

zählt ihre anspruchsvolle Forschungsarbeit zu den deutschsprachigen Standardwerken, das einstudiert werden muss.

Gudrun Krämer, *Demokratie im Islam*, C.H. Beck, München 2011. 219 Seiten, ISBN: 978-3-406-62126-0.

Murat Bagriacik*

Ausgehend vom arabischen Frühling im Jahr 2010 analysiert Gudrun Krämer in ihrem Buch die „demokratischen Forderungen“ der Bevölkerungen in den jeweiligen arabischen Ländern und geht dabei auf das Verhältnis zwischen Demokratie, Islam und Säkularismus ein, wobei sie dessen Ausgang nicht abschätzen kann. In der Einleitung nennt sie drei grundlegende Faktoren wie die lokalen Umstände, die gesellschaftlichen Strukturen und die Mitwirkung der arabischen Länder, welche den arabischen Frühling im globalen Machtgefüge zur regionalen und überregionalen Angelegenheit machen. Die Autorin erkennt, dass der arabische Frühling „überwiegend von Muslimen“ getragen wurde und keine radikalen Forderungen nach einem islamischen Staat besaß. Ihrer Meinung nach möchten die Muslime und die Nichtmuslime in den arabischen Ländern die Demokratie und die Menschenrechte de facto verwirklicht sehen, vor welchem Hintergrund sie auf ihre Forderungen zur Realisierung ihrer religiösen Werte, und Prinzipien verweist. Ihrer Ansicht nach ist der arabische Frühling eine „zivile Protestbewegung“ für ein friedliches Leben in Sicherheit, Anstand und Würde, in dem mehrheitlich muslimische Bürger ihre Bürgerrechte einfordern. Nach ihrer Einschätzung wird sich eine demokratische Ordnung den regionalen Umständen anpassen und sich in den arabischen Ländern individuell entfalten, wobei sie die Realisierung für offen hält. Die Autorin weist darauf hin, dass die arabischen Muslime und Christen freie religiöse und politische Selbstbestimmung, Identität und Authentizität einfordern. Für ein friedliches Leben in Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Solidarität nahmen an den Demokratiebewegungen Frauen und Männer christlichen und islamischen Glaubens teil. Ihrerseits wird der Islam in Arabien auch in Zukunft als Referenz dienen, wobei sie dessen Definition und Verständnis für entscheidend hält. Hierbei steht nach ihrer Vorstellung nicht die Reformation des Islams im Blickpunkt, sondern der „Reformwille der arabischen Eliten“. Dabei geht Krämer auf die Forderungen der Bevölkerungen nach Menschenrechten, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ein und weist auf den oft falsch verstandenen *šarī'a*-Begriff hin. Aus ihrer Sicht muss zunächst abgewartet werden, was die moderaten Eliten in der arabischen Welt unter der *šarī'a* verstehen. Hierbei verdeutlicht sie, dass die Kontroversen um die *šarī'a* in der Öffent-

* Dr. phil. Murat Bagriacik ist Habilitand an der Universität Marburg und Stipendiat der FAZIT-Stiftung.

lichkeit noch nicht abgeschlossen sind, hierzu verschiedene Meinungen vorliegen und sich eine Dynamik herausbilden kann.

In der Übergangszeit in eine demokratische Ordnung sieht Krämer aber noch Schwierigkeiten, wozu das Fortbestehen der alten Regimekräfte, ihre Institutionen, die unzureichenden Vorbereitungen auf demokratische Wahlen und die Forderungen der Bevölkerungskreise gehören. Darauf folgend kommt die Autorin in der Einleitung zu einem wichtigen Resultat, wonach es nicht der Islam war, der das Freiheitsbestreben der arabischen Demokratiebewegungen verhinderte, sondern die repressiven Kräfte des alten Regimes und ihre globalen Verbündeten.

Krämer analysiert im ersten Kapitel „die Einheit und Vielfalt des Islams in der arabischen Welt“, worin sie die Leser in die vielfältigen Interpretationen des Islams einführt, seine Glaubensformel (*šahāda*) und die damit verbundenen Verantwortungen erörtert, seine Verkündung ab 610 und damit die Erlebnisse des Propheten Muḥammad zum Ausgangspunkt nimmt. Anhand der historischen Eroberungen der Muslime, beginnend bei den Umayyaden, veranschaulicht sie die Expansion des Islams im arabischen Kulturraum und schlägt eine Brücke in die Moderne. Ihrer Meinung nach stieg der Islam durch diese Expansionen zur Weltreligion auf, wobei sie die Frage nach ihren verpflichtenden religiösen Grundlagen (*farā'id*) in der *madḥab*-Vielfalt stellt. Schließlich fokussiert sie im zweiten Kapitel „Der islamische Staat: Vision und Kritik“ das Reformdenken bei den arabischen Intellektuellen und stellt, infolge der Moderne-Krise in der arabischen Welt, die Frage nach der zeitgemäßen Erneuerbarkeit des gesellschaftlichen Denkens von arabischen Muslimen. Dabei werden die Reformbewegungen vorgestellt, welche noch im achtzehnten Jahrhundert begannen und auf den historischen Auseinandersetzungen mit den europäischen Kolonialmächten basieren.

Ihrerseits ist die Reformsuche nicht mit der europäischen Aufklärung gleichzusetzen, da der „Reformbegriff“ in der arabischen Welt die Fortführung der „inneren Werte des Islams“ zur Richtschnur der individuellen Lebensführung und gesellschaftlichen Werteordnung vorsieht. Hierzu untersucht sie im dritten Kapitel „Wettstreit der Werte“ das Aufeinandertreffen der religiösen Grundwerte des Islam mit den kulturellen Werten des nichtmuslimischen Westens.

Vor diesem Hintergrund wurde die arabische Welt im neunzehnten/zwanzigsten Jahrhundert durch das Vordringen des europäischen Kolonialismus, hier besonders durch den intellektuellen Ansturm (*al-ġazw al-fikrī*), erschüttert. Nach Ansicht der Autorin wurden die arabischen Muslime zu „willfähigen Nachahmern“ des westlich-propagierten Kultur-, Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells, wodurch sich eine Apologetik entwickelte. Dieser Umstand führte zu einem breit angelegten Muster an kritikfähigen Reformbewegungen, wobei aber auch Radikale mit extremen Positionen hervortraten. Die Mehrheit der arabischen Intellektuellen habe sich, so Krämer weiter, kritisch mit der Tradition und der westlichen

Lebensform auseinandergesetzt, wobei eine Minderheit an arabischen Gelehrten kompromisslose Positionen vertrat.

Die Autorin erkundet die Ursachen, warum gerade die islamische Welt infolge der Moderne-Krise rückständig gewesen ist und stellt damit verbunden die zwei Positionen der arabischen Gelehrten vor. Die eine Position vertraten einige arabische Modernisten, die die Ursachen der Krise in der Moderne auf den Islam zurückführten, welchen sie als Hauptfaktor der Rückständigkeit ansahen. Die Mehrheit der arabischen Intellektuellen vertrat eine gegenteilige Position. Ihrer Ansicht nach ist die Krise in der Moderne, infolge der Werteeinflüsse des Westens, auf die zunehmende Entfremdung der Muslime vom Islam zurückzuführen. Im fünften Kapitel „Islam, Menschenrechte und Demokratie“ zeigt Krämer auf, dass die Radikalen alle Errungenschaften des Westens, wie die Freiheit, die Menschenrechte und den Sozialismus, ablehnen und für sich ein absolutes Definitionsrecht des Islams beanspruchen. In den Vordergrund rückten ihrer Meinung nach moderate Muslime, welche sich auf den authentischen Islam der rechtschaffenen Altvorderen (*ṣalaf aṣ-ṣāliḥ*), somit auf den Propheten Muḥammad und seiner Genossen (Ṣaḥāba), bezogen und den Islam als Referenz nahmen.

Im letzten Kapitel „Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam“ weist die Autorin auf den zweifachen Reformdiskurs hin, wonach die Moderne-Krise in der arabischen Welt durch die westlichen Werteeinflüsse zu zwei Gegensätzen führte: Die Modernisten sahen den Islam als Barriere für Fortschritt, Freiheit und Entwicklung an, wohingegen andere den Islam als Schutzwall vor Entfremdung und Schwächung vertraten. Daher kann der „Reformbegriff“ für die Autorin zwei verschiedene Verständnisse aufwerfen. Erstens: Eine Entfremdung vom Islam mit Rückbesinnung auf die kulturellen Werte des Westens. Zweitens: Ein restauratives Reformverständnis (Identität durch religiös-authentische Werte). Im Anschluss an diese feine Reformunterscheidung stellt Krämer die unterschiedlichen arabischen Reformbewegungen vor und zeigt ihre generellen Positionen auf. Neben den radikalen Polen der Modernisten und der *ḥizb at-tahrīr* nennt sie einen Kreis reformorientierter Intellektueller, welche ihre Denkansätze fortentwickeln möchten, hierzu die im Westen entstanden, fremden Ideen, Techniken und Organisationsformen an das eigene kulturelle Erbe anpassen möchten, eine Säkularisierung nach westlichem Vorbild ablehnen, sich vom Atheismus distanzieren, den Islam als „Kern der Identität“ sehen und für eine authentisch-islamische Identität eintreten. Anschließend führt sie die Leser zur Frage, wie ein Muslim sich an die moderne westliche Welt, ihre Werte und Strukturen anpassen und dabei seine Authentizität bewahren kann. Ihrerseits geben die Reformgelehrten darauf die Antwort, dass das religiöse Erbe sich unter den gegenwärtigen Umständen ohne Essenzverluste fortentwickeln kann. Allerdings bleibt für Krämer die Frage unklar, was den islamischen Glauben und ihre Identität genau ausmacht und was dem orts- und zeitbedingten Wandel unterworfen ist. Daher bleiben für sie die statischen und wandelbaren Themen unklar. Sie stellt sich die Frage, was im Islam unter „legitimer Reform, Kritik und Erneue-

„rung“ zu verstehen ist und „welche Instanz“ die Grenzen und Überschreitungen dieser Begriffe festlegt.

Ihrer Meinung nach stehen hierzu die Rahmenbedingungen nicht fest und sind, bedingt durch den unklaren Sachverhalt, durch die Erforschung der islamischen Tradition nur „objektiv“ festzustellen. Daher stuft sie die Reformdebatte politisch ein und erkennt, dass die kolonialistischen Bemühungen der Nichtmuslime über die arabischen Länder zur Apologetik unter den arabischen Gelehrten führten. Die Reformbewegungen waren daher im neunzehnten Jahrhundert damit beschäftigt, den Islam mit der Moderne zu versöhnen. Hierbei wollten sie den Islam mit den westlichen Werten wie Demokratie und Menschenrechte, mit Fortschritt und Wissenschaft, mit Vernunft und Aufklärung vereinbaren. Für Krämer ist die Anpassung der religiösen Werte und Verhaltensformen an die zeit- und ortsgebundenen Lebensumstände möglich. Sie vertritt die Meinung, dass die kritische Überprüfung religiöser Überlieferungen für die arabischen Muslime neu war. Die Reformbemühungen in der Moderne betrafen das Verständnis der Primärquellen. Die Autorin erkennt hier, dass ihre Ziele darin bestanden, Moral, Glauben und Gesellschaft durch den Rückgriff auf diese Primärquellen zu erneuern, wobei für sie das zeitgemäße Quellenverständnis entscheidend ist. Nach islamischem Selbstverständnis kann sich der authentische Korantext nicht verändern, wohl aber das Quellenverständnis, das unter der Bewahrung des authentischen Religionsverständnisses erfolgt.

Nach Krämer entwickelten die Muslime ausgehend von der Prophetenzeit eine eigenständige Quellen- und Methodenlehre (*uṣūl al-fiqh*) heraus, das für das kontextuelle Quellenverständnis der ethisch-normativen Primärquellen der *ṣarīʿa* entscheidend ist. Unter Berücksichtigung der historischen Jurisprudenz kommt sie zum Ergebnis, dass es stets Reformgelehrte gab, die die ethisch-normativen Primärquellen der *ṣarīʿa* nicht als Gesetz (*qānūn*) verstanden und auf ihre Flexibilität (*murūna*) hinwiesen. Dabei wurden Werte wie Demokratie, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit durch die Mehrheit der Reformgelehrten geachtet und die Werte und die Prinzipien des Islams durch das Hervorheben ihres Friedenspotenzials mittels der religiösen Bildung und Erziehung vermittelt.

Krämer hat eine gelungene objektive Studie vorgelegt, welche sich in ihrer Argumentation an Fachleute und an einen breiten Leserkreis richtet, die den arabischen Frühling als eine zivile friedliche Demokratiebewegung aus einer nicht-muslimischen Sicht reflektieren möchte. Die intellektuelle Debatte um Reformen brachte in der arabischen Welt viele Kritiken hervor. Die Forderung der Modernisten nach Erneuerung mit dem Ziel einer Anpassung an die westlich-nichtmuslimische Lebensweise wurde im Gelehrtendiskurs mit dem Vorwurf der Apostasie gekontert, wobei aber auch konstruktive Selbstkritiken hervortraten und die islamkonformen Entwicklungen wie die Darlegung der Menschenrechte im Islam befürwortet wurden.

Krämer zeigt in ihrem Buch auf, dass eben nicht der Islam den Weg in die Demokratie, der Toleranz und der Freiheit hindert, sondern die alten Kräfte des

repressiven Regimes und ihre Verbündeten dafür verantwortlich sind. Die weltlichen Interessen der globalen Mächte über die arabischen Länder kollidieren mit den zivilen Demokratieforderungen der Muslime, wobei der Islam als universelle und überzeitliche Wertereigion mit den freiheitlichen Werten der Demokratie, den Menschenrechten und der säkularen Rechtsstaatlichkeit vereinbar ist.

Lutz Wiederhold, *Das Rechtslexikon Qawā'id al-fiqh und sein Autor*, Verlag V&R unipress, Göttingen 2016, 267 Seiten, ISBN 978-3-8471-0361-2

Murat Karacan*

In Hinblick auf Forschungen im Bereich des islamischen Rechts, stellt die Mamlukenzeit eine relativ wenig erkundete Ära dar, wobei sie aus diversen Gründen, wie die Produktivität bezüglich der zur damaligen Zeit generierten Rechtswerke und die Entwicklungen im Rahmen der Rechtsanwendung¹, einen Wendepunkt in der islamischen Rechtsgeschichte kennzeichnet und allein deshalb intensivere Beschäftigung verdient. Diesem Erfordernis kommt Lutz Wiederhold (gest. 2012) mit seiner Promotionsschrift nach und liefert neben wichtigen Informationen über das Rechtsleben jener Zeit anregende Impulse für weitere einschlägige Studien. Die im Jahre 1993 als Dissertation vorgelegte Arbeit wurde neulich von Stephan Conermann, einem Freund des verstorbenen Autors, herausgegeben und um ein Vorwort bereichert. Darin weist Conermann zwecks Einordnung der Arbeit u. a. auf die Beziehung zwischen der Rechtsdoktrin und der richterlichen Praxis in der islamischen Rechtsgeschichte hin. Dieses Thema stellt gleichzeitig eines der Kernthemen dieser Arbeit dar. Hierbei sei erwähnt, dass der Haupttitel der Arbeit reduktionistisch klingt und den Inhalt nicht ganz widerspiegelt. Denn es handelt sich in diesem Buch nicht nur um Badraddīn az-Zarkašī (gest. 794/1392) und sein Werk *Qawā'id al-fiqh*. Man kann sogar behaupten, dass diese beiden Aspekte von den restlichen Themen zum geistesgeschichtlichen und rechtspraktischen Kontext der Wirkungszeit Zarkašīs, welche bei weitem den umfangreicheren Teil ausmachen, beinahe in den Schatten gestellt worden sind. Einleitend beschreibt Wiederhold seine Motivation, die ihn zur Auswahl dieses Themas führte. Die Behauptung einiger westlicher Forscher wie Ignaz Goldziher und Paul Hoster, dass die Islamkunde nach der formativen Phase kaum originelle Denker hervorgebracht habe, gab dem Verfasser den Ansporn zur Überprüfung dieser Auffassung (S. 33). Diesbezüglich widmet sich der Autor in seinem Werk

* Murat Karacan, M. A., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

1 Unmittelbar nach der Gründung des mamlukischen Sultanats institutionalisierte Baibars alle vier orthodoxen Rechtsschulen.