

Modjtahed M. Schabestari, Teheran

Hermeneutische Überlegungen zur islamischen Theologie und Rechtswissenschaft

I.

Die islamische Rechtswissenschaft ist in drei Gebiete aufgeteilt:

- *'ibādāt*¹
- *mu'āmalāt*²
- *siyāsāt*³

Diese Aufteilung ist zwar eine Domäne der Rechtsgelehrten, aber alle Grundprinzipien dieser Bereiche gehen grundsätzlich auf den Koran und die prophetische Tradition (*sunna*) zurück. Die islamische Rechtslehre (*fiqh*) hat diese Prinzipien nur ausgeweitet und konkretisiert.

„Göttliche Gebote und Verbote“ waren für alle Muslime immer der zentrale Kern ihres Religionsverständnisses. Die islamischen Mystiker hatten zwar ein anderes Verständnis, das auf einer höheren Ebene angesiedelt ist, und sprachen von der „Liebe“ als zentralem Begriff. Die Mystiker waren aber nicht Repräsentanten der allgemein gültigen islamischen Denkweise; so daß die Einhaltung von Geboten und Verboten (abgesehen von Ausnahmen) den Grundpfeiler des religiösen Lebens der Muslime bildete: die geistig-religiöse Botschaft des Propheten Muḥammad war für sie immer eine Botschaft bestehend aus Geboten und Verboten. Mit den Worten des scharfsinnigen christlichen Theologen der Gegenwart *Paul Tillich* gesprochen, bestand und besteht für die Muslime das „unabdingbare Prinzip“ und die „letzte Instanz“ jeder „religiösen Beschäftigung“ darin, Verboten und Geboten Gottes zu folgen.

¹*'ibādāt* bedeutet „religiöse Pflichten“, Handlungen also, die sich nur auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott beziehen. Bei *'ibādāt* steht das Verhältnis zwischen Gott und Individuum im Vordergrund.

²*mu'āmalāt* ist die Bezeichnung für alle privatrechtlichen zwischenmenschlichen Handlungen. Man kann *mu'āmalāt* also auch als „zivilrechtliche Beziehungen“ bezeichnen. Bei diesen Handlungen treten Individuen als Menschen mit freiem Willen miteinander in Rechtsbeziehungen.

³*siyāsāt* kann mit „staatsbezogenen Handlungen und Sanktionen“ übersetzt werden. Hier geht es also um das Verhältnis zwischen Staat und Individuum.

II.

Gebote und Verbote, die sich auf *mu'āmalāt*⁴ beziehen – zB Eheschließung, Scheidung, Kauf– waren traditionelle vernunftorientierte menschliche Handlungen und keine religiös-geistlichen Vorschriften. Wenn der Prophet Muḥammad kraft seiner prophetischen Verfügungsgewalt in zivile Rechtsgeschäfte eingegriffen hat, so geschah dies nur für die Einhaltung der ethischen Prinzipien und der Gerechtigkeit. Es gab dabei keine religiös-geistlichen Absichten.

Auch *siyāsāt* – zB Treueid gegenüber dem Herrscher, Bildung von Ratsversammlungen, Vergeltungsstrafen, *ḥudūd*⁵, Blut- und Sühnegeld, Zeugenaussagen – waren stets traditionelle Vorschriften. Die Ausübung der prophetischen Verfügungsgewalt geschah auch hier zu Zeiten Muḥammads stets im Hinblick auf eine moralische Verbesserung und zur Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit.

Die islamische Rechtslehre (*fiqh*) wurde im Laufe der Geschichte immer im Sinne einer rationalen Erkenntnis verstanden. So sehen Wissenschaftler wie *al-Ġazzālī* und *Šatibi* die Aufgabe der islamischen Rechtslehre darin, die 5 Grundziele der Religion (*šarī'a*) im gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen.

Diese Grundprinzipien sind nach ihrer Meinung: Schutz der Religion, der Vernunft, der Familie, des Eigentums und des Lebens. Obwohl diese These nur von wenigen Wissenschaftlern ausdrücklich bestätigt wurde, haben alle Rechtsgelehrten in Theorie und Praxis dennoch mehr oder weniger darauf Bezug genommen und dieses Grundprinzip nicht in Frage gestellt.

III.

Entwicklungen und Differenzen in den Urteilen der Rechtsgelehrten, die sich im Laufe der Geschichte herauskristallisierten, und sogar zahlreiche Differenzen in den Urteilen von Rechtsgelehrten ein und derselben Generation zeigen alle, daß die Rechtswissenschaft nie als eine religiös-geistliche Disziplin verstanden wurde. Religiös-geistliche Symbole sind in der Regel fest und unveränderlich, aber die Urteile der Rechtsgelehrten waren stets mannigfaltig, falsifizierbar, unterschiedlich und von logischer Beweisführung und gegebenen Tatsachen ab-

⁴Zweiseitige (*'uqūd*) und einseitige (*īqād'āt*) zivile Rechtsgeschäfte.

⁵*ḥudūd* sind genau festgelegte körperliche Strafen für bestimmte Straftaten (zB Unzucht, Diebstahl ua). Das Strafausmaß bewegt sich nicht zwischen Höchst- und Mindeststrafe und kann auch in der Regel nicht in Geldstrafe verwandelt werden.

hängig. *al-Ġazzālī* bezeichnet die islamische Rechtslehre (*fiqh*) in seinem Werk „Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“ als „Gesetze für den König“ und sagt: Könige herrschen mit Gesetzen, die ihnen von Rechtsgelehrten geliefert werden.⁶ „Gesetze für den König“ können ja nicht religiös-geistliche Vorschriften sein, vielmehr orientieren sich diese Gesetze an Regierungszielen.

Die islamische Rechtslehre entwickelte sich historisch betrachtet nach folgendem Muster. Die Rechtsgelehrten gingen von „Tatsachen im Leben der Muslime“ und „gesellschaftlichen Tatbeständen“ aus und suchten dann im Koran und in der prophetischen Tradition nach Lösungsansätzen für diese Probleme. Dann leiteten sie Vorschriften ab, die sie in fünf Pflichtstufen einteilten: in Gebote, Verbote, empfehlenswerte Taten, mißbilligte und schließlich in neutral-erlaubte Handlungen. Die einzigen Entscheidungs- und Erkenntnisquellen für die Gesetzgebung waren also anerkannte Prinzipien des Korans und der prophetischen Tradition (*sunna*), sowie die bestehenden Realitäten und gesellschaftlichen Traditionen, zu denen sich Koran und Sunna indifferent verhalten hatten. Zwar hatte sich die islamische Rechtslehre und Urteilsfindung im Laufe der Geschichte immer darauf konzentriert, Probleme der Gegenwart durch die Brille der Vorschriften der Vergangenheit zu lösen, ohne diese Problemlösungen jedoch zukunftsorientiert zu gestalten. Dennoch kann festgestellt werden, daß die Rechtsgelehrten bei ihrer Urteilsbildung sich an zeitgemäßen logischen und rationalen Methoden der Interpretation orientierten. Diese Orientierung resultierte aus der Verpflichtung der Rechtsgelehrten zur Begründung ihrer Urteile, dh sie waren stets gezwungen, bei ihrer Urteilsfindung rationale Beweismittel vorzulegen und permanent darauf zu achten, daß das jeweilige Urteil weder mit religiösen Zielen und Interessen noch mit vernunftmäßigen Zielen und Interessen der Gesellschaft im Widerspruch stehen darf. *al-Ġazzālī* und *Šatibi* haben sich später ausführlich mit dieser Problematik auseinandergesetzt. Sie sprechen von Urteilsfindung im Rahmen der 5 oben genannten Ziele und betonen dabei die Einhaltung und Berücksichtigung von menschlichen Zielen.

IV.

Heute sind muslimische Rechtsgelehrte mit der Frage konfrontiert, inwieweit die Rechtsprechung und Urteilsfindung im Rahmen der religiösen Pflichten und der zivilrechtlichen und staatsbezogenen Handlungen sich an rationale Prinzipien unserer Zeit halten und vernunftgerichtet sind. Ohne Zweifel besteht zwi-

⁶ *al-Ġazzālī*, ‘aḥyār ‘ulūm ad-dīn, Band I, Beirut oJ, 17.

schen der Vernunftorientierung unseres Zeitalters und den menschlichen Lebensrealitäten eine dialektische Beziehung, denn Theorien und Gedanken beeinflussen die Wirklichkeit und werden selbst von der Wirklichkeit beeinflusst. Ausgehend von diesem Grundprinzip können wir feststellen, daß in bezug auf den zentralen Kern der religiösen Pflichten und der zivilrechtlichen Handlungen auch heute die islamischen Rechtsgelehrten bei ihrer Urteilsfindung und Argumentation prinzipiell von vernunftorientierten Methoden ausgehen. Deshalb sehen wir keinen vernunftmäßigen und rationalen Grund, das zentrale Gerüst der *'ibādāt* und *mu'āmalāt* in Frage zu stellen.

Eine genaue Betrachtung der *'ibādāt* (religiöse Pflichten) und *mu'āmalāt* (zivilrechtliche Handlungen) zeigt, daß der zentrale Kern dieser Vorschriften weder die religiösen Interessen der heutigen Muslime verletzt, noch mit Prinzipien der Vernunft im Widerspruch steht. Die bestehenden Vorschriften und Urteile in diesen zwei Gebieten stehen noch im Einklang mit den 5 oben genannten, in der islamischen Rechtswissenschaft anerkannten Grundzielen des religiösen Handelns.⁷ Es gibt trotzdem auf diesen beiden Gebieten in jüngster Zeit Erneuerungen in der Rechtsprechung, die veränderte zeitliche und örtliche Bedingungen in der Urteilsfindung einbeziehen und somit das Gleichgewicht zwischen Vorschriften und zeitgemäßen Erfordernissen der Vernunft aufrecht erhalten. Ein Beispiel dafür ist die den Mekka-Pilgern erteilte Erlaubnis, ihre Opfergabe auch in der Heimat darbringen zu können, oder Verbesserungen im Familienrecht.

V.

Was aber die staatsbezogenen Handlungen und Sanktionen angeht, so sind wir mit einer total veränderten Situation konfrontiert, und man hat in unserer Zeit den Eindruck, daß das in der islamischen Rechtsprechung immer praktizierte Gebot des Gleichgewichts zwischen praktischer Vernunft und Vorschrift nicht mehr vorhanden ist. Die meisten Urteile und Rechtsauffassungen, die sich auf *siyāsāt* beziehen, haben in unserer heutigen Zeit keine rationale und vernunftmäßige Legitimation. Diese Problematik bedarf einiger Erläuterungen:

Ein großer Teil der den Staat betreffenden Urteile und Rechtsauffassungen der islamischen Rechtswissenschaft konzentriert sich auf Vorschriften über *ḥudūd*, Blut- und Sühnegeld, Vergeltungsstrafen (*qiṣās*), Zeugenaussagen, Ausübung des Richteramtes, Treueid gegenüber dem Herrscher, allgemeine Herrschaftsgewalt

⁷Gebote, Verbote, empfehlenswerte Taten, mißbilligte und schließlich neutral-erlaubte Handlungen.

des Regierenden üä.

In unserer Zeit sind die Rechtsgelehrten mit der Frage befaßt, welche Beziehung heute zwischen solchen den Staat betreffenden Vorschriften einerseits und den allgemein anerkannten Vernunftprinzipien unserer Zeit andererseits besteht, und ob diese Vorschriften ihre Vernunftbasis noch beibehalten haben. Unsere Rechtsgelehrten sind (wie oben vermerkt) in der Geschichte immer von konkreten Problemfeldern und Erfordernissen der Zeit ausgegangen und haben dann zur Lösung der Probleme diese mit Vorschriften des Korans und der prophetischen Tradition in Beziehung gesetzt. Dieses Grundprinzip der islamischen Rechtslehre gilt auch für Themen aus dem Bereich des Staates, und wir müssen deshalb in einem ersten Schritt klarstellen, was die Erfordernisse unserer Zeit sind.

VI.

Die Erfordernisse der Zeit sind nichts anderes als Tatsachen und Realitäten, mit denen muslimische Gesellschaften heute konfrontiert sind. Um dies zu verdeutlichen, möchten wir als Beispiel zwei Themenkreise (Strafverfahren und Staatswesen) heranziehen: Was das Strafrecht angeht, so haben wir prinzipiell die Frage zu beantworten, welches Rechts- und Strafsystem eher in der Lage ist, Straftaten und deren Wiederholung zu verhindern, dem moralischen Gewissen der Gesellschaft zu genügen und Gerechtigkeit zu verbreiten. Hintergrund dieser Fragen sind in unserer Zeit Prinzipien wie „das staatliche Machtmonopol“ und „der allgemeine Schutz von Bürgerrechten“. In der Entstehungszeit des Islams waren diese Prinzipien nicht bekannt. Was das politische Herrschaftssystem betrifft, so ist ebenfalls die Frage zu beantworten, welche Regeln und Praktiken die Konzentration und den Mißbrauch der Macht verhindern können. Was verstehen wir heute unter einer gerechten gesellschaftlichen und politischen Ordnung? Ist Demokratie die bessere und effektivere Form der Herrschaft zur Verwirklichung von Gerechtigkeit in industriellen und halbindustriellen Ländern?

Nach dieser Konkretisierung der Problematik stellt sich nun die Frage, ob die in der islamischen Rechtswissenschaft bestehenden Rechtsgutachten (*fatwā*) und Rechtsdoktrinen auf dem Gebiet der Staatshandlungen eine angemessene Antwort auf die politischen und rechtlichen Herausforderungen unserer Zeit geben können. Bei einer genauen Betrachtung kommen wir zum Ergebnis, daß diese Rechtsgutachten (*fatwā*) und Doktrinen nicht im Einklang mit diesen Forderungen und Herausforderungen stehen. Es muß allerdings an dieser Stelle klargestellt werden: es geht nicht darum, ob im Klartext aus Koran und prophetischer Tradition einige Aussagen zu staatlichen Handlungen vorhanden sind oder nicht. Viel-

mehr interessiert uns die Tatsache, daß die aus diesen Quellen abgeleiteten Rechtsurteile – zB Ausübung von Vergeltungsstrafen und Treueid gegenüber dem Herrscher – keine angemessene Antwort auf die Fragen unserer Zeit geben und unseren heutigen Erfordernissen der Vernunft nicht genügen. Deshalb meinen wir, daß die politisch orientierte islamische Rechtswissenschaft in der Konfrontation mit solchen Problemen das Gleichgewichtsgebot zwischen Vorschriften und Vernunft verlassen hat.

VII.

Diese Auffassung macht uns auf Quellenangaben aufmerksam, auf die sich solche Urteile stützen. Hier stellen wir die Frage, ob solche Quellenmaterialien, gewonnen aus dem Koran und der Sunna, tatsächlich für sich die Beantwortung der Fragen unserer Zeit beansprucht hatten, oder vielmehr eine Antwort auf damalige Probleme waren, für deren Lösung der Islam entsprechend dem damaligen Stand der Vernunft, der Gerechtigkeit und der Interessen der islamischen Gesellschaft Konzepte vorgelegt hat.

Wenn wir dieser letzten und entscheidenden Frage mit wissenschaftlich-historischen Methoden nachgehen, stellen wir folgendes fest: sowohl im Koran, als auch in Sunna und Rechtslehre gibt es unmißverständliche Hinweise und Anhaltspunkte dafür, daß die *siyāsāt* betreffenden Textquellen sich an der Kultur und gesellschaftlich-politischen Realität der Entstehungszeit des Islams orientierten und eine gerechte und moralisch einwandfreie Neuordnung dieser Realitäten anstrebten. Es gibt zB Anhaltspunkte dafür, daß *hudūd*, Vergeltungsstrafen und Blut- und Sühnegeld Mittel und Methoden waren, um die unter den damaligen Arabern bestehende Praxis der Rache in gerechter und moralischer Weise zu zähmen und zu mildern. Es handelte sich dabei also eher um Abwehrgesetze zur Verhinderung einer grausameren Praxis, als um positive Gesetze einer nationalstaatlichen Ordnung zur Verhinderung von Straftaten.

Die Bestrafung von Mördern und Ehebrechern oblag in der vorislamischen Zeit den jeweiligen Stammesführern, die nach dem Prinzip der brutalen Rache und zur Plünderung von fremdem Eigentum vollzogen wurde. Es kam zB vor, daß Stammesmitglieder als Rache für ein getötetes Mitglied mehrere Personen aus dem gegnerischen Stamm töteten. Wenn das Auge eines ihrer Stammesmitglieder verletzt wurde, töteten sie manchmal mehrere Menschen der gegnerischen Sippe. Manchmal wurden gegnerische Sippen zur Wiederherstellung der Stammesehre massakriert, wenn eine Frau von einem Mitglied der fremden Sippe sexuell mißbraucht worden war. Es wurde auch der Diebstahl durch ein fremdes Sippenmitglied

zum Anlaß genommen, das Vermögen der anderen Sippe zu plündern.⁸ Unter diesen Verhältnissen wollte der Prophet Muḥammad die schrankenlosen und willkürlichen Racheakte und Massaker unter Kontrolle bringen und befahl, den Totschlag eines Menschen nur durch die Tötung eines Menschen zu vergelten. „Auge nur um Auge“ war also ein Gesetz zur Verhinderung größerer brutaler Vergeltungsaktionen. Auch Strafen wegen Ehebruchs wurden neu geregelt: als Ehebruch gilt eine Tat nur dann, wenn sie von vier unbefangenen Zeugen gesichtet oder durch viermal wiederholte Geständnisse der Ehebrecher bewiesen wird. Damit wurde verhindert, daß anhand von „Gerüchten“ und „Vermutungen“ Racheaktionen Tür und Tor geöffnet werden. In ähnlicher Weise wurden auch die Maßnahmen bei Diebstahlsdelikten geregelt. Auch hier wurde die Zeugenaussage von unbefangenen und rechtschaffenen Zeugen und die Augenscheinnahme des Diebstahls auf frischer Tat bzw das freie Geständnis des Täters als Beweismittel vorausgesetzt. In diesem Zusammenhang möchten wir auf zwei Stellen im Koran hinweisen, die die Vergeltungsstrafe betreffen und dazu das Urteil der Rechtsgelehrten darstellen. Über die Vergeltungsstrafe heißt es im Koran:

„Ihr Gläubigen! Bei Totschlag ist euch die Wiedervergeltung vorgeschrieben: ein Freier für einen Freien, ein Sklave für einen Sklaven und ein weibliches Wesen für ein weibliches Wesen. Und wenn einem (der einen Totschlag begangen hat) von seiten seines Bruders (dem die Ausübung der Wiedervergeltung obliegt) etwas nachgelassen wird (dh wenn statt der Wiedervergeltung durch Tötung nur Blutgeld gefordert wird), soll die Beitreibung (des Blutgeldes durch den Rächer) auf rechtliche und (umgekehrt) die Bezahlung an ihn auf ordentliche Weise vollzogen werden. Das ist (gegenüber der früheren Handhabung der Blutrache) eine Erleichterung und Barmherzigkeit von seiten eures Herrn. Wenn nun aber einer, nachdem diese Regelung getroffen ist (w: nach diesem), eine Übertretung begeht (indem er sich an die frühere Sitte der Blutfehde hält), hat er (im Jenseits) eine schmerzhafteste Strafe zu erwarten. Die Wiedervergeltung sichert euch das Leben (w: In der Wiedervergeltung habt ihr Leben). (Bedenkt dies) die ihr Verstand habt! Vielleicht werdet ihr gottesfürchtig sein.“ (Sure 2, Verse 178-179)⁹

„Wir haben ihnen darin (dh in der Thora) vorgeschrieben: Leben [nur] um Leben, Auge [nur] um Auge, Nase [nur] um Nase, Ohr [nur] um Ohr, Zahn [nur] um Zahn, und Verwundungen (ebenso: In allen Fällen ist) Wiedervergeltung (vorgeschrieben). Wenn aber einer Almosen damit gibt (indem er auf die Ausübung der Wiedervergeltung verzichtet), dann sei ihm das eine Sühne (für Vergehen, die er sich hat zuschuldenkommen lassen)! Diejenigen, die nicht nach dem entschei-

⁸Siehe *Javad Ali*, Gesammelte Geschichte der Araber vor dem Islam (in persischer Sprache), Band 5, 496 ff.

⁹Übersetzung von *Rudi Paret*.

den, was Gott (in der Schrift) herabgesandt hat, sind die wahren Frevler.“ (Sure 5, Vers 45)¹⁰

In den ersten beiden Versen wird die „Wiedervergeltung“ der „Übertretung“ gegenübergestellt und somit wird die eingeschränkte Wiedervergeltung als Symbol für „Erleichterung und Barmherzigkeit“ bezeichnet. Und dennoch wird darüber hinaus empfohlen, statt Vergeltung „Gnade“ walten zu lassen. Diese sprachliche Kombination und Wortwahl zeigen in deutlicher Form, daß der Koran mit der Einschränkung der „Vergeltung“ ein moralisches und kein strafrechtliches Prinzip im Auge hat. Das Endziel ist die Vorbereitung der Gläubigen auf Gnade und Barmherzigkeit und nicht die Aufforderung zu Rache und Vergeltung. Dieser Vers beabsichtigt die Einschränkung der Vergeltung nur auf den jeweiligen Mörder bzw Verbrecher und will die Eindämmung von willkürlichen Übertretungen und Racheakten. Es geht also hier nur um eine Präventivmaßnahme zur Vorbeugung von vorislamischen Willkürmaßnahmen und um einen Schutz gegen den Rückfall in vergangene Praktiken. Es geht hier nicht um eine positive Gesetzgebung für die Bestrafung aller zukünftigen Täter. Im dritten Vers (mit dem Hinweis auf die Tora) wird unmißverständlich geboten, auf die Vergeltung zu verzichten, und das Gnädigsein wird als eine Sühne für die Schulden der gnädigen Person bezeichnet. In diesem Vers wird gefordert, einen Totschlag nur mit der Tötung einer Person zu beantworten und nach dem Prinzip „Auge nur um Auge, Zahn nur um Zahn“ zu verfahren. Es heißt dort gleichzeitig, daß „Übertretungen“ mit „schmerzhafter Strafe Gottes“ beantwortet werden. Auch philologisch gesehen, bedeutet das Wort „Vergeltung“ eine Belastung des Verursachers mit gleicher Belastung. Wenn das Gleichmaß übertreten wird, ist es keine Vergeltung, sondern eine Überschreitung.

Wir haben uns mit einem Beispiel begnügt. Es gibt aber zahlreiche weitere Belege dafür, daß auch weitere Vorschriften aus der Zeit des Propheten, welche sich auf den Staat und die Herrschaft des Oberhauptes beziehen (Treueid, Ratsentscheidungen uä) dem gleichen Muster folgen. Diese zeigen alle, daß der Prophet Muḥammad bei diesen Fällen nicht eine gesonderte Ordnung schaffen wollte, sondern eine entsprechende Neuordnung der bestehenden Sitten und Gebräuche anstrebte. Entsprechende Textquellen beziehen sich also lediglich auf eine bereits bestehende Realität und setzen sich mit einer bestimmten Praxis der damaligen Zeit auseinander.

¹⁰Übersetzung von *Rudi Paret*. Die eckigen Klammern sind vom Verfasser hinzugefügt.

VIII.

Die bisherigen Ausführungen führen uns zum folgenden Ergebnis: Die meisten Textstellen und Quellenmaterialien in Koran und Sunna, die sich auf Politik und Strafrecht beziehen, hatten nicht die Funktion, unsere heutigen Fragen über Politik und Strafrecht zu beantworten. Sie beziehen sich vielmehr auf die Lösung von Problemen, die es heute nicht mehr gibt. Es geht hier nicht darum zu problematisieren, ob jene Vorschriften auch heute als Gebote oder Verbote Geltung besitzen. Vielmehr geht es darum zu zeigen, daß sich die Grundlagen und Bezugspunkte dieser Verbote und Gebote in der heutigen Zeit gewandelt haben. Unsere heutige muslimische Gesellschaft ist nicht mit schrankenlosen und willkürlichen Racheakten von Sippen und Stämmen konfrontiert, und es geht auch nicht um den Treueid gegenüber einem gerechten Herrscher. Wir brauchen heute vielmehr Gesetze und Vorschriften, mit denen man vom Standpunkt eines allgemeinen Rechtsschutzes Straftaten verhindern und eine gerechte Strafordnung etablieren kann. Wir brauchen ein Grundgesetz zur Verwirklichung einer gerechten sozio-politischen Ordnung. Die entsprechenden Textstellen und Quellen befassen sich nicht mit diesen Erfordernissen und geben darauf deshalb keine Antwort, weil es diese Herausforderungen damals nicht gab. An dieser Stelle muß wieder betont werden: Es wird nicht einfach behauptet, da man auf diesen Gebieten nicht mit bestehenden Instrumenten der islamischen Rechtslehre operieren kann, vielmehr liegt die Betonung auf einer semantischen und hermeneutischen Behauptung, da die zur Diskussion stehenden Textstellen und Quellen auf eine bestimmte Realität der damaligen Zeit und auf eine generelle Reaktion des Propheten Muḥammad auf jene aus dieser Realität gewachsenen Probleme hindeuten. Diese Reaktion des Propheten zielt auf eine alternative Ordnung hin, die auf „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“ aufbaut. Derartige Textstellen zeigen eindeutig die Absicht des Propheten, Racheakte und Blutvergießen einzudämmen und Gerechtigkeit und Gnade zu verbreiten. Der Prophet übernahm hinsichtlich der „staatlichen Ordnung auch bestehende politische Institutionen wie „Treueid“ und „Ratsentscheidungen“, die in der damaligen vorislamischen Zeit Bestandteile von politischer Gerechtigkeit waren und verkündete damit seine Botschaft von einer gerechten politischen Ordnung.

IX.

Wenn ich von der Notwendigkeit einer historisch orientierten Interpretation unserer Text- und Quellenstellen über Politik und Strafrecht (*siyāsāt*) spreche, so meine ich das, worauf oben beispielhaft hingewiesen wurde. Dieses historisch

orientierte Verständnis der Quellen resultiert aus fundamentalen Entwicklungen, die sich im sozialen, politischen (und generell betrachtet) im kulturellen Leben unserer heutigen islamischen Gesellschaft ereignet haben. Der kulturelle Wandel unserer Gesellschaft kann die Reichweite der zurückliegenden religiösen oder säkularen Texte verändern. So kann die Gültigkeit einer Textquelle in einer bestimmten Epoche mit deren *wirklicher Bedeutung* und in einer anderen Zeit mit deren Bedeutung im *übertragenen Sinne* bewiesen werden, so daß man die *inhaltliche Bedeutung* einer Aussage wichtiger nehmen muß als deren *verbale Bedeutung*. Die islamische Rechtslehre hat also heute auf dem Gebiet der Politik und des Strafrechts vorrangig zu prüfen, inwieweit sich die entsprechenden Quellen auf Probleme unserer Zeit beziehen. Nach den bisherigen Ausführungen können wir davon ausgehen, daß die entsprechenden Textquellen inhaltlich und nicht verbal zu verstehen sind: inhaltlich beziehen sie sich auf höher gestellte Ziele (Gerechtigkeit und Barmherzigkeit) und nicht auf bestimmte festgelegte und zeitgebundene Urteile. Ausgehend von diesen Inhalten sind die Muslime verpflichtet, mit Rücksicht auf unsere heutigen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Erfordernisse eine politische und strafrechtliche Ordnung zu verlangen, die in unserer Zeit dem Prinzip der *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit* entspricht. Wenn wir als Muslime diesen Weg gehen, haben wir nach dem Willen Gottes gehandelt. An dieser Stelle möchte ich eine Passage aus meinem Buch „Glaube und Freiheit“ zitieren:

„Der Koran und der Prophet Muhammad haben nicht deshalb in familiäre, gesellschaftliche, politische und juristische Angelegenheiten der vorislamischen Zeit eingegriffen, um neue Gesetze zu verabschieden. Diese Gesetze waren – wenn auch in ungeschriebener Form – bereits vorhanden und gestalteten das Leben der Menschen in der damaligen Zeit. Die Interventionen des Korans und des Propheten hatten nur den Zweck, jene Teile dieser Gesetze zu korrigieren, die mit seinen Vorstellungen von Moral, Menschenwürde und Gerechtigkeit im Widerspruch standen und ein dem Willen Gottes entsprechendes Verhalten verhinderten. Der Prophet wollte zeigen, daß ein geistiges Leben nicht mit jeder vorislamischen gesellschaftlich-moralischen Ordnung vereinbar ist. Können doch bestehende Gesetze, Sitten und Einrichtungen einer bestimmten Gesellschaft das religiöse Leben der Gesellschaftsmitglieder „prinzipiell“ erleichtern oder erschweren.

Solche Reformen und Mäßigungsversuche des Propheten hatten wie – alle anderen Reformversuche – ihre Grenzen und Schranken. Es sind dies:

1. die *Wirklichkeiten* im Sinne von gegebenen Realitäten;
2. die *Fähigkeiten*, das in die Tat umzusetzen, was man für gut hält;
3. die *Realitätswänge*, die diese Umsetzung erschweren;
4. die *gesellschaftlichen Bedingungen*, die es erlauben, das Beabsichtigte zu realisieren.

Nach diesen Kriterien konnte sich der Prophet nur bedingt in das tägliche Leben der Menschen einmischen. Der Prophet Muḥammad handelte also als ein Reformierender, der auf Engpässe und Hindernisse Rücksicht nehmen mußte. Eine andere Handlungsweise wäre weder möglich noch akzeptabel.

Die Eingriffe des Korans und des Propheten in das tägliche Leben der Menschen wurden also vom Standpunkt der Reform und Mäßigung durchgeführt; diese Interventionen hatten aber ihre Grenzen in den bestehenden Einschränkungen und Engpässen. Man kann also unter diesen Umständen nicht behaupten, daß der Fortbestand bestimmter Situationen in den Gemeinden Muḥammads ein Beweis dafür ist, daß der Prophet grundsätzlich damit einverstanden gewesen wäre. Ein klares Beispiel hierfür ist die Sklaverei: In der vorislamischen Zeit war die Sklaverei eine gesellschaftliche Realität, die vom Koran und dem Propheten nur reformiert, aber nicht abgeschafft werden konnte. Heute würde doch niemand behaupten, daß der Koran und der Prophet die Fortsetzung der Sklaverei gewollt und empfohlen hätten. Die Tatsache, daß ein bestimmter Zustand nicht geändert wurde, kann keinesfalls als Zustimmung zu einer Fortsetzung dieses Zustandes gedeutet werden.

Wir kommen also damit zu einem grundlegenden Kriterium zur Beurteilung von Vorschriften und Gesetzen, die sich auf Familie, Gesellschaft und Staat beziehen (Gerichtswesen, *ḥudūd* und Vergeltungsstrafen, Sühnegeld, Zivilrecht *mu'āmalāt* ua). Hier muß immer wieder die Frage gestellt werden, inwieweit diese Vorschriften mit dem islamischen Hauptprinzip eines dem Willen Gottes entsprechenden menschlichen Verhaltens vereinbar sind.

Es gibt Zeiten und Perioden, in denen überkommene Gesetze und Sitten direkt oder indirekt wegen der Komplexität bestehender Strukturen, Gesetze, Institutionen und Verhaltensweisen gegen das oben schon erwähnte religiöse Verhalten der Menschen gerichtet sind. Solche überkommene Wertvorstellungen und Normen verhindern in manchen Fällen ein „Gott wohlgefälliges Verhalten der Menschen“. Wenn wir aufgrund von Forschungsergebnissen qualifizierter Wissenschaftler zur Erkenntnis gelangen, daß manche Gesetze, Sitten und überkommene Institutionen einem „Verhalten der Menschen, das Gottes Willen entspricht“, widersprechen, dann sollen wir nicht zögern, diese zu mäßigen und zu verändern. In solchen Fällen sind wir verpflichtet, diese Normen zu reformieren, zu mäßigen oder zu verändern; was der Prophet Muḥammad selbst begann, war eine derartige moralische Reform und Mäßigung in allen Bereichen des Zivilrechts, des Familienrechts, des Staatswesens und der Justiz. Wenn wir so handeln, dann haben wir gewiß nicht in die ewigen göttlichen Gesetze eingegriffen. Unsere Anstrengung auf diesem Wege wird dazu führen, „ewige göttliche Gesetze“, dh Grundprinzipien der Ethik, zu schützen und gesellschaftliche Hindernisse auf diesem Weg beiseite zu räumen. Wir können sicher sein, bei dieser Anstrengung fest auf der Tradition des Propheten Muḥammad zu stehen.