

Durham Research Online

Deposited in DRO:

10 June 2015

Version of attached file:

Accepted Version

Peer-review status of attached file:

Peer-reviewed

Citation for published item:

Bohlander, Michael (2015) 'Maqid aš-šar'a und die Konversation zwischen islamischem und säkularem Recht – Vom Austausch von Monologen zum kritischen Dialog.', in Beiträge zum Islamischen Recht X : zu Ehren von Hilmar Krüger. Bern: Peter Lang, pp. 13-30. Leipziger Beiträge zur Orientforschung. (33).

Further information on publisher's website:

<https://doi.org/10.3726/978-3-653-05694-5>

Publisher's copyright statement:

This is an Accepted Manuscript that has been published in Beiträge zum Islamischen Recht X: Zu Ehren von Hilmar Krüger / edited by Hans-Georg Ebert in the series Leipziger Beiträge zur Orientforschung. The original work can be found at: <https://doi.org/10.3726/978-3-653-05694-5>. © Peter Lang AG, 2015. All rights reserved.

Additional information:

Use policy

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a [link](#) is made to the metadata record in DRO
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

Please consult the [full DRO policy](#) for further details.

Maqāṣid al-Shari'ah und die Konversation zwischen islamischem und säkularem Recht – Vom Austausch von Monologen zum kritischen Dialog

Michael Bohlander*

This is a court of review, not a tribunal unbounded by rules. We do not sit like a kadi under a tree dispensing justice according to considerations of individual expediency.

US Supreme Court, *Terminiello v. City of Chicago*, 1949
(337 U.S.1 at 11 per Frankfurter J)

Equity is a roguish thing: for law we have a measure, know what to trust to; equity is according to the conscience of him that is Chancellor, and as that is larger or narrower, so is equity. 'Tis all one as if they should make the standard for the measure we call a foot, a Chancellor's foot; what an uncertain measure would this be? One Chancellor has a long foot, another a short foot, a third an indifferent foot: 'tis the same thing in a Chancellor's conscience.

John Selden, *Table Talk*, 1689¹

When the Apostle of Allah ... intended to send Mu'ādh ibn Jabal to the Yemen, he asked: How will you judge when the occasion of deciding a case arises? He replied: I shall judge in accordance with Allah's Book. He asked: [What will you do] if you do not find any guidance in Allah's Book? He replied: [I shall act] in accordance with the Sunnah of the Apostle of Allah. ... He asked: [What will you do] if you do not find any guidance in the Sunnah of the Apostle of Allah ... and in Allah's Book? He replied: I shall do my best to form an opinion and I shall spare no effort. The Apostle of Allah ... then patted him on the breast and said: Praise be to Allah Who has helped the messenger of the Apostle of Allah to find something which pleases the Apostle of Allah.

Sunān Abū Dāwūd, Ḥadīth No. 3592

Eine neue Art der Konversation

Die Konversation zwischen islamischen und sogenannten säkularen Juristen hat eine lange Tradition. Jedoch ist die Tatsache nicht zu leugnen, dass seit dem verstärkten Aufkommen des globalen islamistischen Terrors und anderer, legitimerer Formen des politischen Islams,² sowie wegen der größeren Aufmerksamkeit, die den muslimischen Teilen der Bevölkerung von nicht-muslimischen Ländern zuteil wird - nicht selten einhergehend mit der Sorge um die

* Inhaber des Lehrstuhls für Strafrechtsvergleichung und Völkerstrafrecht, Durham University/Vereinigtes Königreich. Dieser Beitrag ist eine modifizierte Übersetzung meines Aufsatzes *Sisters in Law - Using Maqāṣid al-Shari'ah to Advance the Conversation between Islamic and Secular Legal Thinking*, (2014) *Arab Law Quarterly*, 257. Ich danke dem Verlag Brill/Leiden für die Erlaubnis, die Übersetzung abzdrukken. Zitate aus englischen Quellen wurden beibehalten.

¹ Siehe C.N. Douglas (Ed.), *Forty Thousand Quotations: Prose and Poetical*, 1917 – www.bartleby.com/348/authors/486.html.

² Manche Verfasser sind jedoch der Auffassung, dass der modern politische Islam nicht der ursprünglichen Intention entsprach und in der Tat in der Geschichte des Islams nie existierte; s. M. Rohe, *Das islamische Recht*, 2. Aufl., München, C.H. Beck, 2009, 396.

Bildung von Parallelgesellschaften³ -, der Islam und seine kulturellen sowie rechtlichen Aspekte nunmehr immer stärker beleuchtet werden. Immer mehr Menschen wollen etwas über "die Shari'ah" wissen, manche davon sicherlich auch aus seiner Kombination des kulturell-überheblichen Voyeurismus einerseits und einer perversen Faszination andererseits für die mittelalterlichen Schrecken des Hand- und Fußabhackens, der Steinigung, des Auspeitschens, des Köpfens usw. Eine wahre Flut von Veröffentlichungen in europäischen Sprachen zu einem breiten Spektrum islamischer Themen ist zu verzeichnen, ebenso wie eine Vielzahl von Veranstaltungen zum „Dialog mit dem Islam“. Aber was sagen wir darin eigentlich?

Dialog statt Austausch von Monologen

Dieser Beitrag argumentiert, dass gegenwärtig kein Dialog, sondern lediglich ein Austausch von Monologen stattfindet⁴. Dialog bedeute Rede und Gegenrede, These und Antithese, basierend auf der gegenseitigen Bereitschaft der Beteiligten, ihre eigene Position im Lichte der Argumente der anderen Seite kritisch zu hinterfragen. In meiner Erfahrung sind beide Seiten sehr zurückhaltend, was solch eine offene Diskussion angeht, aus offensichtlichen Gründen: Für den (traditionellen) Muslim scheinen die göttlich Herkunft seiner Religion und die damit verbundene Einstellung zu Moral, Ethik und Gesetzgebung unverhandelbar; jeglicher Zusatz auf der Grundlage säkularen Denkens steht im Verdacht, den Islam zu verwässern oder gar in seiner Substanz zu unterminieren – ungeachtet der Tatsache, dass der weitaus größte Teil der islamischen Rechtslehre durch Menschen mittels menschlichen Denkens von der Grundlage der beiden primären Quellen abgeleitet wurde, und zwar – wie noch zu zeigen sein wird – in ähnlicher Weise wie dies säkulare Gelehrte in ihrem Bezugsrahmen tun würden.⁵ Letztere hingegen werden jegliche Bezugnahme auf eine religiöse Grundlage als einen obsoleten Anachronismus betrachten, und in manchen Fällen zudem die traditionellen Ansätze muslimischer Gelehrter als eine Verletzung der menschenrechtlichen Grundgarantien kritisieren, für die man im "Westen" über Generationen und unter großen Opfern an Menschenleben gekämpft hatte, insbesondere etwa die Rede- und Glaubensfreiheit und die Gleichberechtigung der Frau. Konservativer und politischer Islam werden als Bedrohung für eine säkulare, offene und demokratische Gesellschaft empfunden.

Offenheit für den kritischen Diskurs

Ungeachtet dessen wird Kritik, insbesondere scharfe Kritik, an den materiellen Aspekten des islamischen Rechts von Gelehrten im säkularen Westen oft als kulturell respektlos und daher "politisch inkorrekt" angesehen, ein Bedenken, welches ihre muslimischen Kollegen vis-à-vis säkularen Rechtsordnungen nicht immer teilen – tatsächlich wird die unbestreitbare Überlegenheit des Islam als Lebensgrundlage offen in der Präambel der *Cairo Declaration of Human Rights in Islam* von 1990 betont;⁶ man kann diese Haltung auch noch in modernen Lehrbüchern zum islamischen Recht finden, wie z.B. Attias Werk zu den „Higher Intentions of Islamic Law“, eben dem Thema, welchem sich dieser Beitrag widmet: „The Apostle received

³ S. etwa für den deutschen Kontext, J. Wagner, Richter ohne Gesetz – Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat, Berlin: Ullstein, 2011.

⁴ S. zu dem weiteren Problembereich der Motivation zu akademischer Zusammenarbeit von muslimischer Seite meinen kritischen Beitrag *Of Higher Intentions and Lower Expectations – A report about a failed survey project on using maqāṣid al-shari'ah as a means of comparative governance research*, *European Journal of Law and Governance* 2015 (im Erscheinen).

⁵ S. die Übersicht zu den Argumenten der Reform- und Gegenreformbewegungen Rohe, aaO, 189; W.B. Hallaq, *Shari'a – Theory, Practice, Transformations*, Cambridge, CUP, 2009, 500.

⁶ S. www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html.

from God the most consummate of all laws, one that offers benefits which human beings alone would not be able to realize”.⁷

Es mag in der akademischen Debatte selbst nicht derart auffallen,⁸ aber die aggressive und nicht selten gewalttätige Reaktion auf Kritik am Islam und insbesondere an Muhammad, der man in den extremeren Teilen der muslimischen Gesellschaft begegnet, hat möglicherweise schon eine hemmende Wirkung auf die Bereitschaft säkularer Wissenschaftler entfaltet, ihre Meinung deutlich und ohne Furcht zu sagen, je nach dem Umfeld der betreffenden Situation, wie sie es gegenüber jeder anderen Religion oder Weltanschauung tun würden. Eine Anekdote aus meiner eigenen Erfahrung mag dies verdeutlichen: Bei einer öffentlichen Vorlesung zur Shari‘ah im Jahr 2013 an einer deutschen Universität erzählte eine der dort tätigen Professorinnen von einer Hasurarbeit, die sie ihren Studenten gestellt hatte. Darin sollten sie diskutieren, ob es unter den Grundsätzen der Redefreiheit erlaubt sei, Muhammad oder den Papst zu beleidigen. Fast all fanden es in Ordnung, soweit es den Papst betraf, aber fast niemand tat dies in Bezug auf Muhammad. Die Professorin konnte sich den Unterschied nicht erklären, zumal keine der beiden Personen gottgleichen Status in der jeweiligen Religion genießt und lediglich als Bote bzw. Statthalter Gottes auf Erden fungiert. Könnte die Tatsache den Unterschied bewirkt haben, dass die christliche Reaktion auf solche Diffamierungen in aller Regel nicht die Anwendung von Gewalt gegen Personen oder Sachen einschließt, und dass die Studenten diese Realitätswahrnehmung bei der Bildung ihrer akademischen Wertehierarchie schon internalisiert hatten?⁹

Einbindung der Maqāṣid al-Shari‘ah und allgemeiner Rechtsprinzipien zur Beförderung der Konversation

Wie dem auch sei, die Zeit ist reif für eine auf Tatsachen basierende Diskussion zwischen muslimischen und säkularen Gelehrten, die nicht durch die stets präsenten Bedenken wegen

⁷ G.E. Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law*, London/Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2007, 153.

⁸ Es kann jedoch auch dort unter Umständen heftige Reaktionen geben: Nachdem ich meinen durchaus kritischen Aufsatz “Political Islam and Non-Muslim Religions: A Lesson from Lessing for the Arab Transition”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 2014, 27, an einige muslimische Kollegen gesandt hatte, wurde ich prompt von einer juristischen Fakultät in einem muslimischen Land wieder eingeladen, wo ich eigentlich kurz darauf im Rahmen eines Gastaufenthaltes auf dem LLM-Programm lehren sollte.

⁹ Diese potentielle Internalisierung im akademischen Kontext kann aber manchmal auf unzureichender Information aus erster Hand und Mißverständnissen über die wahre Reaktion herrühren, was oft einfach mit linguistischen oder kulturellen Barrieren zu tun haben mag, wie die folgende Anekdote belegt: Bei einer internationalen Konferenz im Jahr 2007 zur Strafrechtspflege im Islam an einer Universität in den VAE trug ich zu der westlichen Sicht auf die drastischeren Elemente des islamischen Systems vor, die weithin als barbarisch und/oder drakonisch bzw. Als rechtsstaatlich fragwürdig gewertet werden, und sagte dies auch deutlich. Am Ende meines Vortrages herrschte in dem über 400 Plätze fassenden Hörsaal zunächst einmal Totenstille, lediglich fünf oder sechs ägyptische Richter in den vorderen Reihen gaben höflichen Applaus. In der folgenden Diskussion, erhielt ich etwas Beschuß von einem muslimischen Kollegen, der (zu Unrecht) meinte, ich hätte Muhammad falsch zitiert, sowie einen (recht freundlichen) Kommentar von einem saudischen Professor, der mehr oder weniger in die Richtung ging, dass wir in uns gegenseitig in den jeweiligen Systemen sozusagen in Ruhe lassen und einander nicht kritisieren sollten. Für einen kritischen Dialog schien mir das keine erfolversprechende Grundlage zu sein. Allerdings erzählte mir ein britischer muslimischer Kollege, der Arabisch sprach, später, dass mein Vortrag während des Mittagessens sozusagen das “Stadtgespräch” unter den Einheimischen war. Ich kann nicht sicher sein, inwieweit dies tatsächlich zutrif, aber wenn dem so war, dann scheint es bemerkenswert, dass mich niemand weiter ansprach – ob dies mit der arabischen Höflichkeit gegenüber Gästen zu tun hatte, mit einem Mangel an echtem akademischem Interesse, oder weil mein Vortrag bei manchen insgeheim Zustimmung gefunden hatte, was man einem Nichtmuslim gegenüber aber nicht zugeben konnte, blieb unklar. Jedoch bietet diese vage Herangehensweise, aus welchen Gründen auch immer, keine tragfähige Grundlage für Fortschritt in der Diskussion.

ideologischer und religiöser Empfindlichkeiten gehemmt wird, sondern die sich auf die *maqāsid* und *allgemeine Rechtsprinzipien* gründet, welche beide paradigmatischen Ansätze bestimmen. Eine Debatte die ohne Glacé-Handschuhe geführt wird, was die wissenschaftliche Auseinandersetzung angeht, die aber bereit ist die Offenbarung zu riskieren, dass beide Systeme trotz der vorgeblichen Differenzen in ihren theoretischen Grundlagen weniger verschieden sind, als man denken mag und als die jeweiligen lautstärkeren Vertreter uns oft glauben machen wollen. Die offenbar angeborene Überzeugung vieler muslimischer Gelehrter, wie oben bei Attia gezeigt, dass es kein besseres System für jedermann gebe als die Shari'ah, ist so falsch wie die säkulare Sicht, dass die islamische Rechtswissenschaft im Ansatz veraltet und erstarrt sei. Wir müssen aufhören, einander nur unsere jeweiligen Systeme in einer mehr oder weniger deskriptiven oder bestenfalls apologetischen Weise zu erklären, und sollten dazu übergehen, zusammen über beide Systeme in einer angemessenen wissenschaftlich-analytischen Methodik zu sprechen, welche die sozialen und politischen Realitäten berücksichtigt und sich nicht in einem dogmatischen Glasperlenspiel erschöpft – sonst wird es nie einen Fortschritt zu einem Dialog der Gestalt geben, wie dieses Wort gemeinhin verstanden wird. Mit anderen Worten, die Zeit der heiligen Kühe auf beiden Seiten sollte vorbei sein.

Jede Gesellschaft, unabhängig von der Grundlage für ihre jeweilige kulturelle und moralische Umwelt, entwickelt irgendwann einen Kanon grundsätzlicher Leitprinzipien, welche die Auslegung und Anwendung von Moral und Gesetz bestimmen. Im islamischen Recht finden wir als Hauptbeispiel die sogenannten fünf höheren Zwecke oder Ziele Shari'ah, die sogenannten *maqāsid*, die dem Schutz bestimmter grundlegender gesellschaftlicher Werte dienen, nämlich der Religion, des Lebens, der Abstammung, des Intellekts und des Eigentums. Es enthält zudem materielle ethische Implementierungsprinzipien für diese fünf Zwecke, wie z.B. *maṣlahah mursala*, d.h. die Förderung des Gemeinwohls durch jede Handlung, *istiḥṣan* (juristische Rangfolge), das „Blockieren der Mittel“ (*sadd al-dhari'ah*) sowie das Verbot der Umgehung (*tahayyul*), falls der Einsatz technisch legaler Mittel zu einem illegalen oder unmoralischen Ergebnis führen kann, den Gedanken des Notstands (*ḍarūrāt*) etc. Säkulares Recht erkennt nicht mehr im selben Maße den Schutz der Religion und Abstammung an sich als legitime Zwecke an¹⁰, aber kennt z.B. den Schutz der Rede- und Glaubensfreiheit bzw. des erbrechtlichen Interesses nichtehelicher Kinder; ebenso umfaßt es Regeln, die dem Schutz des Lebens dienen (Tötungsdelikte, unerlaubter Schwangerschaftsabbruch etc., sowie die allgemeine Daseinsvorsorge i.w.S. und die medizinische Absicherung). Natürlich existiert ein Schutz des Eigentums durch Zivil-, Straf- und öffentliches Recht. Der Schutz des Intellekts findet sich z.B. in Vorschriften über Alkohol- und Drogenmißbrauch und etwa der Gesetzgebung gegen jugendgefährdende pornographische und gewaltverherrlichende Darstellungen. Es ist jedoch offensichtlich, dass es Unterschiede in einzelnen Aspekten und dem Grad der Schutzdichte gibt und dass in vielen Bereichen der Schutz im säkularen Kontext erheblich verringert wird, sobald eine Person

¹⁰ Insbesondere Sexualdelikte wie etwa Ehebruch oder Vergewaltigung werden entweder nicht länger als strafwürdig angesehen (Ehebruch) oder beruhen auf anderen Rechtsgütern als es der Begriff „Abstammung“ suggerieren würde (Vergewaltigung). In ähnlicher Weise wird man Unterschiede nach sozialem Status als massiv überholt ansehen müssen, die etwa Mālik ibn Anas in seiner Al-Muwaṭṭa' für Vergewaltigung vertritt. S. Al-Muwaṭṭa' of Imām Mālik Ibn Anas, Übersetzung von Aisha A. Bewley, London: Portobello Books, 2001, 36.16., wo Mālik empfiehlt, dass der Vergewaltiger einer Sklavin ihre „Wertminderung“ bezahlen solle. Kein moderner Muslim würde dies noch als akzeptabel ansehen. Der moderne Islam lehnt auch die Sklaverei ab, obwohl weder der Qur'an noch Muhammad damals ihre Abschaffung verlangt hatten, was übrigens auch den Ansichten des Paulus in der christlichen Überlieferung entspricht; s. etwa seinen Brief an Philemon, der auch in der Enzyklika „Spe Salvi“ von Papst Benedikt XVI. vom 30. November 2007 in Bezug genommen wird, und die besagt: „Christianismus non proclamaverat socialem et turbulentum nuntium.“ – Spe Salvi, Abs. 4.

volljährig ist. Säkulares Recht kennt ethische Implementierungsregeln, welche die des islamischen Rechts fast exakt widerspiegeln: den Schutz des öffentlichen Gemeinwohls/Interesses, das Umgehungs- und Schikaneverbot, den Notstand usw., was man anhand einiger weniger Beispiele aus dem deutschen und englischen Recht einsichtig machen kann. Das BGB etwa enthält zahlreiche allgemeine Vorschriften, die sich mit Themen befassen, die das islamische Recht unter einer der o.g. Kategorien verorten würde, wie z.B. in §§ 133, 134, 138, 226, 228, 242 und 817 BGB. Beispiele für das “Blockieren der Mittel” finden sich – wenig überraschend – in der Steuergesetzgebung, z.B. §§ 40 – 42 AO. Das englische Recht verfügt über die Grundsätze des “law of equity”, die als Korrektiv zu der oft strikten Anwendung des allgemeinen oder königlichen Rechts durch die Gerichte begannen (auch „common law“ genannt) und vom Chancellor of the Exchequer entwickelt wurden. Diese Prinzipien verfolgen ganz offensichtlich ähnliche Zwecke wie die des *maṣlahah* i.w.S.:

- Equity follows the law.¹¹
- Where the equities are equal, the law prevails. Where the equities are equal, the first in time prevails.¹²
- Equity looks to the substance rather than the form.¹³
- Equity will not permit a statute to be used as an instrument of fraud.¹⁴
- Equity regards as done that which ought to be done.¹⁵
- He who seeks equity must do equity.¹⁶
- He who comes to equity must come with clean hands.¹⁷

Das Bild, das sich daraus ergibt, verdeutlicht die großflächige Kongruenz grundlegender ethischer Prinzipien über die Beförderung des Gemeinwohls, unabhängig von ihrer letztlich religiösen oder säkularen Grundlage. Diese Erkenntnis sollte es eigentlich ermöglichen, einen gemeinsamen Ausgangspunkt für die weitere systemübergreifende Konversation zu finden. Allerdings gibt es gewisse Hindernisse, denen wir uns nun zuwenden wollen.

Hindernisse für einen wahren Dialog – Systemische Empfindlichkeiten und Ambiguität

Der Vorwurf der Rückständigkeit und Prinzipienlosigkeit

Das traditionelle islamische Recht oder Shari’ah wird von Juristen aus fortgeschrittenen säkularen Systemen oft als rückständig und prinzipienlos angesehen, was man etwa an dem ersten Eingangszitat ablesen kann. Jedoch belegt schon das zweite Zitat, dass ähnliche Bedenken vor nicht allzu langer Zeit auch in England wegen der Konturenlosigkeit des neuen Rechts der “equity” laut wurden. Basierend auf den beiden Primärquellen aus dem 7. Jhd., Qur’ān und Sunnah, wurde die Shari’ah über Jahrhunderte von einer überwiegend privaten Kaste religiöser und juristischer Gelehrter entwickelt, den *ulama* oder *fuqahā’*, verwandt mit dem arabischen Begriff für Rechtstheorie/-philosophie, *uṣūl al-fiqh*. Diese Disziplin hatte ihre Blütephase in der Anfangszeit des Islam, als die Gelehrten auf der Suche nach Konsens

¹¹ *Re Diplock* [1948] 2 All ER 318.

¹² *Pilcher v. Rawlins* (1872) LR 7 Ch App 250; *Abigail v. Lapin* [1934] AC 491.

¹³ *Parkin v. Thorold* (1852) 16 Beav 59.

¹⁴ *Bannister v. Bannister* [1948] 2 All ER 133.

¹⁵ *Rayner v. Preston* (1881) 18 Ch D 1.

¹⁶ *Haywood v. Cope* (1858) 25 Beav 140; *Chappell v. Times Newspapers* [1975] 2 All ER 233.

¹⁷ *Cross v. Cross* (1983) 4 FLR 235; *Dering v. Earl of Winchelsea* (1787) 1 Cox 318.

(*ijmā'*) und analoger Rechtsanwendung (*qiyās*) waren, wenn auch letztere in der schiitischen Lehre weitgehend in Frage gestellt wird. Es gab und gibt Zweifel unter den traditionelleren muslimischen Gelehrten, inwieweit neue Entwicklungen auf der Grundlage unabhängiger Exegese oder *ijtihād* nach dem 10. Jhdt. noch möglich oder nötig waren – ob also das Tor zum *ijtihād* verschlossen wurde.

Andere argumentieren, dass das islamische Recht zu allen Zeiten flexibel war und ist – innerhalb der generellen Parameter, welche durch die beiden Primärquellen gesetzt worden sind – und in diesem Sinne auch durchaus in der Lage ist, sich an die geänderten Bedürfnisse der jeweiligen Epoche anzupassen.¹⁸ Man darf allerdings nicht übersehen, dass in neuerer Zeit auch verstärkt der Ruf nach einer Rückkehr zu den Quellen und der Zeit der ersten Gefährten sowie den Zuständen in der medinensischen Periode laut werden. In Medina etablierte Muhammad den Kern dessen, was man die Grundsätze muslimischer Staatskunst nennen könnte, eine Tatsache, die z.B. auf das Denken des Gründers einer der vier großen sunnitischen Schulen, Mālik ibn Anas, hatte. Wie das dritte Eingangszitat aus einer berühmten *hadith* zeigt, folgte das islamische Recht schon früh dem Gedanken einer – wenn auch noch rudimentären – Normenhierarchie, was den Vorwurf aus dem ersten Eingangszitat, muslimische Richter hätten ihre Quellen geradezu willkürlich auswählen können, schon im Ansatz fragwürdig erscheinen läßt. Die in der *hadith* zum Ausdruck kommende Weisheit über die Behandlung unvermeidbarer Regelungslücken wird auch Juristen aus säkularen Rechtsordnungen ansprechen, die innerhalb einer Normenhierarchie arbeiten und denen die Auslegungsfähigkeit und –bedürftigkeit des Rechts sowie die gelegentliche Notwendigkeit seiner analogen Anwendung schon im ersten Studiensemester nahegebracht wird.

Nichtsdestotrotz ist es bei der Lektüre selbst moderner Lehrbücher zum islamischen Recht, *Islamic finance* etc. auffallend, dass trotz der Tatsache, dass ihre Autoren äußerst gewandt sind in der modernen Welt der Kapitalmärkte mit ihren *financial derivative products* und dergleichen, die Beispiele für die islamische Rechtslage der frühen islamischen Periode mit ihren Bezügen etwa zu Landwirtschaft und Viehzucht entnommen sind.¹⁹ Nicht selten scheint auch die Art der Argumentation an die damalige Privat- und Geschäftsmoral gebunden zu sein. Der Stil erinnert oft an die Europäische Ära des Scholastizismus, nicht unähnlich der eines Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae*, wobei manche moderne muslimische Wissenschaftler anerkennen, dass es dem islamischen Recht bis heute an hinreichenden Bemühungen um konzeptionelle Abstraktion mangelt.²⁰ Die Darstellung leidet weiterhin an einer Idealisierung der islamischen Quellen und übersieht die Kompromisse, welche in der Praxis zu verschiedenen Zeiten eingegangen worden waren, wie z.B. die handelsbezogenen “Kapitulationen”, welche muslimische Herrscher erklärten, damit ausländische Händler ihre eigenen Rechtsordnungen anwenden konnten, auch wenn sie in einer islamischen Geschäftsumgebung tätig wurden, so dass z.B. muslimische Geschäftsleute ihre jüdischen oder christlichen Pendanten als Mittelsleute benutzten, denen als *dhimmi* erlaubt war, ihre eigene Kultur und Gerichtsbarkeit zu behalten.²¹ Dies scheint insbesondere bei einem der

¹⁸ Zur Entwicklung am Beispiel der großen Rechtsgelehrten s. O. Arabi, D.S. Powers, S.A. Spector (Hrsg.), *Islamic Legal Thought – A Compendium of Muslim Jurists*, (Leiden/Boston: Brill, 2013). Kritisch jedoch W.B. Hallaq, *The Logic of Legal Reasoning in Religious and Non-Religious Cultures*, *Clev. St. L. Rev.* (1985 – 86), 34 (79).

¹⁹ S. z.B. mehrfach in diesem Sinne bei Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance*, Chichester: Wiley, 2007; Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Treatise on Maqāṣid al-Shari'ah*, Übersetzung von Mohamed el-Tahir el-Mesawi, London/Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2006.

²⁰ Wallaq, *ibid.*, Fn 5.

²¹ T. Kuran, *The Long Divergence – How Islamic Law held back the Middle-East*, Princeton: Princeton University Press, 2011, 209.

kontroversesten Felder zugetroffen zu haben, nämlich der Umgehung des islamischen Zinsverbots (*ribā*).²²

Linguistische Hürden

Wie dieser Beitrag schon auf den ersten Seiten gezeigt hat, ist der Diskurs über das islamische Recht außerhalb der arabischen Welt von der Notwendigkeit – oder ggf auch einer bloßen, nicht genügend hinterfragten Gewohnheit – befallen, obskure arabische Terminologie, in Transliteration für Nichtarabisten, zu verwenden, was langwierige Erklärungen erfordert, um die arabischen Rechtsbegriffe der europäischen rechtslinguistischen Nomenklatur anzupassen, weil, wie jemand einmal spaßte, “jedes arabische Wort sich selbst, sein Gegenteil oder ein Kamel bedeuten kann”.²³ Arabische Wörter haben eine reiche Vielfalt idiomatischer und kontextgebundener Konnotationen und da die vorherrschende Richtung der trans-systemischen Konversation die der Erklärung der islamischen Sicht für die und nicht der gegenseitige kritische Dialog mit der Außenwelt war, mangelt es bisher an ausreichenden Anstrengungen zur Schaffung einer gemeinsamen Terminologie, so dass Nichtaraber nicht stets ein Wörterbuch unter dem Arm tragen oder gar Arabisch lernen müssen. Letztere Variante wird die Teilnahme europäischer Linguisten an der Debatte stark einschränken wird oder, wie ich selbst erfahren habe, dazu führen, dass es von den Muttersprachlern ohnehin als Totschlagargument eingesetzt wird mit der Maßgabe, dass man in Ermangelung hinreichender Kenntnis der Sprache der Originalquellen eigentlich gar nicht wisse, wovon man rede.²⁴ Dies trifft insbesondere auf den Qur’ān zu, von dem es, wie man sagt, keine Übersetzung geben kann, sondern nur Übersetzungen seiner Bedeutung, eine Auffassung, die angesichts der Tatsache, dass die weit überwiegende globale Mehrheit der Muslime kein Arabisch spricht – schon gar kein klassisches Arabisch – etwas kontraproduktiv erscheint und die Frage bedingt, was wichtiger ist: Wortlaut oder Bedeutung? Ein solcher Gebrauch der arabischen Originale kann somit auch zum Mißbrauch werden, um die *Deutungshoheit* über den Text zu bewahren: Auch exzellent ausgebildete Nichtaraber werden es schwierig finden, mit Muttersprachlern zu diskutieren.

Konzeptionelle Inkongruenz

In Kombination mit dem Mangel einer gemeinsamen nicht-arabischen Terminologie findet sich ein viel problematischeres Phänomen, nämlich die offenbare Inkongruenz der Rechtsquellen. Wie schon angedeutet, sind die Primärquellen des islamischen rechts entweder direkt göttlicher Natur (Qur’ān) oder quasi-göttlich (Sunnah), was sie prinzipiell jeder menschlichen Kritik zu entziehen scheint, bei der Sunnah mit der zusätzlichen Bedingung, dass jede einzelne *ḥadīth* als authentisch anerkannt sein muß, worüber schon seit langem eine breite Kontroverse herrscht. Jede andere Quelle, auch die prä-islamischen, müssen mit den Primärquellen kompatibel sein. Historisch-kritische Forschung wie z.B. im biblischen Kontext in die Ursprünge des Qur’ān wird ganz überwiegend abgelehnt, da sie in sich den Gedanken eines konstitutiven menschlichen Einflusses auf die Textentstehung trägt und die bloß rezeptive Rolle Muhammads in Frage stellt. Der Qur’ān, wie die meisten muslimischen Gelehrten anerkennen werden, ist nicht in erster Linie als Gesetzbuch gemeint, sondern befaßt sich mit dem Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung und insbesondere zum Menschen. Er enthält einige rechtliche relevante Verse, deren Anzahl davon abhängt, wer zählt, aber

²² Ibid., 143.

²³ S. <http://itre.cis.upenn.edu/~myl/language/log/archives/003264.html>.

²⁴ S. M. Bohlander, “Political Islam and Non-Muslim Religions – A Lesson from Lessing for the Arab Transition”, *Islam and Christian-Muslim Relations* (2014), 39.

insgesamt sind es eher wenige. Bei den Aussprüchen Muhammads finden sich mehr mit einem rechtlichen Inhalt, aber als westlicher Leser kann man sich oft des Eindrucks nicht erwehren, dass in vielen Fällen dieser Gehalt recht begrenzt oder vage ist bzw. Die betreffende *hadith* in dem Sinne benutzt wird, dass herausgelesen wird, was man vorher hineingelesen hatte, eine Praxis, die auch säkularen Juristen geläufig ist.²⁵ Muhammad selbst hat seine Jünger angewiesen, außer den Rezitationen des Qurʾān nichts von seinen Äußerungen aufzuzeichnen, wohl um eine Institutionalisierung derselben zu verhindern: “Do not take down anything from me, and anyone who has taken down anything from me, except the Qurʾān, should efface it”.²⁶

Allerdings, und hier begegnen wir der analytischen Linse der Ambiguität, zu der mehr im nächsten Abschnitt zu sagen sein wird, ist festzuhalten, dass es auch Anhaltspunkte für das Gegenteil gibt, z.B. als Muhammad auf dem Sterbebett seine Gefährten fragte, ihm Schreibmaterial zu bringen, so dass er ihnen einige letzte Instruktionen diktieren konnte, um sie vor Irrtümern nach seinem Ableben zu bewahren. Da sie allen Ernstes in seiner Anwesenheit anfangen, darüber zu streiten, ob die Niederschrift solchen Materials mit Blick auf obige *hadith* zulässig sei, obwohl er sie dazu angewiesen hatte, sandte er sie schließlich weg mit dem Hinweis, sein Zustand sei besser als der ihre, der von Streitereien geprägt war.²⁷ Ibn Ashur sieht diesen “mangelnden Eifer, eine bestimmte Handlung durchzuführen”, als ein Zeichen, dass Muhammad nicht im Rahmen der Sunnah rechtssetzend tätig werden wollte.²⁸ Im Zusammenspiel mit Q3:144, welcher Muhammads Botenrolle betont, folgert Ibn Ashur, dass soweit die allgemeine Situation der muslimischen Gemeinschaft betroffen ist, die Muslime die Worte und Taten Muhammads als rechtssetzend betrachten sollten, es sei den es gebe klare Hinweise für das Gegenteil²⁹ – womit er im Ergebnis eine Hinertür offen läßt, um von der Sunnah abzuweichen. Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen, dass die Erkenntnisse der modernen *Hadīth*-Forschung³⁰ nahelegen, dass die konzeptionelle Hierarchie zwischen Qurʾān und Sunnah in der islamischen Rechtsgeschichte nicht durchgehend beachtet worden ist, was letzterer de facto einen Auslegungsvorrang vor ersterem beschert hat.

“Kultur der Ambiguität” und Rechtstheorie

Solche und ähnliche Argumente zur islamischen Rechtsentwicklung, allen voran Thomas Bauer’s Arbeit zu der “Kultur der Ambiguität”,³¹ haben manche Gelehrte wie etwa Rüdiger Lohlker – der explizit auf Bauer verweist³² – dazu veranlaßt zu folgern, dass es schon länger eine Mischung des Religiösen und Säkularen in der islamischen Rechtsschöpfung gebe, wobei “säkular” sich auf die rein juristischen Argumentationsmuster aufgrund kontextueller

²⁵ Ein eindruckliches Beispiel liefert der Federal Shariat Court of Pakistan in *Qureshi v. Pakistan* [1991] XLIII All Pakistan Legal Decisions, 10.

²⁶ *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Ḥadīth* No. 3004. – Ibn Ashur, *ibid.*, Fn 19, 138, meint dass Muhammad dies mit Blick auf individuelle Streitschlichtungen gesagt haben mag, um Verallgemeinerungen und Partikularisierungen zu verhindern.

²⁷ *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, *Ḥadīth* No. 3053.

²⁸ Ibn Ashur, *ibid.*, 50.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ “There is no compulsion in religion” – Freedom of religion, responsibility to protect (R2P) and crimes against humanity at the example of the Islamic blasphemy laws of Pakistan, *Journal of Islamic State Practices in International Law* 2012, 36.

³¹ Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität – Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011.

³² Rüdiger Lohlker, *Islamisches Recht*, Wien, Facultas, 2012, 15, 35.

Logik und nicht auf den direkten religiösen Einfluß bezieht. Diese wirkten nicht in einer vertikal-hierarchisch strukturierten Form, wie etwa in einem Baumdiagramm veranschaulicht, sondern als verflochtene aber separate Ausgangspunkte, ähnlich den Wurzelnetzwerken von Pflanzen. Lohlker³³ gründet seinen theoretischen Ansatz auf die Arbeiten von Deleuze/Guattari.³⁴ Aber während dieses Modell sinnvoll sein kann, um den *Prozess* der jurisprudentiellen Argumentation darzustellen, ist dies hinsichtlich der *Substanz* der so gebildeten Regeln doch eher fraglich, welche unter einem viel stärkeren Einfluß des Religiösen stehen können, als der angesprochene Prozess. Mit anderen Worten, selbst wenn man allgemeine juristische Logik anwendet, so werden die originären Bausteine, mit denen diese Logik arbeitet, zum großen Teil der religiösen Grundlage entspringen, es sei denn, man wollte argumentieren, dass die Extrapolationen der Juristen mit der Zeit zu Quellen an sich mutiert und in diesem Sinne vom Religiösen abgekoppelt sind. Dies erscheint jedoch letzten Endes nicht überzeugend, da sie bestenfalls als eine Art summarischer Verweis auf die ihnen zugrundeliegenden Ansichten dienen, gewissermaßen wie in einer Kette der Regression zu den Primärquellen. Insoweit Lohlker offenbar meint, dass die weltlichen Herrscher nicht selten in der islamischen Geschichte den Lehren der *ulama* entgegentraten (und umgekehrt) und so zur Schaffung eines religiös weniger strikten oder traditionellen Rahmens beitrugen³⁵, was die zunehmende Betonung säkularerer Facetten induktiver Argumentation begünstigt habe, präsentiert er wohl einen unzulässigen Schluß von *faktischer* Regelverletzung auf allgemeine *normative* Regelentstehung – anders gesagt, er argumentiert von einem illegalen *Sein* auf ein legitimes *Sollen*. Während dies in einem Modell rein gewohnheitsbasierter Normschaffung möglich schiene, stellt es einen fragwürdigen Ansatz in einem bereits bestehenden, alles überdachenden und wohl geschlossenen normativen Kontext dar, der durch Qurʾān und Sunnah als gemeinsame primäre Parameter bestimmt wird und, wie auch Lohlker zugesteht³⁶, der ebensowenig die moderne Tendenz der salafistischen Renaissance erklärt, zu diesen Primärquellen zurückzukehren und die Jahrhunderte rechtsphilosophischen Überwuchses zu entfernen – ungeachtet dessen, dass die Salafisten die banale Tatsache verkennen, dass sie selbst wieder diese Primärquellen werden auslegen müssen, was den Zyklus eben desselben Überwuchses von neuem beginnen lassen wird. Sogar in den weltlichen Manifestationen der Rechtsgrundlagen muslimischer Länder, etwa in ihren geschriebenen Verfassungen, finden wir die Betonung der Shariʿah als der höchsten Rechtsquelle.³⁷ Es scheint daher zweifelhaft, ob ein Verweis dieser Art auf die „partiell-säkulare“ Natur islamischen Rechtsdenkens die Debatte merklich voranbringen kann.

Säkulare Vergleiche

Ungeachtet des jahrhundertelangen Einflusses jüdisch-christlicher Werte, von denen viele inzwischen zu scheinbar unabhängigen und freischwebenden humanistischen Werten mutiert sind, werden säkulare Rechtsquellen nicht mehr als in irgendeiner Weise göttlich inspiriert angesehen, trotz der Anrufung Gottes in manchen nationalen Verfassungen.³⁸ Da viele Menschen heute nicht länger akzeptieren, dass und warum Religion eine Relevanz für ihre soziale Interaktion und persönliche Lebensgestaltung haben sollte, haben die ethisch-

³³ Ibid., 41.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 33

³⁶ Ibid., 21, 47.

³⁷ So z.B. die Verfassungen von Ägypten, Afghanistan oder Irak.

³⁸ So z.B. die Verfassungen von Deutschland, den Vereinigten Staaten und des Vereinigten Königreichs, wo der Monarch als Staatsoberhaupt auch Oberhaupt der Church of England ist und den Titel „defender of the faith“ trägt.

moralischen Grundsätze, die früher in religiöse Ordnungen eingebettet waren, ein Eigenleben entwickelt. Dies kann es allerdings dazu führen, dass man mit sich ändernden Zeiten, Sitten oder größeren geopolitischen Umwälzungen aufgrund Migration etc. ihre weitere Befolgung nur schwerlich rechtfertigen kann. Ihre Abkoppelung von der jeweiligen Quelle hat eine andere Form der Ambiguität im säkularen System entstehen lassen. Während religiöse Menschen die Herausforderungen der globalen ideologischen Vernetzungen und Reibungsverluste meistern und sich selbst gegenüber anderen Interpretation der eigenen Religion oder gar anderen Religionen positionieren müssen, sind ihre nicht-religiösen Zeitgenossen eines klaren und verlässlichen Maßes beraubt, das ihnen bei der Bestimmung des rechten ethischen Verhaltens Leitung geben könnte; sie sind daher letztlich auf die Abwägung widerstreitender Interessen in einer quasi-utilitaristischen Weise verwiesen. In ihrer extremsten Form führt diese Abkoppelung zu oberflächlichen “Wissenschaftsideologien”³⁹ wie etwa dem Reduktionismus eines Richard Dawkins und seiner Gesinnungsgenossen, die jegliche Bezüge auf das Übernatürliche als unnötig oder gar wahnhaft abtun⁴⁰: Jegliche menschliche Aktivität, einschließlich der neuralen, ist Biologie; alle Biologie ist Chemie; alle Chemie ist letztlich Physik – und dies bedeutet schlußendlich Teilchenphysik und Quantenmechanik. Die Annahme, dass man Gott nicht braucht, um Naturphänomene zu erklären, hat zu dem Glauben geführt – und das Wort ist hier bewußt gewählt –, dass der Mangel der Notwendigkeit den Mangel der Existenz impliziere, ein logischer Fehlschluß par excellence. Wie dem auch sei, während abgekoppelte aber dennoch in der Sache befolgte moralische Prinzipien sich ggf. deontologisch mühen müssen, utilitaristischen Angriffen glaubhaft standhalten zu können, fällt es einer reduktionistischen Weltsicht schon schwer, überhaupt eine normative Grundlage für ethische Regeln zu entwickeln. Auf der philosophischen und and theoretischen Ebene ist der säkulare Ansatz also trotz seines intellektuellen Aufplusterns nicht sehr weit entfernt von der Ambiguität der islamischen Rechtssphäre.

Die theoretische Ambiguität spiegelt sich auf der juristischen “Produktionsebene” wieder. Säkulare Systeme des common und des civil law nutzen entweder eine Präzedenzfalldoktrin (*stare decisis*) im Rahmen vertikal-induktiver Rechtsschöpfung, oder mehr oder weniger weitreichende Kodifikationen, um Rechtssicherheit in vertikal-deduktiver Weise sicherzustellen. In den meisten Fällen besteht heute eine Mischform, da auch in den Kodifikationsmodellen die berichtigenden und gelegentlich korrosiven Effekte der richterlichen Auslegung wohlbekannt sind, und da die bindende Kraft von Präzedenzfällen durch die kreative Anwendung solcher Instrumente wie des „distinguishing“ oder „restricting a case to its own facts“⁴¹ wenn nötig umgangen werden kann. Auch in Systemen, die keiner Präzedenzfallbindung huldigen, stellen die Sachzwänge der richterlichen Praxis sicher, dass de facto die höchstrichterliche Rechtsprechung befolgt wird, aber nicht einmal das gewährleistet eine einheitliche Rechtsanwendung. Im föderalen deutschen Modell, welches keine Präzedenzfallbindung kennt, folgen die Untergerichte der Länder, vor allem im Zivilrecht, oft der Rechtsprechung ihrer jeweiligen Oberlandesgerichte statt der des jeweiligen Bundesobergerichts, da erstere diejenigen sind, welche über die meisten Rechtsmittel entscheiden; in Ländern mit mehreren Obergerichten ist es nicht selten, dass diese untereinander oder vom Bundesgerichtshof abweichende Rechtsauffassungen vertreten, da sie theoretisch vom Bundesgerichtshof oder gar vom Bundesverfassungsgericht (außerhalb der Wirkung des § 31 BVerfGG) abweichen können. Sogar in Fällen offenbar klarer

³⁹ S. hierzu neuerdings kritisch Mary Midgley, *Are You an Illusion?*, Durham, Acumen Publishing, 2014.

⁴⁰ S. etwa Richard Dawkins, *The God Delusion*, London, Black Swan, 2007.

⁴¹ S. z.B. *R. v. Turbill and Broadway* [2014] 1 Cr. App. R. 7, Abs. 12; *Sandeman Coprimar SA v. Transitos y Transportes Integrales SL and Others* [2003] Q.B. 1270, 1276.

Rechtslage haben Gerichte manchmal kreative Umgehungstechniken durch Rechtsfindung *praeter legem* oder *contra legem* entwickelt. Das Grundgesetz sieht jedoch eine Reihe von Verfahren vor, die den Zugang zum BVerfG eröffnen, um eine kohärente Rechtsprechung zu den grundlegenden Fragen zu gewährleisten und manche der allzu rechtsschöpfungsfreudigen Richter unter Kontrolle zu halten. Ähnliches existiert in anderen Rechtsordnungen. Nichtsdestotrotz ist das Potential für Ambiguität auffällig.

Man findet aber dennoch keine schreiende Anarchie im System, da alle Richter, Staatsanwälte und Anwälte dieselbe langwierige Ausbildung durchlaufen, und die allermeisten von ihnen benutzen ihren gesunden Menschenverstand wenn sie erst einmal in der Praxis angelangt sind. In dem deutschen Modell der Laufbahnjustiz wird die institutionelle Sozialisation der neuen Richter etwa auch dadurch gewährleistet, dass sie oft zunächst in Kollegialgerichten eingesetzt werden, oder durch Abordnungen an die Staatsanwaltschaft, entweder während der Probezeit oder als Voraussetzung für eine Beförderung. Transponieren wir dieses Bild in die islamische Umgebung zurück, so erkennt man sofort, dass dort solche Sozialisationsfunktionen durch die langjährige Ausbildung in einer der großen juristischen, in manchen Fällen durch den Staat als verbindlich festgelegten Schulen erfolgen kann⁴². Die Shari'ah erlaubt zusätzlich die Vermeidung der Effekte allzu rigider Observanz einer bestimmten Schule durch Institute wie *takhāyur* oder *talfiq*. In ähnlicher Weise findet sich ein Pendant zu dem ontologisch problematischen Vorrang der Sunnah über den Qur'ān in der Bereitschaft mancher deutscher Richter, Rechtsfindung neben oder gar gegen den Willen des Gesetzgebers zu betreiben, falls dies als nötig angesehen wird, insbesondere dann etwa, wenn es um Szenarien geht, die unter die Radbruchsche Formel fallen könnten.

Kriterien für die künftige Konversation

Such is the fruit of logic. It also affords acquaintance with the doctrines and opinions of the people of the world. One knows what harm it can do. Therefore the student should beware of its pernicious aspects as much as he can. Whoever studies it should do so only after he is saturated with the religious law and has studied the interpretation of the Qur'ān and jurisprudence. No one who has no knowledge of the Muslim religious sciences should apply himself to it. Without that knowledge, he can hardly remain safe from its pernicious aspects.

Ibn Khaldūn (1332–1406)

*The Muqaddimah – An Introduction to History*⁴³

Islamische und säkulare Juristen arbeiten offenbar nicht sehr unterschiedlich, wenn ihnen erst einmal die Bausteine zur Errichtung des Gebäudes des Rechts in die Hand gegeben worden sind; wir sollten deshalb dazu übergehen, materielle Rechtsfragen zu diskutieren anstatt uns mit Fragen der Ontologie aufzuhalten, und mit den leitenden Grundsätzen anfangen, die jedes Rechtssystem wie große Arterien durchziehen. Ein *caveat* mag hier angebracht sein: Es ist unwahrscheinlich, dass der islamische juristische Mainstream in naher Zukunft sich von seinen religiösen Wurzeln lösen und einem Modell zuwenden wird, das zwischen den religiösen Pflichten der Muslime und der Pflichten aller Bürger eines Staates qua gleichrangiger Bürgerschaft unterscheiden und letztere zur Grundlage seiner rechtlichen

⁴² Obwohl manche die fortbestehende Relevanz der Schulen in diesem Sinne bezweifeln – s. Rohe, *ibid.*, 189.

⁴³ Übersetzung von Franz Rosenthal, 1967; Princeton Classic Edition., Princeton, Princeton University Press, 2005, 405.

Paradigmen machen wird.⁴⁴ Diskussionen über den Wert eines Rekurses auf prophetische Offenbarung und Praxis aus dem 7. Jahrhundert als Basis für rechtliche Regeln in der pluralistischen Welt des 21. Jahrhunderts sind legitim und haben ihren Platz in der theologisch-philosophischen Debatte, sie werden aber nicht dabei helfen, die erforderliche Diskussion über Ähnlichkeiten und Unterschiede der islamischen und säkularen moralisch-ethischen Prinzipien zu fördern, die den weltlichen Herrscher leiten sollen, da die Ontologiediskussion zu den Wurzeln der Systeme nur zu Reibungsverlusten und Spannungen führen wird – die Sorge über muslimische Parallelgesellschaften ist ein Beispiel dafür. Das entbindet die muslimische Seite allerdings nicht davon, sich den Realitäten zu stellen und ihre eigenen Anstrengungen zu unternehmen, um die Qualität ihrer Aussagen und die Auswirkungen ihrer anderen Sicht der ontologischen Debatte auf den globalen Diskurs zu moderieren und zu mildern, wenn sie dem Vorwurf einer permanenten Haltung moralischer Überheblichkeit oder der Verweigerungshaltung gegenüber einer Unterhaltung auf Augenhöhe entgegen will.

Die Debatte braucht den Einsatz offen denkender Diskutanten auf beiden Seiten. In einem früheren Beitrag,⁴⁵ schlugen mein iranischer Kollege Mohammad Hedayati-Kakhki und ich die Gründung eines *Centre for Global Ijmā* vor, eine Vision die damals wohl zu optimistisch war – und wohl auch noch ist – und deren Name bei manchem muslimischen Kollegen Verwunderung ausgelöst haben mag. In diesem Zusammenhan ist es interessant, dass Siti Faridah Abd Jabbar Folgendes zu der Frage der sogenannten *Shari'ah compliance councils* im Rahmen des *Islamic finance* zu sagen hat:

The problems of differing Shari'ah pronouncements, the shortage of Shari'ah scholars, payments of exorbitant consultation fees to Shari'ah scholars, and the potential problems of conflict of interest, conflict of duties, breach of confidence, and insider dealing are not, however, issues that cannot be entirely resolved. What may be done to overcome these problems as well as circumventing the potential ones is by establishing a universally accepted central religious authority representing the different schools of thought where Shari'ah scholars the world over are pooled together under the authority's roof. The religious authority may be set up under the auspices of an international Islamic organisation such as the Organisation of the Islamic Conference or the Islamic Development Bank and may be funded by the levies imposed on the financial institutions that seek the authority's guidance and approval. The setting up of the central religious authority would bring about the uniformity of Shari'ah pronouncements; give all financial institutions, and not merely the well-established and high-paying ones, access to the services of the most eminent Shari'ah scholars; assist in expediting the approval and introduction of new financial instruments into the Islamic financial industry; and above all, do justice to Islamic finance which is intrinsically good but severely misconceived owing to the failings of mankind.⁴⁶

Nichtsdestoweniger gewinnt außerhalb der islamischen Umwelt die Notwendigkeit eines koordinierten und kritischen Diskurses zwischen qualifizierten Wissenschaftlern und Praktikern beider Seiten zunehmend an Bedeutung, ein Diskurs der den bloßen Austausch von Ansichten hinter sich läßt und der stattdessen von dem ernsthaften Wunsch getragen wird, einander zu verstehen und voneinander zu lernen – und die so gewonnenen Erkenntnisse in die Praxis umzusetzen. Die Skepsis eines Ibn Khaldūn aus dem 15. Jahrhundert, dass sein solches Unterfangen schädlich statt nutzbringend sei, sollte ein für allemal zur ewigen Ruhe gebettet werden.

⁴⁴ S. die brillante Analyse von Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State – Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2008.

⁴⁵ M. Bohlander/Mohammad Hedayati-Kakhki, *Criminal Justice under Shari'ah in the 21st century: An inter-cultural view*, *Arab Law Quarterly* 2009, 417.

⁴⁶ *The Shari'ah Supervisory Board: a potential problem in Islamic finance?*, *Company Lawyer* 2008, 31.