

Ist das islamische Recht eine Herausforderung für den modernen Rechtsuniversalismus?

Unter „*modernem Rechtsuniversalismus*“ verstehe ich das normative Ideal eines weltweiten Systems rational legitimierter Normen. Für eine globale Ordnung dieser Art sprechen nicht nur normative Gründe, sondern auch funktionale, weil sich allein auf diese Weise Stabilität und Wachstum des Kapitalismus, der inzwischen den gesamten Erdball umspannt, sichern lassen. Die erstrebenswerte normative Ordnung kann nicht in einem vagen „Weltethos“ bestehen, sondern sollte die Form positiven Rechts annehmen, was nicht unbedingt einen Weltstaat erfordert, sondern auch denkbar ist in einem politischen Mehr-Ebenen-System. Kern des modernen Rechtsuniversalismus sind die individuellen Menschenrechte.

Mit „*islamischem Recht*“ ist die Scharia gemeint.¹ „Scharia“ mit „Gesetz“ zu übersetzen, ist nicht falsch. Dieses Wort umfasst dann aber sowohl die weltlichen Normen als auch die religiösen Gebote, ähnlich wie das deutsche Wort „Gesetz“ sich sowohl auf Naturgesetze (empirisch feststellbare Regelmäßigkeiten) wie auf Rechtsnormen (kodifizierte Verhaltensvorschriften) beziehen kann. Allerdings hat sich im Arabischen seit einigen Jahrzehnten als Fremdwort das aus dem griechischen „kanon“ abgeleitete „känün“ eingebürgert; damit sind die staatlichen Gesetze gemeint. Wenn also gesagt wird: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich“ – dann legt „Scharia“ eine islamische und „känün“ eine säkulare Bedeutung nahe.² Darüber hinaus gibt es noch den Begriff „fiqh“ (eigentlich „Wissen“), der auch im Ausdruck „Rechtsquellen“ auftaucht („*usul al-fiqh*“). Oft werden Scharia und fiqh idealtypisch dichotomisiert: Sie stehen sich gegenüber wie ewig und wandelbar, wesentlich und unwesentlich, religiöse Gebote und weltliche Normen, Pflichten gegenüber Gott und Pflichten gegenüber den Menschen. Die Grenzlinie ist aber nicht klar. Darauf wird zurückzukommen sein; zunächst begnüge ich mich mit einem

¹ Für die Transkription arabischer Ausdrücke verwende ich jeweils die einfachste Form.

² Peter Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover 2001 (4. Aufl.), 38.

intuitiven Vorverständnis von Scharia. Dabei geht es mir nicht um konkrete Rechtsordnungen, sondern um die dahinter stehende (philosophische) Konzeption; auf theologische oder religionsphilosophische Aspekte im engeren Sinne kann ich allerdings nicht eingehen.

1. Warum das islamische Recht eine Herausforderung ist

Die Frage, ob das islamische Recht eine Herausforderung für den modernen Rechtsuniversalismus darstellt, kann prinzipiell mit „ja“ beantwortet werden.³

Auf jeden Fall handelt es sich *faktisch* um eine Herausforderung: Der moderne Rechtsuniversalismus entwickelte sich in Europa und später in Nordamerika, also in Gesellschaften, die jahrhundertlang durch das Christentum bestimmt waren, juristisch zudem durch das römische Recht. Dass aber nun die gesamte Welt die westlichen Ideale übernehmen sollte, weisen die meisten islamischen Autoren als eine neue Form eines Kreuzzugs, als Imperialismus oder als Eurozentrismus zurück. Demgegenüber betrachtet der Islam das Christentum als eine unvollkommene Vorstufe seiner selbst, die er in wenigen Jahrzehnten hinsichtlich der Anzahl seiner Anhänger überholt haben wird. Innerhalb der muslimischen Welt hat sich zudem seit einigen Jahrzehnten, vor allem seit der Revolution im Iran 1978/79, die Orientierung an der Scharia verstärkt, sowohl in Verfassungsdokumenten wie in der realen Praxis. Nicht nur diejenigen, die eher auf eine Erneuerung des Kalifats setzen, sondern auch die entschiedenen Gegner der Scharia, Laizisten und Säkularisten, sind auf dem Rückzug, wie nicht zuletzt in der Türkei zu beobachten ist. Allerdings bleibt unklar, ob dahinter wirklich ein Wiederkehr des Islams als Religion steht – oder bloß dessen Instrumentalisierung für machtpolitische Zwecke.⁴ Das Konkurrenzverhältnis der Scharia zum modernen Rechtsuniversalismus wird deutlich in der Kairoer Erklärung der Menschenrechte von 1990. Dort lauten die beiden letzten Artikel: „24. Alle Rechte und Freiheiten ... unterstehen der islamischen Scharia. 25. Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.“ Allerdings ist dieses Dokument, wie viele andere aus der muslimischen Welt, etwa die Arabische Charta der Menschenrechte von 1994, relativ unverbindlich geblieben.

³ Vgl. Martin Kriele, Säkularisierung und die islamische Herausforderung, in: S. Brink/H.A. Wolff (Hg.), *Gemeinwohl und Verantwortung*. Festschrift H.H. v. Arnim, Berlin 2004, 103-119.

⁴ Ein interessanter Fall wird dargestellt in: Johannes Harnischfeger, *Demokratisierung und Islamisches Recht. Der Scharia-Konflikt in Nigeria*. Frankfurt a. M. 2006.

Aber auch aus *rechtsphilosophischer Sicht* sollte man die Scharia ernst nehmen, weil diese den westlichen Konzeptionen in wesentlichen Merkmalen ebenbürtig ist: Zunächst einmal ist das islamische Recht nicht, wie manchmal zu hören, partikularistisch oder kommunitaristisch, sondern eindeutig *universalistisch*. Als monotheistische Religion erhebt der Islam nämlich einen Geltungsanspruch, der sich an alle Menschen richtet: Eine islamische Gemeinschaft ist an kein Territorium, keine Rasse oder Nation gebunden. Dabei wird Gott weniger als Schöpfer denn als Gesetzgeber gedacht; die Scharia ist der vollkommenste Ausdruck des Absoluten. Politisch folgt aus dem Islam also keine Hierokratie oder Theokratie (sofern darunter die Herrschaft einer spirituellen oder klerikalen Elite verstanden wird), sondern (vergleichbar der westlichen Tradition) eine Gesetzesherrschaft oder Nomokratie.⁵

Ferner ist das islamische Recht auf der *formalen* Ebene hochentwickelt: Es ist schriftlich fixiert (in erster Linie in einer allen zugänglichen Schrift, dem Koran) und blickt auf eine lange wissenschaftliche Auslegungstradition zurück (die ältesten Universitäten der Welt sind die Rechtsschulen von Fes und Kairo). Auch der Ewigkeitscharakter, der der Scharia zugesprochen wird, ist dem modernen Rechtsuniversalismus nicht fremd: Wir kennen dies vom Art. 79 Abs. 3 des deutschen Grundgesetzes, der den Artikeln 1 und 20 eine „Ewigkeitsgarantie“ gibt. Bewundernswert ist sodann die Differenziertheit des islamischen Rechts, die sich mit westlichen Konzeptionen wie dem Deontologismus durchaus messen lässt. Beispielsweise werden fünf Klassen von Pflichten unterschieden: geboten, empfohlen, indifferent, missbilligt, verboten. Der liberale Rechtsgrundsatz, dass alles erlaubt sei, was nicht verboten ist, wurde im Islam schon im 11. Jahrhundert entwickelt. Darüber hinaus lassen sich in der Scharia ein Notstandsrecht, das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit und utilitaristische, auf das Gemeinwohl zielende Momente finden.⁶ Vor allem aber ist die Scharia in den Augen ihrer Anhänger begründet, sogar *absolut* begründet, nämlich in göttlicher Offenbarung.

Schließlich ist die Scharia nicht nur universalistisch, formal auf hohem Niveau entwickelt und absolut legitimiert, sondern auch in ihren Ansprüchen *total*: Sie bezieht sich auf alle Lebensbereiche. Zwischen Religion, Moral, Recht und

⁵ Nach einer Formulierung von Majid Khadduri (1909-2007); ein anderer Autor, Abu I-A'la Maududi (1904-1979) prägte den Ausdruck „Theo-Demokratie“; vgl. Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999, 84ff. u.ö. Aus diesem Buch habe ich am meisten gelernt.

⁶ Vgl. Said Ramadan, Das islamische Recht. Theorie und Praxis (engl. 1961), Wiesbaden 1980; außerdem Sayyid Qutb, Social Justice in Islam (arab. 1945), New York 1970..

Konvention wird nicht getrennt. Was im Westen oft nur noch Anlass für kulturpessimistische oder pädagogische Reflexionen ist, wird durchgängig moralisiert und tendenziell mit strengen Verboten belegt: Lügen, Pornographie, Alkoholkonsum, Glücksspiel usw. Dieser umfassende Anspruch ist einer der Gründe für den Totalitarismus-Verdacht gegen den Islamismus, dem ich hier nicht nachgehen kann. Generell kann man zum Verhältnis des Islam(ismus) zur Moderne festhalten, dass er keineswegs unentrinnbar vormodern ist (wie einige Autoren der Modernisierungstheorien behaupteten), nicht grundsätzlich gegen die Moderne rebelliert (Th. Meyer) oder eine halbierte Moderne erstrebt (Tibi), sondern – akzeptiert man die Hypothese von der Vielfalt der Moderne (S. N. Eisenstadt) – einen anderen Weg innerhalb dieser darstellt.⁷ Gellner behauptet sogar: „Aus verschiedenen einleuchtenden Gründen – Universalismus, Schriftgläubigkeit, spiritueller Egalitarismus, Ausdehnung der vollen Teilhabe an der Heilsgemeinschaft nicht auf einen oder einige, sondern auf alle, sowie rationale Systematisierung des sozialen Lebens – hat der Islam unter den drei großen monotheistischen Glaubensrichtungen des Westens die größte Nähe zur Moderne.“⁸ Allerdings unterscheidet sich das islamische Recht *inhaltlich* in einigen wesentlichen Punkten vom Menschenrechtsuniversalismus der westlichen Tradition, etwa im Hinblick auf den Rechtsstatus der Frauen und das Recht auf Religionsfreiheit. Außerdem verwenden islamische Denker einen anderen Begriff der *Souveränität*: Souverän (und damit Quelle aller Normen) ist kein Mensch oder Volk (wie im Ideal der Volkssouveränität), sondern allein Gott (*hakimiyya*).⁹

Hier kann nur erörtert werden, mit welchen philosophischen Argumenten man dieser islamischen Herausforderung begegnen kann. Es lassen sich zwei Gruppen von Kritikpunkten unterscheiden, *interne* und *externe*. Ich beginne mit der internen Kritik bzw. den immanenten Einwänden.

2. Interne Kritik am islamischen Recht

Erstens ist das islamische Recht ein vielfältiges, geographisch und historisch variables sowie mit anderen gesellschaftlichen Bereichen sich überlappendes

⁷ Vgl. Thomas Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek 1989; Bassam Tibi, *Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert*, Mannheim u.a. 1995, 31ff. u.ö.; Shmuel N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.

⁸ Ernest Gellner, *Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung*, Stuttgart 1985, 22.

⁹ Vgl. Sayyid Qutb, *Zeichen auf dem Weg* (arab. 1962), Köln 2005, der den Ausdruck „*hakimiyya*“ von Maududi übernahm.

Gebilde. Überall wurden regionale Besonderheiten ins Recht eingeschmolzen; in vielen Staaten gab es in den letzten Jahrzehnten erhebliche Reformbemühungen, aber auch Rückschläge. Wer den Islam als monolithischen Block betrachtet, fällt in den Orientalismus zurück. Hinsichtlich des inneren Pluralismus des Islam ist das große Schisma in Sunniten und Schiiten am auffälligsten; es gibt daneben weitere kleinere Strömungen und Abspaltungen. Darüber hinaus haben sich unterschiedliche Rechtsschulen herausgebildet, deren Pluralismus von den Muslimen als Vorteil angesehen wird (ähnlich wie den Christen die Mehrzahl der inhaltlich voneinander abweichenden Evangelien nicht als Nachteil erscheint). Nach Ansicht der aus der Schia hervorgegangenen Aleviten sind religiöse Gebote und Rituale (wie die Scharia oder die Fünf Säulen des Islam) sogar bloß äußerliche Zeichen, die nicht mehr benötigt werden, wenn der Glaube verinnerlicht wurde und eine individuelle Beziehung zu Gott besteht. Für die Sufisten ist die Scharia (wörtlich „der Weg“) als breite Straße für jedermann ohnehin nur die Vorstufe der „tariqa“, des schmalen Pfades der Mystiker.

Zweitens ist gar nicht klar, welche Rechtsnormen sich aus Koran und Sunna ableiten lassen. Die Grenze zwischen Scharia und fiqh wird von den einen so, den anderen so gezogen. Einige schränken die Scharia stark ein, für andere ist jeder Vertrag heilig. Interessanterweise kommt das Wort „scharia“ überhaupt bloß zweimal im Koran vor, einmal als Substantiv, einmal als Verb.¹⁰ Auf jeden Fall bilden soziale Normen nur einen kleinen Teil des Korans; zentral ist die Hinführung des Menschen zu Gott. Viele Rechtsbereiche sind im Koran gar nicht erwähnt, beispielsweise fast das gesamte öffentliche Recht sowie das Wirtschafts- und Arbeitsrecht. Deshalb unterlagen diese Sphären von Anbeginn der Verwaltungskompetenz (siyāsa) des jeweiligen Herrschers.¹¹

Ein besonders wichtiger Punkt sind *drittens* die verschiedenen „Quellen“ der Scharia; Außer Koran und Sunna (d.h. der Überlieferung der Handlungen des Propheten) gibt es in der islamischen Tradition eine Reihe weiterer Rechtsquellen, von denen zwei aus heutiger Sicht besonders wichtig sind. Das ist zum einen „idschmā“, der Konsens, der sich ursprünglich auf die Rechtsgelehrten bezog, aber konsequenterweise (da der Islam eigentlich keine Laien kennt) auf alle Gläubigen

¹⁰ Der Koran, dt. von M. Henning, Stuttgart 1960, Sure 45, Vers 17 und Sure 42, Vers 11. Da es im Islam keine Standardzählung gibt, werden oft davon leicht abweichende Textstellen genannt.

¹¹ Vgl. Mathias Rohe, Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven. Freiburg 2001, 30 u.ö.

erweitert werden kann und insofern einen universal-muslimischen Diskurs erfordern würde. Erwähnenswert ist zum anderen „idschtihād“ (das selbständige Urteil). Das „Tor des idschtihād“, so meinen viele, sei mit der Gründung der Rechtsschulen im 10. Jahrhundert „geschlossen“ worden; andere bestreiten dies oder behaupten, dass es seit dem Eintritt des Islam in die Moderne wieder geöffnet sei.

An diesem Punkt lassen sich Unterschiede innerhalb des Islam eingängig festmachen. Die Salafisten, die sich am Goldenen Zeitalter der ersten Jahrhunderte nach Mohammed orientieren, lassen nur Koran und Sunna gelten, im Extremfall sogar nur den Koran. Andere Autoren wollen Prinzipien wie idschmā und idschtihād stärker gewichten, etwa Muhammad Iqbal.¹² Damit hängt der Streit zusammen, ob nicht der Wandel selbst als göttlich begriffen werden könne. Auf der einen Seite steht Sayyid Qutb, für den die Scharia zwar flexibel, aber nicht fluid sein kann.¹³ Auf der anderen Seite war es die zentrale Intention Iqbals, den Gottesbegriff des Islam (und damit auch die Scharia) zu dynamisieren. Die Möglichkeit, Rechtsnormen zu verändern, sei sogar im Koran selbst angelegt.¹⁴

Aus allen diesen internen Gründen ist eine Konvergenz des islamischen Rechts mit dem modernen Universalismus nicht ausgeschlossen. Immerhin kennt die Geschichte eine interessante Parallele:¹⁵ Denn auch der Katholizismus hatte mit dem „Modernismus“ große Probleme; ausdauernd bekämpfte er (vor allem seit dem „Syllabus moderner Irrlehren“ von 1864) die Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung der Frau. Der Durchbruch zur Moderne gelang eigentlich erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65). Vielleicht braucht auch der Islam hundert Jahre intensiver Auseinandersetzung mit westlichen Idealen; auf jeden Fall wird dies ein langsamer und mühseliger Prozess sein, der nicht von außen gesteuert werden kann.

3. Externe Kritik am islamischen Recht

Die externen philosophischen Einwände lassen sich vorab in drei Gruppen einteilen, ideologiekritische, normative (im engeren Sinne) und meta-ethische.

¹² Muhammad Iqbal, Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam (engl. 1930), Berlin 2006, 176 u. 201. Zu Iqbal vgl. Annemarie Schimmel, Muhammad Iqbal: Prophetischer Poet und Philosoph, München 1989.

¹³ Sayyid Qutb, Zeichen auf dem Weg, a.a.O., 190f. Zu Qutb vgl. Gilles Kepel, Der Prophet und der Pharao, München/Zürich 1995, 35-70.

¹⁴ Mit Bezug auf Sure 2, Vers 100.

¹⁵ Vgl. Sadik J. Al-Azm, Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt a. M. 1993, 94-137.

Ideologiekritische Einwände sind in der Philosophie außer Mode gekommen und lassen sich auch nur innerhalb einer kritischen Gesellschaftstheorie entfalten. Denn ein ideologiekritisches Argument sieht folgendermaßen aus:

1. Die Gesellschaftsform G ist abzulehnen.
 2. Das kulturelle Gebilde k (etwa ein Rechtssystem) wirkt für diese Gesellschaftsform stabilisierend oder verstärkt sogar deren negative Merkmale. (Ob k bewusst eingesetzt wird oder nicht, ist unwichtig.)
- Das kulturelle Gebilde k ist abzulehnen.

Wie man sieht, setzt sich ein solcher Syllogismus aus einer normativen und einer gesellschaftstheoretischen Prämisse zusammen. Die normative Aussage im Obersatz muss selbstverständlich eigenständig begründet werden, meistens wird auf die Ungerechtigkeit einer Herrschaftsform verwiesen. So kritisieren viele Frauen den patriarchalischen Charakter der islamischen Gesellschaften bzw. der muslimischen Separatgemeinschaften innerhalb des Westens. Die Scharia (bzw. die Berufung auf sie) diene vor allem dazu, die Herrschaft der Männer über die Frauen aufrechtzuerhalten. Solche Argumente könnte man auch gegen die mit dem Wahabismus verbündete Saud-Dynastie in Saudi-Arabien oder gegen die Instrumentalisierung des Islam für außenpolitische Ziele vorbringen. Die ideologiekritischen Einwände richten sich letztlich aber nicht gegen das Ideal der Scharia selbst.

Die *normativen Einwände* laufen darauf hinaus, dass die Scharia nicht vereinbar sei mit den wohlbegründeten Prinzipien des modernen Rechtsuniversalismus wie Menschenwürde, Individualrechten und Demokratie. Nehmen wir an, die entsprechende Begründungsleistung wäre erbracht (was viele bestreiten). Dann würde eine philosophische Analyse nicht zwingend die Unvereinbarkeit von Scharia und modernem Rechtsuniversalismus zeigen. Denn auch im islamischen Rahmen kann das Prinzip der Menschenwürde vertreten werden; abgelehnt wird nur dessen historische oder systematische Verbindung mit der christlichen Idee der Gottebenbildlichkeit, die als Hybris gilt; stattdessen wird von „Stellvertretung Gottes“ oder „Treuhanderschaft“ gesprochen.¹⁶ Von individueller Freiheit ist im Islam ebenfalls die Rede; die Freiheit des Menschen sei unter der Scharia sogar größer, weil niemand mehr einem anderen Menschen gehorchen müsse, sondern allein

¹⁶ Mit Bezug auf Sure 17, Vers 72; Sure 33, Vers 72; Sure 49, Vers 13 u.a.

Gott.¹⁷ Menschenrechte kann auch der fromme Muslim akzeptieren, allerdings müssen diese hinter den Pflichten gegenüber Gott zurückstehen. Ein heikler Punkt ist sicherlich die Gleichberechtigung der Frau; aber auch hier gibt es Ansätze, diese aus islamischen Quellen abzuleiten, obwohl die soziale Realität meistens anders aussieht. Mit dem Prinzip der Schūrā (Beratung) findet sich im Islam sogar ein Vorläufer des Demokratiedenkens.¹⁸ Schließlich ist zu fragen, warum die Fünf Säulen des Islam (das Glaubensbekenntnis, das fünfmalige tägliche Gebet, die Almosensteuer, das Fasten im Monat Ramadan und die Pilgerfahrt nach Mekka) nicht mit dem modernen Rechtsuniversalismus vereinbar sein sollten.

Aus philosophischer Sicht bleibt nur ein Punkt: Apriorisch inkompatibel mit der westlichen Moderne, vor allem ihrem normativen Individualismus¹⁹, ist der religiöse Fundamentalismus, worunter hier die Auffassung verstanden wird, die normativen Prinzipien allein zu begründen in und durch Gott. Insofern könnte eine islamische Weltgemeinschaft zwar ein demokratischer und sozialer Rechtsstaat sein, aber er würde nicht liberal bzw. pluralistisch in dem Sinne sein, dass er Andersgläubige oder gar Atheisten als gleichberechtigt anerkennt.²⁰ Deren geringere Rechte (Dhimma) sind mit der Scharia notwendigerweise verbunden.

Auf der normativen Ebene erinnert im Islam vieles an John Locke, der immerhin wichtige Anregungen für die US-Verfassung und den modernen Liberalismus lieferte. Denn auch bei Locke sind Moral und individuelle Rechte in Gott bzw. göttlichen Recht verankert; wir Menschen können normative Prinzipien nicht selbst erzeugen (das kann nur Gott), wir können sie bloß erkennen. Vor allem aber erstreckt sich die Toleranz auch bei Locke nicht auf Atheisten und nicht einmal auf Katholiken.²¹

Deshalb wird die Frage nach der Herausforderung des modernen Rechtsuniversalismus durch die Scharia zum allgemeinen Problem, welche Rolle die Religion in der Moderne spielt bzw. spielen sollte. Darauf zielen die *meta-ethischen Argumente* (in einem weiteren Sinne), mit denen ich schließen möchte.

Zunächst einmal beruht das islamische Recht mit Koran und Sunna auf unsicheren empirisch-historischen Quellen. Zweifel an den Überlieferungen vom Leben des

¹⁷ Sayyid Qutb, Zeichen auf dem Weg, a.a.O., 29, 49, 134 u.ö.

¹⁸ Sure 42, Vers 36.

¹⁹ Dietmar von der Pfordten, Normativer Individualismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 58/2004, 321-346.

²⁰ Krämer, a.a.O., 262.

²¹ Vgl. Muqtedar Khan, Syed Qutb – John Locke of the Islamic World, in: The Globalist, 28.7.2003.

Propheten gab und gibt es auch im Islam; daraus entwickelte sich die Wissenschaft von den Hadithen, die die unsicheren und falschen Zeugnisse aussortieren sollte. Allerdings orientierte man sich weniger an quellenkritischen Kriterien als vielmehr am vagen Merkmal der Glaubwürdigkeit der entsprechenden Person oder sogar dessen Familie. Zweifel am Koran selbst ist bisher in muslimischen Kreisen kaum geäußert worden. Könnte nicht aber sogar Muhammad etwas falsch verstanden haben? Bis vor zwei Jahrhunderten wurde eine quellenkritische Analyse der Bibel ebenfalls verfehlt, in einigen christlichen Kreisen heute noch.

Sodann ist auf eine Notwendigkeit hinzuweisen, die (wie schon Hobbes erkannte) bei jedem Rechtstext besteht: Er muss ausgelegt und angewendet werden.²² Selbst wenn es sich um göttliches Recht handelt, das von uns Menschen nicht verändert oder ergänzt werden darf, stellt sich immer noch die Frage, wer dazu befugt ist, die vorliegenden Bestimmungen zu interpretieren und auf einen konkreten Fall zu beziehen. Die Einsetzung der Scharia als Grundgesetz entbindet uns also nicht (wie viele Islamisten meinen) von der Frage einer gerechten Gesellschaftsordnung.

Darüber hinaus stellt sich das nach einem platonischen Dialog benannte Euthyphron-Dilemma: Ist die Scharia gut, weil sie von Gott stammt? Oder können wir sie deshalb als göttlich ansehen, weil sie gut ist? Die erste Auffassung führt zu einem Voluntarismus, für den auch das gottgewollt sein kann, was nach üblichem Verständnis extrem böse ist, also Moral und Recht in Gottes unüberprüfbares Belieben setzt. Die zweite Auffassung unterwirft Gott den Prinzipien der Vernunft. Darüber ist in der Frühzeit des Islam heftig diskutiert worden; seit al-Ghazali (1058-1111) dominiert aber die erste Variante. Daraus ergeben sich jedoch weitere Probleme, vor allem der Verdacht eines spezifischen Sein-Sollens-Fehlschlusses: Nur weil eine noch so mächtige Autorität etwas will, muss es nicht normativ richtig sein. Dass wir Gott gehorchen bzw. uns der Scharia fügen sollen, müsste (um nicht in einen Zirkelschluss zu geraten) durch ein unabhängiges Argument begründet werden.²³ Aber selbst wenn man diese Erwägungen nicht gelten lässt, kann die Existenz der Autorität selbst bezweifelt werden; darauf zielte die Kritik an den klassischen Gottesbeweisen (die allerdings keine Entsprechung in der islamischen Welt haben). Und sogar wenn man die Existenz Gottes nachweisen könnte, bliebe immer noch das Theodizee-Problem (das auch der Islam kennt).

²² Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Frankfurt a. M. 1984, 26. Kap., 211f.

²³ Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/New York 2003, 371ff.

Letztlich geht es um die Frage, in welchem Verhältnis Politik und Religion stehen sollten. Eine bekannte Formel lautet: „Der Islam ist Religion und Staat“. Eine solche Gleichsetzung ist weder in der Geschichte der christlichen Welt völlig unbekannt (man denke an den Cäsaropapismus, Staatskirchen usw.), noch hat der Islam immer diesem Prinzip gehorcht. Zudem setzt die Formel gerade die begriffliche Unterscheidung von Religion und Staat voraus. Diese kann man gesellschaftstheoretisch oder argumentationstheoretisch verstehen. Gesellschaftstheoretisch lässt sich zeigen, dass die entsprechenden Institutionen bzw. sozialen Subsysteme in Europa seit dem Investiturstreit des 11. Jahrhunderts auseinander getreten sind. Dieser Prozess der Ausdifferenzierung, Entkopplung oder Sphärentrennung erfasste seitdem weitere Bereiche und ist zumindest für die westliche Moderne charakteristisch. Wahrscheinlich wird sich die islamische Welt dieser Entwicklung, die man nicht unbedingt als Fortschritt ansehen muss, nicht entziehen können, wenngleich wegen der Vielfalt der Moderne unterschiedliche Pfade erfolgreich sein können.

Davon zu unterscheiden ist die argumentationstheoretische Frage, ob normativ-praktische und religiöse Fragen in separaten Diskursen beantwortet werden müssen. Genau dies wird von den Islamisten abgelehnt, aus westlicher Sicht aber auf der Linie von Kant bis Habermas für unhintergebar gehalten. Offensichtlich haben wir es an dieser Stelle mit Argumentationsvoraussetzungen zu tun, die selbst nicht argumentativ erzeugt werden können. Insofern kann uns die Diskussion über die Scharia über die oft gar nicht mehr bewussten Bedingungen des modernen Rechtsuniversalismus aufklären, auch über die begrenzte Tragweite von rationalen Begründungen.