dem Leser aus Zeitungen und Zeitschriften vertraut. Die geschriebene Sprache seiner Fatwa scheint einem mündlich von ihm vorgetragenen Rechtsgutachten oder einer Predigt ähnlich. Seine Quellen sind unterstützend in seinen Rede- bzw. Schreibfluss einfügt. Al-Qaradawi benutzt Beispiele aus der Literatur oder der Politik, die einem breiten Publikum bekannt sind. Mit diesen für jeden, der mit der ägyptischen Gesellschaft vertraut ist, verständlichen Beispielen weckt er das Interesse seiner Leser und stellt aktuelle Bezüge her. Dieses Denken in Exempeln wird mit dem Anspruch einer durchgehend schlüssigen und logischen Argumentation verbunden. Al-Qaradawi argumentiert nicht mit der Begründung, es stehe so im Koran oder in den Texten der Rechtsschulen, sondern zeigt seine Gedankengänge auf. Bemerkenswert ist dabei die agitatorische Komponente. Der Ton der Fatwa ist größtenteils auffordernd, weniger beratend. Dies wirft verstärkt die Frage nach dem angesprochenen Publikum und der Funktion seines Rechtsgutachtens auf, die nach der Darstellung der inhaltlichen Argumentation, zum Abschluss dieses Kapitels (4.4) diskutiert wird.

4.3 Inhaltliche Argumentation

Al-Qaradawi baut seine Fatwa inhaltlich auf drei Konzepten der islamischen Theologie auf. Es handelt sich um die Konzepte: *at-tawhid* (die Einheit Gottes), *al-islam din wa-duniya* (Der Islam ist Religion und Welt) sowie *al-amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'an al-munkar* (die Pflicht, das Richtige zu befehlen und das Verwerfliche zu verbieten). Im Folgenden werde ich diese Konzepte punktuell zurückverfolgen, um je nach historischem Kontext verschiedene Bedeutungen aufzuzeigen und die Verwendung dieser Konzepte innerhalb der Fatwa nachvollziehbar zu machen.

4.3.1 Die Einheit Gottes

Der Begriff *tawhid* kommt im Koran nicht vor, das Konzept ist jedoch in der Offenbarung verankert und stellt eine der theologischen Prämissen des Islam dar.⁵⁸ Dies veranlasste man-

⁵⁶ Vgl. al-Qaradawi 1994: 635.

⁵⁷ Al-Qaradawi 1994: 635.

⁵⁸ Vgl. Sonn 1995: 190.

che Autoren dazu, die Gesamtheit der Muslime als *ahl at-tawhid* (diejenigen, die an die Einheit Gottes glauben) zu bezeichnen. Die Vertreter der theologischen Schule der Mu'tazila wurden seit dem 9. Jahrhundert *ahl at-tawhid wa-l-'adl* (diejenigen, die an die Einheit und Gerechtigkeit Gottes glauben) genannt, da sie neben der göttlichen Einheit die göttliche Gerechtigkeit zu ihrem Leitprinzip erklärten.⁵⁹ Nach mu'tazilitischer Auffassung ist Gott allein unendlich und ewig lebendig, nur durch sich selbst. Daraus folgt, dass der Koran, das Wort Gottes, nicht ebenfalls ewig sein kann. In der Schlussfolgerung bedeutet dies für die Mu'taziliten, dass der Koran erschaffen ist, wie jedes andere profane Wort auch.⁶⁰ An der Frage der Erschaffenheit des Koran entwickelte sich im 8. und 9. Jahrhundert ein theologischer Streit in dessen Folge sich u.a. die unterschiedlichen Lehren islamischer theologischer Schulen verfestigten. Im frühen 9. Jahrhundert erklärte der Kalif Ma'mun (813-33) die Lehre von der Erschaffenheit des Koran zur Staatsdoktrin, wodurch aus der theologischen Debatte eine politische Angelegenheit wurde, die viele Gelehrte ihre Überzeugung, ihre Anstellung oder ihr Leben kostete.

Auch spätere Theologen und Philosophen beschäftigten sich mit dem Konzept der göttlichen Einheit und entwickelten es weiter.⁶¹ Im 18. Jahrhundert nahm die sog. Reformbewegung der Wahhabiten den Gedanken des *tawhid* auf. In Anlehnung an den Gelehrten Ibn Taymiyya (gest. 1328) verwiesen sie auf die Einheit Gottes, die nicht durch den Menschen er- bzw. begründet werden müsse, sondern ausreichend in der Offenbarung zum Ausdruck käme. Zusätzlich schrieben die Wahhabiten dem Konzept des *tawhid* eine zweite Bedeutung zu, die Einheit des Islam. Sie war ein zentrales Thema in 'Abd al-Wahhabs Denken. Er wies jede Art von Gruppierung oder Splitterung unter den Muslimen zurück und hatte die Vorstellung, einen Staat zu gründen, der auf der göttlichen und islamischen Einheit basiere.⁶²

Im ausgehenden 19. Jahrhundert verfasste der ägyptische Reformler Muhammad 'Abduh eine Abhandlung zu dem Konzept des *tawhid*. 'Abduh rekapitulierte die bekannten Aspekte des *tawhid* und entwickelte weitere Interpretationen. Neben der Omnipotenz und Einheit Gottes stand für 'Abduh die Frage des freien Willen des Menschen im Mittelpunkt. Sein Hauptaugenmerk lag auf der Verantwortung des einzelnen Muslims. Der Gedanke des *tawhid* beinhaltete für ihn neben der Einheit Gottes auch die Initiative der Menschen für die Umsetzung islamischer Ziele, wie zum Beispiel den Aufbau einer islamischen Gesellschaft.⁶³

An diese Gedanken knüpften radikale Islamisten im postkolonialen Ägypten an. Auf das Konzept des *tawhid* gründete sich beispielsweise das Denken Sayyid Qutbs (hingerichtet 1966), der intellektuellen Leitfigur der ägyptischen Muslimbrüder. Die Diskussion um den metaphysischen Status der göttlichen Einheit wurde in Qutbs Argumentation durch eine Forderung an die Gesellschaft ersetzt. Die Einheit Gottes solle dadurch wiedergegeben werden, dass sich jeder Muslim dem offenbarten Willen Gottes unterordne. Für Sayyid Qutb bedeutete das vor allem die Unterordnung der ägyptischen Regierung unter Gottes Willen, die u.a. durch

⁵⁹ Vgl. Gimaret 1999: 389.

⁶⁰ Vgl. Schmidtke 1998: 383.

⁶¹ Eine Darstellung dieser Entwicklungen würde zu weit führen; vgl. z.B. Watt 1985.

⁶² Der Wahhabismus gilt als Gründungsdoktrin und theologische Grundlage des Staates Saudi Arabien; vgl. Sonn 1995: 194.

⁶³ Vgl. Sonn 1995: 195.

die Errichtung eines islamischen Staates auf der Grundlage des islamischen Rechts zu realisieren sei.⁶⁴

Das Konzept des *tawhid* wird von al-Qaradawi zweimal mit unterschiedlicher Konnotation benutzt. Zum einen versteht er es als Glaubensgrundsatz des Islam, der beinhaltet, dass es keinen Gott neben Gott gibt (*La illah illa Allah*) und der den Muslim dazu verpflichtet, niemanden außer Gott als seinen Herrn anzuerkennen. Zum anderen wendet er das Konzept auf den Islam selber an, ohne jedoch den Begriff *tawhid* zu nennen. Der Islam sei unteilbar. Mittels dieser Aussage, die der Sichtweise 'Abd al-Wahhabs folgt, begründet al-Qaradawi, dass der Ausdruck 'politischer Islam' für Muslime unannehmbar sei, denn allein die Beschreibung einer bestimmten Ausprägung des Islam als politisch impliziere eine Teilung des Islam. Der Aspekt der Einheit des Islam wird in der Fatwa nicht weiter erläutert, stellt aber die Basis für alle weiteren Ausführungen dar. Obwohl al-Qaradawi in diesem Absatz nur sehr knapp und ohne Quellenverweise auf diese Variante der Auslegung des *tawhid* zurückgreift, wird deutlich, wie wichtig die Einheit des Islam für sein Denken ist. Al-Qaradawi leitet daraus u.a. die Unterschiede zwischen Islam und Christentum ab. In seiner Vorstellung könnte es ein politisches Christentum geben, niemals aber einen 'politischen Islam'. Der Islam sei im Gegensatz zum Christentum nicht teilbar.⁶⁵

Im Rahmen seiner Darlegung, dass der Islam das Religiöse und das Weltliche umfasse, kommt al-Qaradawi explizit auf das Konzept des *tawhid* zu sprechen, diesmal in der orthodoxen Bedeutung des Glaubensgrundsatzes. Er interpretiert die Einheit Gottes dahingehend, dass ein Muslim niemanden außer Gott zu seinem Herrn nehmen darf. Im Islam sei es keinesfalls wie im Christentum, wo, wie er sich ausdrückt, Gottes Herrschaft auf Erden durch weltliche Herrscher ersetzt würde. Der von al-Qaradawi durch ein Zitat konstruierte Unterschied zum Christentum wird hierbei nicht umsonst angestrengt, genauso wenig wie der Vergleich des Glaubensgrundsatzes *tawhid* mit der „Revolution zur Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für die Menschheit“.⁶⁶ Al-Qaradawi möchte damit wohl andeuten, dass der Islam sowohl mit der christlichen Religion als auch mit den Zielen einer weltlich verankerten Revolution konkurrieren bzw. diese (eigentlich) ersetzen kann. Auch wenn die Funktion des Vergleichs erkennbar ist, bleibt zumindest beim letztgenannten Beispiel schleierhaft, auf welcher Ebene sich al-Qaradawi bewegt. Wie können ein Glaubensgrundsatz und eine Revolution dasselbe bedeuten?

4.3.2 *Der Islam ist Religion und Welt*

Mit zwei Aussagen rahmt al-Qaradawi den Hauptteil der Fatwa, in dem er argumentiert, dass der Islam nur politisch sein könne:

„Wenn man den Islam von der Politik lösen würde, machte man ihn zu einer anderen Religion.“⁶⁷

⁶⁴ Vgl. Ayubi 1995: 325.

⁶⁵ Vgl. al-Qaradawi 1994: 624-625.

⁶⁶ Vgl. al-Qaradawi 1994: 626.

⁶⁷ Vgl. al-Qaradawi 1994: 625.

sowie

„Das ist die Natur des Islam, die Religion wird nicht von der Welt und die Welt nicht von der Religion getrennt. Weder Koran, noch Sunna, noch die islamische Geschichte kennen die Religion ohne Staat oder den Staat ohne Religion.“⁶⁸

Seine Ausführungen beinhalten keine klare Definition und damit inhaltliche Trennung der Begriffe Welt (*dunya*), Politik (*siyasa*) und Staat (*dawla*). Deutlich wird allerdings, dass die Religion - der Islam - seiner Meinung nach die weltliche, politische bzw. staatliche Dimension in sich einschließt. Der Islam sei:

„[...] ein umfassendes Lebensprinzip, über die Grundsätze, die er festgelegt und die Fundamente, die er zugrunde gelegt hat sowie über die Gesetzgebungen (*tashri'at*), die er vorge-schrieben und die Anleitungen (*tawjih*at), die er sichtbar gemacht hat. Diese [Gesetzgebun-gen und Anleitungen] sind verbunden mit dem Leben des Einzelnen, den Angelegenheiten der Familie, den Situationen der Gesellschaft sowie mit den Grundlagen des Staates und den Beziehungen in der Welt.“⁶⁹

Mit diesen Worten vertritt al-Qaradawi zum einen die Ansicht, dass die Welt und die Religion einander gegenüber stünden, wobei die Welt der Religion untergeordnet sei. Zum anderen folgt er den Gedanken Ibn Taymiyyas, der ausführte, dass Religion und Staat eng miteinander verbunden seien, da eine soziale Ordnung und Frieden unabdingbare Voraussetzung für die Ausübung der Religion seien.⁷⁰ Al-Qaradawi behauptet dabei jedoch an keiner Stelle, dass der Islam sowohl Religion als auch Staat sei (*al-islam din wa-dawla*). Diese islamistische Interpretation geht davon aus, dass der Islam die Verbindung zwischen Religion und Staat darstelle. Sie wurde im Zusammenhang mit dem modernen Konzept des islamischen Staates u.a. als Reaktion auf die Abschaffung des Kalifats 1924 entwickelt. Der indisch-pakistanische Islamist Abu A'la Mawdudi (1903-79) sowie die Muslimbrüder Hasan al-Banna (1906-49) und Sayyid Qutb (1906-66) forderten einen islamischen Staat verbunden mit dem Konzept von *al-islam din wa-dawla*.⁷¹ Diese Idee des islamischen Staates teilt al-Qaradawi in seiner Fatwa nicht. Die Vorschriften und Anleitungen im Islam betreffen al-Qaradawi zufolge jedoch:

„die Erziehungspolitik, die Informationspolitik, die Politik der Gesetzgebung, die Regierungspolitik, die Finanzpolitik, die Politik des Friedens und des Krieges sowie all das, was auf das Leben einwirkt.“⁷²

Al-Qaradawi beschäftigt sich innerhalb der Fatwa nicht mit Konzeptionen bzw. politischen und rechtlichen Voraussetzungen des neuzeitlichen Staates. Auch stellt er ihn nicht explizit in Frage. Er tendiert jedoch auch nicht zu einer säkularen Position, denn er möchte - wie oben zitiert - die Anleitungen und Gesetzgebungen, die in Koran und Sunna festgelegt sind, als Grundlagen des Staates verstanden wissen.⁷³ Seine Kritik gilt den ägyptischen Regierenden,

⁶⁸ Vgl. al-Qaradawi 1994: 633.

⁶⁹ Vgl. al-Qaradawi 1994: 625.

⁷⁰ Vgl. Gardet 1965: 295.

⁷¹ Vgl. Nyang 1995: 322.

⁷² Al-Qaradawi 1994: 626.

⁷³ Al-Qaradawi versteht sich nicht als Säkularist. Er konstruiert im Gegenteil zwei gegensätzliche Positionen: Islam auf der einen Seite und Säkularisierung auf der anderen; vgl. sein Buch *al-Islam wa-l-'ilmaniyya*.

die einerseits die Trennung von Religion und Staat postulieren und andererseits auf die Rechtsgutachtenpraxis zur Legitimierung ihrer Politik zurückgreifen würden. Diese politische Praxis betrachtet al-Qaradawi als Verrat „an Gott, seinem Gesandten und den Gläubigen.“⁷⁴ Beispielhaft erwähnt er die Erstellung von Rechtsgutachten, die zur Verurteilung und Hinrichtung einer Reihe von Muslimbrüdern führten, was er auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen im Gefangenlager in den 1950er Jahren wiedergibt. Die neuzeitliche Betrachtung von Politik und Islam als etwas, dass voneinander unterscheidbar wäre, trug laut al-Qaradawi zum Verfall der Politik bei. Die Wörter ‘Politik’ und ‘politisch’ scheinen für al-Qaradawi im neuzeitlichen Zusammenhang demnach ausschließlich eine negative Bedeutung zu tragen. Der Aufruf zum ‘umfassenden und vollkommenen Islam’ seitens der Islamisten kann deshalb seiner Meinung nach keinesfalls als Aufruf des ‘politischen Islam’ bezeichnet werden, beinhaltet er doch vielmehr das, was grundsätzlich unter Islam zu verstehen sei.⁷⁵

4.3.3 Die Pflicht, das Richtige zu befehlen und das Verwerfliche zu verbieten

Bei dem dritten Konzept *al-amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'an al-munkar*, das al-Qaradawi als Argumentationsgrundlage innerhalb seiner Fatwa verwendet, handelt es sich um eine zentrale Pflicht für jeden Muslim, die im Koran verankert ist.⁷⁶ Schon in der Frühzeit des Islam hat man sich mit dieser Pflicht auseinandergesetzt und ihre Umsetzungsmöglichkeiten in unterschiedlicher Weise interpretiert. Ab dem 10. Jahrhundert widmeten sich Gelehrte, wie der Staatstheoretiker al-Mawardi (gest. 1058) sowie al-Ghazali (gest. 1111) und Ibn Taymiyya (gest. 1328) dieser Thematik, wodurch sich ein komplexes Konzept des *amr bi-l-ma'ruf* herausbildete.⁷⁷

Natascha Zupan bearbeitet in ihrer Magisterarbeit das Konzept des *amr bi-l-ma'ruf* anhand ausgewählter mittelalterlicher Schriften, indem sie von einer konzeptionellen und einer funktionalen Analyseebene ausgeht. Die konzeptionelle Ebene beinhaltet sowohl die Voraussetzungen bzw. Eigenschaften der verpflichteten Muslime, wie zum Beispiel Güte und Geduld, als auch die legitimen Mittel der Durchführung des *amr bi-l-ma'ruf*, nämlich die Hand, die Zunge und das Herz, wie sie in Koran und Sunna ausgeführt sind. Problematisch für die Praxis sei dabei weniger der ‘Befehl zum Tun des Richtigen’ als das ‘Verbieten des Verwerflichen’. Auf funktionaler Ebene geht es ihr um den *amr bi-l-ma'ruf* als moralische Instanz für die Gottesfurcht des Einzelnen einerseits und als Verantwortung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft andererseits. Letzteres umfasst die Problematik des Widerstandsrechts und vielmehr noch der Widerstandspflicht gegenüber den Herrschenden bzw. dem Staat.⁷⁸

Wajhan li-wajhin (Der Islam und die Säkularisierung. Von Angesicht zu Angesicht), 1997. Die dem zu Grunde liegende Vorstellung, es könne in islamischen Gesellschaften keinen säkularen Staat geben, wird unter Intellektuellen und in der Forschung nicht geteilt. Zu islamischen Verfassungsentwürfen siehe Krämer 1999. Zur Beteiligung von Islamisten an Wahlen vgl. Piscatori 2000. Zu Säkularisierung siehe Asad 2001 und Hoebnik 1999.

⁷⁴ Al-Qaradawi 1994: 633.

⁷⁵ Vgl. al-Qaradawi 1994: 634f.

⁷⁶ Siehe Koran 3: 110; 7: 157; 9: 69; 22: 41; 31: 17; vgl. Zupan o.J.: 4.

⁷⁷ Vgl. Zupan o.J.: 4.

⁷⁸ Vgl. Zupan o.J.: 9-18.

Das Konzept des *amr bi-l-ma'ruf* umfasst somit sowohl die moralisch-religiöse Ebene jedes Einzelnen als auch die politische Ebene der gesellschaftlichen Ordnung. Damit verkörpert es wie keine andere theologische Doktrin die Einheit von religiöser und weltlicher Sphäre im Islam. Zusätzlich birgt es dadurch zum einen theologische Probleme, wie zum Beispiel die Frage nach der menschlichen Verantwortung gegenüber der Allmacht Gottes, die die Muslime spätestens seit der Mu'tazila beschäftigen, und zum anderen Probleme der konkreten Umsetzung des 'Befehls':

„Während oppositionelle Kräfte unter Berufung auf den 'Befehl zum Tun des Guten und Verbotens des Schlechten' ihr gewaltsames Vorgehen gegen die Obrigkeit legitimierten, begriff ein großer Teil der Gläubigen den *amr* vornehmlich als Mittel der Rechtleitung und verurteilte die Anwendung von Gewalt.“⁷⁹

Al-Qaradawi greift die Pflicht des *amr bi-l-ma'ruf* in seiner Fatwa innerhalb der Argumentation auf, dass der Islam ausschließlich politisch sein könne. Sein hauptsächlichs Interesse gilt hierbei der Widerstandspflicht gegenüber ungerechter Herrschaft und dem daraus abgeleiteten aktiven Handeln des Einzelnen.⁸⁰ In der Beschreibung der dem Muslim zur Verfügung stehenden legitimen Mittel bezieht er sich zunächst auf die klassische Ausführung, die das Herz, die Zunge und die Hand zur Durchführung des *amr bi-l-ma'ruf* erlauben. Al-Qaradawi stellt sich in dem Zusammenhang nicht der schwierigen Frage, ob die Durchführung mit der Hand die Anwendung von Gewalt beinhalte und damit rechtfertige.

Aber in einem Punkt füllt er die klassische Interpretation mit neuem Inhalt. Die Zusammenarbeit zur 'Veränderung des Verwerflichen' sei zunächst eine religiöse Pflicht, die der 'Befehl' auferlege, wie es auch Ibn Taymiyya interpretiert habe.⁸¹ Diese Zusammenarbeit müsse, und dies ist neu, über den Weg von 'Vereinen, Parteien und ähnlichen Kanälen' realisiert werden. Hiermit ruft al-Qaradawi nicht nur zu gewaltfreien Mitteln der politischen Opposition auf. Er legt Wert auf eine legale politische Partizipation in einem pluralistischen System. Dabei definiert al-Qaradawi die Zusammenarbeit als 'heilige Pflicht', deren Nichtbeachtung eine Strafe im Jenseits nach sich ziehe.⁸² Noch an zwei weiteren Stellen nimmt al-Qaradawi im Kontext des *amr bi-l-ma'ruf* Bezug auf politisches Handeln im neuzeitlichen Staat. Bei der inhaltlichen Definition, was unter dem 'Verwerflichen' zu verstehen sei, nennt er - neben Allgemeinplätzen wie der Veruntreuung öffentlicher Gelder, der Verachtung der Würde des Volkes oder dem Schmeicheln der Herrschenden - die Wahlfälschung, die Nichtgeheimhaltung der Wahlentscheidung oder die Machtübertragung auf nicht gewählte Personen. Wahlen, die als politisches Instrumentarium parlamentarisch-demokratischer Staaten gelten, hält al-Qaradawi somit für das Richtige und Gebietenwerte.

⁷⁹ Zupan o.J.: 1f.

⁸⁰ Vgl. al-Qaradawi 1994: 627-633.

⁸¹ Vgl. Zupan o.J.:111.

⁸² Vgl. al-Qaradawi 1994: 630. Seit seiner Entlassung aus dem Internierungslager 1957 (1954 war er im Zuge der Auseinandersetzung zwischen den Muslimbrüdern, mit denen er sympathisierte, und der nasseristischen Regierung interniert worden) wendet er sich gegen jegliche Anwendung von Gewalt als Mittel im politischen Prozess; vgl. z.B. seine Fatwa zur Verurteilung der Anschläge am 11. 9. 2001, veröffentlicht unter www.qaradawi.net, *Fatawa wa ahkam* oder al-Qaradawi 2003. Eine Ausnahme bilden seine Stellungnahmen zu Palästina seit der sogenannten zweiten Intifada; vgl. www.qaradawi.net, *Filastin taht al-hisar*.

Weitaus weniger in das soeben gezeichnete Bild passt die Forderung al-Qaradawis, dass jeder Muslim in einem Land leben solle, das von einem muslimischen Führer geführt wird, die er ebenfalls mit dem *amr bi-l-ma'ruf* begründet.⁸³ Würde er für einen demokratischen Staat eintreten, wie es seine Aussagen über Wahlen und Wahlfälschung im Hauptteil vermuten lassen, müsste er die Möglichkeit akzeptieren, dass das Land von Nichtmuslimen regiert wird. Da auch die Forderung, sich in Parteien und Vereinen zu organisieren, um das Verwerfliche zu bekämpfen, für eine demokratische Einstellung spricht, stellt der Aufruf, das Land zu verlassen, das nicht von einem Muslim geführt wird, innerhalb al-Qaradawis Ausführungen einen Widerspruch dar. Unterstellte man al-Qaradawi, er würde für die Verankerung islamischer Werte in einer Verfassung eintreten, die als Grundlage eines demokratischen islamischen Staates gelten würden, müsste es auch einem Nichtmuslimen möglich sein, den Staat zu regieren, solange er nicht gegen die Verfassung verstößt. Al-Qaradawi setzt in seinem Text ‚kapitalistische, feudalistische und verschwenderische Gesellschaften‘ mit nichtmuslimischen Gesellschaften gleich. Daraus ergibt sich für ihn die Forderung, nicht in solchen Ländern zu leben.⁸⁴ Der Umkehrschluss, dass in Ländern, die von einem Muslim geleitet werden, Ungerechtigkeit und Tyrannei nicht vorkommen, entspricht dabei aber keiner bekannten nationalstaatlichen Realität, sondern zeugt von einer politischen Utopie.

4.4 Fazit

Al-Qaradawis Ausführungen fußen auf Konzepten, die in der Frühzeit des Islam entwickelt und in der klassischen islamischen Theologie weiterentwickelt wurden. Innerhalb der Argumentationen islamischer Reformer des 19. Jahrhunderts und islamistischer Denker des 20. Jahrhunderts wurden diese Konzepte wiederum aufgegriffen und interpretiert. Zum einen geschah dies mit dem Anspruch, den Islam mit den modernen Verhältnissen (Ende des 19. Jahrhunderts) und den damit verbundenen Denk- und Lebensformen zu konfrontieren sowie ihn zu reformieren. Zum anderen geschieht dies zumeist mit dem politischen Anliegen, einen islamischen Staat errichten zu wollen. Sowohl islamische Reformer als auch Islamisten gründen ihre Argumentation auf der Konstruktion eines frühen Islam, den sie als rein und unverfälscht auffassen.

Auch al-Qaradawi spricht von dem einen, richtigen und unverfälschten Islam, ungeachtet dessen, dass es in der islamischen Geschichte eine Vielzahl von Interpretationen bestimmter Konzepte und Ideen gegeben hat. Er argumentiert innerhalb der Fatwa gegen den Ausdruck ‚politischer Islam‘. Mit der Ablehnung dieser Bezeichnung macht al-Qaradawi deutlich, dass er eine pluralistische Konstellation als politisches Ideal einer muslimischen Gesellschaft nicht akzeptieren kann. Diese Argumentation stimmt mit islamistischen Positionen überein. Innerhalb der Fatwa schwankt al-Qaradawi jedoch zwischen der politischen Position der Forderung eines muslimischen Gemeinwesens auf den ‚Grundlagen des Islam‘ und der Realisierung eines islamgerechten Lebens innerhalb eines politischen Gemeinwesens, das sich nicht als islamischer Staat versteht. Er ruft zur politischen Opposition gegen ungerechte Herrschaftspraktiken auf, zum Beispiel durch die Bildung von Parteien und Verbänden und fordert die Muslime gleichzeitig dazu auf, nur in einem islamisch regierten Land zu leben. Es ist also zu ver-

⁸³ Vgl. al-Qaradawi 1994: 631.

⁸⁴ Vgl. al-Qaradawi 1994: 631.

muten, dass sich al-Qaradawi politisch mit der Situation einer nicht islamgerechten Gesellschaft arrangiert, sie mittels islamischer Praktiken und auf parlamentarischen bzw. demokratischen Wegen zu verändern sucht und letztendlich ein - aus nichtislamischer Sicht möglicherweise paradox erscheinendes - demokratisches muslimisches Gemeinwesen als Ziel vor Augen hat.

Seine Vorstellungen vom islamgerechten Leben des Einzelnen und innerhalb der Gesellschaft sind nicht auf einen bestimmten nationalen Kontext beschränkt, wie das bei islamistischen Positionen zumeist der Fall ist. Sie basieren offensichtlich vielmehr auf der Vision von einer islamischen Gemeinschaft jenseits von Staaten und Regierungen. Die Lebbarkeit des einheitlichen und vollkommenen Islam wird von al-Qaradawi translokal bzw. transnational, als überstaatliches Konzept gedacht. Jeder einzelne Muslim, der islamgerecht lebt, partizipiert an diesem Projekt, ohne dass er einer lokalen oder nationalen politischen Bewegung oder Organisation angehören muss. Al-Qaradawi stellt weder das Konzept noch die Strukturen des neuzeitlichen Nationalstaates in Frage. Eine innerstaatliche Kritik und ein politisches Engagement in Opposition zur jeweiligen Staatsführung sind deshalb jedoch keineswegs ausgeschlossen, sie beinhalten aber nicht die radikale Forderung der Beseitigung bestehender Staatssysteme für die Errichtung eines islamischen Staates.

Al-Qaradawi richtet seine Fatwa an Leser, die sich als Muslime verstehen und ihr Leben nach den islamischen Glaubensgrundsätzen und Ritualen leben, die aber keine religiöse Ausbildung in Anspruch genommen haben müssen. Er argumentiert rational nachvollziehbar und benutzt - sehr abwechslungsreich - die unterschiedlichsten Quellen und Beispiele, die einem breiten Publikum bekannt sein dürften. Die muslimische Leserschaft, an die er sich wendet, ist nicht auf Ägypten beschränkt, al-Qaradawi spricht vielmehr Muslime weltweit an. Die spezifisch ägyptischen Beispiele, die al-Qaradawi erwähnt, wie zum Beispiel die Auseinandersetzungen zwischen der nasseristischen Regierung und den Muslimbrüdern oder das Friedensabkommen zwischen Israel und Ägypten, sind nicht nur unter ägyptischen Intellektuellen bekannt. Seiner agitatorischen Sprache nach zu urteilen, vor allem innerhalb seiner Ausführungen zum *amr bi-l-ma'ruf*, möchte er jene Muslime zum Handeln motivieren, die ihren Glauben bisher ohne Interesse an der öffentlichen Sphäre praktizierten. Al-Qaradawis Ansicht zufolge ist es die Pflicht eines jeden Muslim, politisch zu handeln. Seine Strategie für die Umgestaltung der derzeitigen Gemeinschaften bzw. Gesellschaften in denen Muslime leben besteht darin, die Muslime zu einem islamgerechten Leben aufzufordern. Unter den Rezipienten befinden sich beispielsweise junge Muslime, die in Europa oder Amerika leben und in Gruppen wie den 'Young Muslims UK' oder der 'Muslimischen Jugend Deutschland' organisiert sind. Bei Bedarf treten sie mit einem Mufti ihrer Wahl über Telefon oder Internet in Kontakt, um danach ihrerseits politisch aktiv zu werden.⁸⁵

Al-Qaradawi spricht eine spezifische Sprache, die aus nichtislamischer Perspektive nur als Sprache des 'politischen Islam' bezeichnet werden kann. Ihr zentrales Element stellt die Untrennbarkeit von 'Religion und Welt (bzw. Politik)' dar. Offensichtlich bedeutet aber seine Vorstellung von Politik nicht das Streben nach politischer Herrschaft, sondern beinhaltet vielmehr zivilgesellschaftliche Komponenten. Die formale Besonderheit seines politischen Handelns ist, dass er als Gelehrter über die Form des Rechtsgutachtens agiert. Die inhaltliche

⁸⁵ Vgl. Mandaville 2001; zur 'Muslimischen Jugend Deutschland' siehe www.mj-net.de.

Besonderheit - und das mag damit zusammenhängen - ist die Erwartung, dass sich innerhalb einer Gesellschaft etwas ändern könnte, ohne ein politisches Programm und eine explizite Organisationsform, sondern lediglich über das aktive islamische Handeln jedes Einzelnen.

Auf Grund al-Qaradawis inhaltlicher Argumentation, die auf seine politische Intention verweist, sowie seiner agitatorischen Vorgehensweise fungiert diese Fatwa als Instrument im politischen Feld. Al-Qaradawi wird über die Form des Rechtsgutachtens unabhängig von staatlichen Institutionen sowie unabhängig von den Vorgaben islamischer Institutionen, wie der Azhar-Universität, politisch aktiv.

5 Handlungsstrategien des Rechtsgelehrten Yusuf al-Qaradawi

Ordnet man die hier exemplarisch vorgestellte Fatwa in den großen Zusammenhang der Rechtsgutachten-Praxis ein, bestätigt sich, dass den herkömmlichen Funktionen von Rechtsgutachten im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine neue hinzugefügt wurde. Aus einer beratenden, vornehmlich rechtlich-religiösen Institution, die sich ausschließlich an einzelne Personen richtete, entwickelte sich ein Instrument, mittels dessen soziale Fragen öffentlich thematisiert werden. Die Form der Fatwa wurde für politisches Handeln attraktiv. Die unterschiedlichsten Akteure im politischen Feld - sowohl Regierungen über staatliche bzw. verstaatlichte Institutionen als auch oppositionelle Organisationen und vom Staat unabhängige Einrichtungen und Personen - nutzen die Fatwa als politisches Instrument. Die einen versuchen auf diesem Weg ihre politische Macht zu festigen bzw. politische Entscheidungen islamisch zu legitimieren, den anderen ist die Fatwa Mittel der politischen Meinungsbildung und Opposition. Obwohl al-Qaradawi die Rechtsgutachten-Praxis kritisiert, in der jeder seine Interessen mittels Rechtsgutachten durchzusetzen versucht, partizipiert er an ihr und greift somit auf ihr historisch gewachsenes und heute in der Öffentlichkeit selbstverständliches Format zurück.

Dass sich Yusuf al-Qaradawi dabei außerhalb bzw. oberhalb der aus seiner Sicht politisch instrumentalisierten Rechtsgutachtenpraxis befindet, wie es seine Fatwa impliziert, ist nicht der Fall. Die Analyse der Fatwa 'Der politische Islam' zeigte, dass Yusuf al-Qaradawi diese Fatwa als Instrument im politischen Feld einsetzt. Er spricht in der Logik und mit der Symbolik der Sprache des 'politischen Islam' und richtet seine politische Intention an eine weltweite Öffentlichkeit. Somit tritt er einerseits in der Funktion des Religions- und Rechtsgelehrten und andererseits als politischer Akteur auf. Er ist als Gelehrter ein Akteur unter vielen im politischen Feld. Seine Autorität als Religions- und Rechtsgelehrter ist zwar spezifisch, da er islamisches Recht studiert und sich somit ein bestimmtes Wissen angeeignet hat (und dieses Spezifikum versucht er auch als Argument geltend zu machen), ändert jedoch nichts an seiner Position als ein politischer Akteur neben anderen.

Inhaltlich geht es ihm dabei nicht um eine Reform des Islam und dessen Anpassung an veränderte gesellschaftliche Bedingungen, wie es die Reformer Ende des 19. Jahrhunderts zum Ziel hatten. Er strebt umgekehrt eine Reform der Gesellschaft(en) an, die von den Grundlagen und Zielen des Islam getragen werden soll. Yusuf al-Qaradawi ist zum Beispiel einer der Initiatoren der Zeitschrift '*al-Manar al-jadid*' (Der neue Leuchtturm), die seit 1998 in Kairo erscheint. In Anlehnung an die Zeitschrift '*al-Manar*' beabsichtigen die Autoren der neuen Veröffentlichungen die Gründung eines geistigen Forums, das „die Wellen der Verwestli-

chung, der Beliebigkeit und des Opportunismus in der islamischen Welt bekämpfen soll“.⁸⁶ Al-Qaradawi vertritt keine radikalen islamistischen Ansichten, vielmehr schließt er beispielsweise die Möglichkeit einer parlamentarischen Demokratie als Staatsform für Muslime nicht aus. Erfahrungen nicht-islamischer Gesellschaften werden von ihm akzeptiert, solange diese der Sache der islamischen Gemeinschaft dienen. Er plädiert explizit für gewaltfreies Handeln und den Dialog zwischen Akteuren gegensätzlicher Positionen.⁸⁷

Das Projekt einer weltweiten islamischen Gemeinschaft steht im Mittelpunkt von Yusuf al-Qaradawis politischem Handeln. Al-Qaradawi nutzt intensiv alle ihm zur Verfügung stehenden Übertragungs- und Speichermedien, wie Zeitungen, populäre und wissenschaftliche Zeitschriften, Bücher, Satellitenfernsehen, Audio- und Videokassetten, CD-ROM sowie Internet, um seine Ansichten und Ziele über seinen lokalen Standort hinaus zu verbreiten, die sich kurz unter dem Slogan *‘al-Islam huwa al-hall’* (Der Islam ist die Lösung) zusammenfassen lassen. Auf seinen Seiten im Internet finden sich Informationen zu seiner Biographie (*Hawl al-Qaradawi* und *Akhbar al-Qaradawi*) und seinem Schaffen.⁸⁸ Bücher al-Qaradawis sind in einer virtuellen Bibliothek zugänglich (*Kutub* und *Shi’r wa-adab*). Es gibt die Möglichkeit, aktuelle und schon andernorts veröffentlichte Fatwas zu lesen (*Fatawa wa-ahkam*) und sich über spezifische Themen zu informieren (*Maqalat*, *Nadwat wa-mu’tamarat* oder *Filastin taht al-hisar*). Man kann seine Predigten hören, wobei im Untertitel stets auf die jeweiligen Quellen verwiesen wird (*Khutb wa-muhadirat*). Al-Qaradawi fordert auf seiner *homepage* alle Muslime dazu auf, an der Entwicklung dieser Internetseiten mitzuarbeiten (*Sahim fi tatwir al-mawqi’*). Solche Mitarbeit kann finanzielle Unterstützung (die Bankverbindung ist angegeben) oder moralische Unterstützung (das Wissen um diese Internetseiten verbreiten) sein. Auch um die Recherche nach Büchern al-Qaradawis in nichtarabischer Sprache wird ausdrücklich gebeten.

Al-Qaradawi arbeitet somit aktiv daran, die Vision einer weltweiten islamischen Gemeinschaft (wobei man leicht den Eindruck gewinnen kann, es handele sich eher um eine ‘al-Qaradawi-Fangemeinschaft’) in die Realität umzusetzen. Sein Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Verantwortung jedes einzelnen Muslims gegenüber der Gesellschaft, die der Islam auferlegt. Mit der Wahrnehmung dieser politischen Verantwortung des Einzelnen, ließe sich al-Qaradawi zufolge das Projekt einer globalen islamischen Gemeinschaft realisieren. Beeindruckend ist dabei die Verbindung seiner Idee mit der Nutzung der vielfältigen heute zugänglichen medialen Technik. Seine Utopie kann durch die Anwendung der Medientechnik die Personen erreichen, die an ihr weltweit partizipieren und mitwirken sollen. Al-Qaradawis Projekt leitet somit translokale Prozesse ein und lotet die Möglichkeit einer globalen islamischen Gemeinschaft aus, die an Regierungspolitik vorbeigeht, indem sie diese weder benötigt noch beseitigen will. In welche institutionellen Strukturen dieses Handeln wiederum weltweit mündet,

⁸⁶ Hamzawy 2000: 14.

⁸⁷ Vgl. z.B. al-Qaradawi 2003, eine Freitagspredigt im Juni 2003, in der er den Irakkrieg, die Situation in Palästina sowie die Terroranschläge in Riad und Casablanca thematisiert.

⁸⁸ Vgl. www.qaradawi.net unter den jeweiligen Rubriken; aus dem Netz am 17. 6. 2003. Die Rubriken auf Deutsch in der Reihenfolge wie angegeben: Über al-Qaradawi, Nachrichten von al-Qaradawi, Bücher, Dichtung und Literatur, Rechtsgutachten und Rechtshinweise, Artikel, Versammlungen und Konferenzen, Palästina unter der Besatzung, Predigten und Vorlesungen, Aktive Teilnahme bei der Entfaltung der Internetseite.

muss Gegenstand weiterer Untersuchungen sein, welche die jeweils lokale Perspektive der Rezipienten von Rechtsgutachten und deren Handeln, wie zum Beispiel die Mitglieder der Muslimischen Jugend Deutschland, einbezieht.

Weiterhin lenkt al-Qaradawis Projekt den Blick auf die religiöse Autorität der islamischen Religions- und Rechtsgelehrten und auf ihre Bedeutung für Muslime, islamische Gesellschaften bzw. die islamische Gemeinschaft. Als politische Akteure mit vielfältigen medialen Möglichkeiten soll von ihnen die Chance genutzt werden, auf nicht-radikalen Wegen und unabhängig von Regierungspolitik in die politische Debatte über gesellschaftliche Veränderungen (zum Beispiel mittels islamischer Rechtsgutachten, die zu erstellen sie die Kompetenz und das Wissen haben) einzugreifen.

Literatur

Lexika und Wörterbücher

E.I. = Encyclopaedia of Islam.- Leiden:

Gardet, L. 1965: Din, in: E.I.², Vol. 2, 293-296.

Gimaret, D. 1999: Tawhid, in: E.I.², Vol. 10, 389.

Repp, R.C. 1997: Shaykh al-islam. In the Ottoman Empire, in: E.I.², Vol. 9, 400-402.

Watt, W. Montgomery 1965: Muhammad 'Abduh, in: E.I.², Vol. 2, 1038-1041.

Freeman-Grenville, G.S.P. 1995: The Islamic and Christian Calendars. AD 622-2222 (AH 1-1650).- London (¹1963).

GAL = Brockelmann, Carl 1943: Geschichte der arabischen Literatur, Bd. I.- Leiden.

GAS = Sezgin, Fuad 1967: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. I.- Leiden.

LAW = Barthel, Günter/Stock, Christina (Hrsg.) 1994: Lexikon Arabische Welt.- Wiesbaden.
al-Munjid fi l-lugha wa-l-a'lam.- Beirut, 1986.

OEMIW = Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World.- New York, Oxford:

Ayubi, Nazih N. 1995: Islamic State, in: OEMIW, Vol. 2, 323-325.

Nyang, Sulayman 1995: Islamic State, in: OEMIW, Vol. 2, 318-322.

Masud, M. Khalid 1995: Fatwa. Concepts of Fatwa, in: OEMIW, Vol. 2, 8-10.

Messick, Brinkley 1995: Fatwa: Process and Function, in: OEMIW, Vol. 2, 10-13.

Sonn, Tamara 1995: Tawhid, in: OEMIW, Vol. 4, 190-198.

Sonstige Literatur

Anderson, J./Eickelman D. F. (Hrsg.) 1999: New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere.- Bloomington.

Appadurai, Arjun 1996: Sovereignty without Territoriality: Notes for a Postnational Geography, in: Yaeger, P. (Hrsg.): The Geography of Identity.- Ann Arbor, 40-58.

Asad, Talal 2001: Thinking about Secularism and Law in Egypt.- Leiden.

Barracough, Steven 1998: Al-Azhar: Between the Government and the Islamists, in: Middle East Journal 52 (1998) 2, 236-249.

Bishr, Hani 2002: Moderate Voices Online, in: Cairo Times 36 (2002) 6, 20.

al-Bishri, Tariq 2001: Fi suhbat al-Qaradawi. Bayna 'ulum ad-din wa-ad-dunya (Über den Gefährten al-Qaradawi. Zwischen den Wissenschaften der Religion und der Welt.), in: al-Hilal (2001) 4, 86-99.

Bourdieu, Pierre 1998: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns.- Frankfurt/M. (aus dem Franz., ¹1994).

- Daniel, Ute 1997a: Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft Teil I, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48 (1997) 4, 195-219.
- Daniel, Ute 1997b: Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft Teil II, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48 (1997) 5/6, 259-278.
- Eickelman, Dale F./Piscatori, James 1996: *Muslim Politics*.- Princeton.
- El-Solh, Raghid 1993: Islamist Attitudes Towards Democracy: A Review of the Ideas of al-Ghazali, al-Turabi and 'Amara, in: *British Journal of Middle East Studies* 20 (1993) 1, 57-63.
- Giesecke, Michael 1991: *Der Buchdruck der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*.- Frankfurt/M.
- Haddad, Yvonne Y. 1996: Operation Desert Storm and the War of Fatwas, in: Masud, M. Kh./Messick, B./Powers, D. S. (Hrsg.): *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*.- London, 310-320.
- Hallaq, Wael B. 1984: Was the Gate of Ijtihad Closed?, in: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 3-41.
- Hallaq, Wael B. 1994: From Fatwas to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law, in: *Law and Society* 1 (1994) 1, 29-65.
- Hallaq, Wael B. 1996: Ifta' und Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account, in: Masud, M. Kh./Messick, B./Powers, D. S. (Hrsg.): *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*.- London, 33-44.
- Hamzawy, Amr 2000: Die Zeitschrift *al-manar al-jadid*: Grundzüge eines theoretischen und programmatischen Wandels in der islamistischen Denkströmung, in: *Orient* 46 (2000) 2, 214-231.
- Hartert, Sabine 1982: Ein ägyptisches Fatwa zu Camp David, in: *Die Welt des Islam* 22 (1982), 139-142.
- Hoebnik, Michel 1999: Thinking About Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization, in: *Arabica* 46 (1999) 1, 29-62.
- Ismail, Salwa 1998: Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt, in: *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998) 2, 199-225.
- Kittler, Friedrich 1993: *Draculas Vermächtnis*. Technische Schriften.- Leipzig.
- Kloock, Daniela 2000: Oralität und Literalität, in: Kloock, D./Spahr, A. (Hrsg.): *Medientheorien. Eine Einführung*.- München (¹1986), 237-265.
- Krämer, Gudrun 1999: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*.- Baden-Baden.
- Krawietz, Birgit 1991: *Die Hurma: schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*.- Berlin.
- Krawietz, Birgit 1995: Der Mufti und seine Fatwa. Verfahrenstheorie und Verfahrenspraxis nach islamischem Recht, in: *Die Welt des Orients* 26 (1995), 161-180.
- Lazarus-Yafeh, Hava 1983: Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi - a Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt, in: Warburg, G./Kupferschmidt, U. (Hrsg.): *Islam, Nationalismus and Radicalism in Egypt and the Sudan*.- New York, 281-297.
- Lewis, Bernard 1991: *Die politische Sprache des Islam*.- Berlin (¹1988).
- Mandaville, Peter 2001: *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*.- London.

- Mariani, Ermete 2003: Yusuf al-Qaradawi: Pouvoir Médiatique, Économique et Symbolique (unveröffentlichtes Papier).
- al-Markaz al-handasi li-l-abhath at-tatbiqiyya (Technisches Zentrum für angewandte Forschung) (Hrsg.) 1998: Al-Qaradawi fi sutur, in: al-Fiqh wa-usuluhu (Al-Qaradawi im Einzelnen, in: Die Islamische Rechtswissenschaft und ihre Grundlagen), CD-ROM.- Kairo.
- Masud, M. Khalid/Messick, Brinkley/Powers, David S. 1996: Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation, in: dies. (Hrsg.): Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas.- London, 3-32.
- Messick, Brinkley 1986: The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen, in: Man 21 (1986) 1, 102-119.
- Messick, Brinkley 1996: Media Muftis: Radio Fatwas in Yemen, in: Masud, M. Kh./Messick, B./Powers, D. S. (Hrsg.): Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas.- London, 310-320.
- Münkler, Herfried 1985: Staatsraison und politische Klugheitslehre, in: Fetscher, I./Münkler, H. (Hrsg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 3.- München, Zürich, 23-72.
- Oppen, Achim von 2003: L'Evolution d'un programme de recherche: La « translocalité » au Centre de Recherche sur l'Orient Moderne (ZMO), Berlin, in: Marfaing, L./Wippel, S. (Hrsg.): Relations transsahariennes aux 20^e et 21^e Siècles - Réorganisations et revitalisations d'un espace en constante mutation.- Paris (i.V.).
- Paret, Rudi 1989a: Der Koran. Übersetzung.- Stuttgart, Berlin, Köln (¹1979).
- Paret, Rudi 1989b: Der Koran. Kommentar und Konkordanz. - Stuttgart, Berlin, Köln (¹1971).
- Piscatori, James 2000: Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East.- Leiden.
- Polka, Sagi o.J.: Da'wa According to al-Qaradawi (unveröffentlichtes Papier).
- al-Qaradawi, Yusuf ²1981: Hada l-islam. Fatawa mu'asira. al-Halaqa al-ula (Der rechte Weg des Islam. Zeitgenössische Rechtsgutachten. Einleitung. Teil I).- Kairo (¹1979).
- al-Qaradawi, Yusuf 1990: Islamic awakening between rejection and extremism.- New Delhi.
- al-Qaradawi, Yusuf ³1994: al-Islam as-siyasi, in: Min hada l-islam. Fatawa mu'asira. al-Juz' ath-thani (Der politische Islam, in: Vom rechten Weg des Islam: Zeitgenössische Rechtsgutachten. Teil II).- al-Mansura (¹1993), 623-635.
- al-Qaradawi, Yusuf 1995: al-Fatwa bayna l-indibat wa-t-tasayyub (Das Rechtsgutachten zwischen Regelgebundenheit und Interpretationsfreiheit).- Kairo (¹1988).
- al-Qaradawi, Yusuf ⁴1997: al-Islam wa-l-'ilmaniyya. Wajhan li-wajihi (Der Islam und die Säkularisierung. Von Angesicht zu Angesicht).- Beirut.
- al-Qaradawi, Yusuf 1998: Khutab ash-shaykh al-Qaradawi. al-Juz' ath-thani (Predigten von Shaykh Yusuf al-Qaradawi. Teil II).- Kairo.
- al-Qaradawi, Yusuf 2001: Min hada l-islam: Fatawa mu'asira. al-Juz' ath-thalith (Vom rechten Weg des Islam: Zeitgenössische Rechtsgutachten. Teil III).- Kairo.
- al-Qaradawi, Yusuf 2003: ad-Durus as-sitta al-mustifada min al-ahdath al-akhira allati marrat bi-l-umma (Sechs Lehren, die aus den Ereignissen gezogen werden können, die die islamische Gemeinschaft kürzlich trafen), veröffentlicht unter www.qaradawi.net am 14. 6. 2003; aus dem Netz am 8. 7. 2003.

- Reinhart, Kevin 1993: Transcendence and Social Practice: Muftis and Qadis as Religious Interpreters, in: *Annales Islamologiques* 27 (1993), 5-28.
- Reinwald, Brigitte 2003: Espace(s) en mouvement? Quelques réflexions comparatives sur des processus translocaux, in: Marfaing, L./Wippel, S. (Hrsg.): *Relations transsahariennes aux 20^e et 21^e Siècles - Réorganisations et revitalisations d'un espace en constante mutation.*- Paris (i.V.).
- Sadiki, Larbi 1998: Occidentalism: The "West" and "Democracy" as Islamist Constructs, in: *Orient* 39 (1998) 1, 103-120.
- Sajoo, Aryn B. 2001: Revisiting the Muslim Public Sphere, in: *ISIM Newsletter* 8 (2001), 37.
- Salvatore, Armando 1998: Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctness and the Making of Islam as Public Norm, in: Stauth, G. (Hrsg.): *Islam - Motor or Challenge of Modernity.*- Hamburg, 87-120.
- Sayyid, Bobby 1997: *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism.*- London, New York.
- Schmidtke, Sabine 1998: Neuere Forschungen zur Mu'tazila. Unter besonderer Berücksichtigung der späteren Mu'tazila ab dem 4./10. Jahrhundert, in: *Arabica* 45 (1998) 4, 379-408.
- Schulz, Dorothea 2003: Mass-Mediated Charisma and the Reconfiguration of Traditional Religious Authority in Urban Mali (unveröffentl. Manuskript eines Vortrages, gehalten auf der Tagung 'Modern Adaptations in Sufi-based Islam' am Zentrum Moderner Orient in Berlin).
- Skovgaard-Petersen, Jakob 1997: *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta.*- Leiden.
- Skovgaard-Petersen, Jakob 1999: The Global Mufti (unveröffentl. Manuskript eines Vortrags, gehalten auf der Konferenz 'Islam, Postmoderne und Globalisierung' in Harvard 1999).
- Spahr, Angela 2000: Die Technizität des Textes. Friedrich A. Kittler, in: Kloock D./Spahr A. (Hrsg.): *Medientheorien. Eine Einführung.*- München (1986), 165-203.
- Stowasser, Barbara 2001: Old Shaykhs, Young Women, and the Internet: The Rewriting of Women's Political Rights in Islam, in: *The Muslim World* 91 (2001) 1, 99-119.
- Watt, W. Montgomery 1985: *Islamic Philosophy and Theology.*- Edinburgh (1962).
- Zaman, M. Qasim 1999: Commentaries, Print and Patronage: Hadith and the Madrasas in Modern South Asia, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62 (1999) 1, 60-81.
- Zeghal, Malika 1996: *Gardiens de l'Islam. Les Ouléma d'Al Azhar dans l'Égypte Contemporaine.*- Paris.
- Zupan, Natascha o.J.: Verantwortung und Widerstand. Das Konzept des Amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'an al-munkar dargestellt am Beispiel ausgewählter arabischer Schriften des mittelalterlichen islamischen Rechts (unveröffentl. Magisterarbeit, Universität Bonn).

Internetadressen

www.dolcetta.com/qaradawi.htm

www.fatwa-online.com

www.ims.uwindsor.ca/-azhar/BIOGRAPHY/SCHOLARS/Qaradawi.html

www.isim.nl/newsletter/index.html

www.islamicinterlink.com

www.islamfortoday.com

www.islam-online.net

www.jannah.org

www.jannah.org/sisters/

www.al-jazeera.net

www.khayma.com

www.mj-net.de

www.qaradawi.net

www.sunnah.org/fatwa

www.ummah.org.uk

www.umma.net/cdlr/

www.virtuallyislamic.com

Anhang - Kommentierte Übersetzung der Fatwa⁸⁹

[623] Der politische Islam!!

Frage: In den letzten Jahren häufen sich einige Ausdrücke, die durch Worte und Schriften einiger Säkularisten und westlich orientierter Intellektueller sowohl von links als auch von rechts verbreitet werden, das heißt durch diejenigen, die (entweder) dem marxistischen Ostblock-Denken oder dem westlichen liberalen Denken folgen.

Unter diesen Ausdrücken [finden wir] den Ausdruck „der politische Islam“. Sie meinen damit den Islam, der sich mit den Angelegenheiten der islamischen Gemeinschaft (*al-umma al-islamiyya*) und ihren inneren und äußeren Beziehungen genauso befasst, wie mit der Anstrengung um ihre Befreiung von jeder fremden Macht, die gewaltsam herrscht sowie ihre materiellen und moralischen Geschicke willkürlich lenkt. Sie meinen des Weiteren den Islam, der sich für die Befreiung [der islamischen Gemeinschaft] von den kulturellen, sozialen und rechtlichen Überresten der westlichen Kolonisierung einsetzt, damit sie [die islamische Gemeinschaft] von Neuem zur Durchsetzung von Gottes - Er sei erhaben - Gesetz (*tahkim shar' Allah ta'ala*) in den verschiedenen Bereichen ihres Lebens zurückkehren kann... Sie wenden diesen Ausspruch „der politische Islam“ an, wobei sie von seinem Inhalt und von denjenigen ein falsches Bild vermitteln, die zum umfassenden Islam in seiner Betrachtung als Glaube und Recht, als Religion und Staat aufrufen.

Ist dieser moderne Ausdruck „der politische Islam“ seitens des islamischen Rechts (*ash-shari'a*) annehmbar? Ist der Eintritt der Politik in den Islam eine Erneuerung seitens der Modernisten und der Zeitgenossen oder gehört das zu den festen Bestandteilen der Religion in Koran und Sunna?

Wir bitten Sie, diese Sache für uns im Licht der genauen legitimen Beweise zu verdeutlichen, 'damit diejenigen, die [dabei] umkamen, auf Grund eines klaren Beweises umkämen, und diejenigen, die am Leben blieben, auf Grund eines klaren Beweises am Leben bleiben würden.'⁹⁰ Gott möge Euch Erfolg verleihen und Euch hilfreich sein...

ein engagierter Muslim

Antwort: Gott sei gedankt, Segen und Frieden sei mit dem Gesandten Gottes, seinen Angehörigen, seinen Gefährten und denen, die ihm folgen:

Was die Antwort auf die Frage unseres muslimischen Bruders über das betrifft, was wir in der letzten Zeit „die Sklaven des westlichen Denkens“ nennen, von denen der Ausspruch „der politische Islam“ verwendet wird, so sagen wir:

[624] Erstens: Dieser Ausdruck ist unannehmbar:

Und zwar deshalb, weil er von den Widersachern des Islam geprägt wurde. Er beruht auf der Teilung des Islam und seiner Entzweiung entsprechend den verschiedenen Unterteilungen. Dabei entspricht er nicht dem einen Islam, den Gott herabsandte und zu dem wir Muslime uns bekennen.

So wie es jenen beliebt, handelt es sich vielmehr um unzählige verschiedene Islame.

⁸⁹ Als Grundlage für meine Übersetzung der Fatwa 'Der politische Islam' diente das Original '*al-Islam as-siyasi*', das 1994 innerhalb der dritten Auflage von al-Qaradawis Fatwa-Sammlung 'Vom richtigen Weg des Islam: Zeitgenössische Rechtsgutachten. Teil II' erschien. Die Übersetzung der Koranzitate werden aus Rudi Parets Koranübersetzung übernommen. Hervorhebungen im Original durch Anführungszeichen oder Fettdruck werden beibehalten. Runde Klammern geben die Umschrift einzelner Begriffe bzw. die Übersetzung wieder. In eckigen Klammern sind Kommentare bzw. Ergänzungen der Verfasserin eingefügt. Die Seitenzahlen des Originals wurden in eckigen Klammern eingefügt. Die Fußnoten von al-Qaradawi sind durch eingeklammerte Zahlen gekennzeichnet, wie im Original. Sie folgen einer Nummerierung pro Seite, die genauso beibehalten wurde. Ausführliche Fußnoten erscheinen zunächst kursiv in Umschrift und darauf in deutscher Übersetzung. Die Kommentare der Verfasserin befinden sich in durchgängig fortlaufenden Fußnoten.

⁹⁰ Dieser Teilsatz stammt aus einem Koranvers: Koran 8: 42. Im Kontext der Schlacht von Badr (3/624) soll Gott durch einen klaren Beweis entschieden haben, wer umkommen und wer am Leben bleiben würde.

Er wird manchmal entsprechend der Kontinente aufgeteilt: danach gibt es den asiatischen Islam, den afrikanischen Islam...

Manchmal unterteilt man ihn nach Epochen: der Islam des Propheten, der Islam der rechtgeleiteten Kalifen, der umayyadische Islam, der abbasidische Islam, der osmanische Islam und der Islam der Moderne.

Manchmal wird er nach Nationen aufgeteilt: der arabische Islam, der indische Islam, der türkische Islam, der malaiische Islam etc.

Ein anderes Mal wird er nach Rechtsschulen aufgeteilt: da gibt es den sunnitischen Islam und den schiitischen Islam. Des weiteren teilen sie den sunnitischen Islam in Teile ein und den schiitischen Islam ebenfalls.

Hinzu kommen noch neue Unterteilungen: der revolutionäre Islam, der reaktionäre oder radikale Islam, der klassische Islam, der rechte und der linke Islam sowie der konservative und der liberale Islam.

Und letztendlich: der politische Islam, der spirituelle Islam, der säkulare Islam und der theologische Islam!

Wir wissen nicht, welche Unterteilungen sie sich in Zukunft noch für uns ausdenken?!

Die Wahrheit ist, dass all diese Unterteilungen aus der Sicht des Muslims unannehmbar sind. Es gibt nur einen Islam, er kann nicht geteilt werden. Nur ihm gilt Anerkennung, dem „ersten Islam“, dem Islam von Koran und Sunna. Es ist der Islam wie ihn die besten Generationen der islamischen Gemeinschaft und ihre vortrefflichen Generationen von Prophetengefährten und diejenigen, die ihnen in der Verrichtung guter Werke gefolgt sind, verstanden haben, diejenigen, denen von Gott und seinem Propheten Lob zuerkannt wurde.

Das ist der richtige Islam, bevor er mit Makeln verfälscht und seine Reinheit mit Schwindeleien der Völker, [625] radikalen Haltungen der Sekten, mit Abweichungen der Philosophien und häretischen Neuerungen der religiösen Gruppierungen, durch Leidenschaften der Disputierenden, Anmaßungen der Schwätzer, mit komplizierten Fragen der Verbohrten und Verirrungen der unwissenden Interpreten befleckt wurde.

Zweitens: Der Islam kann nur politisch sein:

Es ist notwendig, dass ich es laut und klar verkünde: der wahre Islam - wie ihn Gott geschaffen hat - kann nur politisch sein. Wenn man den Islam von der Politik lösen würde, machte man ihn zu einer anderen Religion, möglicherweise wäre es dann Buddhismus, Christentum oder etwas anderes, aber Islam wäre es keinesfalls.

Und zwar aus zwei Hauptgründen nicht:

Der erste Grund: Der Islam hat eine klare Position und eine eindeutige Regelung (*hukm*) für viele Angelegenheiten, die als politisch betrachtet werden.

Denn der Islam ist kein theologischer Glaube oder stellt lediglich Anbetungsriten dar. Das heißt, er ist nicht bloß eine Beziehung zwischen dem Einzelnen und seinem Herrn, ohne Verbindung zur Organisation des Lebens und Lenkung der Gesellschaft sowie des Staates.

Es heißt im Gegenteil, dass er Glaube und religiöse Pflicht, Moral und umfassendes islamisches Recht (*shari'a*) ist. Mit anderen Worten: er ist vollkommenes Lebensprinzip über die Grundsätze, die festgelegt, und die Fundamente, die ihm zugrunde gelegt wurden sowie über die Gesetzgebungen (*tashri'at*), die vorgeschrieben und die Anleitungen (*tawjihat*), die bekannt gegeben wurden. Diese [Gesetzgebungen und Anleitungen] sind verbunden mit dem Leben des Einzelnen, den Angelegenheiten der Familie, den Situationen der Gesellschaft sowie mit den Grundlagen des Staates und den Beziehungen der Welt.

Wer den Heiligen Koran, die reine Sunna und die islamischen Rechtsbücher der verschiedenen Rechtsschulen gelesen hat, wird das klar und deutlich sehen.

Sogar der Teil der religiösen Pflichten innerhalb der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) ist nicht weit von der Politik entfernt. Die Muslime sind sich einig, dass das Unterlassen des Gebets, das Verweigern der Zakat, die offene Verlautbarung, dass man im Monat Ramadan das Fasten bricht, die Ver-

nachlässigung der Pflicht, die Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen, dass all das eine Bestrafung und Züchtigung erforderlich macht. Es erfordert sogar den Kampf, wenn eine angesehene Gruppe sich verweigert. Genauso verfuhr Abu Bakr⁹¹ - Gott habe an ihm Wohlgefallen - mit den Verweigerern der Zakat.

Man sagt sogar: Wenn Angehörige eines Ortes einige Regeln vernachlässigen, die zu den Riten des Islam gehören wie der Gebetsruf, die männliche Beschneidung oder das Gebet zu den beiden islamischen Festen, muss man sie dazu aufrufen und sie mit Argumenten überzeugen. Falls sie beharrlich bleiben und sich verweigern, muss man sie bekämpfen bis sie wieder zu der Gemeinschaft zurückkehren, von der sie sich absonderten.

[626] Die Fundamente, Vorschriften und Anleitungen im Islam [betreffen]: die Erziehungspolitik, die Informationspolitik, die Politik der Gesetzgebung, die Regierungspolitik (*siyasat al-hukm*), die Finanzpolitik, die Politik des Friedens und des Krieges sowie all das, was auf das Leben einwirkt. Der Islam duldet nicht, dass er bedeutungslos ist oder anderen Philosophien oder Ideologien dient. Der Islam lehnt ab etwas anderes sein zu als der Herr und Führer, als der, dem man folgt und dient.

Auch akzeptiert er keine Teilung des Leben zwischen ihm und einem anderen Herrn, noch die Teilung der Anleitung oder der Gesetzgebung. Er billigt keinesfalls die Rede, die auf Christus - Friede sei mit ihm - zurückgeht: „Gib dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ (*I't ma li-qaysar li-qaysar wa-ma li-llah li-llah*).⁹²

Die Philosophie des Islam beruht darauf, dass der Kaiser und alles, was dem Kaiser gehört, unter dem einen und einzigen Gott steht. Es ist Er, der in den Himmeln und auf der Erde ist und unter dessen Besitz und Herrschaft das fällt, was in den Himmeln und auf der Erde ist.

Die Idee von der Einheit Gottes (*at-tawhid*) im Islam stützt sich darauf, dass ein Muslim niemand anderen außer Gott als seinen Herrn begehrt sowie keinen anderen zu seinem Schutzherrn macht. [Ein Muslim] erstrebt keine andere Herrschaft als die [Herrschaft] Gottes. So ist es in der großen bekannten Sure der Einheit Gottes (*surat at-tawhid*) >Das Vieh<⁹³ dargelegt.

Der Glaubensgrundsatz des *tawhid* ist in seiner Wahrheit nichts anderes als die Revolution zur Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für die Menschheit. So 'dass die Menschen sich [künftig] nicht [mehr] untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen'⁹⁴ und die Knechtschaft des Menschen unter dem Menschen beseitigt werde. Aus diesem Grund besiegelte der edle Gesandte [Muhammad] - Gottes Segen sei mit ihm - die Botschaften [Gottes] an die Königreiche der Buchbesitzer (*ahl al-kitab*)⁹⁵ mit folgendem heiligen Vers aus der Sure >Die Sippe 'Imrans<: >Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf), dass wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen und dass wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: 'Bezeugt, dass wir (Gott) ergeben sind!'< (1)⁹⁶.

Das ist das Geheimnis der Haltung der Polytheisten und Eliten von Mekka gegen den Aufruf zum Islam (*ad-da' wa al-islamiyya*) vom ersten Tag an. Allein durch die Losung „Es gibt keinen Gott außer Gott“ (*La illah illa Allah*) hatten sie erkannt, was sie [d.h. die Losung] für eine [weitreichende] Bedeutung haben würde, die über den Glauben hinausgeht, [nämlich] die Veränderung des sozialen und politischen Lebens sowie ohne Zweifel des bekannten religiösen Lebens.

Der zweite Grund: Die muslimische Persönlichkeit - so wie sie der Islam herausgebildet hat und wie sein Glaubensgrundsatz, sein Rechtssystem, seine [religiöse] Pflicht und seine Erziehung deren Fähigkeiten geschaffen haben - kann nur eine politische sein. Es sei denn, sie [d.h. die Persönlichkeit] hat den Islam missverstanden oder wendet ihn falsch an.

⁹¹ Erster Kalif und Nachfolger des Propheten Muhammad, er regierte von 632-634.

⁹² Biblischer Vers, in: Matthäus 22, 21, Markus 12, 17 und Lukas 20, 26.

⁹³ Koransure 6.

⁹⁴ Dieser Teilsatz ist koranisch: Koran 3: 64.

⁹⁵ Auch: 'Leute der Schrift' genannt, gemeint sind Juden und Christen.

⁹⁶ (1) Die Sippe 'Imrans: 64 [Koran 3: 64].

[627] Der Islam erlegt jedem Muslim eine Pflicht auf, die heißt: der Befehl [zum Tun] des Richtigen und das Verbot des Verwerflichen (*al-amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'an al-munkar*).⁹⁷ Man bezeichnet sie auch als wohlmeinenden Rat (*nasihah*) an die Führer und das Volk der Muslime. Diese Pflicht wird in der Überlieferung zutreffend als Religion insgesamt betrachtet. Darin wird geraten, die Wahrheit [zu sagen] und sich in Geduld zu üben. Beide [d.h. Wahrheit und Geduld] gehören zu den grundlegenden Bedingungen für die Rettung sowohl auf Erden als auch im Jenseits. So ist es in der Sure >Der Nachmittag< (*surat al-'asr*)⁹⁸ klar [ausgedrückt].

Der Gesandte [Muhammad] - Gott segne ihn und schenke ihm Heil - fordert den Muslim auf, sich gegen Korruption im Inneren aufzulehnen. Dies ist wertvoller als die Auflehnung gegen Angriffe von außen. Als er gefragt wurde, was die beste Anstrengung im Sinne des Islam (*jihād*) sei, antwortete er [Muhammad]: „Der beste *jihād* ist, wahre Worte vor einem ungerechten Sultan zu sprechen.“ Und zwar deshalb, weil Korruption im Inneren den Weg für die äußeren Feinde ebne.

Ein derartiges Märtyrertum zählt zu den höchsten Arten von Märtyrertum auf dem Weg Gottes: „Der erste Märtyrer war Hamza⁹⁹, danach begab sich ein Mann zu einem ungerechten Imam, er riet [ihm, Gutes zu tun] und verbot ihm [Unrecht zu handeln], daraufhin tötete der Imam den Mann.“

Muhammad pflanzt in die Seele des Muslims die Ablehnung der Ungerechtigkeit und den Ungehorsam gegen Unterdrücker ein. Nach der Überlieferung von Ibn Mas'ud¹⁰⁰ sagte Muhammad [dazu] beim persönlichen Gebet (*du'a' al-qunut*)¹⁰¹, das in der hanafitischen und in anderen Rechtsschulen gebräuchlich ist: „Wir danken Dir oh Gott (*Allahumma*) und sind nicht undankbar gegen Dich, wir sagen uns los von denen und verlassen diejenigen, die gegen Dich sündigen.“

Muhammad erweckt das Verlangen nach dem Kampf für die Rettung der Schwachen und Unterdrückten auf Erden. Erklärungen der Aufforderung und Aufwiegelung [gegen das Unrecht] wurden [mehrfach] formuliert. Es heißt: >Warum wollt ihr (denn) nicht um Gottes willen und (um) der Unterdrückten (willen) kämpfen, (jener) Männer, Frauen und Kinder, die (in Mekka zurückbleiben mussten und) sagen: 'Herr! Bring uns aus dieser Stadt hinaus, deren Einwohner frevlerisch sind, und schaff uns deinesseits einen Freund und einen Helfer'< (1)¹⁰².

Muhammad erhebt seinen Zorn und hegt heftige Abneigung gegen die, die das Unrecht akzeptierten und den Aufenthalt dort billigten, wo gedemütigt und Unrecht verübt wird. Sie haben die Möglichkeit, von dort wegzugehen (*al-qadr 'ala l-hijra*) und in ein anderes Land zu flüchten. Es heißt: >Zu denen, die (zu Lebzeiten durch ihre Weigerung, sich offen zum Islam zu bekennen) gegen sich selber gefrevelt haben, sagen die Engel, wenn sie sie abberufen: 'In was für Umständen waret ihr (denn zu euren Lebzeiten, dass ihr nicht gläubig geworden seid)?' Sie sagen: 'Wir waren (überall) im Land unterdrückt (und konnten es deshalb nicht wagen, uns zum Glauben zu bekennen).' Sie (d.h. die Engel) sagen: 'War (denn) die Erde Gottes nicht weit (genug), so dass ihr darauf hättet auswandern (und in der neuen Umgebung als Gläubige leben) können?' Diese (Schwächlinge) wird die Hölle aufnehmen - ein schlimmes Ende! - Ausgenommen die unterdrückten Männer, Frauen und Kinder, die über keine Möglichkeit verfügen (sich aus Mekka wegzustehlen) und (aus Hilflosigkeit) auf dem Weg (den sie eingeschlagen haben) nicht rechtgeleitet sind. Denen wird Gott vielleicht verzeihen. Gott ist bereit, Nachsicht zu üben und zu vergeben< (2)¹⁰³.

⁹⁷ Diese zentrale Pflicht für jeden Muslim ist im Koran in folgenden Suren verankert: 3: 110; 7: 157; 9: 69; 22: 41; 31: 17; vgl. Zupan o.J.: 4.

⁹⁸ Koransure 103.

⁹⁹ Gemeint ist der Onkel des Propheten Muhammad Hamza Ibn 'Abd al-Muttalib Ibn Hashim. Er starb als Märtyrer am Berg Uhud im Jahr 3/625; vgl. al-Munjid 1986: 225. Das Beispiel ist widersprüchlich, da Hamza bei einer Auseinandersetzung mit dem äußeren Feind (!) sein Leben ließ.

¹⁰⁰ Ibn Mas'ud (gest. 651), Prophetengefährte und berühmter Überlieferer von Koran und Sunna; vgl. LAW 1994: 403.

¹⁰¹ Das ist ein persönliches, nicht ritualisiertes Gebet, das vor allem innerhalb des Morgengebets (*al-fajr*) gebetet wird.

¹⁰² (1) Die Frauen: 75 [Koran 4: 75].

¹⁰³ (2) Die Frauen: 97-99 [Koran 4: 97-99].

Sogar für diese Altersschwachen und Schwachen sagt der Koran: >Denen wird Gott vielleicht verzeihen<. Dies wurde mit der Vermutung eingerichtet, dass Gott der Erhabene gebeten wird, die Hinnahme der Unterwürfigkeit und Ungerechtigkeit zu verhindern, solange bis der Muslim eine Möglichkeit der Ablehnung [der Unterwürfigkeit und Ungerechtigkeit] gefunden hat.

[628] Die sich im Koran wiederholenden Passagen über die Hochmütigen auf Erden, von Pharao (Far'un)¹⁰⁴ über Haman¹⁰⁵ und Korach (Qarun)¹⁰⁶, ihre Helfern und ihre Soldaten, [diese] Überlieferung erfüllt das Herz des Muslim mit Groll auf sie. Sie [d.h. die Muslime] verleugnen deren Weg und hassen ihre Tyrannei. Sie fordern - gedanklich und gefühlsmäßig - eine Wiedergutmachung für ihre Opfer an Unterdrückten und Schwachen.

Die Überlieferung in Koran und Sunna über das Schweigen zum Verwerflichen (*al-munkar*) sowie die Einnahme einer negativen Haltung seitens der Täter - Herrscher oder Beherrschte - [diese Überlieferung] erschüttert jeden, der in seinem Herz ein winzig kleines Stückchen Glauben trägt.

Es heißt im Koran: >Diejenigen von den Kindern Israels, die ungläubig waren, wurden (seinerzeit) durch die Zunge Davids und Jesu, des Sohns der Maria, verflucht. Dies (trat ein zur Strafe) dafür, dass sie widerspenstig waren und (die Gebote Gottes) übertraten. Sie verboten einander nicht verwerfliche Handlungen, die sie begingen. Etwas Schlimmes haben sie da getan!< (1)¹⁰⁷.

Der Gesandte - Gott segne ihn und schenke ihm Heil - sagt: „Derjenige von Euch, der Verwerfliches (*munkar*) sieht, der muss es mit seinen Händen ändern. Wenn er das nicht kann, [muss er es] mit seiner Zunge [ändern]. Wenn er auch das nicht kann, [verändert er es] mit seinem Herzen. Letzteres zeugt vom schwächsten Glauben.“ (2)¹⁰⁸

Eine falsche Ansicht ist, dass sich *al-munkar* ausschließlich auf den Ehebruch, das Trinken von Wein und ähnliches beschränkt. Die Verachtung der Würde des Volkes ist von größter Verwerflichkeit (*munkar ayy munkar*). Das Fälschen der Wahlen ist von größter Verwerflichkeit und der Verzicht auf die Geheimhaltung der Aussage bei den Wahlen ist wegen des Wahlgeheimnisses von größter Verwerflichkeit. Die Erweiterung der Macht auf diejenigen, die nicht zu den [gewählten] Machthabern gehören, ist von größter Verwerflichkeit. Die Aneignung öffentlicher Gelder ist von größter Verwerflichkeit. Das Monopol auf Waren, die die Menschen brauchen, zum Vorteil eines Einzelnen oder einer Gruppe ist von größter Verwerflichkeit. Die Verhaftung von Menschen, denen kein Verbrechen durch ein gerechtes Urteil (*hukm bi-ha al-qada' al-'adil*) nachgewiesen wurde, ist von größter Verwerflichkeit. Das Foltern von Menschen in Gefängnissen und Gefangenenlagern ist von größter Verwerflichkeit. Das Bezahlen, in Empfang nehmen und Vermitteln von Bestechungsgeldern ist von größter Verwerflichkeit. Den Herrschenden mit Lügen zu schmeicheln und sie zu beweihräuchern ist von größter Verwerflichkeit. Des weiteren ist die Zuneigung zu den Feinden Gottes und der islamischen Gemeinschaft (*umma*), mit Ausnahme der Gläubigen [d.h. der Buchbesitzer], von größter Verwerflichkeit.

So finden wir eine Kette von Verwerflichkeiten, die immer größer wird. Sie umfasst viel von dem, was die Menschen als den Kern der Politik ansehen.

[629] Darf ein Muslim schweigen, der seine Religion nicht verlieren möchte und um das Wohlgefallen seines Herrn bemüht ist? [Darf er] sich flüchtend vor diesen und anderen Verwerflichkeiten vom Ort des Geschehens zurückziehen, aus Angst oder Ehrgeiz oder weil er die Unversehrtheit bevorzugt?

¹⁰⁴ Erwähnt in den Suren 28: 6, 8, 38; 29: 39 und 40: 24, 36.

¹⁰⁵ Ein pharaonischer Minister; vgl. al-Munjid 1986: 591. Erwähnt in den Suren 28: 6, 8, 38; 29: 39 und 40: 24, 36.

¹⁰⁶ Reicher Kaufmann in pharaonischer Zeit. Gott nahm ihm seinen Reichtum, weil er gegen Moses ungerecht gehandelt hatte; vgl. al-Munjid 1986: 431. Erwähnt in den Suren 28: 76, 78-81; 29: 39 und 40: 24.

¹⁰⁷ (1) Der Tisch: 78, 79 [Koran 5: 78, 79].

¹⁰⁸ (2) *Rawahu Muslim wa-ghayrihi 'an Abi Sa'id al-Khudri* (Überliefert durch Muslim und andere von Abu Sa'id al-Khudri).

Letzterer war Prophetengefährte (gest. 74/693); vgl. GAS 1967: 789. Muslim Ibn Hajjaj al-Qushayri an-Nisaburi (gest. 261/875) verfasste u.a. 'al-Jami' as-sahih'. Diese Überlieferungssammlung gehört zu den sechs kanonischen Werken der Hadith-Literatur (Überlieferungen der Aussagen und Taten des Propheten Muhammad). Sie wird oft dem Werk Bukharis vorgezogen, wegen ihrer vollkommenen Überlieferungsketten (*asanid*), ihres klaren Aufbaus und der sinnvollen Anordnung des Materials; vgl. GAS 1967: 136.

Sollte sich solch ein Geist innerhalb der islamischen Gemeinschaft (*umma*) verbreiten, dann hätte ihre Botschaft geendet, sie wäre dem Untergang geweiht. Sie würde zu einer anderen *umma* werden, anders als jene, die in Gottes Worten beschrieben wurde: >Ihr (Gläubigen) seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, verbietet was verwerflich ist, und glaubt an Gott< (1)¹⁰⁹.

Es ist nicht verwunderlich, die prophetische Warnung an die islamische Gemeinschaft zu dieser Haltung zu hören, er sagt: „Wenn Du meine *umma* sehen würdest, die sich fürchtet dem Unterdrücker etwas zu entgegnen, dann wäre das ihr Ende.“ (2)¹¹⁰ Mit anderen Worten, sie hätte ihre Lebenstauglichkeit verloren. In einigen Überlieferungen heißt es: „Ihr Untergang wäre besser als ihr Fortleben.“¹¹¹

Es wird von jedem Muslim - gemäß seines Glaubens - verlangt, nicht [nur] den Platz des Beobachters des Verwerflichen einzunehmen, sei es politischer, wirtschaftlicher, sozialer oder kultureller Art. Es ist vielmehr seine Pflicht dagegen aufzustehen und Veränderung hervorzurufen. Falls er [es] vermag durch Taten, andernfalls durch mündliche Aufforderungen und Erklärungen. Wenn er dazu unfähig ist, kann er die letzte und niedrigste Stufe [des Glaubens] einnehmen. Das ist die Veränderung durch das Herz, die in der Überlieferung als „der schwächste Glaube“ bezeichnet wird.

Der Gesandte - Gott segne ihn und schenke ihm Heil - nannte dies deshalb Veränderung durch das Herz, weil es ein gedankliches und ein gefühlsmäßiges Aufbegehren gegen das Verwerfliche, seine Anhänger und Schirmherren darstellt. Dieses Aufbegehren ist nicht lediglich passiv wie man vermutet. Wenn es so wäre, hätte der Prophet in der Überlieferung nicht von „Veränderung“ gesprochen.

Dieses sich wiederholende Aufbegehren der Seelen, Gefühle und der Herzen muss eines Tages aufleben und sich in aktivem Handeln ausdrücken. Es könnte eine allgemeine Revolution sein oder eine Explosion, die alles umstürzt. Wenn der Druck ständig anhält, kommt es irgendwann zu einer Explosion. Das ist eine Gesetzmäßigkeit, die Gott erschaffen hat.

So wie die Haltung in jener Überlieferung als „Veränderung durch das Herz“ bezeichnet wurde, heißt sie in einer anderen Überlieferung „Kampf des Herzens“ (*jihad al-qalb*), was die letzte Stufe des Kampfes für den Islam (*jihad*) darstellt, genauso wie die „Veränderung durch das Herz“ die letzte und schwächste Stufe des Glaubens ist.

Es ist von Muslim über Ibn Mas'ud - nach einer Überlieferung des Propheten Muhammad (*marfu'an*) - folgendes überliefert: „Gott hat keinen Propheten vor mir zu einer Gemeinschaft gesandt, wenn nicht in seiner Gemeinschaft Freunde und Gefährten waren, die seinen Gesetzen folgten und sich von seinem Vorbild führen ließen. Später folgen ihnen [immer] andere, die sagen, was sie nicht tun und die tun, was nicht befohlen ist. Wer sie mit Taten bekämpft ist ein Gläubiger, wer [630] sie mit Worten bekämpft ist [auch] ein Gläubiger und wer sie mit seinem Herzen bekämpft ist [ebenfalls] ein Gläubiger, [doch] da ist an Glaube nur sehr wenig vorhanden.“

Der Einzelne ist [möglicherweise] allein nicht in der Lage, dem Verwerflichen Widerstand zu leisten, besonders wenn sich sein Funke ausbreitet, seine Hitze zunimmt und sich die Kraft der Täter vermehrt. Oder, wenn das Verwerfliche von den Befehlenden ausgeht, von denen man annehmen sollte, sie seien die ersten Kämpfer gegen das Verwerfliche, nicht seine Gefährten oder Beschützer. Hier wäre die Sache so, wie ein Sprichwort es beschreibt: Ihr Wächter ist ihr Dieb oder wie es der Dichter ausdrückt:

Der Schafhirte schützt den Wolf vor dem Schaf
Wie wäre es erst wenn ihre Hirten Wölfe
sind ?!

Hier ist die Zusammenarbeit zur Veränderung des Verwerflichen eine Aufgabe, an der es keinen Zweifel gibt. Es handelt sich um die Zusammenarbeit für Rechtschaffenheit und Frömmigkeit. [Diese

¹⁰⁹ (1) Die Sippe 'Imrans: 110 [Koran 3: 110].

¹¹⁰ (2) *Rawahu Ahmad Ibn Hanbal fi musnadihi 'an 'Abdallah Ibn 'Amr* (Überliefert von Ahmad Ibn Hanbal der es von 'Abdallah Ibn 'Amr überliefert). 'Abdallah Ibn 'Amr Ibn 'As (gest. 65/684), Prophetengefährte; vgl. GAS 1967: 84. Ahmad Ibn Hanbal (gest. 241/855), bekannter Jurist des 3./9. Jhd., nach ihm wurde die hanbalitische Rechtsschule benannt; vgl. Masud/Messick/Powers, 1996: 9.

¹¹¹ Wörtlich: „Das Innere der Erde wäre besser für sie als ihre Oberfläche.“

Zusammenarbeit] ist eine Gemeinschaftsarbeit über den Weg von Vereinen oder Parteien und ähnlichen Kanälen. Sie ist eine Pflicht (*farida*), die die Religion auferlegt, genauso wie eine Notwendigkeit, die die Realität diktiert.

Das, was in den Philosophien und zeitgenössischen Methoden als „Recht“ (*haqq*) der Menschen angesehen wird, wie [das Recht] sich [frei] auszudrücken, Kritik zu üben und Widerstand zu leisten, [dieses Recht] wird im Islam zur heiligen Pflicht (*farida muqaddisa*). Wer sie nicht wahrnimmt, sündigt und verdient die Strafe Gottes.

Es besteht ein großer Unterschied zwischen „dem Recht“, welches in den Kreis „der Freiwilligkeit“ oder „der Wahlmöglichkeit“ fällt, wo der Mensch [bei Nichtbeachtung] nicht bestraft wird und „der Aufgabe“ oder „der Pflicht“, die dem Verpflichteten hinsichtlich seiner Aufgabe keine Wahl lässt, mit Ausnahme der Vernachlässigung mit einer Entschuldigung durch das Gesetz¹¹².

Was den Muslim immerfort zu einem politischen Menschen macht [ist Folgendes]: Gemäß seines Glaubens wird von ihm gefordert, nicht für sich allein zu leben, ohne Interesse für die Probleme und Angelegenheiten der anderen, besonders [dann nicht], wenn die anderen Gläubige sind, auf Grund der Glaubensbruderschaft: >Die Gläubigen sind doch Brüder< (1)¹¹³.

In der Überlieferung [heißt es]: „Derjenige, der sich nicht für die Sache der Muslime interessiert, ist nicht einer von ihnen. Derjenige, der nicht aufrichtig gegenüber Gott, seinem Gesandten, der Gemeinschaft der Muslime und ihrer Allgemeinheit ist, ist keiner von ihnen. Jeder Gemeinschaft, in der es Hungernde gibt, wird der Schutz Gottes und seines Gesandten entzogen“.

So wie der Koran den Muslim verpflichtet, dem Hungernden Essen zu geben, verpflichtet er ihn, die anderen [631] zur Speisung [des Hungernden] aufzufordern. Er soll nicht so sein wie die Unwissenden (*ahl al-jahiliyya*), die im Koran wie folgt missbilligt werden: >Nein! Ihr seid (eurerseits) nicht freigebig gegen die Waise und haltet euch nicht gegenseitig dazu an, dem Armen (etwas) zu essen zu geben< (1)¹¹⁴. Der Koran deutet die Nachlässigkeit in dieser Angelegenheit als Hinweis auf die Leugnung der Religion: >Was meinst du wohl von dem, der das Gericht (das den Menschen angedroht ist) für Lüge erklärt? Das ist der(selbe), der die Waise (von sich) wegstößt und (die Seinen?) nicht dazu anhält, dem Armen (etwas) zu essen zu geben< (2)¹¹⁵.

Der Heilige Koran verbindet das [d.h., die anderen nicht dazu anzuhalten, den Hungernden zu essen zu geben] mit dem Unglauben an Gott dem Erhabenen, was eine schmerzliche Strafe im Jenseits verdient: >Er hat (zu seinen Lebzeiten) nicht an den gewaltigen Gott geglaubt und (die Seinen?) nicht dazu angehalten, dem Armen (etwas) zu essen zu geben< (3)¹¹⁶.

In den kapitalistischen, feudalistischen und verschwenderischen Gesellschaften, die gegen die Rechte der Armen und Schwachen handelten, führte das zur Revolution und zum Aufruf der Unterstützung der Armen sowie zur Konfrontation mit den Reichen.

So wie von jedem Muslim der Widerstand gegen das soziale Unrecht gefordert wird, verlangt man von ihm die Bekämpfung des politischen Unrechts und überhaupt jeder Ungerechtigkeit, egal welchen Namen sie trägt und welcher Art sie ist. Das Verschweigen von Ungerechtigkeit sowie des Verdachts auf solche verlangt die Bestrafung der gesamten Gemeinschaft: des Unterdrückers und desjenigen, der geschwiegen hat, so wie der Erhabene sagt: >Und macht euch auf eine Prüfung gefasst, die keineswegs ausschließlich diejenigen von euch treffen wird, die freveln< (4)¹¹⁷.

Der Koran missbilligt die Leute, die sich der Gewalttätigkeit der Tyrannen fügen und deren Weg folgen, so wie es seine Worte über Noahs Volk zum Ausdruck bringen: >Noah sagte (weiter): Herr! Sie haben sich mir widersetzt und sind einem gefolgt, der durch sein Vermögen und seine Kinder nur noch

¹¹² Wie z.B. die Vernachlässigung des Fastens während einer Krankheit oder auf Reisen.

¹¹³ (1) Die Gemächer: 10 [Koran 49: 10].

¹¹⁴ (1) Die Morgendämmerung: 17-18 [Koran 89: 17-18].

¹¹⁵ (2) Die Hilfeleistung: 1-3 [Koran 107: 1-3].

¹¹⁶ (3) In der es wahr wird: 33-34 [Koran 69: 33-34].

¹¹⁷ (4) Die Beute: 25 [Koran 8: 25].

mehr Schaden hat (da er sich dadurch in seiner Hartnäckigkeit noch bestärken lässt)< (5)¹¹⁸ und seine Worte über das Volk von Hud: >Sie folgten dem Befehl eines jeden (vom rechten Weg) abschweifenden Gewaltmenschen< (6)¹¹⁹ sowie das, was er über das Volk des Pharao sagt: >Er verleitete seine Leute zur Leichtfertigkeit, und sie gehorchten ihm. Sie waren (eben) frevlerische Leute< (7)¹²⁰.

Laut Koran wird sogar das bloße Vertrauen und die innere Neigung zu den Unterdrückern notwendig durch Gott bestraft: >Und sucht nicht bei denen Anlehnung, die freveln! Sonst erfasst euch (dereinst) das Höllenfeuer. Ihr habt außer Gott keine Freunde. Und dereinst wird euch nicht geholfen werden< (8)¹²¹.

Der Islam erlegt jedem Muslim eine politische Verantwortung auf: Er muss in einem Land leben, das von einem muslimischen Führer gemäß dem Buch Gottes geführt wird. Die Menschen müssen ihn im Amt anerkennen. Ohne dies ist er mit den Unwissenden. In *'as-Sahih'* heißt es: „Wer ohne die Anerkennung eines Imam stirbt, stirbt den Tod eines Ungläubigen.“ (9)¹²²

[632] Wenn ein Muslim Verse aus dem Heiligen Buch Gottes rezitiert, die im Kern mit den Angelegenheiten verbunden sind, die die Menschen „Politik“ nennen, dann stürzt er sich inmitten des Gebets in das Meer der Politik.

Wer in der Sure >Der Tisch< liest, findet Verse, die dazu auffordern, Befehle, entsprechend dem was Gott herabgesandt hat, zu erteilen und denjenigen des Unglaubens, der Ungerechtigkeit und des Frevels zu bezichtigen, der nicht so Befehle erteilt, wie Gott - gepriesen sei Er - es herabgesandt hat:

>Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott (in der Schrift) herabgesandt hat, sind die (wahren) Ungläubigen< (1)¹²³, >Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott (in der Schrift) herabgesandt hat, sind die (wahren) Frevler< (2)¹²⁴, >Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott (als Offenbarungsschrift) herabgesandt hat, sind die (wahren) Frevler< (3)¹²⁵. Es kann sein, dass jemand [dadurch] in die Politik eintritt und vielleicht als einer der radikalen Opposition betrachtet wird, da er diese Verse rezitiert und dem System des Herrschers den Verdacht entgegenhält. Er wiegelt [damit] gegen den Herrscher auf, weil dieser durch Unglaube, Ungerechtigkeit, Frevel oder durch alles zusammen charakterisiert ist.

Das gilt auch für den, der die Verse liest, die vor der Freundschaft mit Ungläubigen warnen: >Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht die Ungläubigen anstatt der Gläubigen zu Freunden! Wollt ihr (denn, indem ihr das tut) Gott offenkundig Vollmacht geben gegen euch (vorzugehen)< (4)¹²⁶

>Die Gläubigen sollen sich nicht die Ungläubigen anstatt der Gläubigen zu Freunden nehmen. Wer das tut, hat keine Gemeinschaft (mehr) mit Gott. Anders ist es, wenn ihr euch vor ihnen wirklich fürchtet. (In diesem Fall seid ihr entschuldigt). Gott warnt euch vor sich selber. Bei ihm wird es (schließlich alles) enden< (5)¹²⁷

>Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht meine und eure Feinde zu Freunden, indem ihr ihnen (eure) Zuneigung zu erkennen gebt< (6)¹²⁸

>Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht Leute zu Vertrauten, die außerhalb eurer Gemeinschaft stehen! Sie werden nicht müde, Verwirrung unter euch anzurichten, und möchten gern, dass ihr in Bedrängnis

118 (5) Noah: 21 [Koran 71: 21].

119 (6) Hud: 59 [Koran 11: 59].

120 (7) Der Prunk: 54 [Koran 43: 54].

121 (8) Hud: 113 [Koran 11: 113].

122 (9) *Rawahu Muslim fi Sahihihi* (Von Muslim in seiner Überlieferungssammlung tradiert).

123 (1) Der Tisch: 44 [Koran 5: 44].

124 (2) Der Tisch: 45 [Koran 5: 45].

125 (3) Der Tisch: 47 [Koran 5: 47].

126 (4) Die Frauen: 144 [Koran 4: 144].

127 (5) Die Sippe 'Imrans: 28 [Koran 3: 28].

128 (6) Die Prüfung: 1 [Koran 60: 1].

kommt. Aus ihren Äußerungen ist (schon genug) Hass kundgeworden. Aber was sie (an Hass und Bosheit) insgeheim in ihrem Inneren hegen, ist (noch) schlimmer⁽⁷⁾¹²⁹.

Wer das Gebet *qunut an-nawazil*¹³⁰ betet, das in der islamischen Rechtswissenschaft festgelegt ist [gilt ebenfalls als politisch]. Es ist der Ruf, der in den Gebeten nach der Erhebung von der letzten Rumpfbeugung (*ruk'a*) besonders beim öffentlichen Gebet gerufen wird. Es ist obligatorisch, wenn eine Katastrophe auf den Muslim zukommt, wie ein Angriff des Feindes, ein Erdbeben, eine Überschwemmung, eine allgemeine Hungersnot oder ähnliches...

Es ist mir immer noch in Erinnerung wie der Imam und Märtyrer Hasan al-Banna¹³¹ diese [im islamischen Recht] vorgeschriebene Handlung (*hukm shar'i*) bei der Auflehnung des ägyptischen Volkes gegen die Engländer benutzt hat. Er schrieb damals im täglichen Blatt der „Muslimbruderschaft“ und forderte die Muslime auf, in ihren Gebeten gegen die englischen Besatzer zu beten. Er schlug dafür eine neue Textform [des Gebets] vor, die so ähnlich war, wie das [Gebet *qunut an-nawazil*]. Er hat niemanden dazu gezwungen, aber wir haben sie memoriert und sie in unser Gebet einbezogen. In diesem Gebet heißt es:

[633] „Oh Gott (*Allahumma*), Herr der Menschen in aller Welt¹³², Beschützer der Ängstlichen, Demütiger der Hochmütigen und Bezwingen der Mächtigen. Oh Gott, Du weißt, dass die englischen Usurpatoren unser Land besetzten, unser Recht vergewaltigten und in unseren Gegenden tyrannisch herrschten. Sie vervielfachten dort die Korruption. Oh Gott, befreie uns von ihrem Betrug, brich ihre Stärke und schwäche ihre Macht. Beseitige ihre Herrschaft von Deinem Land und öffne ihnen keinen Weg zu einem Deiner gläubigen Untertanen. Oh Gott, nimm sie und diejenigen, die ihnen halfen, ihnen beistanden oder mit ihnen Freundschaft schlossen, bestrafe sie so, wie es Deiner Allmacht gebührt...“

So traten wir auf den Kampfplatz der Politik und stürzten uns in sein Risiko, indem wir uns in der Gebetsnische (*mihrab*) befanden und unterwürfig das Gebet verrichteten. Das ist die Natur des Islam, die Religion wird nicht von der Welt und die Welt nicht von der Religion getrennt. Weder Koran, noch Sunna, noch die islamische Geschichte kennen die Religion ohne Staat oder den Staat ohne Religion...

Diejenigen, die behaupteten, dass die Religion vorher keine Beziehung zur Politik [hatte] sowie diejenigen, die später die Lüge erfanden „keine Religion in der Politik und keine Politik in der Religion“, waren die ersten, die mit ihren Worten und Taten dagegen handelten.

Schon oft flüchteten jene in die Religion, um von ihr im Dienst ihrer Politik Gebrauch zu machen und bestrafte exemplarisch ihre Widersacher.

Schon oft benutzten sie einige schwache und verbrauchte Gelehrte des religiösen Wissens (*'ilm ad-din*), um von ihnen Rechtsgutachten (*fatawa*) gegen Opponenten ihrer unislamischen und für die Welt unnützen Politik erstellt zu bekommen.

Ich erinnere mich noch wie die *fatawa* veröffentlicht wurden, in der Zeit als wir von 1948 bis 1949¹³³ im Gefangenenlager waren, weil wir - wir riefen zur Durchsetzung des Koran (*tahkim al-qur'an*) und zur Anwendung des Islam (*tatbiq al-islam*) auf - [angeblich] gegen Gott und seinen Gesandten kämpften und die Erde korrupt zu machen versuchten. Sie haben uns dazu verurteilt, getötet oder gekreuzigt zu werden, [dazu dass] unsere Hände oder Füße diagonal (*min khilaf*)¹³⁴ abgehakt oder wir aus dem Land gejagt werden!

Das wiederholte sich in mehr als einer Epoche. Das Theaterstück wiederholt sich, nur die Akteure sind andere!

Außerdem erinnere ich mich - und erinnern sich die Leute - wie von den Rechtsgelehrten (*ahl al-fatawa*) gefordert wurde, Rechtsgutachten zur Legitimität des Friedens mit Israel zu erstellen. Um ihre

¹²⁹ (7) Die Sippe 'Imrans: 118 [Koran 3: 118].

¹³⁰ Name eines Bittgebets, das bei hereinbrechenden Katastrophen gebetet wird.

¹³¹ Hasan al-Banna (1906-1949), Gründer und Führer der ägyptischen Muslimbrüder; vgl. LAW 1994: 95.

¹³² Vgl. Koransure 1, in: Paret 1989a: 13.

¹³³ Laut Skovgaard-Petersen 1999: 3 war al-Qaradawi im Jahr 1954 im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen der nasseristischen Regierung und den Muslimbrüdern im Gefangenenlager.

¹³⁴ D.h. entweder die rechte Hand und der linke Fuß oder umgekehrt die linke Hand und der rechte Fuß.

verlorene Politik zu verewigen, nachdem bereits *fatawa* erstellt worden waren, die den Frieden mit Israel für unerlaubt erklärt hatten. Dies wurde als Verrat an Gott, seinem Gesandten und den Gläubigen betrachtet!¹³⁵

Und noch immer nehmen die Herrschenden Zuflucht bei den Religionsgelehrten (*'ulama' ad-din*), um ihnen *fatawa* aufzutragen, die ihren politischen Zielen dienen. Der letzte dieser Versuche war die Legitimierung der Bankzinsen und Wertpapiere (*shahadat al-istithmar*).¹³⁶ Beliebige Gelehrte gewähren den Herrschenden Antworten - die von der Geringwertigkeit ihres Rechtsverständnisses oder der Minderwertigkeit ihrer Religion [zeugen] - die ihnen die gefestigten Gelehrten verwehren:

[634] >die (einer nach dem anderen) die Botschaften Gottes ausrichteten und Ihn und sonst niemanden fürchteten< (1)¹³⁷.

Ist die Politik eine verwerfliche Angelegenheit?:

Die Politik ist - von Seiten der Theorie - eine Wissenschaft, der Bedeutung und Rang zukommt. Von der praktischen Seite her ist sie ein Gewerbe von Ehre und Nutzen, weil sie mit der bestmöglichen Leitung der Angelegenheit[en] der Menschen (*amr al-khalq*) verbunden ist.

Der Imam Ibn al-Qayyim¹³⁸ überliefert von Imam Abi l-Wafa' Ibn 'Aqil al-Hanbali¹³⁹: Die Politik ist eine Tätigkeit, mit der die Menschen sehr nah an der Rechtschaffenheit und sehr weit von der Korruption entfernt sein können, solange sie nicht dem Gesetz (*ash-shar'*) zuwiderhandeln.

Ibn al-Qayyim erwähnte: Die Politik ist ohne Abweichung gerecht, solange sie die Sprache des Gesetzes (*ash-shar'*) spricht. Sie ist sogar übereinstimmend [mit den Lehren des Gesetzes], solange sie von ihm abgeleitet wird. Sie ist ein Teil von seinen Teilen. Wir nennen sie entsprechend ihrem Fachausdruck Politik, aber sie ist vielmehr die Gerechtigkeit Gottes und seines Gesandten. (2)¹⁴⁰

Die uns vorangegangenen Rechtsgelehrten unterstrichen den Wert und Vorzug der Politik, sogar der Imam al-Ghazali¹⁴¹ sagte: 'Die Welt ist die Farm für das Jenseits. Die Religion vollzieht sich nur in der diesseitigen Welt. Herrschaft und Religion sind Zwillinge, die Religion ist Wurzel und die Herrschaft Wächter. Was keine Wurzel hat, fällt zusammen und was keinen Wächter hat, ist verloren' (3)¹⁴².

Die Imame und Kalifen wussten, dass die öffentliche Stellvertretung des Urhebers des Gesetzes (*sahib ash-shar'*) - und das ist der Gesandte Gottes - Gott segne ihn und schenke ihm Heil - im „Schutz“ der Religion und der „Politik“ in der Welt [besteht] (4)¹⁴³. Das Stellvertreteramt (*al-khilafa*) [bedeutet demnach] Schutz und Politik.

¹³⁵ Vgl. Hartert 1982: 139-142.

¹³⁶ Skovgaard-Petersen 1997: 295-318 analysiert die Fatwa des damaligen Großmuftis Sayyid Tantawi vom 7.9.1989 über die Rechtmäßigkeit von Wertpapieren in seiner zweiten Fallstudie. Al-Qaradawi bezog in der linksgerichteten islamistischen Wochenzeitung '*ash-Sha'b*' gegen diese Fatwa Stellung; vgl. Skovgaard-Petersen 1997: 309.

¹³⁷ (1) Die Gruppen: 39 [Koran 33: 39].

¹³⁸ Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (gest. 751/1350), hanbalitischer Rechtsgelehrter aus Damaskus, Schüler von Ibn Taymiyya (gest. 728/1328); vgl. al-Munjid 1986: 13.

¹³⁹ Ibn 'Aqil Abi al-Wafa' al-Hanbali (gest. 513/1119), hanbalitischer Rechtsgelehrter aus Bagdad; vgl. al-Munjid 1986: 11.

¹⁴⁰ (2) *Unzur: at-turuq al-hukumiyya fi s-siyasa ash-shar'iyya li-Ibn al-Qayyim s. 13-15. t. as-sunna al-muhammadiyya* (Vgl. Herrschaftsmethoden in der rechtmäßigen Politik von Ibn al-Qayyim, S. 13-15, hrsg. von as-Sunna al-Muhammadiyya).

¹⁴¹ Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Tusi al-Ghazali (gest. 505/1111), Theologe, Jurist, Mystiker und Reformier des 11. Jhd. aus Khurasan; vgl. Watt 1965: 1038-1041.

¹⁴² (3) *Ihya' 'ulum ad-din 1/17 - Bab al-'ilm alladhi huwa fard kifaya, t. Dar al-ma'rifa. Bayrut.* (Wiederbelebung der Religionswissenschaften Buch 17 - Kap. 1 - Die Wissenschaft ist die Pflicht eines Einzelnen für die Gemeinschaft, hrsg. von Dar al-ma'rifa, Beirut).

¹⁴³ (4) *Unzur: an-nazariyyat as-siyasiyya al-islamiyya li-d-duktur Diya' ad-Din ar-Rayyis s. 125 t. as-sadisa*

Der Prophet - Gott segne ihn und schenke ihm Heil - war selbst Politiker, neben seiner Position als Übermittler [der göttlichen Nachricht], Lehrer und Richter. Seine Nachfolger waren die rechtgeleiteten Kalifen, die nach seiner Art und Weise und auf seinem Weg Politik machten, insofern sie die islamische Gemeinschaft in Gerechtigkeit und im Guten leiteten sowie sie durch Wissen und Glaube führten.

Aber in unserer Epoche und besonders in unseren Gegenden litten viele Menschen unter der Politik und den Politikern. Egal ob es die Politik der Kolonialisierung oder die Politik der verräterischen oder ungerechten Herrscher war, sie hassten die Politik und alles was mit ihr zusammenhing. Besonders [schlimm wurde es] als die Philosophie Machiavellis¹⁴⁴ die Politik und ihre Gegner dominierte. Man erzählt, dass Shaykh Muhammad 'Abduh¹⁴⁵ - nachdem er von der Politik [635] und ihren Spielereien [bitter] gekostet hatte, was zu kosten war - seine berühmten Worte gesagt hat: „Ich nehme bei Gott Zuflucht vor der Politik und vor allem was mit Politik zu tun hat“!¹⁴⁶

Seitdem nutzen die Gegner des islamischen Denkens und der islamischen Bewegung den Hass der Menschen sowie deren Abneigung und deren Widerwillen gegenüber der Politik aus, um den umfassenden und vollkommenen Islam, zu dem die Islamisten heute aufrufen, als „politischen Islam“ zu bezeichnen.

Es ist schon soweit gekommen, dass es momentan üblich ist, alles, was einen pflichtbewussten von einem nachlässigen Muslim unterscheidet, als „politisch“ ! zu beschreiben. [Solch eine Beschreibung] reicht sogar aus, um jemanden zu missbilligen und sich von ihm abzuwenden.

Einige muslimische Frauen aus einem der Maghreb-Staaten, die das Kopftuch (*al-hijab*) tragen, gingen zu einer Persönlichkeit mit religiösem und politischem Rang. Sie trugen ihm ihre Zweifel [über die Richtigkeit] vor, dass in einigen Fakultäten von ihnen verlangt werde, das Kopftuch abzulegen. Sie erbaten von ihm, dass man sie von dieser Bedingung befreie, die von ihnen verlange, den Kopf unbedeckt zu lassen sowie kurze Kleidung zu tragen. Gott und sein Gesandter haben dies zu dem Verbotenen gezählt. Diese pflichtbewussten Musliminnen waren sehr verblüfft, als ihnen der wohlwollende Mensch antwortete: Was ihr tragt, ist nicht bloß ein Kopftuch, es ist ein politisches Kleidungsstück!!

Vor ihm sagte der große Säkularist (*al-'ilmani al-akbar*) in Tunis¹⁴⁷: [Diese Kleidung] ist Kleidung der Konfession!!

Ein anderer sagte hinsichtlich des Gebets zum islamischen Fest (*'id*) im Freien: [Das Gebet] ist nicht nur ein Brauch (*sunna*), sondern vielmehr ein politisches Gebet!

Und das 'sich in die Moschee zurückziehen' in den letzten 10 Tagen des Fastenmonats Ramadan sei ein politischer Akt!

Es ist sehr wahrscheinlich, dass eine Zeit kommt, wo das Freitagsgebet in der Moschee ein politisches Gebet darstellt!

Und dass die Lektüre der Eroberungszüge wie zum Beispiel die '*Sirat Ibn Hisham*'¹⁴⁸ oder '*Imta' al-asma*'¹⁴⁹ oder die Erklärungen aus '*as-Sahih*' von Bukhari¹⁵⁰ zur politischen Lektüre wird.

(Vgl. islamische politische Theorien von Dr. Diya' ad-Din ar-Rayyis, S. 125, 6. Auflage). Das Buch erschien 1953 in der ersten Auflage.

¹⁴⁴ Niccolò Machiavelli (1469-1527), politischer Denker aus Florenz. Zu Machiavellismus und Antimachiavellismus siehe Münkler 1985: 46-58. Mit der Politik Machiavellis wird im Allgemeinen der Ausspruch: 'Der Zweck heiligt die Mittel' assoziiert, der u.a. darauf hinweist, dass die Rechenschaft vor Gott keinen Maßstab für (politische) Handlungen auf Erden darstellt.

¹⁴⁵ Muhammad 'Abduh (1849-1905), Begründer und wichtigster Vertreter d. islamischen Reformismus in Ägypten; vgl. LAW 1994: 11.

¹⁴⁶ Wörtlich: „Ich nehme bei Gott Zuflucht von der Politik, vom Regieren in der Vergangenheit und in der Gegenwart, von dem Regierenden und dem Regierten“!

¹⁴⁷ Gemeint ist der bis 1976 amtierende tunesische Präsident Habib Bourguiba (1903-2000). Er bezeichnete sich als der große Glaubenskämpfer (*al-mujahid al-akbar*). Bourguiba hat u.a. durch die Veranlassung einer *fatwa* zur Aussetzung des Fastens für die Arbeiter im Fastenmonat Ramadan, da der nationale 'Wirtschaftskampf' dem 'Glaubenskampf' gleichgestellt sei, auf sich aufmerksam gemacht; vgl. Krawietz 1991: 38.

¹⁴⁸ Frühe Prophetenbiographie von Ibn Hisham Ibn Aiyub al-Himyari Jamal ad-Din (gest. 218/834) nach der

Möglicherweise wird die Rezitation des Heiligen Koran selbst - vor allem bestimmter Suren - zur politischen Rezitation.

Wir haben nicht die Epoche vergessen, wo sich unter den Beweisen, die gegen die Verdächtigen vorgebracht wurden, das Memorieren der Sure >Die Beute<¹⁵¹ befand, weil sie die Sure vom Kampf für den Islam (*surat jihad*) ist!!

Vorlage einer größer angelegten, aber verlorengegangenen Muhammad-Biographie von Ibn Ishaq Ibn Yasar (gest. 150/767); vgl. GAS 1967: 288-290 und 297-301.

¹⁴⁹ „Der Genuss des Hörens“ von al-Adfuwi; vgl. GAS 1967: 46.

¹⁵⁰ Muhammad Ibn Isma'il Ibn Ibrahim Ibn al-Mughira al-Bukhari (gest. 256/870) verfasste 'al-Jami' as-sahih', welches als das bekannteste der sechs kanonischen Werke der Hadith-Literatur gilt; vgl. GAL, Bd. I 1943: 163-166 und GAS 1967: 115-134.

¹⁵¹ >al-Anfal<, Koransure 8.

Bisher erschienen:

(Die mit * gekennzeichneten Nummern sind unter der angegebenen Quelle erschienen und inzwischen nicht mehr im Klaus Schwarz Verlag · Berlin erhältlich.)

- Nr. 1 Ulrike Schultz: Die Last der Arbeit und der Traum vom Reichtum. Frauengruppen in Kenia zwischen gegenseitiger Hilfe und betriebswirtschaftlichem Kalkül. 1990. (11,20 €).
- Nr. 2* Marin Trenk: "Dein Reichtum ist dein Ruin". Afrikanische Unternehmer und wirtschaftliche Entwicklung. Ergebnisse und Perspektiven der Unternehmerforschung. 1990. [erschieden in: *Anthropos* 86.1991]
- Nr. 3 Jochen Böhmer: Sozio-kulturelle Bedingungen ökonomischen Handelns in der Türkei. 1990. (11,20 €).
- Nr. 4* Gitta Walchner: Indiens Elektronikpolitik und die Exportpotentiale der Computerindustrie im Software-Bereich. 1990. [erschieden in: *Internationales Asienforum* 22.1991]
- Nr. 5* Dieter Weiss: Internationale Unterstützung des Reformprozesses in Entwicklungsländern durch Auflagenpolitik und Politikdialog? Probleme politischer Konditionalität am Beispiel Afrikas. 1990. [erschieden in: H. Sautter (Hg.), *Wirtschaftspolitische Reformen in Entwicklungsländern*, Berlin 1991]
- Nr. 6 Dorothea Kübler: Moralökonomie versus Mikroökonomie. Zwei Erklärungsansätze bäuerlichen Wirtschaftens im Vergleich. 1990. (9,80 €).
- Nr. 7 Jochen Böhmer: Die Verschuldungskrise in Schwarzafrika. Ausmaß, Ursachen und Ansatzpunkte für eine Lösung. 1990. (8,80 €).
- Nr. 8* Manuel Schiffler: Überlebensökonomie, Wohnungsbau und informelle Kredite in einem tunesischen Armenviertel. 1990. [erschieden in *Orient* 33.1992.1]
- Nr. 9 Fritz Roßkopf: Die Entwicklung des Steuersystems im Iran nach der Revolution von 1979. 1991. (12,60 €).
- Nr. 10 Barbara Igel: Die Überlebensökonomie der Slumbewohner in Bangkok. 1991. (14,00 €).
- Nr. 11/12* Dirk Steinwand: Sicherheit und Vertrauen. Informelle Kreditbeziehungen und ländliche Verschuldung in Thailand. Teil 1: Ursachen, Formen, Ausmaß. Teil 2: Eine Fallstudie aus Chachoengsao. 1991. [erschieden als: D. Steinwand, *Sicherheit und Vertrauen*, Saarbrücken/Fort Lauderdale 1991]
- Nr. 13* Dieter Weiss: Zur Transformation von Wirtschaftssystemen. Institutionelle Aspekte der Selbstblockierung von Reformpolitiken: Fallstudie Ägypten. 1991. [erschieden in: *Konjunkturpolitik* 38.1992]
- Nr. 14 Christoph David Weinmann: The Making of Wooden Furniture in Mozambique: A Short Overview of the Industry Based on Observations in Mid 1989. 1991. (11,20 €).
- Nr. 15 Armin Liebchen: Überlebensstrategien eines kleinbäuerlichen Dorfes der Bariba am Rande der Sahelzone im Norden Benins. 1991. (21,00 €).
- Nr. 16 Marin Trenk und Elsaied Nour: Geld, Güter und Gaben. Informelle Spar- und Kreditformen in einem Dorf im Nil-Delta. 1992. (9,80 €).
- Nr. 17 Dieter Weiss: Zur ökonomischen Transformation der ehemaligen COMECON-Länder. 1992. (8,80 €).
- Nr. 18 Steffen Wippel: Transformation du système économique et investissements directs allemands en Égypte. 1992. (8,80 €).
- Nr. 19 Günther Taube. Festung Europa oder ein offenes europäisches Haus? 1992. (8,80 €).
- Nr. 20* Bei fremden Freunden. Erfahrungen aus studentischer Feldforschung. 1992. [erschieden als: M. Trenk u. D. Weiss (Hg.), *Bei fremden Freunden*, LIT-Verlag Münster/Hamburg 1992]
- Nr. 21 Dieter Weiss: Structural Adjustment Programs in the Middle East. The Impact of Value Patterns and Social Norms. 1992. (8,80 €).
- Nr. 22 Dieter Weiss: Economic Transition from Socialism to Market-Friendly Regimes in Arab Countries from the Perspective of Ibn Khaldun. 1993. (8,80 €).
- Nr. 23 Koko N'Diabi Affo-Tenin: "Susu"-Sparen und Fliegende Bankiers. Finanzielle Selbsthilfegruppen von Händlerinnen und Bäuerinnen bei den Bariba in Togo. 1993. (14,00 €).
- Nr. 24 Christina Wildenauer: Von Geistern, Gold, und Geldverleihern. Der informelle Finanzsektor Südindiens und Ansätze zu dessen Einbindung in den formellen Finanzsektor. 1993. (12,60 €).
- Nr. 25 Thama-ini Kinyanjui: "Eating" Project Money. Rural Self-help Projects in Kenya as an Arena of Strategic Groups. 1993. (12,60 €).
- Nr. 26 Dieter Weiss: Entwicklung als Wettbewerb von Kulturen. Betrachtungen zum Nahen und zum Fernen Osten. 1993. (8,80 €).
- Nr. 27 Marko Curavic: Islamische Banken im Spannungsfeld ihrer Stakeholder. Die BEST Bank / Tunesien. 1993. (9,80 €).

- Nr. 28 Elisabeth Grenzebach: Gesicht erwerben und Gesicht verlieren. Die chinesische Alternative zur Tarifautonomie. 1993. (12,60 €).
- Nr. 29 Inse Cornelissen: Vom Bipolarismus zum Multipolarismus: Die EG als Katalysator weltweiter wirtschaftlicher Regionalisierungstendenzen. 1994. (8,80 €).
- Nr. 30 Henk Knaupe und Ulrich G. Wurzel: Die Jewish Agency und die IG Farben. Das Haavara-Abkommen und die wirtschaftliche Entwicklung Palästinas. 1994. (12,60 €).
- Nr. 31 Haje Schütte: Das Konzept des Informellen Sektors aus der wissenschaftstheoretischen Sicht von Thomas Kuhn. 1994. (9,80 €).
- Nr. 32 Christine Böckelmann: Rotating Savings and Credit Associations (ROSCAs). Selbsthilfepotential und Förderungspolitiken. 1994. (9,80 €).
- Nr. 33 Dieter Weiss: Human Rights and Economic Growth. 1995. (8,80 €).
- Nr. 34 Elsaied Nour: Die Rolle des Sozialfonds im Rahmen der Strukturanpassungspolitik in Ägypten. 1995. (9,80 €).
- Nr. 35 Cornelia Lohmar-Kuhnle: Explorative Projektfindung. Feldstudienenerfahrungen bei der Planung ländlicher Handwerksförderung in der Region Elmali/Türkei. 1995. (14,00 €).
- Nr. 36 Ruth Frackmann: Ghanaische Großfamilienhaushalte. Gemeinsamer Nutzen oder getrennte Kassen? Eine Fallstudie. 1995. (12,60 €).
- Nr. 37 Irmgard Nübler: Der Humanentwicklungsindex: Ein adäquates Meßkonstrukt für Humanentwicklung? 1995. (8,80 €).
- Nr. 38 Steffen Wippel: Islam als "Corporate Identity" von Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen. Eine Fallstudie aus Ägypten. 1995. (17,50 €).
- Nr. 39 Adel Zaghah: A Monetary Alternative for the Palestinian Economy: A Palestinian Currency. 1995. (8,80 €).
- Nr. 40 Dieter Weiss: European-Arab Development Cooperation and the Middle East Peace Process. 1995. (8,80 €).
- Nr. 41 Dieter Weiss: Some Conceptual Views on Planning Strategies for Lagos Metropolitan Area. 1995. (8,80 €).
- Nr. 42 Klaus Komatz: Förderung von Demokratie und Menschenrechten durch EU-Entwicklungspolitik? 1995. (9,80 €).
- Nr. 43 Qays Hamad: Palästinensische Industrialisierung unter unvollständiger Souveränität: Das Beispiel der Bekleidungsindustrie. 1995. (15,80 €).
- Nr. 44 Birgit Reichenstein: Managementausbildung im Transformationsprozeß der Volksrepublik China. 1995. (11,20 €).
- Nr. 45 Steffen Wippel: "Islam" und "Islamische Wirtschaft". 1995. (15,80 €).
- Nr. 46 Sulaiman Al-Makhadmeh: Zur Kritik der Vernunft der arabischen Renaissance. 1996. (8,80 €).
- Nr. 47 Dieter Weiss: EU-Arab Development Cooperation - Scenarios and Policy Options. 1996. (15,80 €).
- Nr. 48 Steffen Wippel: Die Außenwirtschaftsbeziehungen der DDR zum Nahen Osten. Einfluß und Abhängigkeit der DDR und das Verhältnis von Außenwirtschaft zu Außenpolitik. 1996. (12,60 €).
- Nr. 49 Susanne Butscher: Informelle Überlebensökonomie in Berlin. Annäherung der deutschen Hauptstadt an Wirtschaftsformen der Dritten Welt. 1996. (12,60 €).
- Nr. 50 Stefan Bantle und Henrik Egbert: Borders Create Opportunities. An Economic Analysis of Cross-Border Small-Scale Trading. 1996. (8,80 €).
- Nr. 51 Wolfhard Peter Hildebrandt: Die islamische Wirtschaftsideologie. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des Falls Pakistan. 1996. (12,60 €).
- Nr. 52 Thomas Ganslmayr: Flutkatastrophen und Wiederaufbau im ländlichen Indien. Fallstudie des Dorfes Thugaon Deo. 1996. (12,60 €).
- Nr. 53 Dieter Weiss: Wissenschaftspolitik und wirtschaftliche Wettbewerbsfähigkeit. Anmerkungen zur Berliner Hochschulpolitik. 1996. (8,80 €).
- Nr. 54 Sybille Bauriedl: Konstruktionen des Orients in Deutschland. 1996. (9,80 €).
- Nr. 55 Rainer Hermann: Defizite im Investitionsklima Syriens. 1997. (8,80 €).
- Nr. 56 Manuel Schiffler: Die Euro-Mediterrane Freihandelszone im Licht neuerer Ansätze der Außenwirtschaftstheorie. 1997. (8,80 €).
- Nr. 57 Dieter Weiss: Entwicklungspolitik als Technisch-Wissenschaftliche Kooperations- und Kulturpolitik. 1998. (8,80 €).
- Nr. 58 Meir Samuelsdorff: Finanzielle Fehlkonstruktionen der staatlichen Förderung von Kooperativen in Israel. Die Krise der Moschwei Owdim. 1998. (11,20 €).
- Nr. 59 Petra Streiber: Internationaler Frauenhandel. Funktionsweisen, soziale und ökonomische Ursachen und Gegenmaßnahmen. 1998. (9,80 €).
- Nr. 60 Sebastian von Eichborn: Der Kosovo-Konflikt aus der Sicht des Konzepts der Gewaltmärkte. Ein Bericht aus dem nordalbanischen Grenzgebiet. 1998. (8,80 €).

- Nr. 61 Dieter Weiss: Islamistische Bewegungen im Nahen Osten und in Nordafrika. Reaktionen der deutschen Entwicklungspolitik. 1998. (8,80 €).
- Nr. 62 Volker Häring: The Closing of the Chinese Mind? Die Debatte um den "Aufbau der geistigen Zivilisation" in China. 1998. (9,80 €).
- Nr. 63 Michael Müller: Entwicklungshemmnisse in der Transformation. Kleine und mittlere Dienstleistungsunternehmen in St. Petersburg. 1999. (11,20 €).
- Nr. 64 Katja Birr: Planung und Management von Entwicklungsprojekten als komplexe Systeme in turbulenten Umwelten: Eine Analyse der Zielorientierten Projektplanung im Rahmen eines entwicklungsorientierten Managements. 1999. (12,60 €).
- Nr. 65 Steffen Wippel: Marokko und der Euro. Folgen der Europäischen Währungsunion für ein assoziiertes Mittelmeer-Drittland. 1999. (15,80 €).
- Nr. 66 Marko Zielonka: Die Entwicklung der Automobilindustrie in Südkorea. Eine Untersuchung unter Anwendung neuerer wettbewerbstheoretischer Konzepte. 1999. (9,80 €).
- Nr. 67 Steffen Wippel: Entwicklung und Probleme der euro-mediterranen Beziehungen aus marokkanischer Sicht. Reaktionen der sozialistischen Opposition zum "Mittelmeerjahr" 1995. 1999. (8,80 €).
- Nr. 68 Uday M. Ghose: Entwicklungspolitische Defizite der höheren Bildung in Palästina. 1999. (8,80 €).
- Nr. 69 Tom Weber: Ausländische Direktinvestitionen in Malaysia. Die Bedeutung wirtschaftspolitischer Investitionsbedingungen am Beispiel der deutschen verarbeitenden Industrie. 1999. (9,80 €).
- Nr. 70 Verena Dommer: Kooperative Modelle der Berufsausbildung – Theorie und praktische Umsetzung in der Berufsbildungshilfe. Eine Praxisreflexion anhand von drei Projektbeispielen in der Türkei, Tunesien und Nigeria. 1999. (12,60 €).
- Nr. 71 Hsin Chen: Wirtschaftspolitische und unternehmerische Reaktionen in Taiwan auf die Finanzkrise Südostasiens. 1999. (11,20 €).
- Nr. 72 Gero Gelies: Industrialisierungschancen der Europäischen Peripherie. Die Wettbewerbssituation der portugiesischen Automobilzulieferindustrie. 1999. (12,60 €).
- Nr. 73 Anja Englert: Die Große Arabische Freihandelszone. Motive und Erfolgsaussichten der neuen Initiative für eine intra-arabische Integration aus arabischer Sicht. 2000. (11,20 €).
- Nr. 74 Hatim Mahmoud: Überleben im Slum. Die Überlebensstrategien von Nuba-Migranten im Slumviertel Ummbada der sudanesischen Stadt Omdurman. 2000. (11,20 €).
- Nr. 75 Markus Liemich: Erfolgsfaktoren von Joint Ventures in Rußland. Die Entwicklung eines Mobilfunkanbieters im Großraum Moskau. 2000. (14,00 €).
- Nr. 76 Uwe Simson: Protestantismus und Entwicklung. Was erklärt die Weber-These? Zum Todestag von Max Weber am 14. Juni 2000. 2000. (8,80 €).
- Nr. 77 Sebastian v. Eichborn: Lokales Wissen als Chance in der Entwicklungszusammenarbeit (EZ). Soll alles bleiben wie bisher? 2001. (8,80 €).
- Nr. 78 Gerd Günter Klöwer: Financial Co-operatives and Credit Insurance in Mongolia. 2001. (8,80 €).
- Nr. 79 Ulrich Wurzel: "The Missing Dimension". Implikationen systemischer Innovationstheorien für die Euro-mediterrane Wissenschafts- und Technologiekooperation. 2000. (9,80 €).
- Nr. 80 Dieter Weiss: Zur Verstärkung der wissenschaftlichen Kooperation mit Entwicklungsländern. Stützung innovativer Eliten, Nachkontakte, Gemeinsame Forschungsprojekte, Auffangpositionen in Phasen politischer Unruhen, Interkulturelle Dialogforen, Eine Rolle für EU-Partnerschaftshochschulen. 2000. (8,80 €).
- Nr. 81 Stefanie Roemer: Tibetische Flüchtlingsökonomie. Eine Fallstudie der gewerblichen Siedlung Bir. 2001. (14,00 €).
- Nr. 82 Alexander Solyga: Krisenprävention und Friedensdienste in der deutschen Entwicklungspolitik. Offene konzeptionelle Fragen. 2001. (8,80 €).
- Nr. 83 Daniela Stozno-Weymann: Ländliche Entwicklung und europäische Regionalpolitik in Brandenburg. Mit einer Fallstudie zum Oderbruch. 2001. (12,60 €).
- Nr. 84 Arvid Türkner: Finanzierungspraktiken von Klein- und Mittelunternehmen in St. Petersburg. 2001. (12,60 €).
- Nr. 85 Svenja Wipper: Möglichkeiten, Grenzen und Erfolgsdeterminanten volkswirtschaftlicher Regierungsberatung im Reformprozess der VR China. 2001. (15,80 €).
- Nr. 86 Corinna von Hartrott: Auswirkungen des Globalisierungsprozesses auf die Beschäftigten der Freien Produktionszone Mauritius. 2001. (9,80 €).
- Nr. 87 Noha El Mikawy: Contemporary Islamic Thought in Egypt: Should it be taken seriously? 2002. (9,80 €).
- Nr. 88 Pietro Soddu: Inmigración extracomunitaria en Europa: El caso de los enclaves de Ceuta y Melilla. 2002. (11,20 €).
- Nr. 89 Matthias Lichtenberger: Die Islamisierung der Ökonomie im Sudan. Wirtschaftspolitik zwischen Markt, Macht und Moral. 2002. (14,00 €).
- Nr. 90 Jan-Michael Bach: Islam in Indonesia since the mid-1990s. 2003. (8,80 €).

- Nr. 91 Stephan Manning: Public Private Partnership als Aushandlungsprozess: Befunde und Implikationen für die Entwicklungspolitik. 2003. (11,20 €).
- Nr. 92 Sebastian Gräfe: Privatunternehmer und Unternehmerverbände im Prozess wirtschaftlicher Liberalisierung. Klientelstrukturen, Patronage und Aneignung von Renten im ägyptischen Saatgutsektor. 2003. (12,60 €).
- Nr. 93 Bettina Gräf: Islamische Gelehrte als politische Akteure im globalen Kontext. Eine Fatwa von Yusuf 'Abdallah al-Qaradawi. 2003. (12,60 €).
- Nr. 94 Ines Kohl: Wüstentourismus in Libyen. Folgen, Auswirkungen und lokale Wahrnehmungen. Eine anthropologische Fallstudie aus der Oase Ghat. 2003. (14,00 €).
- Nr. 95 Stephan J. Roll: Die Süd-Süd-Integration im Rahmen der Euro-Mediterranen Freihandelszone. Integrationsperspektiven und Integrationsprobleme der arabischen Mittelmeerpartnerländer. 2004. (12,60 €).
- Nr. 96 Sabine Hutfilter/Annika Schäfer: Versorgungsdefizite in Dakar. Der Zugang zu Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen sowie öffentlichem Transport unter besonderer Berücksichtigung der peripheren Stadtgebiete. 2005. (15,80 €).
- Nr. 97 Uwe Simson: Von Spengler lernen? Zum 70. Todestag von Oswald Spengler am 7. Mai 2006. 2006. (8,80 €).
- Nr. 98 Stephan J. Roll: Zwischen Finanzsektorliberalisierung und Herrschaftssicherung. Der Aufstieg einer ägyptischen Investmentbank und das politisch-ökonomische Netzwerk im Hintergrund. 2006. (11,20 €).
- Nr. 99 Florian Peil: Aufstand in Mekka. Die Besetzung der Großen Moschee 1979. 2006. (11,20 €).
- Nr. 100 Ulrich G. Wurzel: Limits to Economic Reform in an Authoritarian State. Egypt since the 1990s. 2007. (11,20 €).
- Nr. 101 Thomas Hüsken/Georg Klute: Emerging Forms of Power in Contemporary Africa. A Theoretical and Empirical Research Outline. 2008. (8,80 €).
- Nr. 102 Dennis Kumetat: Das Scheitern deutscher Unternehmen und deutscher Auswärtiger Politik im Nahen Osten. Irak, Ägypten, Saudi-Arabien 1933-39. 2008. (12,60 €).
- Nr. 103 Johara Berriane: Studierende aus dem subsaharischen Afrika in Marokko. Motive, Alltag und Zukunftspläne einer Bildungsmigration. 2009. (12,60 €).
- Nr. 104 Tina Zintl: Modernisierungspolitik durch Kompetenztransfer? Syrische Remigranten mit deutschem Hochschulabschluss als Katalysatoren von *Brain Gain* in Syrien unter Bashar al-Assad. 2009. (8,80 €).
- Nr. 105 Thomas Hüsken: Stämme, Staaten und Assoziationen. Die neotribale Wettbewerbsordnung im ägyptisch-libyschen Grenzland. 2009. (9,80 €).
- Nr. 106 Ulrich G. Wurzel: Middle East-Related Economic Research in Germany. Scientific Community, Institutional Framework, Subject Choice and Methodological Selectivity. 2009. (11,20 €).
- Nr. 107 Dieter Weiss: Migrationsbewegungen aus den südlichen Mittelmeerländern und Subsahara-Afrika in die Europäische Union . 2010. (8,80 €)
- Nr. 108 Sarah Ruth Sippel: „Resistance is futile“? – Zivilgesellschaft und Exportproduktion in Süd-Marokko . 2010. (8,80 €)

