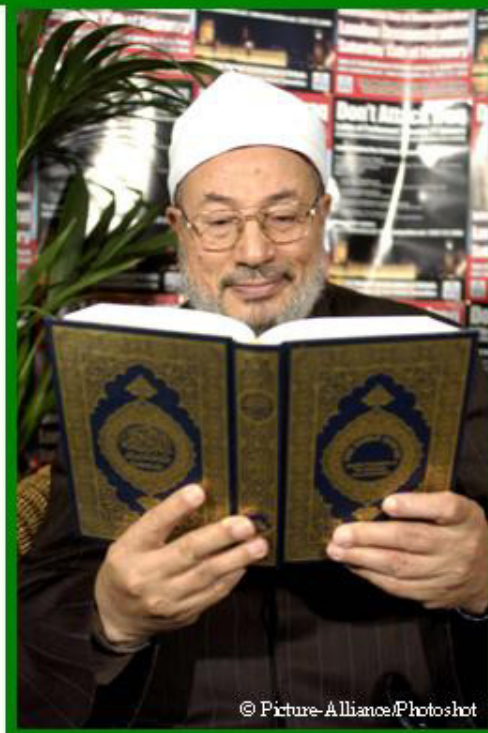




Akademie für
Verfassungsschutz

Yusuf al-Qaradawi und das Konzept der Wasatiya



© Picture-Alliance/Photoshot

Vorwort

Der einflussreiche und populäre muslimische Rechtsgelehrte Yusuf al-Qaradawi verfolgt mit seinem Konzept der *Wasatiya* den Anspruch auf ein moderates, der jeweiligen Umgebung angepasstes Islamverständnis und eine analoge Rechtsprechung.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist eine kritische Analyse dieses Anspruchs. Dabei ist zunächst die Biographie Yusuf al-Qaradawis zu betrachten, die eine durchgängige Nähe zur Organisation der Muslimbruderschaft aufweist und einschlägige Positionen im Rahmen der ägyptischen Revolution belegt.

Die anschließende inhaltliche und funktionale Betrachtung des Leitmotivs der *Wasatiya* – konkretisiert durch die Analyse konkreter Rechtsgutachten – entlarvt den vermeintlich moderaten Weg der Mitte weitgehend als Trugbild, das zwar Mäßigung suggeriert, in Wirklichkeit jedoch ein sehr konservatives Islamverständnis mit deutlich islamistischen Zügen verschleiert.

Heimerzheim, Juni 2015

Ralf Frauenrath
Leiter der Akademie für Verfassungsschutz

1. Einleitung	4
1.1 Bedeutung des Themas	4
1.2 Fragestellung und Strukturierung.....	5
1.3 Forschungsstand und Literaturübersicht.....	7
1.4 Islamismus – Die schlaglichtartige Beleuchtung eines grundlegenden Arbeitsbegriffes	8
2. Yusuf al-Qaradawi – Eine religiöse Autorität mit internationalem Sendungsbewusstsein	12
2.1 Zur biographischen Skizzierung al-Qaradawis	12
2.1.1 Ägypten – Anknüpfungspunkt für die Ursprünge seiner welt- anschaulichen Konzeption	12
2.1.2 Katar – Der soziale Ausgangspunkt für Schaffen und Wirkung	20
2.1.3 Der Arabische Frühling – Die Rückkehr nach Ägypten im Jahr 2011	23
2.2 Al-Qaradawis fortwährende Nähe zur Muslimbruderschaft und seine globale institutionelle Vernetzung.....	25
3. Das Konzept der <i>Wasatiya</i>	30
3.1 Zur allgemeinen Bedeutung und Verwendung der Begrifflichkeit.....	30
3.2 Die inhaltliche und funktionale Dimension des Konzepts bei Yusuf al-Qaradawi.....	33
3.3 Die Verknüpfung des Konzepts mit der islamischen Rechtswissen- schaft.....	41
3.3.1 Die Erneuerung des islamischen Rechtsverständnisses	41
3.3.2 Der Spezialfall des islamischen Minderheitenrechts.....	43

4. Darstellung und Analyse ausgewählter Fatwas im Hinblick auf das Konzept der <i>Wasatiya</i>	48
4.1 Zur Kleiderordnung der muslimischen Frau	48
4.2 Zu den Konsequenzen bei Apostasie	52
4.3 Zur Palästinafrage	55
5. Fazit.....	61
6. Quellen- und Literaturverzeichnis	66
6.1 Quellenverzeichnis.....	66
6.2 Literaturverzeichnis	66

1. Einleitung

1.1 Bedeutung des Themas

Während die Umbrüche in der arabischen Welt und der damit einhergehende Sturz langjähriger Potentaten für viele Beobachter zunächst sehr überraschend erfolgten und sich zugleich allseits die Hoffnung nach einer Demokratisierung der zuvor autoritär geführten Systeme wie ein Lauffeuer verbreitete, sind diese Erwartungen mittlerweile einer stellenweisen Ernüchterung gewichen. So erweisen sich innerhalb des derzeitigen Entwicklungsprozesses in den Ländern des Arabischen Frühlings, wie beispielsweise Tunesien oder Ägypten, doch insbesondere die Islamisten als zentrale Akteure des politischen Geschehens. Dass es sich bei diesen jedoch keineswegs um eine homogene Gruppierung handelt, sondern vielmehr um ein Konglomerat unterschiedlicher Strömungen, die in erster Linie ihr jeweils spezifisches Verständnis des Islam innerhalb des sich wandelnden Herrschaftssystems etablieren wollen, haben die zahlreichen islamistisch geprägten politischen Parteizusammenschlüsse im Vorfeld der ägyptischen Parlamentswahlen gezeigt. An dieser Stelle sei nur auf diverse parteipolitische Abspaltungen seitens der islamistischen Muslimbruderschaft sowie die daneben existenten salafistischen Wahlparteien hingewiesen.¹ Ihre gemeinsame Zielvorstellung, die islamische Religion wieder tief in Politik und Gesellschaft zu verankern, wirft notwendigerweise auch die Frage nach religiöser Autorität bzw. generell religiösen Autoritäten, institutioneller wie personeller Art, innerhalb der islamischen Religion auf. Bereits seit einigen Jahren ist diesbezüglich ein fortwährend wachsender Einfluss konservativer muslimischer Gelehrter zu beobachten, die u.a. über moderne transnationale Medien und Netzwerke sowie durch die zunehmend popularisierte Produktion von Rechtsgutachten ihrer Lehrmeinung weltweit Geltung verschaffen.² In diesem Zusammenhang zählt Yusuf al-Qaradawi derzeit zu den wohl einflussreichsten und populärsten Größen unter den Rechtsgelehrten des sunnitischen Islam. Bettina Gräf lässt sich gar dazu hinreißen, die ihm zukommende Bedeutung hinsichtlich der muslimischen Gemeinschaft etwas überspitzt mit dem Amt des Papstes zu vergleichen.³ Doch tatsächlich gewähr-

¹ Vgl. http://www.kas.de/wf/doc/kas_29163-1522-1-30.pdf?1110201622 14 (Stand: 18.09.2012).

² Vgl. Gräf, Bettina: Medien-Fatwas @ Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts, Berlin 2010, S. 381 ff.

³ Vgl. Ebd.: Yusuf al-Qaradawi. Das Erlaubte und das Verbotene im Islam, in: Katajun

leisten die engen institutionellen Verknüpfungen al-Qaradawis mit verschiedenen internationalen Organisationen einerseits, speziell im Hinblick auf Europa sind das beispielsweise der *European Council for Fatwa and Research* (ECFR) sowie die *International Union for Muslim Scholars* (IUMS), und seine hohe Präsenz im Rahmen moderner Medien andererseits, so zum Beispiel über die von ihm beeinflussten Internetauftritte *qaradawi.net* oder *islamonline.net*, die globale Verbreitung seiner Lehrmeinung. In der Folge gelten die Anschauungen des Rechtsgelehrten auch unter zahlreichen Muslimen in Europa und Amerika als gewichtige Leitlinien für ein islamkonformes Alltagsleben innerhalb eines säkularisierten Staates. Doch sein ausgeprägter Einfluss gerade in Bezug auf die islamischen Minderheiten in westlichen Ländern ist keinesfalls unumstritten.⁴ So gilt der *global mufti*⁵ unter einigen Verfassern als liberaler Denker, der mit Hilfe pragmatischer Methoden versucht, die Alltagsprobleme von Muslimen in nichtmuslimischen Ländern zu bewältigen.⁶ Demgegenüber betonen andere Autoren, dass es sich bei al-Qaradawi in keinsten Weise um eine Symbolfigur der islamischen Toleranz handle und kritisieren darüber hinaus die zum Teil verharmlosende Darstellung des sunnitischen Gelehrten in wissenschaftlichen Veröffentlichungen.⁷ Letztlich kann eine Erklärung für die abweichenden wissenschaftlichen Beurteilungen der inhaltlichen Standpunkte al-Qaradawis nur in dessen Lehrsätzen selbst sowie den diesen elementar zugrundeliegenden theoretischen Konzepten gefunden werden.

1.2 Fragestellung und Strukturierung

Tatsächlich lässt sich bei einer näheren Beschäftigung mit der Person al-Qaradawis schnell erkennen, dass dieser primär im Kontext des von ihm

Amirpur/Ludwig Ammann (Hrsg.): Der Islam. Liberale und konservative Reformer am Wendepunkt einer Weltreligion, Freiburg 2006, S. 109. Polanz, Carsten: Yusuf al-Qaradawi und sein Konzept der Mitte, in: Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen, 73. Jg., 5/2010, S. 170.

⁴ Vgl. Ebd., S. 170.

⁵ Vgl. Gräf, Bettina/Skovgaard-Petersen, Jakob (Hrsg.): The Global Mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009, Siehe Titel.

⁶ Vgl. Remien, Florian: Muslime in Europa. Untersuchung zu Ansätzen von Yusuf al-Qaradawi, Tariq Ramadan und Charles Taylor, Schenefeld 2007, S. 41.

⁷ Vgl. <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article6435289/Al-Qaradawi-ist-kein-Symbol-islamischer-Toleranz.html> (Stand: 11.10.2012).

maßgeblich geprägten Leitmotivs der *Wasatiya*, welches er als grundlegendes Kernmerkmal seines Islamverständnisses darstellt, vorgibt, einen gemäßigten und moderaten Handlungsansatz zu verfolgen, dem er auch im Rahmen der islamischen Rechtsprechung, insbesondere bei der Produktion von Rechtsgutachten nachkomme.⁸ Demzufolge wird sich der thematische Schwerpunkt der vorliegenden Diplomarbeit mit der Analyse des Konzepts der *Wasatiya* gemäß der theoretischen Betrachtungsweise Yusuf al-Qaradawis befassen. Darüber hinaus sollen die etwaigen Auswirkungen des Leitmotivs auf die praxisorientierte Rechtsprechung al-Qaradawis im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Die Ausarbeitung geht in erster Linie den Kernfragestellungen nach, welche inhaltlichen und funktionalen Bedeutungsebenen das Konzept der *Wasatiya* gemäß der Auffassung al-Qaradawis im Allgemeinen besitzt und inwieweit der scheinbar moderate und ausgewogene Handlungsansatz bei der Erstellung seiner Rechtsgutachten tatsächlich zum Ausdruck kommt. Zugespitzt formuliert und ganz im Kontext der divergierenden Forschungsmeinungen werden folgende Leitfragen aufgeworfen: Welche konkreten Bedeutungsinhalte und Funktionen konnotiert al-Qaradawi mit seiner Konzeption? Lassen sich in seinen theoretischen Ausführungen bzw. in den von ihm maßgeblich beeinflussten Rechtsgutachten Hinweise für ein gemäßigtes oder gar liberales Islamverständnis, basierend auf dem Konzept der *Wasatiya* finden? Oder handelt es sich bei der Leitidee lediglich um eine Chimäre, die zwar Mäßigung suggeriert, hinter der sich jedoch in Wirklichkeit ein konservatives oder gar islamistisches Islamverständnis verbirgt?

Da die Analyse für das Wirken und Schaffen al-Qaradawis, insbesondere für dessen Konzeption der *Wasatiya*, nicht ohne eine vorherige Betrachtung seines biographischen Werdegangs sowie der darin enthaltenen prägenden Elemente für seine heutige Weltanschauung verständlich wird, möchte ich im ersten Teil der Diplomarbeit zunächst die bedeutsamsten Einflüsse innerhalb seines Lebenslaufes und deren Rang bezüglich der Lehre al-Qaradawis näher beleuchten. Ferner soll hier auch die aktuelle Rolle des Gelehrten im Rahmen des Arabischen Frühlings in Ägypten sowie seine weltweite institutionelle Vernetzung Beachtung finden. Letzterer Untersuchungszweig legt dabei besonderes Augenmerk auf die Verknüpfung al-Qaradawis mit Einrichtungen auf europäischer Ebene und deutet zudem seine Beeinflussung deutscher Organisati-

⁸ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 149 ff.

onen skizzenhaft an. Während sich der zweite Teil der Diplomarbeit zunächst der Semantik des Begriffs *Wasatiya* widmet und dessen historische und gegenwärtige Verwendungsbreite grob umreißt, steht anschließend die inhaltliche und funktionale Dimension des Konzeptes gemäß der Verwendung Yusuf al-Qaradawis im Fokus der Analyse. Zu Anfang werden dabei vorrangig die allgemeinen Bedeutungsinhalte und Funktionen innerhalb der theoretischen Ausführungen al-Qaradawis untersucht. Im weiteren Verlauf dieses Teilbereichs soll eine ähnliche Betrachtung speziell im Hinblick auf die von al-Qaradawi angestrebte Erneuerung des islamischen Rechtsverständnisses und darüber hinaus hinsichtlich des islamischen Minderheitenrechts vorgenommen werden. Darauf aufbauend beschäftigt sich der dritte und letzte Teil der Abhandlung mit der Analyse von drei ausgewählten Rechtsgutachten des *European Council for Fatwa and Research*, dessen Vorsitzender al-Qaradawi ist. Diese Analyse soll unter Berücksichtigung der zuvor erarbeiteten inhaltlichen und funktionalen Dimensionen des Leitmotivs dessen tatsächliche Auswirkungen auf die praktische Rechtsprechung Yusuf al-Qaradawis aufzeigen. Abschließend werden im Rahmen des Fazits die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst.

1.3 Forschungsstand und Literaturübersicht⁹

Während vereinzelte wissenschaftliche Publikationen sich bereits seit Mitte der 1990er Jahre in begrenztem Umfang mit dem Wirken und Schaffen al-Qaradawis befassen, ist die Zahl der Analysebeiträge zu unterschiedlichen Aspekten seiner Wirkungsfelder in jüngster Vergangenheit beträchtlich angewachsen. In diesem Zusammenhang sind einerseits besonders die Veröffentlichungen Sarah Albrechts und Jörg Schlabachs hervorzuheben, die sich speziell unter dem Gesichtspunkt des islamischen Minderheitenrechts mit der Bedeutung al-Qaradawis sowie dessen Schriften auseinandersetzen.¹⁰ Anderer-

⁹ Dieses Unterkapitel bezieht sich lediglich auf die deutsch- und englischsprachige Sekundärliteratur sowie den daraus resultierenden Forschungsstand. Einen ausführlichen Überblick, auch unter Einbezug der arabischsprachigen Sekundärliteratur gibt Bettina Gräf: Dies./Skovgaard-Petersen: *Global Mufti* (Anm. 5), S. 17 ff.

¹⁰ Albrecht, Sarah: *Islamisches Minderheitenrecht. Yusuf al-Qaradawis Konzept des fiqh al-aqalliyat*, Würzburg 2010. Schlabach, Jörg: *Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa*, Berlin 2009.

seits ist daneben der von Bettina Gräf und Jakob Skovgaard-Petersen im Jahr 2009 herausgegebene Sammelband zu benennen, welcher vielschichtige Einsichten zu Theorie, Wirkung und Umfeld des ägyptischen Rechtsgelehrten gewährt.¹¹ Dazu zählt insbesondere der wissenschaftliche Artikel Bettina Gräfs, in dessen Rahmen sie eine tiefgreifende Analyse des Konzepts der *Wasatiya* gemäß der Prägung Yusuf al-Qaradawis vornimmt, die sie zusätzlich in den Kontext ihrer Monographie zur Popularisierung des islamischen Rechts eingebettet hat.¹² Dennoch bleibt zu bemängeln, dass das Leitmotiv der *Wasatiya*, trotz seiner elementaren Bedeutung im Schaffen al-Qaradawis, bisher nur wenig Aufmerksamkeit innerhalb der Forschung gefunden hat. Einzig Carsten Polanz widmet sich im Rahmen eines kurzen wissenschaftlichen Artikels, bezugnehmend auf die Ergebnisse Bettina Gräfs, einer systematischeren Betrachtung dieses Themenkomplexes.¹³ Darüber hinaus besteht, wie oben bereits angedeutet, eine auffällige Diskrepanz bezüglich der Beurteilung der Lehrsätze al-Qaradawis. Während Albrecht, Schlabach und Polanz in erster Linie eine kritisch-abwägende Einschätzung seiner Schaffenskraft vornehmen, kommt diese Perspektive in anderen wissenschaftlichen Publikationen, insbesondere auf Grund des darin gewählten vergleichenden Ansatzes, der al-Qaradawi primär in Beziehung zu radikalen Islamisten setzt, oftmals nur bedingt zum Ausdruck.¹⁴ Folglich soll die vorliegende Diplomarbeit vor allem einen Beitrag zur kritisch-abwägenden Auseinandersetzung mit dem Wirken und Schaffen al-Qaradawis leisten.

1.4 Islamismus – Die schlaglichtartige Beleuchtung eines grundlegenden Arbeitsbegriffes¹⁵

¹¹ Gräf/Skovgaard-Petersen: Global Mufti (Anm. 5).

¹² Gräf, Bettina: The Concept of *wasatiyya* in the Work of Yusuf al-Qaradawi, in: Ebd., S. 213-238. Dies.: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2).

¹³ Polanz: Wasatiyya (Anm. 3).

¹⁴ Vgl. <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article6435289/Al-Qaradawi-ist-kein-Symbol-islamischer-Toleranz.html> (Stand: 11.10.2012).

¹⁵ Weiterführende Literatur: Pfahl-Traughber, Armin: Islamismus als extremistisches und totalitäres Denken. Strukturmerkmale einer Ideologie der geschlossenen Gesellschaft, in: Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13/2007, S. 79-95. Kandel, Johannes: Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität, Freiburg 2011.

Armin-Pfahl Traughber definiert die Begrifflichkeit des Islamismus im Allgemeinen zunächst als „eine Sammelbezeichnung für politische Auffassungen und Handlungen, die im Namen des Islam die Errichtung einer allein religiös legitimierten Gesellschafts- und Staatsordnung anstreben“¹⁶. Daneben handelt es sich bei dem Begriff gemäß der heutigen Extremismusforschung auch um eine „besondere Form des politisch-religiös begründeten Extremismus“¹⁷. Dieser beschreibt seinerseits die Ablehnung der Minimalbedingungen eines demokratischen Verfassungsstaates.¹⁸ In Bezug auf das Grundgesetz ist darunter also insbesondere eine Frontstellung zur freiheitlich demokratischen Grundordnung, dem Kernbestand der deutschen Verfassung, zu verstehen. Nachfolgend sollen schlaglichtartig der islamistische Handlungsansatz sowie einige der wesentlichen ideologischen Bestandteile aufgezeigt werden.

Idealtypisch kann der Islamismus hinsichtlich des Handlungsansatzes seiner Anhänger in zwei Hauptströmungen, einerseits der gewaltorientierten oder jihadistischen Ausprägung, andererseits der reformorientierten oder legalistischen Variante unterschieden werden.¹⁹ Während das zweitgenannte Spektrum die schrittweise Islamisierung von Gesellschaft und Staat primär durch gewaltfreie politische Aktivitäten sowie gesellschaftliches Engagement im Alltagsleben anstrebt, zeichnet sich die militante Form des Islamismus dagegen durch das Streben nach einer gewaltsamen Durchsetzung ihrer Ideologie aus, wozu mitunter auch terroristische Anschläge gehören. In diesem Zusammenhang kann beispielsweise die ägyptische Muslimbruderschaft, deren weitverzweigtes Netzwerk zum Teil eine besondere Relevanz bezüglich des gewählten Themenschwerpunktes der Diplomarbeit besitzt, im Rahmen ihrer heutigen politischen Ausrichtung der legalistischen bzw. reformorientierten Strömung des Islamismus zugerechnet werden. Neben der Unterscheidung verschiede-

¹⁶ Zit. nach <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt?p=all> (Stand: 9.10.2012).

¹⁷ Zit. Farshid, Olaf/Rudolph, Ekkehard: Zeitgenössische Akteure der Muslimbruderschaft. Eine extremismustheoretische Analyse des legalistischen Islamismus, in: Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.): Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung, Brühl 2008, S. 403.

¹⁸ Vgl. <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt?p=all> (Stand: 9.10.2012).

¹⁹ Vgl. Farshid/Rudolph: Zeitgenössische Akteure der MB (Anm. 17), S. 403. Pfahl-Traughber, Armin: Antisemitismus im Islamismus. Ideengeschichtliche Bedingungsfaktoren und agitatorische Erscheinungsformen, Brühl 2012, S. 4.

ner islamistischer Ausprägungen hinsichtlich des strategischen Handlungsansatzes seiner Anhänger lassen sich bezüglich der ideologischen Komponenten dieses speziellen Phänomenbereichs auch durchaus regelmäßige und stellenweise strömungsübergreifende Kernmerkmale erkennen.

Wie bereits angedeutet handelt es sich beim Islamismus um eine besondere Ausprägung des Extremismus, der grundlegenden Normen und Wertvorstellungen der Demokratie, wie beispielsweise den Grund- und Menschenrechten oder dem Pluralismus ablehnend gegenübersteht.²⁰ So leiten Islamisten als ein wesentliches Merkmal ihrer Ideologie einen explizit politischen Anspruch aus der islamischen Religion ab, infolgedessen sie den Islam - neben seiner Bedeutung für das individuelle Leben - als ein allumfassendes Gesellschaftssystem ansehen, das sämtliche Lebensbereiche durchdringen müsse. In diesem Zusammenhang ist auch deren Forderung nach einer Aufhebung der Trennung von Religion und Staat zu verstehen.²¹ Armin Pfahl-Traugher spricht diesbezüglich von einer Absolutsetzung des Islam als Lebens- und Staatsordnung.²² Darüber hinaus räumen islamistische Ansätze den beiden wichtigsten religiösen Rechtsquellen des Islam, Koran und Sunna, regelmäßig Verfassungsrang sowie die Funktion eines Gesetzbuches ein, insofern ihre Bestimmungen als gottgegebene Ordnung die Legitimationsbasis für den gesamten Staatsaufbau darstellen sollen. Eines der obersten Kernmerkmale der freiheitlichen Demokratie, das Prinzip der Volkssouveränität, würde so vor dem Hintergrund der Gottesherrschaft im Sinne einer alles umfassenden Theokratie seine grundlegende Bedeutung verlieren. Außerdem führt der islamistische Absolutheitsanspruch im Besitz der einzigen religiösen Wahrheit zu sein, nach deren Vorgaben Islamisten das gesamte gesellschaftliche und politische Leben ganzheitlich organisieren wollen, zur Kollision mit elementaren, im Rahmen des demokratischen Verfassungsstaates garantierten Grundrechten, so zum Beispiel mit der Religions- und Meinungsfreiheit. Ferner zeichnet sich die islamistische Ideologie auch durch den Willen zur vollständigen Anwendung der klassischen Vorgaben der Scharia, also des islamischen Rechtssystems, als politische, soziale und wirtschaftliche Ordnungsprinzipien aus. Insbesondere Forderungen nach der Anwendung des islamischen Strafrechts,

²⁰ Vgl. Ebd., S. 4.

²¹ Vgl. Farshid/Rudolph: Zeitgenössische Akteure der MB (Anm. 17), S. 406 ff.

²² Vgl. <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt?p=all> (Stand 9.10.12).

einschließlich der darin inbegriffenen grausamen *hadd*-Strafen oder des klassischen Ehe- und Scheidungsrechts, das die Gleichberechtigung der Frau massiv einschränkt, sind ebenfalls im höchsten Maße unvereinbar mit den Grund- und Menschenrechten einer freiheitlichen Demokratie.²³ Auch bestimmte Feindbilder und Abgrenzungsmechanismen gegenüber anderen Religionen, politischen Systemen oder gar generell gegenüber allen Nicht-Muslimen, die häufig aus einem antagonistisch geprägten Freund-Feind-Denken entwickelt werden und nicht selten zur Legitimation von Gewalt bis hin zu terroristischen Anschlägen führen, sind regelmäßig Anknüpfungspunkte des islamistischen Phänomenbereichs. Darüber hinaus gilt jegliche Befürwortung militanter Jihad-Konzepte, in deren Rahmen Gewalt auf religiöser Basis legitimiert und zur individuellen Pflicht des Gläubigen deklariert wird, als islamistisch.²⁴

An dieser Stelle muss abschließend darauf hingewiesen werden, dass sich keinesfalls „der Islam“ oder „das islamische Recht“ schlechthin in Frontstellung zu den grundlegenden Normen und Werten einer freiheitlichen Demokratie befinden, sondern vielmehr nur bestimmte Interpretationen der Religion.²⁵ Diese werden im Rahmen der Extremismusforschung unter dem oben beschriebenen Begriff des Islamismus subsumiert, weshalb Armin Pfahl-Traughber auch von der „Islamismuskompatibilität des Islam“²⁶ spricht und Gudrun Krämer in diesem Kontext ebenso die „totalitäre Versuchung eines Ansatzes“²⁷ signalisiert.

²³ Vgl. Ebd. Farshid/Rudolph: Zeitgenössische Akteure der MB (Anm. 17), S. 406 ff.

²⁴ Vgl. Ebd.

²⁵ Vgl. Rohe, Mathias: Islamisches Recht und Menschenrecht. Eine Problemskizze, in: Petra Bendel/Thomas Fischer (Hrsg.): Menschen- und Bürgerrechte. Perspektiven der Region, Erlangen 2004, S. 8.

²⁶ Vgl. Pfahl-Traughber, Armin: Die Islamismuskompatibilität des Islam. Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion, in: Aufklärung und Kritik, 13/2007, S. 62.

²⁷ Vgl. Krämer, Gudrun: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München 2011, S. 43.

2. Yusuf al-Qaradawi – Eine religiöse Autorität mit internationalem Sendungsbewusstsein

2.1 Zur biographischen Skizzierung al-Qaradawis²⁸

2.1.1 Ägypten – Anknüpfungspunkt für die Ursprünge seiner weltanschaulichen Konzeption

Bei einer Untersuchung der zentralen biographischen Grundlagen für die Ursprünge der weltanschaulichen Konzeption al-Qaradawis, die gleichzeitig die Voraussetzung für die Beschäftigung mit seiner späteren Textproduktion, insbesondere dem Konzept der *Wasatiya* darstellt, muss zuvorderst auf einen elementaren Aspekt seines Lebenslaufes hingewiesen werden. Al-Qaradawi verbrachte seine Jugend- und frühe Erwachsenenzeit in zwei der wichtigsten Institutionen der islamischen Welt, der al-Azhar-Universität²⁹ und der Muslimbruderschaft.³⁰ Beide Institutionen repräsentieren die Haupteinflussfaktoren für die Grundzüge seiner heutigen Lehre und zu beiden unterhält er noch immer enge Verknüpfungen. Doch gleichzeitig ist diese Verbindung nicht frei von Widersprüchen, da zwischen den prägendsten Einrichtungen seiner Biographie auch eine Konkurrenz um die Deutungshoheit der islamischen Rechtsquellen besteht. Während sich die Gelehrten der al-Azhar-Universität in diesem Kontext als Repräsentanten einer Tradition verstehen, die ihrem Deutungsmonopol unterliegt, erkennen islamistische Strömungen eben dieses nicht an und

²⁸ Eine der wichtigsten Quellen zu den biographischen Eckdaten al-Qaradawis stellen seine Memoiren dar, welche bisher in 3 Bänden in Kairo/Ägypten erschienen sind - *Ibn al-qarya wal-kuttab. Malamih sira wa-masira*, Bd. 1-3, Kairo 2002-2006 (Vgl. Krämer, Gudrun: Drawing Boundaries. Yusuf al-Qaradawi on Apostasie, in: Dies./Sabine Schmidtke: Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden 2006, S. 184).

²⁹ Die al-Azhar Universität mit Hauptsitz in Kairo ist eine der angesehensten und ältesten Bildungseinrichtungen in der islamischen Welt. Sie ist für eine bereits jahrhundertealte Gelehrtentradition bekannt, die sich im Rahmen ihrer Studiengänge zur islamischen Theologie sowie zum islamischen Recht etabliert hat.

³⁰ Vgl. Soage, Ana Belén: Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of a leading Islamic cleric, in: Middle East Review of International Affairs, 12 Jg., 1/2008, S. 54.

Heutzutage stellt die Muslimbruderschaft die älteste und weltweit einflussreichste islamistische Organisation dar. Ihr Kernziel ist eine Islamisierung bzw. Reislamisierung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen. In diesem Zusammenhang versteht sie den Islam als ein allumfassendes System, welches Religion und Staat untrennbar miteinander vereint.

beanspruchen stattdessen für sich den „wahren Islam“, unabhängig von den klassischen Methoden der Rechtsgelehrten (*ulama*), zu vertreten.³¹ Infolgedessen hat sich die Ablehnung beider Akteure zusätzlich in einem oft angeführten Wortspiel der Muslimbrüder manifestiert:

*Bei uns ist weder für Soldaten noch für Angehörige der Azhar-Universität Platz.*³²

Jakob Skovgaard-Petersen spricht daher auch von einem „Balanceakt zwischen zwei Identitäten“³³, der bis heute einen elementaren Bestandteil für al-Qaradawis Schaffen und Wirkung darstellt.

Yusuf al-Qaradawi wird 1926 in Saft Turab, einem Dorf nahe der beiden größeren Provinzstädte Tanta und al-Mahallah al-Kubra in Unterägypten geboren.³⁴ Sein Vater stirbt, als er zwei Jahre alt ist, und so wächst er im Haus seines Onkels, einem frommen Landwirt, der fünfmal am Tag das Gebet in der Moschee verrichtet, im Rahmen eines traditionell-religiös geprägten Umfeldes auf. Nachdem er schon im frühen Kindesalter auf die Koranschule geschickt wird, erweist er sich hier als äußerst fleißiger Schüler und hat den Koran bereits im Alter von neun Jahren vollständig auswendig gelernt. Seit jener Zeit erhält er auch den Beinamen *shaikh* (Scheich, Gelehrter). Obwohl ihm seine Familie nach Abschluss der Grundschule eine Tätigkeit als Händler oder Landwirt nahelegt, geht er schließlich nach Tanta, wo er mit vierzehn Jahren seine schulische Ausbildung an einer religiösen Zweigstelle der einflussreichen islamischen al-Azhar-Universität fortsetzt.

³¹ Vgl. Skovgaard-Petersen, Jakob, Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar, in: Gräf/Ders. (Hrsg.): Global Mufti (Anm. 5), S. 28 f.

³² Die arabische Übersetzung lautet: *La makan fil-ihwan li-askari wa-la azhari* (Zit. nach Gräf (2010): Medien-Fatwas@Al-Qaradawi, S. 113 f.).

³³ Zit. Skovgaard-Petersen: Al-Qaradawi and al-Azhar (Anm. 32), S. 36.

³⁴ In den folgenden Absätzen beziehe ich mich insbesondere auf Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 37-52. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 102-122. Gräf/Skovgaard-Petersen: Global Mufti (Anm. 5), S. 2-12. Soage: Portrait of a leading islamic cleric (Anm. 31), S. 51-54. Polanz, Carsten: Yusuf al-Qaradawis Konzept der Mitte bei der Unterscheidung zwischen Jihad und Terrorismus nach dem 11. September 2001, Berlin 2010, S. 13-19. Wenzel-Teuber, Wendelin: Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi, Hamburg 2005, S. 35-47.

In jener Zeit beginnt auch seine Vereinnahmung durch die Muslimbruderschaft, von der er sich, insbesondere durch deren Führungsfigur Hasan al-Banna³⁵, tief beeindruckt zeigt. Als er Anfang der 1940er Jahre bei einer Rede al-Bannas anwesend ist, fasziniert ihn vor allem dessen charismatische Ausstrahlung, mit der dieser bei Zuhörern und Lesern „Verstand und Herz gleichzeitig zu bewegen vermochte“³⁶. Die enorme Bedeutung al-Bannas für die Grundlagen al-Qaradawis heutiger Lehre drückt er in seinen Memoiren mit folgendem Satz aus:

*Die Persönlichkeit mit dem bedeutendsten Einfluss auf mein geistiges und seelisches Leben war die Persönlichkeit des gewaltigen Märtyrers Hasan al-Banna, des Gründers der modernen islamischen Bewegungen.*³⁷

Insgesamt wird in den Erinnerungen al-Qaradawis deutlich, dass er eine sehr stark idealisierte Vorstellung seines großen Leitbildes entwickelt hat, an dessen Wertschätzung er bis heute festhält. In diesem Zusammenhang spricht er al-Banna auch von jeglicher Verantwortung für die politischen Morde der Muslimbruderschaft in den 1940er Jahren frei. Stattdessen trage, laut al-Qaradawi, allein der militärische Arm der Muslimbruderschaft, der ohne die Zustimmung al-Bannas zu jener Zeit ein Eigenleben in der Organisation geführt habe, die Verantwortung für jene Taten.³⁸ Ein weiterer Beleg für seine enge Verbindung zu den Lehren al-Bannas offenbart sich darin, dass er es als einer von sehr wenigen Mitgliedern in der Geschichte der Muslimbruderschaft gewagt hat, Sayyid Qutb³⁹, einen ideologischen Vordenker der Muslimbruderschaft, dessen Schriften bis zum heutigen Zeitpunkt eine ideologische Grundlage zur ge-

³⁵ Weiterführende Literatur: Krämer, Gudrun: Makers of the Muslim World. Hasan al-Banna, London 2010.

³⁶ Zit. nach Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 37.

³⁷ Zit. nach Ebd., S. 36 f.

³⁸ Vgl. Soage: Portrait of a leading Islamic cleric (Anm. 31), S. 52 f. Ein bekanntes Opfer der Mordanschläge war beispielsweise der ägyptische Premierminister Fahmi al-Nuqrashi. Nach seiner Ermordung im Dezember 1948 wurde die Muslimbruderschaft wegen Angriffs auf die bestehende Ordnung und Terrorismus von der Regierung aufgelöst (Kepel, Gilles: Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Die Entwicklung des muslimischen Extremismus, München 1995, S. 298).

³⁹ Weiterführende Literatur: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption, Würzburg 2003.

waltsamen Durchsetzung der Ziele radikalislamistischer Gruppierungen darstellen, zu kritisieren. Einer der Anknüpfungspunkte für die Kritik an Qutb ist dabei die Abweichung seiner Ideologie von den vorgegebenen Leitlinien al-Bannas. In diesem Kontext kritisiert al-Qaradawi die Ablehnung Qutbs gegenüber der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*), insbesondere der Möglichkeit zu deren Erneuerung, die Nutzung des *takfir*⁴⁰-Begriffes gegen die islamische Gemeinschaft selbst und die damit verbundene Verachtung sämtlicher zeitgenössischer politischer Herrschaftssysteme als *jahil*⁴¹. An den letztgenannten Kritikpunkt anknüpfend distanziert er sich von der pauschalen gewaltsamen Bekämpfung jener Staaten, die nicht auf dem von Qutb propagierten Prinzip der Gottesherrschaft (*hakimiyat Allah*) basieren.⁴² Es muss jedoch auch hervorgehoben werden, dass al-Qaradawi mit dieser Kritik nicht die grundsätzliche Ablehnung von Gewalt verbindet. Vielmehr zeichnet ihn in diesem Zusammenhang ein pragmatisches Verhältnis zur Gewalt aus. So antwortete er auf die Frage nach einer möglichen gewaltsamen Absetzung des Nasser-Regimes viele Jahre später im Rahmen eines Interviews folgendermaßen:

*[...] Wenn wir die militärische Stärke und die bewaffnete Kraft hätten, dann ist es erforderlich, den despotischen Herrscher abzusetzen und einen anderen an seine Stelle zu setzen. Wenn das aber nicht der Fall ist, führt das nur zu einem Bürgerkrieg (harb ahliya), zerstört das ganze Land und führt zu nichts.*⁴³

Zudem stellt seine Kritik auch keinen vollständigen Bruch mit der Person Sayyid Qutbs dar. Al-Qaradawi unterteilt in seinen Ausführungen das Leben Qutbs in drei verschiedene Phasen, von denen nur der letzte Lebensabschnitt Anknüpfungspunkte für eine kritische Betrachtung aufweise. Dagegen beinhaltet vor allem die zweite Lebensphase Qutbs, in der er sich intensiv der *da'wa*⁴⁴-Arbeit gewidmet habe, sogar sehr lobenswerte Aspekte. Insgesamt seien sei-

⁴⁰ Personen, die zu ‚Ungläubigen‘ erklärt werden.

⁴¹ Wird in diesem Zusammenhang mit ‚unwissend‘/‚heidnisch‘ übersetzt.

⁴² Vgl. Skovgaard-Petersen: Al-Qaradawi and al-Azhar (Anm. 32), S. 38. Damir-Geilsdorf: Herrschaft und Gesellschaft (Anm. 40), S. 324 ff.

⁴³ Zit. nach Damir-Geilsdorf: Ebd., S. 334.

⁴⁴ „Bezeichnet grundsätzlich alle Anstrengungen, die entweder der weiteren Ausbreitung des Islams oder der inneren Stärkung der Gemeinschaft der Gläubigen dienen“ (Zit. Grundmann, Johannes: Islamische Internationalisten. Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der Islamischen Weltliga, Wiesbaden 2005, S. 15).

ne Ideen somit zunächst sehr ehrenvoll und von guter Absicht gewesen, bevor das Regime Nassers in der Folge die Radikalisierung Qutbs hervorgerufen habe.⁴⁵

Die Tatsache, dass al-Qaradawi in erster Linie die ‚*da’wa*‘-Arbeit Sayyid Qutbs positiv hervorhebt, stellt gleichzeitig einen Anknüpfungspunkt für seine enge Verbindung zu den Lehren Hasan al-Bannas dar. Beide Akteure fokussieren sich im Rahmen ihrer Lehre zunächst weniger auf die Errichtung eines explizit islamischen Staatssystems, sondern formulieren zuvorderst die islamische Missionierung und die Erziehungsarbeit bezüglich junger Muslime zu Kernprinzipien ihrer Denkweise. Erst aus der damit einhergehenden Islamisierung/Reislamisierung der gesellschaftlichen Ordnung soll anschließend die Schaffung eines allumfassenden islamischen Staates unter Anwendung der Scharia erfolgen.⁴⁶ In diesem Kontext erweist sich die Feststellung Bettina Gräfs, dass die politischen Ideen al-Qaradawis bis zum heutigen Tag eng an die Leitmotive al-Bannas anknüpfen, als evident. Demnach vertrete al-Qaradawi lediglich in Detailfragen unterschiedliche Positionen. So erlaube er zum Beispiel unter bestimmten Umständen die Partizipation von Frauen in der Politik oder die Übersetzung des Korans in andere Sprachen.⁴⁷ Auch die Existenz von politischen Parteien in Ägypten, die al-Banna seinerzeit abgelehnt habe, befürworte al-Qaradawi unter sehr engen Voraussetzungen.⁴⁸

Vor dem Hintergrund seiner nahezu ehrfurchtsvollen Haltung gegenüber al-Banna wird der junge al-Qaradawi zu Beginn der 1940er Jahre Mitglied und Aktivist der Muslimbruderschaft. So verlaufen auch die politischen Schwerpunkte, die al-Qaradawi in dieser Zeit umtreiben - die Opposition zur britischen Kolonialmacht, die zionistischen Bestrebungen in Palästina sowie die Rivalität zur säkular-nationalistischen Wafd-Partei - parallel zu den Interessen der Mus-

⁴⁵ Vgl. Tamman, Husam: Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers. The Nature of a Special Relationship, in: Gräf/Skovgaard-Petersen: Global Mufti (Anm. 5), S. 69 ff. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 42.

⁴⁶ Vgl. Grundmann: Islamische Internationalisten (Anm. 45), S. 14 f. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 110 f.

⁴⁷ Vgl. Gräf: Ebd. Tamman: Al-Qaradawi and the Muslim Brothers (Anm. 46), S. 71.

⁴⁸ Die Tatsache, dass dazu u.a. das islamische Glaubensbekenntnis sowie die Anerkennung des Islam als Quelle der Rechtsprechung zählen, reduziert den dabei vorhandenen pluralistischen Ansatz deutlich.

limbruderschaft.⁴⁹ Die folgenden Jahre der schulischen Ausbildung in Tanta sind von seinem religiös-politischen Engagement für die Muslimbrüder geprägt, in dessen Rahmen er sich der islamischen Missionierung verschreibt und seine Betätigung als Prediger auch in anderen Orten der Provinz forciert. Laut Ana Belèn Soage entwickelt al-Qaradawi in diesem Zusammenhang ebenso erste Kernprinzipien bezüglich seiner Auslegung des islamischen Rechts, zu denen u.a. die Milde/Nachsichtigkeit bei der Rechtsauslegung sowie die Loslösung von einer einzelnen islamischen Rechtsschule zählen - Leitlinien, die er innerhalb seiner Lehre bis heute vertritt.⁵⁰

Nachdem al-Qaradawi im Zusammenhang mit der Auflösung der Muslimbruderschaft im Dezember 1948 erstmalig für einige Monate inhaftiert wird, schließt er dennoch Ende der 1940er Jahre seine schulische Laufbahn am religiösen Institut in Tanta als zweitbester des Jahrgangs ab. Seine überdurchschnittliche schulische Leistung gestattet ihm ein Studium der islamischen Theologie an der traditionsreichen al-Azhar-Universität in Kairo, welches er 1949 aufnimmt. In seinen Memoiren beschreibt al-Qaradawi, dass die al-Azhar-Universität als Ort für Religion und Wissen sowie als Wahrzeichen für *da'wa* bereits im sehr jungen Alter eine große Anziehungskraft auf ihn ausübte.⁵¹ Trotz seiner immensen Bewunderung im Vorfeld setzt er sich in den Jahren seines Studiums bereits nach kurzer Zeit auch für eine Reform der al-Azhar-Universität ein. Anfang der 1950er Jahre ist er führendes Mitglied eines Studentenkomitees, welches sich mit der Modernisierung der überalterten Strukturen der Universität befasst und u.a. die Zulassung von Frauen an der al-Azhar und die Einführung von Englischunterricht fordert. Gleichzeitig pocht er auf Maßnahmen, die die zunehmende Säkularisierung der al-Azhar verhindern sollen. So drängt er beispielsweise auf die aktive Teilnahme der Universität an der „Erweckung des islamischen Bewusstseins und der Bildung einer neuen Generation, die den Islam begreift, nach ihm handelt und sich auf seinem Pfad abmüht“⁵². In diesem Kontext beinhalten seine Forderungen auch

⁴⁹ Vgl. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 14.

⁵⁰ Vgl. Soage: Portrait of a leading islamic cleric (Anm. 31), S. 52. Weiterführende Literatur: Breuer, Rita: Grundlagen der Scharia und ihre Anwendung im 21. Jahrhundert, Berlin 2004.

⁵¹ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 103.

⁵² Zit. nach Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 38 f.

die Gründung einer neuen Fakultät speziell für *da'wa*-Arbeit. Gemäß einer späteren Äußerung al-Qaradawis solle sich die al-Azhar als Ganzes so zu einem Zentrum für die Ausbildung islamischer Missionare umwandeln, von dem aus die Lehrsätze seines reformistischen Islamverständnisses weltweit Verbreitung finden können.⁵³ Jakob Skovgaard-Petersen stellt in diesem Zusammenhang eine zentrale Ursache für die starke Verbindung al-Qaradawis zu den Muslimbrüdern heraus. In ihnen sieht er, im Gegensatz zur trockenen Lehre der al-Azhar-Angehörigen, welche sich hauptsächlich auf die akademische Forschung fokussieren, Vertreter eines wesentlich reformorientierteren Islam, die diesen zudem mit einem aktivistischen Sendungsbewusstsein verbinden.⁵⁴ Vor diesem Hintergrund engagiert sich al-Qaradawi neben seiner Studienzeit in Kairo Anfang der 1950er Jahre weiterhin intensiv als Lehrer und Prediger für die Muslimbruderschaft. So unternimmt er beispielsweise 1952 in deren Auftrag eine Reise nach Syrien, Jordanien und Palästina, um dort die personelle und institutionelle Verflechtung der Muslimbruderschaft zu erweitern.⁵⁵ Ana Belèn Soage sieht darin auch einen Hinweis auf al-Qaradawis Aufstieg innerhalb der Organisation.⁵⁶

Trotz seiner zahlreichen Aktivitäten für die Muslimbrüder in jener Zeit vollbringt er weiterhin erstrangige studentische Leistungen und beendet das Studium der islamischen Theologie 1954 als Jahrgangsbester von ungefähr 500 Studenten.⁵⁷ Im selben Jahr wird al-Qaradawi zusammen mit tausenden anderen Aktivisten im Zuge einer Verhaftungswelle des Nasser-Regimes gegen die Muslimbruderschaft, in deren Folge die Organisation offiziell per Regierungsk dekret verboten wird, interniert.⁵⁸ Als er 1956 mit der Auflage, jegliches politische und öffentliche Engagement zu unterlassen, aus dem Gefängnis freikommt, nimmt er zunächst eine Anstellung im *auqaf*-Ministerium an, dem ä-

⁵³ Vgl. Skovgaard-Petersen: Al-Qaradawi and al-Azhar (Anm. 32), S. 49. Inwieweit diese Vorstellungen auch mit islamistischen Ansätzen verknüpft sind, wird im weiteren Verlauf der Ausarbeitung noch beleuchtet.

⁵⁴ Vgl. Ebd, S. 48. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 103.

⁵⁵ Vgl. Krämer: Drawing Boundaries (Anm. 28), S. 186 f.

⁵⁶ Vgl. Soage: Portrait of a leading islamic cleric (Anm. 31), S. 53.

⁵⁷ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 103.

⁵⁸ Vgl. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 14.

gyptischen Ministerium für religiöse Angelegenheiten.⁵⁹ Ende der 1950er Jahre wechselt er an die al-Azhar Universität, wo er innerhalb der Kulturabteilung u.a. für die Aufbereitung von Fatwas des ehemaligen Direktors der Universität zuständig ist. Für Skovgaard-Petersen ist dieser Lebensabschnitt al-Qaradawis davon gekennzeichnet, dass er gezielt die traditionelle Laufbahn eines Rechtsgelehrten anstrebt. So ist er in jener Zeit auch als Lehrer an einer Privatschule beschäftigt und fungiert zugleich als Rechtsgelehrter und Prediger in verschiedenen Moscheen. Zudem bildet der Einblick in die Arbeit der großen *ulama*, den er während seiner Anstellung am Kulturinstitut der al-Azhar-Universität erhält, die Grundlage für seine spätere Karriere.⁶⁰

Im Jahr 1958 heiratet al-Qaradawi seine erste Frau, mit der er in den folgenden Jahrzehnten drei Söhne und vier Töchter haben wird.⁶¹ In jener Zeit schreibt er auch sein bis heute einflussreichstes Werk *Das Erlaubte und das Verbotene im Islam (al-halal wal-haram fil-islam)*, das 1960 erstmals in Kairo erscheint. Die Publikation stellt eine Art Leitfaden für das alltägliche muslimische Leben dar und wird sehr schnell in zahlreiche Sprachen übersetzt. Auch heutzutage gilt das Werk noch immer als oft genutzte Orientierungshilfe, insbesondere für Muslime, die innerhalb der Minderheitensituation nicht-muslimischer Gesellschaften, z.B. in Europa oder Amerika, leben.⁶²

Bereits ein Jahr vor der Veröffentlichung seiner Schrift wird ihm auf Grund seiner Aktivitäten für die Muslimbruderschaft das Predigen in den Moscheen Kairo verboten, was seine Arbeitsmöglichkeiten in dieser Zeit stark einschränkt.⁶³ Anfang der 1960er Jahre vermittelt ihm die al-Azhar-Universität

⁵⁹ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 38. Die staatliche Anstellung verdeutlicht den Pragmatismus al-Qaradawis, der trotz der Unterdrückung der Muslimbrüder durch das Nasser-Regime eine staatliche Arbeitsstelle annahm. Andererseits zeigt es, dass er weniger ein Interesse am revolutionären Sturz des bestehenden Regimes hatte, sondern vielmehr eine schrittweise Reislamisierung der Gesellschaft von innen heraus anstrebte, wofür ihm beständige *da'wa*-Arbeit als das geeignetste Mittel erschien.

⁶⁰ Vgl. Skovgaard-Petersen: Al-Qaradawi and al-Azhar (Anm. 32), S. 48.

⁶¹ In den 1990er Jahren ging er eine Ehe mit einer zweiten Frau ein, mit der er allerdings keine weiteren Kinder zeugte (Vgl. Albrecht: Islamische Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 38).

⁶² Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 40.

⁶³ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 105.

daraufhin eine Stelle in Katar, wo er zunächst in deren Auftrag an der Etablierung des dort ansässigen religiösen Bildungszentrums beteiligt ist.⁶⁴ Auch vor dem Hintergrund, dass Katar in jener Zeit einen im Vergleich zu Ägypten sicheren Ort darstellt, an dem Islamisten sich treffen und weitgehend ohne Repressionen der Regierung wirken können, verlegt al-Qaradawi in der Folgezeit seinen Lebensmittelpunkt nach Katar.⁶⁵

2.1.2 Katar – Der soziale Ausgangspunkt für Schaffen und Wirkung

Nachdem al-Qaradawi im Jahr 1962 nochmals für kurze Zeit vom ägyptischen Geheimdienst in Doha festgehalten wird, kann sich sein Schaffen und Wirken fortan ohne weitere politische Repressionen seitens der Obrigkeit entwickeln. Mit Hilfe seiner leitenden Funktion beim Aufbau des religiösen Bildungssystems Katars, das zum Vorbild für die gesamte Region wird, sowie seiner Tätigkeit als Prediger, die er in Doha sofort wieder aufnimmt, gewinnt er schnell das Vertrauen der dortigen Herrscherfamilie.⁶⁶ In der Folgezeit stellt Katar den sozialen Ausgangspunkt für die Etablierung seines weitverzweigten internationalen Netzwerkes sowie seiner außergewöhnlichen medialen Präsenz dar – Wirkungsbereiche, die ihm häufig die Bezeichnung „einflussreichster Gelehrter des sunnitischen Islam der Gegenwart“⁶⁷ einbringen und die zudem die Verbreitung seiner Lehre, insbesondere des Konzepts der *Wasatiya*, immens begünstigen.⁶⁸

Mit der Machtübernahme Sadats in Ägypten wird die massive politische Unterdrückung der Muslimbruderschaft Anfang der 1970er Jahre teilweise aufge-

⁶⁴ Vgl. Soage: Portrait of a leading islamic cleric (Anm. 31), S. 53.

⁶⁵ Laut Bettina Gräf gilt Katar bis heute als ein regelmäßiger Sammelpunkt für eine mehrheitlich sunnitische Elite mit islamistischer Agenda (Vgl. Gräf/Skovgaard-Petersen: Global Mufti (Anm. 5), S. 3. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 117ff.).

⁶⁶ Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 40. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 15. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 115.

⁶⁷ Zit. Grundmann: Islamische Internationalisten (Anm. 45), S. 70.

⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 70 ff. Gräf/Skovgaard-Petersen: Global Mufti (Anm. 5), S. 2-12. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 114 ff. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 15 ff.

lockert.⁶⁹ Infolgedessen spricht man al-Qaradawi 1973 seitens der al-Azhar-Universität nachträglich seinen Dokortitel zu, nachdem sich die Fertigstellung seiner Dissertation über die Almosenabgabe (*zakat*) und deren Wirkung zur Lösung sozialer Probleme auf Grund der politischen Entwicklungen in Ägypten über dreizehn Jahre hingezogen hatte.⁷⁰ Obwohl sich die politische Situation für die Muslimbruderschaft insgesamt entspannt, verweilt al-Qaradawi weiterhin in Katar und spielt im kommenden Jahrzehnt eine zentrale Rolle beim Aufbau der Universität Katar und der ihr angegliederten Fakultät für islamisches Recht und islamische Studien, als deren Dekan er lange Zeit fungiert. Ab 1980 ist er dann Leiter des Zentrums für Studien zu Leben und Lehre des Propheten, einer neu gegründeten Zweigstelle der Universität Katar.⁷¹

Auch eine große Anzahl seiner Publikationen zur Reislamisierung der Gesellschaft sowie zum islamischen Rechtsverständnis sind in den 1970er- und frühen 1980er Jahren entstanden. Seine veröffentlichten Werke sind laut Bettina Gräf allerdings nicht für einen kleinen Kreis von Experten gedacht, sondern programmatisch und populärwissenschaftlich verfasst und somit hervorragend geeignet für den alltäglichen Gebrauch einer breiten Masse. Darüber hinaus engagiert er sich bereits frühzeitig dafür, dass seine Publikationen in zahlreiche Sprachen übersetzt werden, was den Rezipientenkreis zusätzlich enorm erweitert. Insgesamt ist er in diesem Zusammenhang zugleich außergewöhnlich produktiv und heute mit weit über 100 Werken auf dem Buchmarkt vertreten.⁷² Neben der Verbreitung seiner Lehre durch Publikationen, Aufsätze und Rechtsgutachten in gedruckter Form, nutzt al-Qaradawi schon sehr früh das große Wirkungspotential der neuen Medien, insbesondere des Fernsehens und des Internets.⁷³ Nachdem er bereits Anfang der frühen 1970er Jahre seine

⁶⁹ De facto setzte er zwar eine Generalamnestie gegenüber der Muslimbruderschaft durch, sodass die Organisation in der Folgezeit wieder offen agieren konnte. Gleichzeitig hatte aber das Verbotsdekret von 1954 weiterhin Bestand, weshalb die Bewegung de jure offiziell nicht existent blieb.

⁷⁰ Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 36.

⁷¹ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 115 ff. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 39. Krämer: Drawing Boundaries (Anm. 28), S. 189 f.

⁷² Vgl. Gräf: Ebd., S. 110 ff. Albrecht: Ebd., S. 46. Grundmann: Islamische Internationalisten (Anm. 45), S. 71.

⁷³ Vgl. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 17. Remien: Muslime in Europa (Anm. 6), S. 57 ff.

ersten Auftritte im katarischen Fernsehen absolviert hat, erhielt er 1996 beim neu gegründeten Sender *al-Jazeera* eine eigene Fernsehserie mit dem Titel *al-shari'a a wal-hayat* (*Die Scharia und das Leben*), mit der er in der Folgezeit einem Millionenpublikum zugänglich wird. Im Rahmen dieser Sendung äußert sich al-Qaradawi zunächst ausführlich zu unterschiedlichsten politischen, sozialen und religiösen Fragen. Nach der Abhandlung des jeweiligen Themenkomplexes erhalten die Zuschauer die Möglichkeit, sich per Telefon an der Sendung zu beteiligen und weiterführende Fragen zu stellen, die der Rechtsgelehrte anschließend beantwortet.⁷⁴ Mit dieser Sendung ist es al-Qaradawi als einem der ersten islamischen Gelehrten gelungen, das neu entstandene transnationale Medium Fernsehen mit der Verbreitung der islamischen Lehre innerhalb eines modernen Rahmenkonzepts erfolgreich zu kombinieren. In der Folgezeit wird die Serie eines der bekanntesten Programme al-Jazeeras und hat gegenwärtig noch immer eine hohe Einschaltquote. Dabei bezieht sich ihre enorme Popularität unter den Zuschauern auch auf zahlreiche Muslime in westlichen Staaten, vor allem in Amerika und Europa.⁷⁵ Darüber hinaus besitzt al-Qaradawi seit 1997 - ebenfalls als einer der ersten islamischen Gelehrten überhaupt - eine eigene arabischsprachige Homepage. Zudem war er Ende der 1990er Jahre maßgeblich beteiligt an der Einrichtung von *IslamOnline.net*, einem der heute größten und einflussreichsten islamischen Internetportale.⁷⁶

Insgesamt können die vielzähligen medialen Aktivitäten al-Qaradawis, die er während seiner Zeit in Katar ohne Einschränkungen entfalten kann, als ein wesentlicher Eckpfeiler für die weltweite Verbreitung seiner Lehre sowie für seine Wahrnehmung als *global mufti*⁷⁷ angesehen werden.⁷⁸ Der damit verbundene transnationale mediale Aktivismus steht, genau wie seine weitver-

⁷⁴ Gemäß einer von Ann-Sofie Roald durchgeführten Umfrage unter skandinavischen Muslimen im Jahr 2004, empfindet ihn die Mehrheit dieser, im Rahmen seiner Sendung, als moderat, realistisch und vernünftig. In der Folge sehen sie Yusuf al-Qaradawi als einen Reformen an, der das Leben der Muslime vereinfachen möchte (Vgl. Remien: Ebd., S. 57).

⁷⁵ Vgl. Ebd. Galal, Ehab: Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV, in: Gräf/ Skovgaard-Petersen (Hrsg.): *The Global Mufti* (Anm. 5), S. 149 f.

⁷⁶ Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 119 ff. Bei der angesprochenen Homepage handelt es sich um www.qaradawi.net.

⁷⁷ Vgl. Gräf/Skovgaard-Petersen: *Global Mufti* (Anm. 5), Siehe Titel.

⁷⁸ Vgl. Ebd., Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 122.

zweigte institutionelle Vernetzung, im Einklang mit seiner Bestrebung, *shaikh al-umma*, ein Gelehrter der gesamten globalen muslimischen Gemeinde zu sein.⁷⁹ Dass er trotz seines weltweiten Geltungsanspruchs noch immer vor allem mit der politischen Entwicklung in seinem Geburtsland Ägypten verbunden ist, kommt durch seine schnelle Rückkehr im Kontext der ägyptischen Revolution, die ihm in westlichen Kreisen etwas voreilig den Vergleich mit dem iranischen Revolutionsführer Khomeini eingebracht hat, durchaus deutlich zum Ausdruck.⁸⁰

2.1.3 Der Arabische Frühling – Die Rückkehr nach Ägypten im Jahr 2011

Nachdem die Massenproteste in den Großstädten Ägyptens Anfang 2011 im Kontext des Arabischen Frühlings zum Sturz des langjährigen politischen Machthabers geführt haben, kehrt nun auch Yusuf al-Qaradawi nach Ägypten zurück und gebart sich fortwährend als großer Unterstützer der Revolution. Im Rahmen der öffentlichen Predigt, die er kurz nach seiner Rückkehr vor Hunderttausenden Ägyptern auf dem Tahrir-Platz abhält, pocht er auf eine Fortsetzung des revolutionären Prozesses:

*I recommend to these youth to keep their spirit. The revolution has not ended. The revolution has just started producing fruits.*⁸¹

Dass er die Revolution und die daran anknüpfende Neugestaltung des politischen Systems Ägyptens gleichzeitig mit einer stufenweisen Einführung der Scharia verknüpfen will, bringt er im Rahmen eines Interviews mit einem ägyptischen Fernsehsender Anfang 2012 unmissverständlich zum Ausdruck:

I think the shari'a should be implemented gradually. [...] We have to teach people the laws of the shari'a and explain them [...]. I think that in

⁷⁹ Vgl. Skovgaard-Petersen: Al-Qaradawi and al-Azhar (Anm. 32), S. 48. Ähnlich auch Krämer: Drawing Boundaries (Anm. 28), S. 198. Zur institutionellen Vernetzung al-Qaradawis Siehe Kap. 2.2.

⁸⁰ Vgl. <http://rubinreports.blogspot.de/2011/02/egypt-gets-its-khomeini-qaradawi.html> (Stand: 20.09.2012).

⁸¹ Zit. nach <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/interviews-reviews-and-events/451341-the-tahrir-square-sermon-of-sheikh-al-qaradawi.html?Events=> (Stand 20.09.2012).

*the first five years, there should be no chopping off of hands. This period should be dedicated to teaching things.*⁸²

Während des Präsidentschaftswahlkampfes 2012 unterstützt er den unabhängigen Kandidaten Abdel Futuh, der einerseits der Ideologie der Muslimbruderschaft nahesteht und als moderater Islamist gilt, gleichzeitig allerdings auch von radikal-islamistischen Salafisten befürwortet wird.⁸³ Letztlich erreicht dieser jedoch mit 17% der Stimmen bei den Wahlen lediglich den vierten Platz von insgesamt dreizehn Kandidaten. Im Rahmen der darauffolgenden Stichwahl spricht sich al-Qaradawi dann offen für die Wahl des Kandidaten der Muslimbrüder, Mohammed Mursi, aus.⁸⁴

Auch einer seiner Söhne, Abdurrahman Yusuf al-Qaradawi, ein Schriftsteller und politischer Aktivist, ist beharrlicher Unterstützer der ägyptischen Revolution. Während der Parlamentswahlen engagiert er sich für die *Justice Party*, laut der Konrad-Adenauer-Stiftung eine eher säkular orientierte Partei, die sich aber gleichzeitig für die Wahrung traditioneller und religiöser Werte einsetzt.⁸⁵

⁸² Zit. nach <http://www.memritv.org/clip/en/3287.htm> (Stand 20.09.2012). Die amerikanische Organisation *Middle East Media Research Institute (MEMRI)* versteht sich selbst als objektiver und unabhängiger Beobachter der arabischen Medienlandschaft (Vgl. www.memri.org (Stand 19.10.2012)). Von anderer Stelle werden ihre Übersetzungen zwar größtenteils für korrekt befunden, dennoch wirft man der Organisation gleichzeitig vor, durch eine bewusst einseitige Auswahl konservativer und radikaler Medienausschnitte ein negatives Bild der arabischen Medienlandschaft und des Islam insgesamt zu fördern und daneben durchaus existierende pluralistische und liberalere Ansätze völlig außen vor zu lassen (Vgl. <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2007/may/15/arabicunderfire> (Stand: 19.10.2012)).

⁸³ Vgl. Ebd. <http://www.fr-online.de/aegypten-syrien-revolution/praesidentschaftswahl-in-aegypten-mit-gott--aber-ohne-humor,7151782,16084752.html> (Stand: 20.09.2012). Als moderater Islamist wird im Rahmen dieser Diplomarbeit ein Vertreter des legalistischen Islamismus verstanden (Vgl. Kapitel 1.4). Da zu den Zielen Futuhs allerdings auch die Wiedereinführung der *hadd*-Strafen im Sinne der Scharia gehört, wozu u.a. das Auspeitschen oder das Abtrennen von Gliedmaßen zählen, ist die Bezeichnung moderat oder gemäßigt, die in diesem Zusammenhang sehr häufig in den Medien Verwendung findet, etwas irreführend. Abdel Futuh war lange Zeit Mitglied des obersten Führungszirkels der ägyptischen Muslimbruderschaft und wurde erst auf Grund interner Konflikte bezüglich der Wahlbeteiligung der Muslimbruderschaft im Kontext des Arabischen Frühlings aus der Organisation ausgeschlossen.

⁸⁴ Vgl. <http://www.accessmylibrary.com/article-1G1-293791625/qatari-based-cleric-al.html> (Stand: 20.09.2012).

⁸⁵ Vgl. http://www.kas.de/wf/doc/kas_29524-1522-1-30.pdf?11112711_4436/

Darüber hinaus sind Hinweise darauf, dass Abdurrahman al-Qaradawi die Nachfolge seines Vaters als weltweit einflussreicher Rechtsgelehrter anstreben könnte, jedoch bislang nicht ersichtlich. Inwiefern der nunmehr bereits 86-jährige [2012] Yusuf al-Qaradawi zukünftig noch Einfluss auf die Gestaltung des politischen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses Ägyptens ausüben kann, bleibt dagegen abzuwarten. Doch auch wenn die frühzeitige Einschätzung der Rolle al-Qaradawis als ‚Ägyptens Khomeini‘ seinen tatsächlichen Einfluss sicherlich überschätzt, bildet sein über Jahrzehnte geformtes und weltweit verzweigtes institutionelles und personelles Netzwerk weiterhin eine solide Grundlage zur Ausbreitung seiner Lehrsätze.⁸⁶

2.2 Al-Qaradawis fortwährende Nähe zur Muslimbruderschaft und seine globale institutionelle Vernetzung

Bereits seit Ende der 1960er Jahre unternimmt al-Qaradawi zahllose Reisen in verschiedene Länder wie Ägypten, Syrien, Jordanien, Libanon und die Türkei und ist zudem Teilnehmer an Konferenzen in Südostasien, Amerika, Australien und Europa.⁸⁷ So beginnt er schon in jenen Jahren im Rahmen fast ausschließlich islamischer Kreise mit der Etablierung seines internationalen Netzwerks. Dabei bleiben auch seine Verbindungen zur Muslimbruderschaft stets intakt. Laut Bettina Gräf habe er in den 1970er Jahren noch immer aktiv beim strukturellen Aufbau der Organisation mitgewirkt. Sie bezieht sich bei dieser Aussage auf die Tatsache, dass er Gründungsmitglied der 1974 von der Muslimbruderschaft in Beirut ins Leben gerufenen Zeitschrift *al-muslim al-mu'asir* [Der zeitgenössische Muslim] gewesen ist.⁸⁸ Wie eng sich die Verknüpfung zwischen al-Qaradawi und der Muslimbruderschaft heutzutage darstellt, ist lediglich in Bezug auf die tatsächliche Intensität ihrer Ausprägung umstritten.

http://en.wikipedia.org/wiki/Justice_Party_%28Egypt%29 (Stand: 18.09.2012)

⁸⁶ Vgl. <http://rubinreports.blogspot.de/2011/02/egypt-gets-its-khomeini-qaradawi.html> (Stand: 20.09.2012).

⁸⁷ Al-Qaradawis Präsenz in Europa beginnt laut Caeiro/al-Saify mit einer Konferenz in der Schweiz im Jahr 1977 (Vgl. Caeiro, Alexander/al-Saify, Mahmoud: Qaradawi in Europe, Europe in Qaradawi? The Global Mufti's European Politics, in: Gräf/Skovgaard-Petersen: Global Mufti (Anm. 5), S. 112).

⁸⁸ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 39. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 117.

Einige sehen in al-Qaradawi den inoffiziellen Hauptideologen der ägyptischen Muslimbruderschaft.⁸⁹ Andere sprechen von einer sehr speziellen Beziehung, die ihn als eine Art unabhängige Leitfigur mit der islamistischen Organisation verbindet.⁹⁰ In diesem Zusammenhang führt Husam Tammam auch die parallele ideologische Entwicklung beider Akteure an, wobei al-Qaradawi, wie bereits herausgestellt, stets im Sinne der Leitlinien al-Bannas argumentiere.⁹¹ Ein weiterer deutlicher Beleg für ihre enge Verbundenheit ist, dass al-Qaradawi zweimal, 1976 und 2002, die Position des obersten Führers (*al-murshid al-'amm*) der Muslimbruderschaft angeboten wird. Doch beide Male weist er die Offerte zurück. Bei letztgenannter Ablehnung im Jahr 2002 begründet al-Qaradawi seine Entscheidung mit der Auffassung, dass er sich selbst als wertvolle Leitfigur für die gesamte *umma* ansehe und sich daher nicht auf eine bestimmte Organisation beschränken wolle.⁹² Die Behauptung al-Qaradawis, dass er sich seit 1956 nicht mehr für die Organisation engagiere, kann vor diesem Hintergrund jedenfalls als äußerst fragwürdig erachtet werden. Zwar ist ihm eine offizielle Mitgliedschaft nicht nachzuweisen, allerdings bewegt er sich noch immer in den Kreisen der Organisation und zeigt sich stets eng mit der Mission der Muslimbruderschaft verbunden.⁹³

Die aufgezeigte persönliche und ideologische Nähe zwischen al-Qaradawi und der Muslimbruderschaft manifestiert sich zusätzlich durch zahlreiche institutionelle Berührungspunkte beider Akteure. Laut Johannes Grundmann erweist sich das organisatorische Netzwerk al-Qaradawis bei näherer Betrachtung in einigen Wirkungsbereichen als deckungsgleich mit dem der Muslimbrüder. So führt er in diesem Zusammenhang beispielsweise seinen Vorsitz bei der *Union of Good* an, einem Zusammenschluss unterschiedlicher Organisationen, die u.a. Spenden für die palästinensischen Autonomiegebiete sammeln und daher an anderer Stelle dem Finanzierungsnetzwerk der Hamas (der palästinensi-

⁸⁹ Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 30.

⁹⁰ Vgl. Tammam: Al-Qaradawi and the Muslim Brothers (Anm. 46), S. 55.

⁹¹ Vgl. Ebd. S. 65 ff.

⁹² Vgl. Ebd., S. 69 ff. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 30.

⁹³ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 113. Grundmann: Islamische Internationalisten (Anm. 45), S. 70. Die Aussagen al-Qaradawis über seine Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft sind widersprüchlich. Entgegen seiner Äußerungen nach Gräf, behauptete er andernorts, erst seit 10 bis 15 Jahren kein aktives Mitglied der Muslimbruderschaft mehr zu sein (Vgl. Grundmann: Ebd.).

schen Abspaltung der ägyptischen Muslimbruderschaft) zugerechnet werden.⁹⁴

Dass auch im Rahmen dieses institutionellen Netzwerks immer wieder das Konzept der *Wasatiya* eine zentrale Rolle spielt, zeigt die von al-Qaradawi initiierte Gründung des internationalen *Wasatiya*-Zentrums in Kuwait im Jahr 2006, welches nunmehr die Eröffnung von Zweigstellen in weiteren Staaten plant.⁹⁵ Neben verschiedenen Funktionen in zahllosen religiösen, akademischen und sozialen Gremien und Einrichtungen in arabischen Ländern wirkt al-Qaradawi, ganz im Sinne der von ihm angestrebten transnationalen Vernetzung der muslimischen Gemeinschaft, auch in unterschiedlichen Institutionen mit, deren Einflussbereiche in Europa liegen.⁹⁶ So ist al-Qaradawi im Jahr 2004 einer der federführenden Akteure bei der Gründung der *International Union of Muslim Scholars*⁹⁷ (IUMS) und bis zum heutigen Zeitpunkt deren Vorsitzender.⁹⁸ Ihre Mitglieder, Rechtsgelehrte und Intellektuelle verschiedener islamischer Konfessionen, haben das Ziel eine globale islamische Autorität herauszubilden, welche in erster Linie die Aufgabe haben soll, als Vermittlungsinstanz für Konflikte innerhalb der *umma* zu fungieren. Gleichzeitig will die Union als Leitorganisation für Muslime in der Minderheitensituation dienen, mit deren Hilfe sie zur Bewahrung der kulturellen und religiösen Identität der muslimischen Gemeinschaft beitragen möchte.⁹⁹

Auch ist al-Qaradawi Vorsitzender des 1997 auf Initiative der *Federation of Islamic Organisations in Europe*¹⁰⁰ (FIOE) gegründeten *European Council for*

⁹⁴ Vgl. Grundmann: Ebd., S. 71. http://www.terrorism-info.org.il/data/pdf/PDF_17948_5.pdf (Stand: 31.08.2012).

⁹⁵ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 43. <http://www.euro-islam.info/2009/12/23/al-wasatiya-center-soon-to-open-in-moscow/> (Stand: 04.09.2012).

⁹⁶ Vgl. Albrecht: Ebd.

⁹⁷ Zunächst *International Association of Muslim Scholars* (IAMS), die später umbenannt wird.

⁹⁸ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 45.

⁹⁹ Vgl. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 59.

¹⁰⁰ Diese Institution wurde 1989 durch verschiedene, in Europa ansässige islamische Zentren als Dachverband gegründet und hat ihren Sitz in Brüssel. Auch ihr werden Verbindungen zur Muslimbruderschaft nachgesagt (Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 44. http://www.verfassungsschutz.de/download/SHOW/vsbericht_2011_vorabfassung.pdf (Stand: 4.09.2012, S. 243).

*Fatwa and Research*¹⁰¹ (ECFR), mit dem erstmals eine Institution für islamisches Recht in Europa ins Leben gerufen wurde.¹⁰² Der Rat versteht sich als eine Art islamrechtlicher Orientierungspunkt für die muslimische Minderheit in Europa. In der Einleitung zur ersten Sammlung von Fatwas äußert sich al-Qaradawi zu den Zielen des ECFR folgendermaßen:

*The Objective of the Council is to promote a uniform Fatwa in Europe and to prevent controversy and intellectual conflicts regarding the respective issues wherever possible. [...] It is imperative that the ECFR fulfils its role and duty to guide and correct the path of Islamic progress in the West [...] and to solve the problems faced by Muslims in the light of pristine Islamic Shari'a.*¹⁰³

Er hebt demnach hervor, dass die Rechtsgutachten des ECFR für die Muslime in Europa eine Verhaltensrichtlinie darstellen sollen, damit sie ihren Lebensalltag im Einklang mit den Regeln der Scharia führen können.¹⁰⁴ Mit Hilfe dieser derzeit wohl bedeutendsten Funktion al-Qaradawis auf europäischer Ebene sichert er sich gleichzeitig eine zentrale Rolle bei der innermuslimischen Diskussion zur Umsetzung islamischer Normen in Europa zu.¹⁰⁵ Auch verhilft ihm diese institutionelle Einflussnahme, das Konzept der *Wasatiya* einem breiten europäischen Rezipientenkreis zugänglich zu machen. In diesem Zusammenhang betont Alexandre Caeiro, dass die Mitglieder des ECFR, allesamt männliche sunnitische Gelehrte, sowohl dem Konzept der *Wasatiya*, als auch der Muslimbruderschaft sehr nahe stehen.¹⁰⁶ Wie weit Yusuf al-Qaradawi mit sei-

¹⁰¹ Heute hat der Rat seinen Hauptsitz in Dublin.

¹⁰² Vgl. Caeiro, Alexander: Transnational ulama, European fatwas, and Islamic authority: A case study of the European Council for Fatwa and Research, in: Martin van Bruinessen/Stefano Allievi (Hrsg.): Producing Islamic Knowledge. Transmission and dissemination in Western Europe, London 2011, S. 122 f. Bereits einige Jahre früher wurde in Nordamerika eine Institution mit ähnlichen Zielen gegründet, der *Fiqh Council of North America*.

¹⁰³ Zit. Al-Qaradawi, in: European Council for Fatwa and Research (ECFR): First Collection of Fatwas, translated by Anas Osama Altikriti, Dublin 2002, S. 4 f.

¹⁰⁴ Eine ausführliche empirische Analyse zur Rezeption der Rechtsgutachten des ECFR seitens europäischer Muslime, die einen Rückschluss auf den tatsächlichen Einfluss dieser Institution geben könnte, ist bisher noch nicht erschienen und wäre in jedem Fall wünschenswert.

¹⁰⁵ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 44 f.

¹⁰⁶ Vgl. Caeiro: A case study of the ECFR (Anm. 103), S. 125.

ner Lehre schon auf die nationale Ebene einzelner europäischer Länder vorgedrungen ist, stellt ein mittelfristiges Strategiepapier der *Islamischen Gemeinschaft in Deutschland* (IGD), der „wichtigste[n] und zentrale[n] Organisation von Anhängern der MB in Deutschland“¹⁰⁷, eindrucksvoll unter Beweis. Darin wird folgende Zielstellung als erste neben sechs weiteren genannt:

*Die Etablierung des Verständnisses der Wasatiya, des Islams als Weg der Mitte, als dominierendes Gedankengut der Muslime in Deutschland und Europa [...].*¹⁰⁸

Ein weiterer Beleg für die Verbundenheit der IGD mit al-Qaradawis Konzept der *Wasatiya* ist die Tatsache, dass Issam al-Baschir, langjähriger Generalsekretär des *Wasatiya*-Zentrums in Kuwait und Mitglied des ECFR, Mitte 2012 einer der Hauptredner bei der IGD-Jahreskonferenz in München ist.¹⁰⁹

Auf welchen theoretischen Hintergrund sich al-Qaradawi bei seinem einflussreichen Leitmotiv der *Wasatiya* stützt, inwiefern er den Begriff inhaltlich prägte und welche Funktionen damit verbunden sind, soll im nun folgenden Kapitel näher beleuchtet werden.

¹⁰⁷ Zit. http://www.verfassungsschutz.de/download/SHOW/vsbericht_2011_vorabfassung.pdf (Stand: 4.09.2012, S. 244).

¹⁰⁸ Zit. Strategiepapier der IGD, *Eine Gemeinschaft der Mitte*, S. 1 f.

¹⁰⁹ Vgl. Gräf: *Medien-Fatwas@Al-Qaradawi* (Anm. 2), S. 134. <http://www.igd-online.de/igd-jahreskonf-2012.html> (Stand: 6.09.2012).

3. Das Konzept der *Wasatiya*¹¹⁰

3.1 Zur allgemeinen Bedeutung und Verwendung der Begrifflichkeit

Auf der Internetpräsenz al-Qaradawis erscheinen direkt unter dessen Portrait folgende Zeilen¹¹¹:

*Und so haben wir euch (Muslime) zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht damit ihr Zeugen über die (anderen) Menschen seiet und der Gesandte über euch Zeuge sei.*¹¹²

Bei diesem Zitat aus dem Koran, der heiligen Schrift der Muslime, die ihrem Glauben nach das unverfälschte Wort Gottes darstellt, handelt es sich um den elementaren Referenzpunkt für al-Qaradawis Konzept der *Wasatiya*. Einerseits betont er mit dem Verweis auf den direkten Zusammenhang seines Konzepts mit der heiligen Schrift der Muslime die Legitimation seiner Lehre. Andererseits ist ihm auch die Tatsache, dass er dabei auf einen im muslimischen Denken bereits tief verwurzelten Grundgedanken aufbaut, laut Ana Belèn Soage sehr wohl bewusst.¹¹³

Im Original der oben zitierten koranischen Sure 2/143 wird von *ummatan wasatan* gesprochen (bei Paret mit *einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft* übersetzt). Die zweitgenannte Begrifflichkeit entspringt dabei dem Wortstamm *wasat* und kann mit Mitte oder Zentrum ins Deutsche übersetzt werden.¹¹⁴ Dieser Terminus steht bereits in einer jahrhundertealten Gelehrtentradition und wurde in zahlreichen theologischen Konzepten aufgegriffen. So nutzte der Rechtsgelehrte al-Ash'ari (874-935) den Begriff beispielsweise, um damit einen Konsens zwischen unterschiedlichen Lehrmeinungen zu rechtfertigen. Ein weiterer bedeutender Gelehrter innerhalb des Islam, der sich an diesem Prinzip orientierte, war al-Ghazzali (1058-1111). Unter Bezugnahme auf die Be-

¹¹⁰ Im folgenden Kapitel orientiere ich mich in erster Linie an der Analyse Bettina Gräfs, die anhand exemplarischer Publikationen al-Qaradawis Bedeutung und Funktion des Begriffes *Wasatiya* näher beleuchtet hat – Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 134 ff.

¹¹¹ Vgl. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 20.

¹¹² Zit. Der Koran, Übersetzt von Rudi Paret, 11. Auflage, Stuttgart 2010, S. 25 (Sure 2, 143).

¹¹³ Vgl. Soage: Portrait of a leading islamic cleric (Anm. 31), S. 58.

¹¹⁴ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 137.

grifflichkeit stellte er den sunnitischen Islam als gerechte und gemäßigte Religion dar. Auch Rashid Rida (1865-1935)¹¹⁵, ein Anhänger der Reformtheologie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, nutzte den Terminus und forderte in dessen Kontext die Bildung einer dritten Gruppierung, die eine Position zwischen sehr konservativen Rechtsgelehrten einerseits und laizistischen Bewunderern der westlichen Kultur auf der anderen Seite einnehmen sollte.¹¹⁶

Während das Wort *wasat* somit bereits eine jahrhundertealte Tradition vorweisen kann, in der sich verschiedene muslimische Theologen der Bedeutung dieser Begrifflichkeit annahmen, handelt es sich beim Terminus *Wasatiya* um eine daraus abgeleitete Wortneuschöpfung des 20. Jahrhunderts. Diese kann ihrerseits mit politische Mitte, Mäßigung oder Ausgewogenheit ins Deutsche übersetzt werden und wird häufig synonym mit weiteren Termini wie *i'tidal* (Mäßigung), *ta'adul* (Gleichgewicht), *tawassut* (Verortung in der Mitte) oder *wasat* (Mitte) gebraucht.¹¹⁷ Wann und wo die Begrifflichkeit erstmalig Verwendung fand, konnte bisher von der Forschung noch nicht eindeutig rekonstruiert werden. Bettina Gräf weist indes darauf hin, dass der Terminus in den 1960er Jahren in verschiedenen Schriften von al-Azhar Gelehrten auftauchte.¹¹⁸ Eine davon, *wasatiyat al-islam*, wurde 1961 vom ägyptischen Ministerium für religiöse Angelegenheiten herausgegeben und hatte das Ziel, den Islam als eine gemäßigte Religion darzustellen, die die richtige Position zwischen zwei extremen Ansichten repräsentiert.¹¹⁹

¹¹⁵ Seine Lehre wurde zu einem der Anknüpfungspunkte Hasan al-Bannas, da Rida sich für eine Reislamisierung der Gesellschaft einsetzte. In diesem Zusammenhang können auch Parallelen zur Position al-Qaradawis gefunden werden. So merkt Florian Remien an, dass al-Qaradawi sich wie Hasan al-Banna sehr stark am reformerischen Konzept der *Salafiya*-Bewegung orientiere. Er sei zwar nicht auf eine Rückkehr zu den Vorbildern der vergangenen Zeit aus, wolle sich aber durchaus deren Geist und Methode zu nutze machen (Vgl. Remien: *Muslimen in Europa* (Anm. 6), S. 45).

¹¹⁶ Vgl. Ebd., S. 137 f. Polanz: *Wasatiyya* (Anm. 3), S. 74. Soage: *Portrait of a leading Islamic cleric* (Anm. 31), S. 58.

¹¹⁷ Vgl. Gräf: *Medien-Fatwas@Al-Qaradawi* (Anm. 2), S. 136 ff.

¹¹⁸ Vgl. Ebd., 136 f. Ins Englische wird der Begriff meist mit *Mainstream*, *Centrism* oder *Middle way* übersetzt.

¹¹⁹ Vgl. Soage: *Portrait of a leading Islamic cleric* (Anm. 31), S. 58. In einem zweiten Werk aus dem Jahr 1967 wird die Begrifflichkeit *Wasatiya* mit der Balance zwischen Spiritualität und Materialismus konnotiert (Vgl. Gräf: *Medien-Fatwas@Al-Qaradawi* (Anm. 2), S. 136).

Das Konzept der Wasatiya

Nachdem das Konzept der Mitte in den darauffolgenden Jahrzehnten nicht wesentlich in Erscheinung trat, begann seit den 1990er Jahren eine vielseitige arabischsprachige Debatte zum als Leitmotiv avancierenden islamischen Mittelweg.¹²⁰ Eine elementare Ursache für den enormen Bedeutungszuwachs liegt in der Verknüpfung des Prinzips mit einem scheinbar moderaten Handlungsansatz, in Abgrenzung zu extremistischen bzw. terroristischen Vorgehensweisen. Gerade nach den Anschlägen des 11. September 2001 wird mit Bezugnahme auf das Leitmotiv der *Wasatiya*, dem gemäßigten Weg der politischen Mitte, eine klare Differenzierung zu terroristischen Gruppierungen ermöglicht und so ein positiv besetzter Handlungsansatz mit dieser Strömung konnotiert.¹²¹ Dass dabei allerdings eine Betrachtung des Kontextes, innerhalb dessen das Leitmotiv Verwendung findet, stets immanent bleiben muss, belegt das Beispiel des wahhabitischen Predigers und Anhängers Usama Bin Ladins, Mushin al-Awaji, der trotz dieser radikalen ideologischen Ausrichtung einen *Club of moderation (muntada al-wasatiya)* gründete und sich damit auf den islamischen Mittelweg berief.¹²² Gleichzeitig bezieht sich eine palästinensische Friedensbewegung mit dem Namen *Wasatia Forum Palestine* auf die Gemeinsamkeiten eines gemäßigten Weges in der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition und stellt eine friedliche Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes ins Zentrum ihrer Forderungen.¹²³

Dass das Leitmotiv bereits in den 1990er Jahren auch auf parteipolitischer Ebene in Ägypten genutzt wurde, zeigt die 1996 gegründete *Al-Wasat-Partei*¹²⁴ (*Die Mitte*), deren religiöses Programm schon zu jener Zeit auf die

¹²⁰ Auch in der Sekundärliteratur wird das Konzept erst seit jener Zeit häufiger untersucht (Vgl. Ebd., S. 138).

¹²¹ Vgl. Ebd., S. 134 ff.

¹²² Vgl. Ebd. Soage: Portrait of a leading islamic cleric (Anm. 31), S. 58.

¹²³ Vgl. <http://www.wasatia.info/aboutus.htm> (Stand: 21.09.2012). Im Jahr 2011 wurde die Bewegung auch als Partei offiziell in Palästina registriert (Vgl. <http://www.kas.de/palaestnensische-gebiete/de/publications/22303/> (Stand: 21.09.2012)).

¹²⁴ Es handelt sich bei dieser Partei gewissermaßen um eine Abspaltung von der ägyptischen Muslimbruderschaft. Unter dem Mubarak-Regime galt sie allerdings dennoch als deren Interessenvertretung und erhielt bis zu den Ereignissen des Arabischen Frühlings im Jahr 2011 keinen offiziellen Parteienstatus. Bei den Parlamentswahlen 2011/12 erlangte sie lediglich 3,4% der Stimmen (Vgl. <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2010/09/16/center-al-wasat-party> (Stand: 8.09.2012)).

Denkschule der *Wasatiya* verwies.¹²⁵ Auch die im Rahmen der ägyptischen Revolution neu gegründete Partei der Muslimbruderschaft, die *Freedom and Justice Party*, die bei den Wahlen 2011/12 zur stärksten Kraft des neuen Parlaments avancierte und aus deren Reihen der ägyptische Präsident Mohamed Mursi stammt, kann dem Umfeld der *Wasatiya*-Strömung zugeordnet werden.¹²⁶ Welche Rolle der Terminus innerhalb ihres zukünftigen religiös-politischen Parteiprogramms spielen wird und in welchem Kontext sich das Konzept der *Wasatiya* im Prozess des Arabischen Frühlings insgesamt etablieren kann, bleibt jedoch abzuwarten.

Vor dem Hintergrund der zahlreichen politischen Gruppierungen, die sich auf das Leitmotiv der *Wasatiya* berufen und es für ihre Zwecke instrumentalisieren, kann an dieser Stelle bereits festgehalten werden, dass sich hinter dem Prinzip ein stets relativer Charakter verbirgt. Zwar suggeriert der Terminus allgemein einen gemäßigten und auf Ausgleich bedachten Handlungsansatz, doch bleibt zugleich seine präzise Bestimmung ohne die parallele Festlegung von Bezugspunkten völlig offen. Demnach ist eine kritische Betrachtung der jeweiligen Umstände und Referenzpunkte, in die das Leitmotiv eingebettet und in Beziehung gesetzt wird, eine wesentliche Bedingung für dessen Analyse.¹²⁷

3.2 Die inhaltliche und funktionale Dimension des Konzepts bei Yusuf al-Qaradawi¹²⁸

¹²⁵ Vgl. <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2010/09/16/center-al-wasat-party> (Stand: 8.09.2012). Allerdings zeigte sich al-Qaradawi ihr gegenüber, obwohl er in jener Zeit grundsätzlich mit dem Ansatz, eine politische Plattform für die Muslimbruderschaft zu schaffen, sympathisierte, stets eher reserviert, insbesondere nachdem es zu einer offenen Abspaltung von den Muslimbrüdern kam (Vgl. Tamman: Al-Qaradawi and the Muslim Brothers (Anm. 46), S. 68 f.).

¹²⁶ Vgl. http://www.aftau.org/site/DocServer/TANotes_Egypt_Tzoreff.pdf?docID=16821 (Stand: 6.09.2012).

¹²⁷ Vgl. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 21. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 143.

¹²⁸ Der Bezug des Konzepts der *Wasatiya* zum islamischen Rechtsverständnis sowie zum Spezialfall des islamischen Minderheitenrechts wird hier auf Grund der besseren Übersichtlichkeit zunächst ausgespart und im darauffolgenden Unterkapitel separat behandelt.

Das Konzept der Wasatiya

In den vergangenen beiden Jahrzehnten war es in erster Linie Yusuf al-Qaradawi, der in seiner Rolle als *global mufti*¹²⁹ das Leitmotiv der *Wasatiya* zunehmend popularisierte und dessen Bedeutung zugleich maßgeblich prägte.¹³⁰ Auch Ana Belèn Soage beurteilt seine Funktion in diesem Zusammenhang als richtungsweisend:

*However, al-Qaradawi is recognized as the spiritual father of the wasatiyya trend.*¹³¹

Während al-Qaradawi laut eigener Aussage bereits seit seiner ersten Publikation im Jahr 1960 den Gedanken der *Wasatiya* in seine Schriften mit einfließen lasse, wird ihm die Herausbildung einer eigenen Methode und einer umfassenden Theorie dazu von anderer Seite erst seit den frühen 1990er Jahren zugestanden. Tatsächlich verweist er in seinen Werken seit den 1970er Jahren explizit auf den Terminus *Wasatiya*. In den darauffolgenden Jahrzehnten sind zwar bezüglich der funktionalen Ebene des Leitmotivs durchaus eine stetige Entwicklung und eine damit einhergehende zunehmende Bedeutungsvielfalt nachweisbar. Gleichzeitig kristallisieren sich daneben allerdings auch beständige Schlüsselfunktionen heraus, mit denen al-Qaradawi seine Leitidee verknüpft.¹³²

Im Jahr 1971 veröffentlicht al-Qaradawi das erste Werk seiner vierteiligen Schriftenreihe *hatmiyat al-hall al-islami (Die Unvermeidlichkeit der islamischen Lösung)* und plädiert darin unter Bezugnahme auf das Prinzip der *Wasatiya* für einen dritten Weg neben den beiden rivalisierenden Gesellschaftssystemen Sozialismus und Kapitalismus, die seines Erachtens in der arabischen Welt gescheitert sind. Daran anknüpfend wirbt er ganz allgemein für eine islamische Lösung zur Bewältigung der Krise arabisch-muslimischer Gesellschaften jener Zeit.¹³³ Seiner Ansicht nach beinhaltet dieser Handlungsansatz eine „gerechte, mittlere und ausbalancierte Lösung“¹³⁴, die eine politische Alternative zwischen der Übertreibung des Sozialismus und der Nachlässigkeit des Kapi-

¹²⁹ Vgl. Gräf/Skovgaard-Petersen: *Global Mufti* (Anm. 5), Siehe Titel.

¹³⁰ Vgl. Gräf: *Medien-Fatwas@Al-Qaradawi* (Anm. 2), S. 134 f.

¹³¹ Zit. Soage: *Portrait of a leading islamic cleric* (Anm. 31), S. 58.

¹³² Vgl. Albrecht: *Islamisches Minderheitenrecht* (Anm. 10), S. 42. Gräf: *Medien-Fatwas@Al-Qaradawi* (Anm. 2), S. 143 ff.

¹³³ Vgl. Gräf: *Ebd.*, S. 144 f. Soage: *Portrait of a leading islamic cleric* (Anm. 31), S. 58.

¹³⁴ Zit. nach Gräf: *Ebd.*, S. 145.

Akademie für Verfassungsschutz (Hrsg.)

Yusuf al-Qaradawi und das Konzept der Wasatiya

talismus biete. Denn einerseits schränke der Sozialismus die Rechte des Einzelnen zu Gunsten der Gesellschaft zu stark ein (Übertreibung). Andererseits vernachlässige der Kapitalismus das Wohl der Gesellschaft zu Gunsten der Freiheit des Einzelnen (Nachlässigkeit).¹³⁵ In einem Aufsatz aus dem Jahr 1975 unterstreicht er diesen Grundsatz und weist darauf hin, dass islamische Bewegungen weder politisch links noch politisch rechts ständen, sondern an der Stelle, wo Gott sie gemäß der koranischen Sure 2/143 positioniert habe, nämlich „in der Mitte zwischen der Übertreibung der einen und der Nachlässigkeit der anderen“¹³⁶.

Somit lässt sich schon in den frühen Schriften al-Qaradawis erkennen, dass er den Kerngedanken des Leitmotivs der *Wasatiya* in erster Linie mit einer politischen Dimension verbindet und in diesem Zusammenhang einen Anspruch auf die Gestaltung der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung nach islamischem Vorbild formuliert. Demnach versteht er die islamische Religion nicht allein als Glaube und Spiritualität, sondern gleichzeitig als Ideologie, die eine von Gott vorgegebene Alternative zu anderen politischen Systemen darstellt. Dass der Islam zwangsläufig eine ihm innewohnende politische Natur besitze, erklärt sich laut al-Qaradawis Aussage aus dessen allumfassendem Anspruch.¹³⁷ Das Leitmotiv der *Wasatiya* nutzt er, um diesen Anspruch zu legitimieren.

Nachdem militante Islamisten im Zuge der arabisch-muslimischen Krise in Ägypten und weiteren arabischen Ländern enormen Zulauf verzeichneten, verwendete al-Qaradawi den Terminus *Wasatiya* in der Folgezeit hauptsächlich dazu, seine Lehre von den säkularen Strömungen einerseits, sowie von den radikalen islamistischen Bewegungen andererseits abzugrenzen. Mit dieser Verknüpfung verlieh er der Begrifflichkeit zwar eine zusätzliche Funktionalität, verblieb aber weiterhin im Rahmen des damit verbundenen gesellschaftspolitischen Gestaltungsanspruchs. In diesem Kontext stellt sein 1982 veröffentlichtes Werk *al-sahwa al-islamiya baina 'l-jumud wal-tatarruf (Islamisches Erwachen zwischen Erstarrung und Extremismus)* einen Appell für die schrittweise Reislamisierung der Gesellschaft dar, in deren Zusammenhang er einen Mittelweg zwischen den fortschreitenden säkularen Tendenzen auf der einen und

¹³⁵ Vgl. Ebd.

¹³⁶ Zit. nach Ebd.

¹³⁷ Vgl. Farshid/Rudolph: Zeitgenössische Akteure der MB (Anm. 17), S. 413 f.

Das Konzept der Wasatiya

einer zunehmenden Radikalisierung der islamistischen Bewegungen auf der anderen Seite propagiert.¹³⁸ Dabei fokussiert er sich in erster Linie auf die Etablierung des sogenannten islamischen Erwachens (*al-sahwa al-islamiya*) innerhalb der muslimischen Jugend, um letztlich seine Zielsetzung zu erreichen¹³⁹:

The establishment of an Islamic State which applies *al Shari'ah*, and strives to unite all Muslims under the banner of Islam, is, of course, the duty of the whole *ummah*. All *du'at* must do their utmost to achieve this objective, employing in the process the best means and methods.¹⁴⁰

Für al-Qaradawi beinhaltet das islamische Erwachen zuvorderst „eine Rückbesinnung auf die eigenen religiösen Wurzeln und ein Anwachsen der muslimischen Religiosität“¹⁴¹, die schließlich in eine Reislamisierung der jeweiligen Gesamtgesellschaft münden soll. Laut Bettina Gräf versteht er die Leitidee der *Wasatiya* in diesem Zusammenhang als stärkste und am weitesten verbreitete Kraft innerhalb der Bewegung des islamischen Erwachens.¹⁴² Al-Qaradawi charakterisiert diese Kraft zugleich u.a. mit der Verbindung von Althergebrachtem und Erneuerung sowie dem ihr innewohnenden Verständnis vom ganzheitlichen Ansatz des Islam.¹⁴³ Neben der Gruppe der Gemäßigten (*tayar al-wasatiya*), der al-Qaradawi sich selbst zurechnet, klassifiziert er drei weitere Gruppierungen – solche die dazu neigen, ihre Gegner zu exkommunizieren (*tayar al-takfir*), solche die sich durch Immobilität und Strenge auszeichnen

¹³⁸ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 148.

¹³⁹ Das islamische Erwachen ist eine innerislamische Strömungsbewegung, die von verschiedenen muslimischen Ländern ausgehend, eine Reislamisierung der Gesellschaftsordnung einfordert. Besonderen Zulauf erhielt diese Bewegung vor allem ab Mitte/Ende der 1970er Jahre, vor dem Hintergrund von weltpolitischen Ereignissen wie der iranischen Revolution (1979) sowie des Einmarschs der Sowjet Union in Afghanistan (1979). Vorreiter dieser Strömung war die *Salafiya*-Bewegung Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Weiterführende Literatur zur Thematik: Rahnema, Ali: *Pioneers of Islamic Revival*. Studies in Islamic Society, London 1994.

¹⁴⁰ Zit. Al-Qaradawi, Yusuf: *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, Neu Delhi 1990, S. 118 f.

¹⁴¹ Zit. Albrecht: *Islamisches Minderheitenrecht* (Anm. 10), S. 59

¹⁴² Innerhalb der Forschung wird diese Strömung auch als *new Islamist school*, als *new Islamist intellectuals* oder als *aufgeklärte Islamisten* bezeichnet (Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 148 f.).

¹⁴³ Vgl. Ebd., S. 149.

Akademie für Verfassungsschutz (Hrsg.)

Yusuf al-Qaradawi und das Konzept der Wasatiya

(*tayar al-jumud wal-tashaddud*) und solche, die Gewalt zur Durchsetzung ihrer Ziele nutzen (*tayar al-unf*).¹⁴⁴

Somit gebraucht er das Leitmotiv an dieser Stelle, um eine Alternative zu weiteren innerislamischen Strömungen aufzuzeigen, wobei er die von ihm postulierte und göttlich legitimierte Mittelposition für die bedeutendste Strategie zur Reislamisierung der Gesellschaft hält. Zwar distanziert sich al-Qaradawi in diesem Kontext auch vom gewaltsamen Umsturz bestehender Regime zur Durchsetzung seiner Ziele, fordert aber gleichzeitig eine schrittweise Reislamisierung der Gesellschaft, an deren Ende die Schaffung eines ganzheitlichen islamischen Staates unter Einbezug der Scharia stehen soll. Letztlich bleibt also auch bei diesen beiden Konnotationen, der Abgrenzung von radikalislamistischen sowie von säkularen innerislamischen Strömungen und der damit einhergehenden Verknüpfung des Prinzips der *Wasatiya* mit dem islamischen Erwachen, der gesellschaftspolitische Gestaltungsanspruch stets inhärent.

Nachdem al-Qaradawi im Kontext von Huntingtons Thesen zum *Kampf der Kulturen* und der Stilisierung des Islam zu einer bedrohlichen Religion seit den 1990er Jahren das Leitmotiv der *Wasatiya* zunehmend als seine Methode darstellte, der er beim Predigen, bei der Ausarbeitung von Fatwas sowie bei der Erziehung und Ausbildung stets verpflichtet sei, verknüpfte er das Prinzip seit dieser Zeit auch verstärkt mit der Bedeutung des Islam im Vergleich zu anderen Religionen und erweitert damit die funktionale Ebene des Terminus erneut.¹⁴⁵ Während er schon Ende der 1970er Jahre die Leitidee der *Wasatiya* und die damit einhergehende Mäßigung im Handeln zur Seele des Islam erklärt hat, hebt er diesen Ansatz nun als äußerst positive Besonderheit der muslimischen Religion gegenüber dem Christentum und dem Judentum hervor:¹⁴⁶

*Diese richtige Richtung repräsentiert zu Recht die Ausgewogenheit des Islams unter den Religionen und die Ausgewogenheit der islamischen Gemeinschaft unter allen Gemeinschaften.*¹⁴⁷

¹⁴⁴ Vgl. Soage: Portrait of a leading islamic cleric (Anm. 31), S. 58 f. Polanz: Wasatiyya (Anm. 3), S. 174.

¹⁴⁵ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 149 f.

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 147 f.

¹⁴⁷ Zit. nach Ebd., S. 150.

An anderer Stelle merkt er an:

*Es war Gottes Weisheit, Wasatiya zum Kennzeichen der islamischen Gemeinschaft zu wählen.*¹⁴⁸

Al-Qaradawi nutzt das Leitmotiv an dieser Stelle also, um den Islam als Religion gegenüber den anderen Religionen zu erhöhen und erklärt ihn und dessen Glaubensgemeinschaft zum rechten Weg, auch vor dem Hintergrund, dass es sich bei der Offenbarung, die der Prophet Mohammed empfing, nach islamischer Auffassung um das Siegel der Offenbarungen handelt. Gerade weil also Ausgewogenheit und Mäßigung basierend auf dem Konzept der *Wasatiya* Natur und Seele des Islam sowie das herausragende Merkmal der islamischen Gemeinschaft darstellen, könne es sich bei dieser Religion nur um das Siegel der Offenbarungen handeln, der alle Menschen folgen sollten. Auf der funktionalen Ebene bezweckt er in diesem Zusammenhang primär ein positiv unterlegtes Sendungsbewusstsein zu schaffen, das den Islam als vielversprechendste und bestmögliche unter den Religionen weltweit verbreiten soll. Dass das Leitmotiv als elementares Kennzeichen der islamischen Gemeinschaft so gleichzeitig eine integrierende Wirkung auf die unterschiedlichen Konfessionen und Strömungen innerhalb des Islam selbst entfaltet, erweitert die funktionale Ebene zusätzlich.¹⁴⁹ Damit fungiert das Prinzip in diesem Kontext tatsächlich „als Markenzeichen einer positiv besetzten muslimischen Identität“¹⁵⁰, die weit entfernt scheint von jeglichen Gewalttaten, die mit dieser Religion in Verbindung gebracht werden. Um dieser Botschaft möglichst global dienlich zu sein, vereint al-Qaradawi sie mit zahlreichen seiner medialen Diskurse und verknüpft auch sein Selbstbild als populärer und einflussreicher muslimischer Gelehrter eng mit dem Leitmotiv der *Wasatiya* und der damit einhergehenden positiv konnotierten muslimischen Identität.¹⁵¹

Neben den angeführten inhaltlichen und funktionalen Dimensionen, die al-Qaradawi mit dem Leitmotiv verknüpft, lässt sich beobachten, dass er dem Prinzip im Rahmen seiner schriftlichen Ausführungen dazu oftmals gleichbleibende, konträre Begrifflichkeiten gegenüberstellt. So führt Bettina Gräf bei-

¹⁴⁸ Zit. nach Ebd., S. 155.

¹⁴⁹ Vgl. Ebd.

¹⁵⁰ Zit. nach Ebd., S. 156.

¹⁵¹ Vgl. Ebd., S. 149 ff. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik (Anm. 35), S. 341.

spielsweise das Paar Übertreibung/Nachlässigkeit als am häufigsten benutzte Dichotomie auf. Darüber hinaus wird die Begriffskombination Extremismus/Ablehnung bzw. Extremismus/Verleugnung vielfach verwendet. Da er die jeweiligen Gegenbegriffe stets als feste und starre Zweigliederung darstellt, erscheint das von ihm bevorzugte terminologische Instrumentarium im Gegensatz dazu als ausbalancierte und offene Konsensposition.¹⁵² So wirkt al-Qaradawi mit seiner Argumentationsweise bewusst manipulierend auf den einfachen Leser ein, der sich einer gewissen Sympathie für dessen Leitidee damit nur schwer entziehen kann.

Insgesamt wird das Leitmotiv der *Wasatiya* bei Yusuf al-Qaradawi zumeist sehr allgemein als Natur und Seele des Islam sowie als besonderes Merkmal der muslimischen Gemeinschaft beschrieben.¹⁵³ So kann Bettina Gräf zugestimmt werden, wenn sie behauptet, dass es sich bei der wesentlichen Schlüsselfunktion, mit der al-Qaradawi das Leitmotiv verknüpft, um *da'wa*-Arbeit im globalen Kontext handelt.¹⁵⁴ Welche zentrale Bedeutung er den modernen Medien bei letztgenannter Aufgabe zuspricht, bringt Sabine Damir-Geilsdorf folgendermaßen auf den Punkt:

*Zwar legitimierte der Islam, [laut al-Qaradawis Auffassung – Anm. d. Verf.], einen Kampf mit dem Ziel despotische Mächte zu vertreiben, die die Völker daran hindern, den Aufruf zum Islam zu hören, heute gebe es jedoch keine Veranlassung für den Aufruf zum jihad, weil der Islam heute im Gegensatz zu früher über moderne Massenkommunikationsmittel in der ganzen Welt verbreitet werden könne.*¹⁵⁵

Das Prinzip stellt für ihn also eine Art universelles strategisches Grundwerkzeug dar, das durch die Einfachheit seiner Botschaft, weltweit zur Verbreitung eines positiv besetzten Sendungsbewusstseins des Islam beitragen soll. So entfaltet er einerseits nach innen, d.h. im Rahmen der muslimischen Gemeinschaft, eine integrierende Wirkung und trägt dazu bei, die Einheit der *umma* zu stärken sowie Abspaltungstendenzen verschiedener Strömungen und Konfessionen abzumildern. Andererseits stellt die Leitidee nach außen sein gewich-

¹⁵² Vgl. Gräf: Ebd., S. 152.

¹⁵³ Vgl. Ebd., S. 151.

¹⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 153.

¹⁵⁵ Zit. nach Damir-Geilsdorf: Herrschaft und Gesellschaft (Anm. 40), S. 333.

tigstes Grundwerkzeug zur medialen Ausbreitung des Islam im Sinne von *da'wa*-Arbeit dar. Gleichzeitig ist zu beachten, dass erst die universell einsetzbaren Bedeutungsinhalte des Prinzips es al-Qaradawi ermöglichen, jegliche Funktionen, die er seiner Leitidee zumeist in Abhängigkeit des jeweiligen politischen Kontexts zuschreibt, zu legitimieren. In diesem Zusammenhang ist oben deutlich geworden, dass das Leitmotiv ihm auch dazu dient, einen gesellschaftspolitischen Anspruch des Islam zu formulieren. So wirbt er nicht nur für die Auffassung, dass der Islam auf Grund seiner Ausgewogenheit die bestmögliche aller Religionen sei und sich gegenüber Christentum und Judentum damit durch ein Alleinstellungsmerkmal auszeichne, sondern verbindet mit seinem Prinzip zugleich eine mobilisierende Ideologie, an deren Ende die Realisierung seines bereits in den 1980er Jahren aufgezeigten Ideals stehen soll – die Errichtung eines globalen islamischen Staates. Dass al-Qaradawi mit dem Leitmotiv stets einen politischen Gestaltungsanspruch verknüpft, bringt auch eine seiner Schriften, *Wasatiya und die Rolle der Medien bei ihrer Verbreitung*, aus dem Jahr 2006 zusätzlich zum Ausdruck. Darin stellt er das Prinzip als zusammenhängende Methode dar, die sein gesamtes bisheriges Schaffen umfasst. Diese Ausarbeitung kann, laut Bettina Gräf, gewissermaßen als Handlungsanweisung für die Schaffung einer weltweiten muslimischen Gemeinschaft verstanden werden.¹⁵⁶ So muss in diesem Kontext festgehalten werden, dass er das Leitmotiv neben dessen medialer Schlüsselfunktion im Sinne der globalen *da'wa*, beständig auch mit einem politischen Anspruch der islamischen Religion verknüpft.

Ob Yusuf al-Qaradawi im Rahmen seiner Forderung nach einer Erneuerung der islamischen Rechtswissenschaft, deren umfassende Theorie er ebenfalls in großen Teilen mit dem Konzept der *Wasatiya* verknüpft hat, tatsächlich zu einer gemäßigeren und ausgewogeneren Rechtsauslegung beiträgt, soll in den nun folgenden Kapiteln im Fokus der Analyse stehen.

¹⁵⁶ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 154 ff.

3.3 Die Verknüpfung des Konzepts mit der islamischen Rechtswissenschaft

3.3.1 Die Erneuerung des islamischen Rechtsverständnisses

Laut al-Qaradawi ist das Leitmotiv der *Wasatiya* auch ein elementares Charakteristikum der islamischen Rechtswissenschaft:

*Fiqh zeichne[t] sich durch die Neigung zu Wasatiya aus. Diese Position der Mäßigung und der Ausgewogenheit wende[t] sowohl Extremismus und Eigenwilligkeit als auch Übertreibung und Verkürzung ab.*¹⁵⁷

Daran anknüpfend versteht sich al-Qaradawi als Anhänger des *fiqh wasati*, eines moderaten und ausbalancierten Rechtsverständnisses.¹⁵⁸ Im Rahmen des Postulats nach einer Erneuerung der traditionellen islamischen Rechtswissenschaft, in dessen Kontext er sich u.a. mit der Weiterentwicklung der Rechtsauslegung (*ijtihad*) beschäftigt, möchte er in erster Linie einen größeren Handlungsspielraum der Rechtsgelehrten bei der Befolgung der Normen der Scharia bezüglich ihrer jeweiligen zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten erwirken.¹⁵⁹ So spricht er sich bereits im Rahmen seiner ersten Fatwa-Sammlung aus dem Jahr 1979 einerseits gegen solche Rechtsgelehrte aus, die ungeachtet der Regelungen des Korans jegliche Neuerungen befürworten, sowie andererseits gegen solche, die weiterhin dogmatisch auf allen althergebrachten Denkweisen beharren.¹⁶⁰ In diesem Zusammenhang stellt er seiner Konzeption oftmals die oben schon angeführte Dichotomie von Übertreibung und Nachlässigkeit gegenüber.¹⁶¹ Ähnlich wie bereits Rashid Rida zu Beginn des 20. Jahrhunderts unterscheidet auch al-Qaradawi insgesamt drei Gruppen von Rechtsgelehrten.¹⁶² Neben denjenigen, die zu einer wortwörtlichen Übernahme der Betrachtungsweise einer einzelnen islamischen Rechtsschule neigen (Richtung der Einengung und Rigorosität – *ittijah al-tadyiq*) und denjeni-

¹⁵⁷ Zit. nach Ebd., S. 146.

¹⁵⁸ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 42.

¹⁵⁹ Vgl. Polanz: Wasatiyya (Anm. 3), S. 175.

¹⁶⁰ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 148.

¹⁶¹ Vgl. Ebd., S. 150.

¹⁶² Zu den Parallelen zwischen der Lehre Ridas und al-Qaradawis Betrachtungsweise zur islamischen Rechtswissenschaft: Siehe Schlabach: Scharia im Westen (Anm. 10), S. 100.

gen, die ungeprüft jegliche moderne Neuerungen zulassen (Richtung der zu Offenen – *ittijah al-ghuluw fil-tausi*), zählt er sich selbst zu den Anhängern einer Mittelposition.¹⁶³ Daran anknüpfend postuliert er eine Schule der Mitte – *madrasiat al-wasat* - die zukünftig ein zeitgemäßes Rechtsverständnis im Sinne seiner ausgewogenen und gemäßigten Strömung verfolgen soll.¹⁶⁴ So kombiniere diese Richtung Traditionalismus und Erneuerung miteinander und gehe einen Weg der Mitte zwischen den zu vermeidenden Extremen.¹⁶⁵ Nach al-Qaradawi sei es daher notwendig, auch bei der Erstellung von Rechtsgutachten stets im Sinne der Ausgewogenheit zu handeln. Um eine solch moderate Rechtsfindung gewährleisten zu können, integriert er zusätzlich die schon vor ihm von zahlreichen Gelehrten entwickelte Forderung der Loslösung von einer einzelnen islamischen Rechtsschule hin zu einer ausgeglichenen Beachtung aller Rechtstraditionen in seine Konzeption.¹⁶⁶ Zu letzterer Tradition zählt er auch zahlreiche Aussprüche der Prophetengefährten, „deren Worte wie Lampen in der Finsternis der Unwissenheit den Weg erleuchten können“¹⁶⁷. Die Verknüpfung des Konzepts der *Wasatiya* und der islamischen Rechtsauslegung gemäß den Vorstellungen Yusuf al-Qaradawis lässt sich auch seinem 2009 veröffentlichten Werk *Fiqh of Jihad* entnehmen. Darin wirbt er für eine Position der Mitte und unterscheidet, ganz im Sinne seines typischen zweigliedrigen Argumentationsmusters, zwischen denjenigen, die den Jihad ohne zu differenzieren als Kampf gegen die gesamte Welt auslegen (Übertreibung), und denjenigen, die den Jihad ausschließlich auf einen spirituellen Aspekt des Glaubens reduzieren (Nachlässigkeit). Er dagegen gehöre der Gruppe der Gemäßigten an. Allah habe die islamische Gemeinschaft zu diesem Ansatz geführt und gewähre ihnen dadurch Erkenntnis, Weisheit und ein tiefgründiges Verständnis der Scharia. Darüber hinaus betont er in seinem Werk, dass der moderate Handlungsansatz keinesfalls dazu führe, die Rechte der islamischen Gemeinschaft und den Glauben des Korans nicht zu verteidigen und zu schützen zu

¹⁶³ Vgl. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35) S. 23. Laut Bettina Gräf stellt die Kritik al-Qaradawis an der wortwörtlichen Ausrichtung des koranischen Texts, eine darin inbegriffene Ablehnung neo-wahhabitscher Strömungen dar (Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 151).

¹⁶⁴ Vgl. Gräf: Ebd., S. 150 f.

¹⁶⁵ Vgl. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte (Anm. 35), S. 22.

¹⁶⁶ Vgl. Soage: Portrait of a leading islamic cleric (Anm. 31), S. 52. Polanz: Al-Qaradawis Konzept der Mitte, S. 22 f.

¹⁶⁷ Zit. nach Remien: Muslime in Europa (Anm. 6), S. 51.

können, wie er mit der von ihm dargestellten Gruppe der Nachlässigkeit suggeriert. Auch würde sein vertretenes Konzept nicht der Übertreibung der erstgenannten Gruppe folgen und keinesfalls allen Menschen den Krieg erklären.¹⁶⁸ Einzig Israel verbleibe nach seinen theoretischen Betrachtungen zum Jihad trotz seines darin enthaltenen Postulats des gemäßigten Mittelweges nach muslimischer Auffassung ein Land des Krieges.¹⁶⁹

Welche Auswirkungen die letztgenannte Betrachtungsweise im Rahmen seiner praxisorientierten Rechtsprechung entfaltet, wird im späteren Verlauf der Ausarbeitung noch aufgezeigt. Zuvor soll im nun folgenden Gliederungspunkt die Verknüpfung des Konzepts mit dem Spezialfall des islamischen Minderheitenrechts, das in erster Linie dazu dient, ein islamkonformes Leben in nicht-muslimischen Ländern zu gewährleisten, näher beleuchtet werden.¹⁷⁰

3.2.2 Der Spezialfall des islamischen Minderheitenrechts¹⁷¹

Im Rahmen seines bereits angeführten Arbeitspapiers aus dem Jahr 2006 macht al-Qaradawi hier auch den Zusammenhang zwischen seiner Lehre des islamischen Minderheitenrechts und dem Terminus *Wasatiya* deutlich. Darin listet er im Unterkapitel *Kennzeichen der Wasatiya wie ich sie sehe* verschiedene von ihm behandelte Themengebiete auf, wobei auch die Begrifflichkeiten *shumuliyya* (Ganzheitlichkeit), *taisir* (Erleichterung), *insaf al-mar'a* (gerechte Behandlung der Frau) sowie *al-aqalliyat* (Minderheiten) darunter subsumiert sind.¹⁷² Dies macht deutlich, dass al-Qaradawi für sich beansprucht, die angeführten theoretischen Konzepte allesamt an den Leitlinien des Prinzips der

¹⁶⁸ Vgl. <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/interviews-reviews-and-events/412132-al-qaradawis-fiqh-of-jihad-book-review-17-.html?Events=> (Stand: 20.09.2012). Welche konkreten Dimensionen diese Position bei der praktischen Rechtsauslegung annimmt, Siehe Kapitel 4.3.

¹⁶⁹ Vgl. <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/interviews-reviews-and-events/448773-al-qaradawis-fiqh-of-jihad-book-review-911.html?Events=> (Stand: 20.09.2012).

¹⁷⁰ Vgl. Remien: *Muslimen in Europa* (Anm. 6), S. 64.

¹⁷¹ Im folgenden Kapitel orientiere ich mich in erster Linie an den beiden jüngst erschienenen Analysen zum islamischen Minderheitenrecht nach Yusuf al-Qaradawi: Albrecht: *Islamisches Minderheitenrecht* (Anm. 10), S. 53 ff. Schlabach: *Scharia im Westen* (Anm. 10), S. 99 ff.

¹⁷² Vgl. Gräf: *Medien-Fatwas@Al-Qaradawi* (Anm. 2), S. 154 f.

Wasatiya auszurichten. Einerseits unterstreicht er mit der Verwendung des Leitmotivs in diesem Kontext nochmals dessen Bedeutung als elementares Wesensmerkmal des Islam. Andererseits betont er, dass sein gesamtes persönliches Schaffen und Wirken primär auf dem Konzept der *Wasatiya* basiert, so auch seine Ausführungen zum islamischen Minderheitenrecht. Inwieweit er sich bezüglich des letztgenannten Spezialfalls der islamischen Rechtswissenschaft tatsächlich an einem gemäßigten Mittelweg orientiert, soll im Fokus der nachfolgenden Betrachtungen stehen.

Der Terminus des muslimischen Minderheitenrechts geht auf die grundsätzliche Debatte über den islamrechtlichen Standpunkt zu muslimischen Minderheiten in westlichen Ländern, die seit Beginn der 1990er Jahre wieder verstärkt geführt wird, zurück.¹⁷³ In diesem Zusammenhang ist auch Yusuf al-Qaradawi der Überzeugung, dass für Muslime in nicht-muslimischen Ländern auf Grund ihrer räumlichen und geistigen Distanz zur islamischen Gesellschaft eine spezielle, ihren Umständen und Bedürfnissen angepasste Rechtsauslegung entwickelt werden sollte. Dabei bettet er die Anwesenheit von Muslimen in nicht-muslimischen Staaten in den Kontext des islamischen Erwachens ein und zielt mit seiner Lehre letztlich auf eine Festigung und Ausbreitung des muslimischen Glaubens.¹⁷⁴ Die Tatsache, dass er in seinen Ausführungen zum islamischen Minderheitenrecht an keiner Stelle auf Differenzen bezüglich der nationalen Herkunft oder der unterschiedlichen Konfessionen der Muslime in der Minderheitensituation hinweist, verdeutlicht, dass er dem von ihm bestimmten obersten Identitätsmerkmal, dem Muslim-Sein, alles andere unterordnet.¹⁷⁵ Vor diesem Hintergrund schenkt er auch der Beziehung zwischen der muslimischen Minderheit und der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft nur un-

¹⁷³ Vgl. Schlabach: Scharia im Westen (Anm. 10), S. 63 f. Der Begriff islamisches Minderheitenrecht wurde laut Jörg Schlabach erstmals 1994 vom Leiter des *Fiqh Council of North America*, Taha Gabor al-Alwani, verwendet und verbreitete sich in der Folge in andere Länder (Vgl. Ebd., S. 66 ff.).

¹⁷⁴ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 57. Sarah Albrecht merkt an, dass sich al-Qaradawi bei der Verbreitung seiner Lehre zwar der grundsätzlichen traditionellen Kategorisierung der Welt in *dar al-islam* (Haus des Islam) und *dar al-harb* (Haus des Krieges) entzieht, jedoch die schlichte antagonistische Zweiteilung von muslimischen und nicht-muslimischen Ländern für seine Vorstellung des muslimischen Minderheitenrechts weiterhin immanent bleibt (Vgl. Ebd., S. 102).

¹⁷⁵ Dabei versteht er all diejenigen als Muslime, die einer muslimischen Familie entstammen und sich nicht von ihrer Religion abgewendet haben sowie diejenigen, die zum Islam konvertiert sind (Vgl. Ebd., S. 58).

ter der Prämisse der Verbreitung des Islam Beachtung. So lehnt er eine vollständige Integration muslimischer Bevölkerungsteile, beispielsweise in eine europäische Gesellschaft, wegen des Widerspruchs zwischen der hier herrschenden Säkularisierung und der dieser entgegenstehenden muslimischen Religiosität schlichtweg ab. Der Erhalt und die Stärkung der muslimischen Identität, in deren Fortgang auch zur Ausbreitung des Islam in jenen Ländern beigetragen werden soll, bleiben stets oberstes Kernanliegen im Rahmen seiner Lehre zum muslimischen Minderheitenrecht.¹⁷⁶ Daher sei der Aufenthalt von Muslimen in nicht-muslimischen Ländern seiner Ansicht nach auch nur erlaubt, solange keine Gefährdung der eigenen religiösen Identität vorliege:

*The conditions required in this regard include: the Muslim and his children should be safe regarding their religion and identity, and if he feels any danger threatening them, he must return to where he has come from in order to preserve his religion and the religion of his children, as this is the most valuable and precious thing a person can ever have.*¹⁷⁷

Insgesamt unterteilt al-Qaradawi den Prozess des islamischen Erwachens im Rahmen der Minderheitensituation in sieben verschiedene Phasen, in deren Verlauf die muslimische Religiosität allmählich anwächst und sich zunehmend auch in der sie umgebenden Gesellschaft verbreiten soll. Während sich in der ersten und zweiten Phase die genuin islamische Identität mehr und mehr herausbildet, beschreiben die dritte, vierte und fünfte Phase eine entstehende, übergreifende Bewegung, in der neben der Gruppenbildung auch der Aufbau weiterführender Strukturen und Institutionen mit inbegriffen sind. In der sechsten Phase gewöhnt sich die nicht-muslimische Gesellschaft an die stetige islamische Gegenwart. Schließlich zeichnet sich die letzte Entwicklungsstufe durch eine Interaktion zwischen der muslimischen Minderheit und der sie umgebenden Gesellschaft aus, die in erster Linie zur weiteren Ausbreitung des islamischen Glaubens genutzt werden soll.¹⁷⁸ Obgleich sich der Islam in den westlichen Ländern laut al-Qaradawi derzeit bereits im letztgenannten Entwicklungsstadium befindet, weshalb er die Muslime auch dazu anhält, ihre universelle Botschaft unentwegt zu verbreiten, steht ebenso die Herausbildung und Festigung der muslimischen Identität weiterhin im Vordergrund seiner

¹⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 106.

¹⁷⁷ Zit. nach Schlabach: Scharia im Westen (Anm. 10), S. 64.

¹⁷⁸ Vgl. Remien: Muslime in Europa (Anm. 6), S. 47 f.

Bemühungen. So vertritt er in diesem Zusammenhang die Auffassung, dass die Muslime in der Minderheitensituation auf Grund der wachsenden Herausbildung ihrer Religiosität mit zahlreichen Widrigkeiten konfrontiert sind – hier nennt er beispielsweise die Unterdrückung ihrer religiösen Besonderheiten. Daran anknüpfend zieht er die Schlussfolgerung, dass die Probleme der Muslime bezüglich der Bewahrung und Ausbreitung der muslimischen Identität in nicht-muslimischen Gesellschaften islamrechtlicher Natur sind und nur islamrechtlich gelöst werden können.¹⁷⁹ In diesem Kontext muss die Art und Weise der Rechtsauslegung im Rahmen der muslimischen Minderheitensituation laut al-Qaradawi von vornherein darauf bedacht sein, den Muslimen Erleichterung zu verschaffen. Neben dem Prinzip der Erleichterung (*taisir*) postuliert er die Gradualität (*tadarruj*) sowie die Berücksichtigung von Ort, Zeit und Umständen bei der Anwendung der Scharia als Grundprinzipien des muslimischen Minderheitenrechts.¹⁸⁰ Zwar besitzt die Scharia für ihn weiterhin universelle Gültigkeit und ist damit auch oberster Referenzpunkt für Muslime in der Minderheitensituation. Dennoch vertritt er gleichzeitig die Ansicht, dass die Gesetze eines Rechtsstaates zunächst befolgt werden müssen, sogar wenn sie in Teilen dem islamischen Recht widersprechen. Vor dem Hintergrund der Befürchtung, dass Muslime sich angesichts der Einflüsse der Mehrheitsgesellschaft von der islamischen Religion abwenden könnten, will er ihnen mit Hilfe seiner Grundprinzipien praktische Lösungswege aufzeigen, die Scharia in Einklang mit ihrem Lebensalltag zu bringen und sie allmählich an eine islamkonforme Lebensweise annähern.¹⁸¹ Florian Remien spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Art Strategie zur schrittweisen Einführung des göttlichen Rechts, um die Gläubigen nicht durch zu schnelle und markante Veränderungen vom Islam abzuschrecken.¹⁸² Dass al-Qaradawi diese Strategie nicht nur bezüglich des islamischen Minderheitenrechts verfolgt, sondern einen sehr ähnlichen Entwicklungsprozess auch jüngst im Rahmen der Neugestaltung des ägyptischen Herrschaftssystems postuliert hat, verdeutlicht seine Betrachtungsweise. Demzufolge stellt er keinesfalls den islamrechtlichen Anspruch der Scharia an sich in Frage, sondern plädiert bei ihrer Anwendung lediglich

¹⁷⁹ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 60.

¹⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 72 ff. Remien: Muslime in Europa (Anm. 6), S. 45 ff.

¹⁸¹ Vgl. Albrecht: Islamisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 102.

¹⁸² Vgl. Remien: Muslime in Europa (Anm. 6), S. 52.

für eine stufenweise Einführung der Regelungen, um so die muslimischen Gläubigen nicht zu verschrecken.

Dass der finale Kerngedanke hinter seinen Ansichten zum Spezialfall des islamischen Minderheitenrechts insgesamt nicht darauf abstellt, einen maßvollen und harmonischen Ausgleich zwischen dem Leben als Muslim und dem als Bürger eines nicht-islamischen Staates zu bewerkstelligen, zeigt sich insbesondere in seinem Anliegen der Bewahrung und Verbreitung der muslimischen Identität in der Minderheitensituation.¹⁸³ Zwar verfolgt er in diesem Zusammenhang eine eher pragmatische Denkweise, was in erster Linie durch die vorläufige Akzeptanz der jeweiligen Landesgesetze gekennzeichnet ist. Dennoch deutet sich bereits an dieser Stelle eine Diskrepanz zwischen dem propagierten Prinzip der Mäßigung und Ausgewogenheit im Sinne des Leitmotivs der *Wasatiya* und der tatsächlich mit seiner Lehre verknüpften Zielsetzung - Bewahrung und Verbreitung der muslimischen Religiosität sowie allmähliche Ausrichtung der Gläubigen an den schariarechtlichen Bestimmungen - an. Da er der letztgenannten Zielsetzung alles weitere unterordnet, ist die Lehre al-Qaradawis hier keineswegs in einer Mittelposition zu verorten, sondern stets auf der Seite derer, die sich für diese Ziele engagieren.¹⁸⁴

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln die inhaltlichen und funktionalen Aspekte des Leitmotivs der *Wasatiya* nach Yusuf al-Qaradawi auf der theoretischen Ebene herausgearbeitet worden sind, soll nun die Frage nach den praktischen Auswirkungen des Prinzips im Vordergrund der Analyse stehen. Anhand dreier Fatwas, die den Sammlungen des *European Council for Fatwa and Research* entstammen, wird untersucht, ob und in welcher Weise seine Methode der *Wasatiya* im Rahmen der praxisorientierten Rechtsberatung (*ifta*) zu einem gemäßigten Handlungsansatz beiträgt. Dabei werde ich zunächst die ausgewählten Fatwas zusammenfassen sowie eine kurze allgemeine Analyse ihres Inhalts und Aufbaus vornehmen und sie im Anschluss daran unter Berücksichtigung weiterer Aussagen al-Qaradawis im Hinblick auf das Konzept der *Wasatiya* bewerten. Die oben vorgestellten Kriterien des Islamismus dienen in diesem Zusammenhang als klare Trennlinie zu einem möglichen moderaten Handlungsansatz al-Qaradawis. Darüber hinaus wird im Rahmen der

¹⁸³ Vgl. Albrecht: Muslimisches Minderheitenrecht (Anm. 10), S. 102.

¹⁸⁴ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 156.

Das Konzept der Wasatiya

Analyse gegebenenfalls zwischen einer liberalen und einer konservativen Sichtweise differenziert.

4. Darstellung und Analyse ausgewählter Fatwas im Hinblick auf das Konzept der *Wasatiya*¹⁸⁵

4.1 Zur Kleiderordnung der muslimischen Frau

Im sechsten Rechtsgutachten seiner im Jahr 2002 veröffentlichten ersten Sammlung von Fatwas setzt sich der ECFR mit den Bekleidungs Vorschriften für muslimische Frauen auseinander. Dabei geht er der konkreten Frage nach, ob einer Konvertitin, die erst kürzlich zum Islam übergetreten ist und noch große Schwierigkeiten mit dem Tragen des *hijab*¹⁸⁶ hat, diese Bekleidung dennoch befohlen werden soll, insbesondere wenn sie dadurch möglicherweise vom islamischen Glauben abgeschreckt wird. Zunächst betont der Fatwarat diesbezüglich, dass die Kopfbedeckung für Frauen eine religiöse Verpflichtung sei, von der auch die Konvertitin überzeugt werden müsse. Anschließend folgen zwei Koranzitate, die die vermeintliche Notwendigkeit dieser Verpflichtung belegen sollen. Daran anknüpfend erklärt der Rat den Sinngehalt der religiösen Vorgabe:

*Thus, Allah decreed this modesty upon the Muslim woman so that she is easily distinguished from the non-Muslim and from the non-obedient. Her mere clothing gives a clear signal that she is a serious and obedient woman, which deters all those that may have illness in their hearts.*¹⁸⁷

Demnach stelle die Kopfbedeckung eine Notwendigkeit für muslimische Frauen dar, weil sie so leichter von Nicht-Muslimen und nicht frommen Muslimen zu unterscheiden seien. Zudem würden sie damit ein klares Zeichen ihrer persönlichen Frömmigkeit aussenden, welches gleichzeitig eine Schutzfunktion für sie beinhalte. Nachfolgend schlägt der ECFR vor, dass die Konvertitin in eine Gemeinschaft von gottergebenen und vorbildlichen Schwestern aufgenommen werden sollte, vor dem Hintergrund, dass auch sie sich bald an deren

¹⁸⁵ Die ausgewählten Themenschwerpunkte sind herausgegriffen worden, weil sie im Rahmen ihrer inhaltlichen Aussagen zum Teil Problemfelder tangieren (u.a. die Religionsfreiheit sowie das Verhältnis zur Gewalt), an denen sich ein mögliches islamistisches Religionsverständnis belegen lässt und in der Folge auch eine mögliche Diskrepanz der Lehre al-Qaradawis zu einem gemäßigten Handlungsansatz aufgedeckt werden kann.

¹⁸⁶ Wird in diesem Kontext als Schleier verstanden, der mindestens den Kopf, insbesondere die Haare einer muslimischen Frau bedeckt.

¹⁸⁷ Zit. ECFR: First Collection of Fatwas (Anm. 104), S. 18.

musterhaftem Verhalten orientieren würde. Zwar sei der *hijab* eine religiöse Verpflichtung, dennoch handele es sich dabei um eine nachrangige Vorgabe, weshalb es nicht ratsam sei, hier mit Strenge und radikalen Konsequenzen zu drohen, obwohl die Schwester den Glauben in Gänze gar nicht in Frage stelle. So sei man im Rahmen der Rechtsprechung der Ausgewogenheit unter Umständen gezwungen, über kleinere Vergehen hinwegzusehen, um in der Folge wesentlich schwerwiegendere Sünden zu verhindern. Doch auch wenn der kleine Verstoß in diesem Augenblick nicht bestraft werde, sollte man keinesfalls aufgeben, die betreffende Person wieder auf den rechten Weg zurückzuführen, denn die Verweigerung des *hijab* bleibe, trotz der Tatsache, dass es sich dabei lediglich um eine kleinere Sünde handeln würde, die unter Umständen für eine gewisse Zeit übersehen werden könne, ein unbestreitbares Verbot für muslimische Frauen. Abschließend unterstreicht der ECFR mit Hilfe eines Koranzitats nochmals seine Ansicht, dass die Gläubigen auch bei kleineren Sündenfällen noch immer die Möglichkeit besäßen, zur islamischen Erlösung geführt zu werden, solange sie sich nur von den verwerflichsten Taten, die Muslimen verboten sind, fernhielten.¹⁸⁸

Beim hier vorgestellten Rechtsgutachten handelt es sich grundsätzlich um den idealtypischen Aufbau einer Fatwa im Sinne eines Frage-Antwort-Prozesses. Der vorangestellten Frage eines Gläubigen, in der er seinerseits auf eine Problemstellung hinweist, die meist seinem persönlichen Umfeld entstammt, folgt die Antwort durch einen Rechtsgelehrten bzw. in diesem Fall durch einen Zusammenschluss von Rechtsgelehrten in Form des ECFR. Der Beitrag der Rechtsgelehrten verfügt dabei über einen beratenden Charakter, oftmals unter Einbezug der islamischen Rechtsquellen.¹⁸⁹ So ist beispielsweise der häufige Verweis auf Koran und Sunna sowie deren wörtliche Anführung ein Indiz für einen sehr stark ausgeprägten islamrechtlichen Stil der Fatwa und soll zugleich die Grundlage dafür bilden, dass das Handeln der Gläubigen stets im Einklang mit den Rechtsquellen des Islam geschieht. Auch im Fall des vorliegenden Rechtsgutachtens stellen drei Koranzitate die Basis für das daran anknüpfende Argumentationsmuster des ECFR dar. In diesem Kontext rechtfertigen die ersten beiden Koranzitate das Tragen einer Kopfbedeckung durch

¹⁸⁸ Vgl. Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. Gräf, Bettina: Islamische Gelehrte als politische Akteure im globalen Kontext. Eine Fatwa von Yusuf al-Qaradawi, Berlin 2003, S. 2 ff.

Darstellung und Analyse ausgewählter Fatwas im Hinblick auf das Konzept der Wasatiya

muslimische Frauen sowie die Begründung für deren Notwendigkeit. Der dritte Verweis wiederum soll dem Leser die unter bestimmten Umständen vom ECFR gebilligte milde Haltung zur vorübergehenden Nicht-Befolgung dieser Vorgabe vermitteln. Trotz der vielen islamrechtlichen Verweise ist die Sprache der Fatwa sehr einfach gehalten. Das Rechtsgutachten besitzt einen gemäßigten, nahezu fürsorglichen Ton. Insgesamt sprechen diese Indizien dafür, dass es sich beim Adressaten der Fatwa um ein religiöses Laienpublikum handelt, dem der Islam als milde und nachsichtige Religion bezüglich kleinerer Sünden nähergebracht werden soll. In diesem Sinne ist dem Rechtsgutachten auch ein stark missionarisch ausgerichteter Stil inhärent. Zudem orientiert sich die Fatwa, insbesondere deren Argumentationsmuster, sehr offenkundig an den oben vorgestellten Prinzipien der Allmählichkeit und der Erleichterung. Einerseits wird zwar die Notwendigkeit einer Kopfbedeckung für muslimische Frauen als solche in keinsten Weise in Frage gestellt. Al-Qaradawi selbst vertritt die Verbindlichkeit dieser Regelung sowie die hier durch den ECFR vorgebrachte Rechtfertigung ihrer Notwendigkeit bereits in seinem Werk *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*:

*[...] Darum befiehlt Allah den gläubigen Frauen, sich mit einem losen Obergewand zu bedecken, wenn sie aus dem Haus gehen, weil sie so von den ungläubigen und unmoralischen Frauen unterschieden werden können.*¹⁹⁰

Auch führt er in einem der folgenden Absätze die Gefahr, die von unzüchtigen oder schlechten Männern ausgeht, als Begründung für die Verschleierung der Frauen an:

*[...] Darum besteht der Islam darauf, dass die muslimische Frau sich bedeckt und damit schützt.*¹⁹¹

Andererseits spricht man sich bei einem diesbezüglichen Verstoß seitens des ECFR dafür aus, im Sinne des Prinzips der Erleichterung zunächst über diese kleinere Sünde hinwegzusehen. Zugleich müsse die Schwester zukünftig al-

¹⁹⁰ Zit. Al-Qaradawi, Yusuf: Erlaubtes und Verbotenes im Islam, übersetzt von Ahmad von Denffer, München 1989, S. 140.

¹⁹¹ Ebd.

lerdings von der Befolgung dieser religiösen Pflicht im Sinne des Prinzips der Allmählichkeit überzeugt werden. Der Vorschlag, sie daher fest in den Kreis frommer und vorbildhafter muslimischer Frauen zu integrieren, stellt in diesem Fall das Mittel dar, um dem letztgenannten Prinzip nachzukommen und die Gläubige schrittweise an die muslimische Tradition heranzuführen. Interessanterweise verweist der ECFR hierbei auch auf die Rechtsprechung der Ausgewogenheit und damit indirekt auf das nicht explizit genannte Leitmotiv der *Wasatiya*. In ihrem Kontext rechtfertigt der Rat, dass die Missachtung der islamischen Tradition bezüglich der Bekleidungs Vorschriften für muslimische Frauen nicht streng und in radikaler Weise bestraft, sondern zunächst nachsichtig behandelt werden sollte, insbesondere wenn dadurch eine noch größere Sünde verhindert werden könne. Gleichzeitig betont der ECFR, dass das Tragen des *hijab* stets eine unbestrittene Pflicht für muslimische Frauen bleibe.¹⁹² Ganz im Sinne des Leitprinzips al-Qaradawis suggeriert der ECFR hier eine Mittelposition zwischen einer strengen Auslegung der Quellen einerseits, die die islamische Kleiderordnung mit Zwang durchzusetzen versucht, und einer liberalen Position andererseits, die ganz und gar von der Notwendigkeit der diesbezüglichen islamischen Tradition absieht. Zwar lässt sich bei der oberflächlichen Betrachtung dieser Lesart zunächst durchaus ein pragmatischer und gemäßigter Ansatz hinsichtlich der praxisorientierten Rechtsanwendung des ECFR erkennen. Tatsächlich wird das Nicht-Tragen des *hijab* allerdings nur vorübergehend geduldet, insbesondere wenn dadurch die Gefahr einer noch größeren Sünde, zum Beispiel in Form des Abfalls der Gläubigen vom Islam, verhindert werden kann. So folgt der ECFR in diesem Fall lediglich einem pragmatischen Ansatz, um mit Hilfe der vorläufigen Erlaubnis einer kleineren Sünde eine noch viel größere Sünde abzuwenden. Letztendlich lässt der Rat jedoch keinen Zweifel daran, dass der *hijab* eine unbestreitbare und verbindliche religiöse Pflicht muslimischer Frauen darstellt, auf deren schrittweise Durchsetzung er nach eigenem Bekunden hinzuwirken versucht. Gerade vor dem Hintergrund, dass die heute übliche Verschleierung muslimischer Frauen so nicht explizit im Koran beschrieben ist, bestünde an dieser Stelle durchaus die Möglichkeit, im Kontext der von al-Qaradawi suggerierten Erneuerung des islamischen Rechtsverständnisses unter Bezugnahme auf die Leitidee der *Wasatiya* eine liberalere Auslegung des Korans, der lediglich von züchtiger Kleidung der Frau

¹⁹² Vgl. ECFR: First Collection of Fatwas (Anm. 104), S. 18.

spricht, zu fördern.¹⁹³ Tatsächlich trägt der von ihm postulierte gemäßigte Handlungsansatz im Sinne des Prinzips der *Wasatiya*, wie am Beispiel der muslimischen Kleiderordnung für Frauen aufgezeigt, jedoch nicht zu einer offeneren Auslegung der islamischen Quellen bei, sondern al-Qaradawi und mit ihm der ECFR folgen stattdessen weiterhin einem streng konservativen Religionsverständnis. Zwar bleiben im Rahmen der ausgewählten Fatwa die wesentlichen Kriterien eines religiös begründeten Extremismus weitgehend unberührt. Dennoch deutet das Beharren auf der traditionellen Position zur Kleiderordnung den Anspruch, die islamische Religion als ganzheitliches Gesellschaftssystem für sämtliche Lebensbereiche zu organisieren, sowie die ungleiche Behandlung der Frau zumindest an. Letztlich zeigt sich an dieser Stelle, dass das Konzept der *Wasatiya* lediglich oberflächlich einen pragmatischen Ansatz suggeriert, in dessen Konsequenz aber nicht zu einer liberaleren Auslegung der muslimischen Quellen beiträgt.

4.2 Zu den Konsequenzen bei Apostasie

Ebenfalls im Rahmen der ersten Fatwasammlung des ECFR beschäftigt sich der Rat innerhalb eines nur kurzen Rechtsgutachtens mit der Apostasie. So ist Fatwa 4 der Kollektion die Frage nach der Bestrafung für den Abfall vom islamischen Glauben vorangestellt, insbesondere vor dem Hintergrund, dass eine Hinrichtung in diesem Fall - nach allgemeiner Auffassung - einen Bruch mit der Glaubensfreiheit bedeuten würde. Zunächst einmal stellt der Rat in diesem Zusammenhang heraus:

*Executing whoever reverts from Islam is the responsibility of the state and is to be decided by Islamic governments alone.*¹⁹⁴

Damit hält auch der ECFR unmissverständlich an der strengen Auslegung der Scharia fest, wonach Abtrünnige vom muslimischen Glauben in einem islamischen Staat hingerichtet werden können. Anschließend weist er darauf hin, dass dieses Urteil jedoch nicht von islamischen Organisationen oder sonstigen

¹⁹³ Vgl. Breuer, Rita: Zwischen Ramadan und Reeperbahn. Die schwierige Gratwanderung der muslimischen Minderheit, Freiburg 2006, S. 68.

¹⁹⁴ Zit. ECFR: First Collection of Fatwas (Anm. 104), S. 16.

Darstellung und Analyse ausgewählter Fatwas im Hinblick auf das Konzept der Wasatiya

Einrichtungen ausgesprochen oder gar durchgeführt werden dürfe, sondern lediglich einer islamischen Regierung zustehe. Ferner seien - gemäß der frühen muslimischen Rechtsgelehrten - auch nicht alle Abtrünnigen undifferenziert der Hinrichtung auszusetzen. Vielmehr sei die Tötung des Apostaten nur dann legitim, wenn er seinen Glaubensabfall öffentlich deklariert und damit Spaltung und Aufruhr innerhalb der islamischen Gemeinschaft verursacht.¹⁹⁵ Im zweiten Teil des Rechtsgutachtens werden kurz verschiedene Gründe zur Rechtfertigung der Bestrafung angedeutet. Im Fall der letztgenannten öffentlichen Bekundung der Apostasie müsse die Hinrichtung erfolgen, um die islamische Gemeinschaft zu schützen und sie vor dem Unheil zu bewahren, das durch den Abtrünnigen über sie gebracht würde. Daher handle es sich hier auch nicht um die Einschränkung der Glaubensfreiheit des Abtrünnigen. Tatsächlich habe sich der Apostat laut Auffassung des europäischen Fatwarates mit der allgemeinen Verkündung seines Glaubensabfalls über die Rechte der islamischen Gemeinschaft hinweggesetzt, wodurch seine Tötung gerechtfertigt sei. Zur weiteren Legitimation vergleicht der ECFR abschließend die öffentliche Apostasie mit dem Tatbestand des Hochverrats, der in modernen Rechtsordnungen ebenfalls unter Strafe stehe.¹⁹⁶

Grundsätzlich entspricht der Aufbau dieser Fatwa - ähnlich wie das oben vorgestellte Rechtsgutachten bezüglich der Kleiderordnung der Frau - dem idealtypischen Aufbau einer Fatwa. Auch sie beginnt mit der Frage eines Gläubigen, der eine Antwort des ECFR folgt. Zwar wird so ein eher islamrechtlicher Stil der Fatwa erkennbar, jedoch wird dieser durch das Fehlen expliziter Verweise auf den Koran oder anderer islamischer Rechtsquellen gleichzeitig sehr stark eingeschränkt.¹⁹⁷ Dementsprechend handelt es sich bei den Adressaten der Fatwa vermutlich abermals um religiöse muslimische Laien in der Minderheitensituation, denen durch das einfache Argumentationsmuster der Zugang zum inhaltlichen Kern der Fatwa erleichtert werden soll. Zudem wird versucht,

¹⁹⁵ Der islamwissenschaftliche Begriff, den der ECFR hier verwendet, ist *fitna*. Dieser kann frei mit Spaltung, Aufruhr und Bürgerkrieg übersetzt werden. Er wird im Koran mehrfach erwähnt und ist darin meist mit einer gottgewollten schweren Prüfung konnotiert.

¹⁹⁶ Vgl. ECFR: First Collection of Fatwas (Anm. 104), S. 16 f.

¹⁹⁷ Der Koran verflucht zwar an mehreren Stellen die Abtrünnigen, ohne aber konkret ihre Tötung als irdische Strafe zu postulieren. Einschlägige Grundsätze der Scharia gründen ausschließlich auf der Sunna.

die Strafe der Hinrichtung als Notwendigkeit zum Schutz der gesamten islamischen Gemeinschaft darzustellen. Der Vergleich mit dem modern anmutenden Tatbestand des Hochverrats dient zusätzlich dazu, die Tötung gegenüber einem laienhaften Rezipientenkreis zu relativieren. Ebenso werden in diesem Rechtsgutachten, wenn auch nur sehr allgemein und nicht bezüglich einzelner Muslime, Handlungsanweisungen für islamische Organisationen oder andere muslimische Niederlassungen in der Minderheitensituation festgelegt. So verbietet der ECFR diesen, ein Urteil zur Hinrichtung eines Abtrünnigen auszusprechen oder dieses gar zu vollstrecken. Darüber hinaus sei diese Strafe auch nur dann seitens einer islamischen Regierung auszusprechen, wenn es sich um einen öffentlichen Glaubensabfall handle. Während die angedeuteten Rechtfertigungsgründe für die Bestrafung der Apostasie eher zeitgenössisch vorgetragen sind und zugleich einen missionarisch ausgerichteten Charakter innehaben, wirkt die Mahnung an die islamischen Organisationen in der Minderheitensituation eher belehrend und steht beispielhaft für die vorläufige Anpassung der islamrechtlichen Bestimmungen im Rahmen der Minderheitensituation. Dessen ungeachtet hält der Rat an der strikten Auslegung fest, wonach ein Abtrünniger innerhalb eines islamischen Staates hingerichtet werden kann. Dass auch al-Qaradawi diese Überzeugung maßgeblich mitträgt, macht er abermals bereits in seinem 1960 erschienen Werk *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* deutlich. Darin heißt es:

*Abkehr vom Islam, nachdem man ihn freiwillig angenommen hat und später auf solche Art offene Auflehnung kundtut, die die Zusammengehörigkeit der muslimischen Gemeinschaft bedroht, ist ein Verbrechen, das mit dem Tod bestraft wird.*¹⁹⁸

Vor diesem Hintergrund muss auch seine Billigung der Fatwa Khomeinis gegen Salman Rushdie verstanden werden.¹⁹⁹ In einem Spiegel-Interview aus dem Jahr 2005 äußert er sich bezüglich dieses Rechtsgutachtens, das den Schriftsteller wegen des Romans *Die satanischen Verse* zum Tode verurteilt, zustimmend, da der Autor mit seinem Werk schließlich die Ehre des Prophe-

¹⁹⁸ Zit. Al-Qaradawi: *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* (Anm. 191), S. 276.

¹⁹⁹ Der iranische Revolutionsführer hatte Rushdie 1989 wegen seines Werkes *Die satanischen Verse*, in dem er laut Khomeini den Islam verunglimpft habe, im Rahmen einer Fatwa zum Tode verurteilt.

ten und seiner Familie beschmutzt und die Werte des Islam besudelt habe.²⁰⁰ Angesichts der Position al-Qaradawis im Hinblick auf die islamrechtlichen Konsequenzen bei öffentlicher Apostasie wird deutlich, dass er trotz der beständigen Forderung nach einer Erneuerung des muslimischen Rechtsverständnisses unter Bezugnahme auf das Leitmotiv der *Wasatiya* an einer fundamentalistischen und restriktiven Auslegung der schariarechtlichen Bestimmungen festhält. Der von ihm postulierte Standpunkt der Mäßigung trägt auch in diesem Fall nicht dazu bei, einen moderateren Handlungsansatz im Umgang mit der öffentlichen Apostasie zu entwickeln. Stattdessen ist seine diesbezügliche Sichtweise unvereinbar mit wesentlichen Grund- und Menschenrechten einer freiheitlichen Demokratie - insbesondere der Würde des Menschen sowie der Religionsfreiheit - und entspricht damit offenkundig einem religiös begründeten Extremismus. Die Forderung nach einer Anwendung der Scharia, in diesem Fall speziell der darin inbegriffenen Bestimmung zur Hinrichtung eines Apostaten, korrespondiert mit wesentlichen Merkmalen der islamistischen Ideologie und steht in krassem Gegensatz zu einem gemäßigten oder liberalen Islamverständnis.

4.3 Zur Palästinafrage

Bereits die Überschrift von Fatwa 36, die der *European Council for Fatwa and Research* in der Rubrik *Allgemeines* im Rahmen seiner zweiten Fatwa-Sammlung aus dem Jahr 2003 veröffentlicht hat, deutet an, dass der Rat sich darin nur marginal damit befasst, die Lebensumstände der muslimischen Minderheit in Europa in Einklang mit den islamrechtlichen Vorgaben zu bringen:

*Giving up Jerusalem is a betrayal of Allah, His Messengers and the Believers.*²⁰¹

Tatsächlich offenbart diese Fatwa eine Handlungsanweisung für die muslimischen Gläubigen, die auch mit einer radikalen politischen Botschaft verknüpft ist und so dem Leitmotiv der *Wasatiya* diametral zuwiderläuft.

²⁰⁰ Vgl. <http://www.spiegel.de/international/spiegel-interview-with-al-jazeera-host-yusuf-al-qaradawi-god-has-disappeared-a-376954.html> (Stand: 12.09.2012).

²⁰¹ Zit. ECFR: Second Collection of Resolutions and Fatwas, translated by Shakir Nasif al-Ubaydi/Anas Osama Altikriti, Dublin 2003, S. 65.

Darstellung und Analyse ausgewählter Fatwas im Hinblick auf das Konzept der Wasatiya

Schon in den ersten beiden Absätzen des Rechtsgutachtens wird der inhaltliche Kern der Botschaft mitsamt seiner Handlungsanweisung dargestellt. Demnach sei es in jedem Fall unrechtmäßig, egal ob es sich dabei um einen Präsidenten, einen Prinzen, einen Minister oder eine sonstige Gruppe von Menschen handelt, unter der Einwirkung von Druck oder anderen schwierigen Umständen muslimisches Territorium aufzugeben. Daher verbindet der ECFR mit seiner Fatwa in der Folge auch die explizite Handlungsanweisung, dass Muslimen jegliche Abgabe oder gar der Verkauf von Land in Jerusalem oder einem anderen Ort Palästinas verboten sei. Diese Handlung stelle einen Verrat an Allah, seinem Propheten, sowie der gesamten muslimischen Gemeinschaft dar. Darüber hinaus sollten Einzelne und Gemeinschaften unter Ausschöpfung aller Möglichkeiten versuchen, der Besetzung standzuhalten und das heilige Jerusalem zu befreien, sodass es letztlich wieder dem muslimischen Territorium zugeführt werden kann. Im Anschluss an den inhaltlichen Kern der Fatwa fährt der ECFR fort, seinen Standpunkt zu begründen. So beziehe sich das Rechtsgutachten insbesondere auf das Gebiet Jerusalems, da es sich dabei aufgrund der religionsgeschichtlichen Stellung der Stadt um zutiefst heiliges Land der Muslime handle. In diesem Sinne werden ihre Bedeutung als erste muslimische Gebetsrichtung, als Standort der Al-Aqsa Moschee, als die nach Mekka und Medina wichtigste Stadt der Muslime und als Ort des Aufstiegs des Propheten Mohammed in den Himmel im Rahmen der *Isra* [Himmelsreise] hervorgehoben. Zusätzlich wird der außergewöhnliche Stellenwert der Stadt durch ein Koranzitat der Sure 17/1, in der Jerusalem explizit erwähnt wird, unterstrichen. Der folgende Absatz beinhaltet erneut einen sehr stark appellierenden Charakter und erklärt die palästinensische Sache zum ersten Anliegen aller Muslime:

*They hurry to protect it and they fight in its cause and offer their souls and valuable property for its sake.*²⁰²

In diesem Sinne wird auch im weiteren Verlauf des Rechtsgutachtens wiederholt die gesamte muslimische Gemeinschaft zur Verteidigung Jerusalems aufgerufen:

²⁰² Zit. Ebd.

Darstellung und Analyse ausgewählter Fatwas im Hinblick auf das Konzept der Wasatiya

*Consequently, Muslims, wherever they may be, should do their duty and do their utmost to defend Jerusalem and Al-Aqsa Mosque.*²⁰³

Im Anschluss daran folgt ein zweites Koranzitat, welches den Muslimen die Strafe Allahs androht, wenn sie sein Anliegen nicht unterstützen sollten. Nachdem nun einige historische muslimische Kämpfer aufgezählt werden, die gegen die Beherrschung der christlichen Kreuzritter kämpften und von denen einer explizit als Märtyrer bezeichnet wird, betont der ECFR im vorletzten Absatz der Fatwa nochmals den aus seiner Sicht gerechtfertigten Anspruch der Muslime auf Jerusalem. Dabei wird zunächst eine schlichte Gegenüberstellung der Zeiträume ihrer Niederlassung als Anspruchsgrundlage angeführt:

*Jerusalem is a dear part of Islamic home and Islamic land. Muslims have been in it for 14 centuries. They did not usurp it from the Jews. [...] Their state had come to an end [...]; a state which lasted for no more than a few hundred years.*²⁰⁴

Darüber hinaus dient ein Verweis auf den nach sunnitischer Auffassung zweiten rechtgeleiteten Kalifen der Muslime Umar ibn al-Khattab, unter dessen Herrschaft im siebten Jahrhundert die Stadt Jerusalem erobert wurde, als weiterer Beweis der muslimischen Anspruchsgrundlage. Zum Abschluss der Fatwa deklariert der Rat nochmals den unbedingten Willen für eine islamische Herrschaft über Jerusalem.²⁰⁵

Das vorliegende Rechtsgutachten ist im Gegensatz zu den beiden vorherigen Exemplaren eher untypisch aufgebaut. Es beginnt nicht mit der Frage eines Muslims, auf die anschließend die Antwort des europäischen Fatwarates folgt, sondern die Fatwa richtet sich in diesem Fall als eine Art allgemeiner Appell an die gesamte muslimische Gemeinschaft.²⁰⁶ Des Weiteren werden im Rahmen der Fatwa explizit politische Ziele und Handlungsanweisungen propagiert, sodass dem Rechtsgutachten auch eine politische Dimension inhärent ist. Nichtsdestotrotz beschränkt sich das Rechtsgutachten nicht auf die bloße

²⁰³ Zit. Ebd., S. 66.

²⁰⁴ Zit. Ebd.

²⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 65 f.

²⁰⁶ Vgl. Gräf: Medien-Fatwas@Al-Qaradawi (Anm. 2), S. 41.

Darstellung und Analyse ausgewählter Fatwas im Hinblick auf das Konzept der Wasatiya

Darstellung des politischen Appells, sondern versucht die präsentierten Ziele und Weisungen mit Hilfe von Koranzitaten im besonderen Maße islamrechtlich zu legitimieren. Außerdem führt der ECFR religionsgeschichtliche Bezüge als rechtfertigende Anspruchsgrundlage der Muslime auf das Gebiet Jerusalems auf, die einem sehr großen Laienpublikum bekannt sein dürften. Durch das damit verbundene sehr einfache Argumentationsmuster erleichtert der ECFR zusätzlich die Empfänglichkeit seiner Botschaft für einen großen Rezipientenkreis. In diesem Zusammenhang entwickelt das Rechtsgutachten gleichzeitig einen außergewöhnlich appellierenden und mobilisierenden Charakter, der dazu beitragen soll, Muslime im Sinne ihrer Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft als ganze für die dargestellten Ziele und Weisungen zu vereinnahmen. Der Stil der Fatwa wirkt kämpferisch und ist sehr eng an ein duales Freund/Feind-Denken angelehnt. Zwar wird darin nicht explizit zu Gewalt aufgerufen, doch sind mit oben zitierten Formulierungen wie „unter Ausschöpfung aller Möglichkeiten“ oder „sie sollten ihre Pflicht und ihr Äußerstes tun“ durchaus auch die hier nicht ausdrücklich genannten palästinensischen Selbstmordattentate gemeint, was al-Qaradawis Äußerungen an anderer Stelle belegen. Wie oben bereits angeführt handle es sich gemäß seines Werkes *Fiqh of Jihad* bei Israel um ein Land des Krieges, da sich die Zionisten das ursprünglich islamische Territorium nur durch Betrug und brutale Gewalt angeeignet hätten. Weil der israelisch-palästinensische Konflikt somit einen Verteidigungsfall der muslimischen Gemeinschaft darstelle, sei hier auch der gewaltsame Jihad gerechtfertigt.²⁰⁷ Zusätzlich postuliert al-Qaradawi vor dem Hintergrund der militärischen Übermacht Israels gegenüber den Palästinensern eine Situation der Notwendigkeit, in der auch Selbstmordattentate erlaubt seien.²⁰⁸ So äußert er sich im Rahmen eines Fernsehinterwies im Jahr 2008 wie folgt:

²⁰⁷ Vgl. <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/interviews-reviews-and-events/448773-al-qaradawis-fiqh-of-jihad-book-review-911.html?Events=> (Stand: 20.09.2012).

²⁰⁸ Farshid/Rudolph weisen darauf hin, dass bezüglich des israelisch-palästinensischen Konflikts die Mehrzahl der muslimischen Gelehrten Selbstmordattentate befürworte. Andererseits lehnt al-Qaradawi u.a. die Anschläge in den USA 2001, in Madrid 2004 oder in London 2005 als unislamisch ab. (Vgl. Farshid/Rudolph: Zeitgenössische Akteure der MB (Anm. 17), S. 426).

*Give the Palestinians just one percent of the tanks, missiles and Apache helicopters that their adversaries have, and they will not resort to martyrdom operations. [...] God has given them this means as a kind of just and divine compensation. Their only way to defend themselves is for one of them to turn himself into a human bomb.*²⁰⁹

Nach seinem Argumentationsmuster verkörpern diese Attacken die Waffe der Machtlosen, die man daher weder als Terrorismus noch als Selbstmordanschläge bezeichnen könne. Anders als bei den Attacken in den USA 2001, Madrid 2004 oder London 2005, die al-Qaradawi entschieden ablehnt, seien die Anschläge im Fall des israelisch-palästinensischen Konflikts nicht als Selbstmord zu verstehen, den die islamische Religion verbiete, sondern würden vielmehr als legitime Märtyreroperationen für das Land, die Ehre und die Religion gelten.²¹⁰ In diesem Zusammenhang stelle Israel in Gänze eine militärische Gesellschaft dar, in deren Konsequenz es sich bei diesen Attacken auch nicht um die Tötung unschuldiger Zivilisten handle. Die Tatsache, dass al-Qaradawi im Rahmen einer Fatwa selbst Frauen die Möglichkeit zugesteht, ihre Kopftücher abzulegen, wenn dies einen erfolgreichen Selbstmordanschlag gewährleiste, verdeutlicht das immense Ausmaß seiner Überzeugung zusätzlich.²¹¹ Auch würden die Frauen, laut al-Qaradawi, für die Teilnahme am hier vorliegenden Verteidigungskrieg insbesondere in Form eines Märtyreraktes, nicht die Erlaubnis ihres Ehemannes oder, falls sie noch jüngeren Alters sind, ihres Vaters benötigen.²¹² Nach seiner Auffassung stellt der gewaltsame Jihad zur Befreiung islamischer Gebiete, zu denen er auch Israel zählt, letztlich die legitime Pflicht eines jeden Muslims dar. In diesem Sinne postuliert al-Qaradawi das militante Konzept des islamischen Jihad hier als individuelle

²⁰⁹ Vgl. <http://www.youtube.com/watch?v=w2PSbGLJjV4> (Stand: 29.09.2012)

²¹⁰ Vgl. Farshid/Rudolph: Zeitgenössische Akteure der MB (Anm. 17), S. 424 ff. Polanz: Wasatiyya (Anm. 3), S. 177. So lehnt er auch weitere Anschläge, z.B. in Djerba und Bali 2002, in Riad, Casablanca und Istanbul 2003, in Riad 2004, in Amman 2005 und in Marokko und Algerien 2007 ab. Er begründet die Zurückweisung dieser Taten mit dem Argument, dass sowohl Selbstmord und die Tötung unschuldiger Zivilisten, als auch Flugzeugentführungen illegitim und nicht mit dem Islam vereinbar seien (Vgl. Farshid/Rudolph, Ebd., S. 425).

²¹¹ Vgl. Farshid/Rudolph: Ebd., S. 426 f. Diese Fatwa ist nicht in die Sammlungen des ECFR aufgenommen worden.

²¹² Vgl. Stowasser, Barbara Freyer: Yusuf al-Qaradawi on Women, in: Gräf/Skovgaard-Petersen: Global Mufti (Anm. 5), S. 208.

Darstellung und Analyse ausgewählter Fatwas im Hinblick auf das Konzept der Wasatiya

Pflicht des einzelnen Gläubigen und rechtfertigt seine Sichtweise, insbesondere den Einsatz von Selbstmordattentaten, ungeachtet jeglicher völkerrechtlicher Bestimmungen mit dem Vorliegen eines Verteidigungsfalles. Somit stimmt auch seine Haltung zum israelisch-palästinensischen Konflikt mit einem wesentlichen Kriterium der islamistischen Ideologie überein und kollidiert infolgedessen mit elementaren Grund- und Menschenrechten. Darüber hinaus wird ersichtlich, dass der aus seiner Sicht scheinbar gemäßigte und ausgewogene Ansatz des Konzepts der *Wasatiya* - in Bezug auf die Palästinafrage - abermals nicht zu einem moderateren Handlungsansatz führt. Im Gegenteil, in seinem jüngst erschienenen Werk *Fiqh of Jihad* nimmt er zwar das Leitmotiv in sein Argumentationsmuster hinsichtlich unterschiedlicher Varianten des Jihad-Konzeptes auf, deklariert jedoch gleichzeitig Israel ausdrücklich zum Land des Krieges.²¹³ Damit wird deutlich, dass der gewaltsame Kampf bezüglich der Verteidigung islamischen Gebiets mitsamt den damit unter Umständen verbundenen Selbstmordanschlägen nach seiner Auffassung auch vom gemäßigten Ansatz des Konzepts der *Wasatiya* umfasst ist. Es bestätigt sich an dieser Stelle erneut, dass das Leitmotiv al-Qaradawis keinesfalls als gemäßigter Handlungsansatz bezüglich der islamischen Rechtsauslegung fungiert, sondern stattdessen im Rahmen bestimmter Konstellationen sogar Selbstmordanschläge auf Zivilisten beinhalten kann.

²¹³ Vgl. <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/inter-views-reviews-and-events/448773-al-qaradawis-fiqh-of-jihad-book-review-9111.html?Events=> (Stand: 20.09.2012)

5. Fazit

Das Kernanliegen der vorangegangenen Ausführungen war es, mit Hilfe einer umfassenden Untersuchung des Leitmotivs der *Wasatiya* gemäß den theoretischen Betrachtungsweisen Yusuf al-Qaradawis sowie dessen Auswirkungen auf seine praxisorientierte Rechtsprechung, eine kritisch-abwägende Beurteilung seiner umstrittenen Schaffenskraft vorzunehmen. Innerhalb der folgenden Ausführungen sollen die wesentlichen Ergebnisse der einzelnen Teilbereiche nochmals zusammengefasst werden, bevor eine Beantwortung der Leitfragestellung sowie ein Ausblick hinsichtlich weiterführender Untersuchungen den Abschluss der Arbeit bilden.

Der Zielstellung der Diplomarbeit wurde zunächst eine biographische Skizze al-Qaradawis vorangestellt, die hauptsächlich die prägendsten Einflüsse für seine heutige Lehrmeinung behandelte. Die nähere Beleuchtung seiner Biographie und der damit verbundenen Ursprünge seiner Weltanschauung hat ergeben, dass der sunnitische Rechtsgelehrte schon im jungen Alter eine beständige Nähe zur islamistischen Organisation der ägyptischen Muslimbruderschaft, insbesondere zu deren Führungsfigur Hasan al-Banna suchte, die bis zum heutigen Zeitpunkt fort dauert und den ideologischen Rahmen für seine Denkweise begründet. Nicht nur die ihm zweimalig nahegelegte Übernahme der Führungsposition, sondern auch seine Unterstützung der Kandidaten der Muslimbruderschaft im Kontext des Arabischen Frühlings wurden als Indizien dafür aufgeführt, dass er sich offenkundig noch immer im engsten Umfeld der Organisation bewegt. Allein diese Gesichtspunkte deuten im Hinblick auf die Kernfragestellung bereits die ideologische Dimension der Lehrmeinung al-Qaradawis an und signalisieren einen klaren Hinweis darauf, dass die Inhalte seiner Leitvorstellungen durchaus mit einem islamistischen Religionsverständnis durchsetzt sind. Seine angeführte Äußerung zur allmählichen Einführung der Scharia in Ägypten unter Einschluss der *hadd*-Strafen bestätigt den islamistischen Handlungsansatz im Denken al-Qaradawis.

Im zweiten Teil der Untersuchung wurde zunächst die allgemeine Semantik der Begrifflichkeit *Wasatiya* vorgestellt sowie die immense Verwendungsbreite des Konzepts skizziert. Als wesentliches Ergebnis des Abschnitts muss an dieser Stelle nochmals auf den relativen Charakter des Prinzips verwiesen werden, in dessen Konsequenz eine präzise Analyse der Leitidee stets nur

unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontexts sowie konkreter Referenzpunkte geschehen sollte. Im Anschluss daran erfolgte die Analyse des Leitmotivs der *Wasatiya* gemäß den Betrachtungsweisen Yusuf al-Qaradawis. In diesem Zusammenhang stellte der erste Untersuchungszeitpunkt des Unterkapitels den Entwicklungsprozess der Bedeutungsinhalte sowie der unterschiedlichen Funktionalitäten heraus, die der sunnitische Rechtsgelehrte mit dem Konzept in Verbindung bringt. Dabei wird im Hinblick auf die Kernfragestellung aufgezeigt, dass innerhalb der verschiedenen allgemeinen Konnotationen des Prinzips gemäß al-Qaradawi stets auch die gesellschaftspolitische Dimension einer islamistischen Weltanschauung formuliert wird, dies z.B. als Legitimationsbasis für ein islamisch geprägtes System zwischen Kapitalismus und Sozialismus, als bedeutendste und stärkste innerislamische Kraft zur Reislamisierung der Gesellschaft oder als bestätigendes Alleinstellungsmerkmal, das die muslimische Religion von anderen Religionen abgrenzt. Darüber hinaus kann als elementares Ergebnis des Teilbereichs herausgestellt werden, dass erst die konstante inhaltliche Darstellung des Leitmotivs der *Wasatiya* sowie des damit verbundenen Mittelweges als Seele des Islam die Verknüpfung mit verschiedenen Funktionen in unterschiedlichsten Zusammenhängen ermöglicht und zugleich die Voraussetzung für die gegenwärtige mediale Schlüsselposition des Prinzips darstellt. In diesem Kontext verwendet al-Qaradawi das Leitmotiv heute in erster Linie dazu, ein positiv unterlegtes Sendungsbewusstsein des Islam zu fördern. Vor dem Hintergrund der einfachen und unscharfen inhaltlichen Botschaft – der moderate Weg der Mitte als Seele des Islam – stellt das Leitmotiv für al-Qaradawi somit ein universell nutzbares strategisches Grundwerkzeug dar, das ganz im Sinne seines Anspruchs *da'wa* im globalen Kontext zu betreiben, weltweit ein positives Bild der islamischen Religion verbreiten soll. Zugleich dient ihm das Konzept nach innen als Instrument, die Einheit der muslimischen Gemeinschaft zu stärken und Abspaltungstendenzen verschiedener Strömungen entgegenzuwirken. Im zweiten Untersuchungsstrang des Unterkapitels wurde die Verknüpfung des Prinzips der *Wasatiya* mit al-Qaradawis Ausführungen zur islamischen Rechtswissenschaft näher beleuchtet. Dabei erläuterte die Ausarbeitung zunächst den allgemeinen Bedeutungsgehalt des Leitmotivs gemäß den Ausführungen al-Qaradawis als moderates und ausgewogenes Rechtsverständnis, das Traditionalismus und Erneuerung gleichermaßen beinhalten soll, und veranschaulichte anschließend die spezielle theoretische Verwendung des Konzepts anhand seines Werks *Fiqh*

of Jihad. Bereits an dieser Stelle wird bezüglich der Kernfragestellung offensichtlich, dass das Leitmotiv bei al-Qaradawi deutlich ambivalente Züge trägt, da es durchaus auch die Anwendung von Gewalt umfassen kann. Denn obwohl er das Konzept als moderate Position im Hinblick auf den Jihad-Begriff ausgibt, umfasst es in diesem Kontext gleichzeitig die Deklaration Israels zum Land des Krieges. Auch die nachfolgende Untersuchung, bei der das Konzept der *Wasatiya* im Hinblick auf das islamische Minderheitenrecht näher beleuchtet wurde, hat verdeutlicht, dass al-Qaradawi, obgleich er seine diesbezüglichen Betrachtungsweisen an seiner Leitidee ausrichtet, in Wirklichkeit keinen harmonischen Ausgleich zwischen den Muslimen in der Minderheitensituation und der sie umgebenden säkularisierten Gesellschaft anstrebt. Tatsächlich besteht sein oberstes Anliegen vielmehr darin, möglichst günstige Bedingungen zu schaffen, die eine Bewahrung und Verbreitung der muslimischen Religiosität auch in der Minderheitensituation zulassen, sowie eine allmähliche Ausrichtung der Gläubigen an den schariarechtlichen Bestimmungen ermöglichen. Der ambivalente Charakter des Prinzips wird im Rahmen dieser Betrachtungen erneut bestätigt.

Die abschließende Analyse der Rechtsgutachten des *European Council for Fatwa and Research* im dritten Teil der Diplomarbeit hat ergeben, dass al-Qaradawi und mit ihm der europäische Fatwarat letztlich keineswegs zu einer moderateren oder gar liberaleren Auslegung des islamischen Rechts beitragen. Sowohl die Fatwa zur Kleiderordnung der muslimischen Frau, als auch die Stellungnahme zur Apostasie zeigen auf, dass trotz des beständigen Verweises auf ein gemäßigtes und ausgewogenes Rechtsverständnis weiterhin an konservativen und islamistischen Interpretationen des islamischen Rechts festgehalten wird. Zwar lässt erstgenanntes Gutachten durchaus einen gewissen Spielraum und einen damit einhergehenden pragmatischen Handlungsansatz erkennen, der jedoch lediglich als vorübergehendes und taktisches Zugeständnis verstanden werden muss. Tatsächlich wird die schariarechtliche Bestimmung in keinster Weise in Frage gestellt. Auch im Fall der Apostasie lässt der europäische Fatwarat keinen Zweifel daran, dass er die Hinrichtung eines Gläubigen im Falle öffentlicher Apostasie für eine legitime Bestrafung hält. Darüber hinaus legen die Ausführungen zur Palästinafrage dar, welche Konsequenzen al-Qaradawi aus seiner Erklärung, dass Israel ein Land des Krieges sei, zieht. Zwar vermeidet der Fatwarat innerhalb des Rechtsgutachtens einen expliziten Aufruf zur Gewalt, dennoch sind die Formulierungen stellen-

Fazit

weise so gewählt, dass damit auch Selbstmordattentate gerechtfertigt werden können. Der Hinweis auf weitere Äußerungen und Texte al-Qaradawis hat aufgezeigt, dass er jene Attacken innerhalb des israelisch-palästinensischen Konflikts nicht nur befürwortet, sondern auch durch eigens von ihm erstellte Fatwas legitimiert. Obgleich er also für sich in seinem Werk *Fiqh of Jihad* im Kontext des Leitmotivs der *Wasatiya* eine Mittelposition bezüglich des Jihad-Begriffes beansprucht, ist er dennoch dazu bereit, auch Selbstmordanschläge zu rechtfertigen, die damit offenkundig von seinem Prinzip umfasst sind.

Nachdem schon die Untersuchung der theoretischen Betrachtungsweisen al-Qaradawis im Kontext des Konzepts der *Wasatiya* einige Hinweise dafür hervorgebracht hat, dass es sich bei seinem Konzept lediglich um ein Trugbild handelt, das zwar Mäßigung suggeriert, in Wirklichkeit jedoch stets in ein konservatives und sogar islamistisches Islamverständnis eingebettet ist, lässt sich diese Beurteilung auch durch die Betrachtung einzelner Rechtsgutachten bestätigen. Insbesondere durch die Verknüpfung seines Konzepts mit dem Jihad-Begriff und der gleichzeitigen Rechtfertigung von Selbstmordanschlägen im Rahmen des israelisch-palästinensischen Konflikts führt er die Leitidee endgültig ad absurdum und entlarvt sie als bloßes Konstrukt, welches primär dazu dient, islamistische und stellenweise radikal-militante Auffassungen hinter dem Deckmantel eines angeblich moderaten Handlungsansatzes zu verschleiern. Das Konzept der *Wasatiya* kann im Kontext seiner Verwendung bei Yusuf al-Qaradawi keineswegs als gemäßigter Handlungsansatz verstanden werden, der zu einer liberaleren Auslegung der islamischen Rechtsquellen beiträgt. Vielmehr gebraucht er es als universelles mediales Grundwerkzeug, das eine moderate Auffassung zwar suggeriert, tatsächlich jedoch auch islamistische Positionen wie die Anwendung der *hadd*-Strafen sowie Formen des militanten Jihad umfasst.

Es bleibt die eingangs aufgeworfene Frage nach den islamischen Autoritäten abschließend wieder aufzugreifen. Zwar handelt es sich beim Islam um eine sehr stark dezentral geprägte Religion, doch gibt es gleichzeitig einige wenige Rechtsgelehrte, die in der Lage sind, einen immensen Einfluss auf die weltweite muslimische Gemeinschaft auszuüben. Mit der Person Yusuf al-Qaradawis ist hier eines der prominentesten Beispiele dafür näher beleuchtet worden. Angesichts des noch sehr begrenzten Wissens bezüglich dieser Autoritäten und der Tatsache, dass auch al-Qaradawi bereits ein sehr fortgeschrittenes

Fazit

Alter erreicht hat, wäre eine weiterführende Beschäftigung mit anderen einflussreichen Gelehrten des Islam, speziell hinsichtlich ihrer weltanschaulichen Beeinflussung muslimischer Organisationen innerhalb der europäischen Minderheitensituation, sicherlich wünschenswert. Letztlich stellt doch gerade das Islamverständnis einflussreicher muslimischer Rechtsgelehrter ein wesentliches Kriterium für die zukünftige Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Ausprägungen des Islam mit einer freiheitlichen Demokratie sowie elementaren Grund- und Menschenrechten dar.

6. Quellen- und Literaturverzeichnis

6.1 Quellenverzeichnis

al-Qaradawi, Yusuf: Erlaubtes und Verbotenes im Islam, übersetzt von Ahmad von Denffer, München 1989.

Ders.: Islamic Awakening between rejection and extremism, Neu Delhi 1990.

Ders.: Über das muslimische Minderheitenrecht. Das Leben der Muslime inmitten der anderen Gesellschaften, in Teilen übersetzt bei Jörg Schlabach, Kairo 2003, in: Jörg Schlabach: Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa, Berlin 2009.

Der Koran. Übersetzt von Rudi Paret, 11. Auflage, Stuttgart 2010.

European Council for Fatwa and Research (ECFR): First Collection of Fatwas, translated by Anas Osama Altikriti, Dublin 2002.

Ders.: Second Collection of Resolutions and Fatwas, translated by Shakir Nasif al-Ubaydi/Anas Osama Altikriti, Dublin 2003.

6.2 Literaturverzeichnis

Albrecht, Sarah: Islamisches Minderheitenrecht. Yusuf al-Qaradawis Konzept des *fiqh al-aqalliyat*, Würzburg 2010 (in: Kultur, Recht und Politik in Muslimischen Gesellschaften, Bd. 17).

Breuer, Rita: Zwischen Ramadan und Reeperbahn. Die schwierige Gratwanderung der muslimischen Minderheit, Freiburg 2006.

Dies.: Grundlagen der Scharia und ihre Anwendung im 21. Jahrhundert, in: Bundesministerium des Innern (Hrsg.): Texte zur inneren Sicherheit. Islamismus, Berlin 2004.

Caeiro, Alexander: Transnational ulama, European fatwas, and Islamic authority: A case study of the European Council for Fatwa and Research, in: Martin van Bruinessen/ Stefano Allievi (Hrsg.): Producing Islamic Knowledge. Transmission and dissemination in Western Europe, London 2011.

Akademie für Verfassungsschutz (Hrsg.)

Yusuf al-Qaradawi und das Konzept der Wasatiya

Ders./al-Saify, Mahmoud: Qaradawi in Europe, Europe in Qaradawi? The Global Mufti's European Politics, in: Bettina Gräf/Jakob Skovgaard-Petersen (Hrsg.): The Global Mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009, S. 109-148.

Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption, Würzburg 2003 (in: Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt, Bd. 11).

Farshid, Olaf/**Rudolph**, Ekkehard: Zeitgenössische Akteure der Muslimbruderschaft. Eine extremismustheoretische Analyse des legalistischen Islamismus, in: Armin Pfahl-Traughber (Hrsg.): Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung, Brühl 2008, S. 403-463.

Galal, Ehab: Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV, in: Bettina Gräf/Jakob Skovgaard-Petersen (Hrsg.): The Global Mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009, S. 149-180.

Gräf, Bettina: Islamische Gelehrte als politische Akteure im globalen Kontext. Eine Fatwa von Yusuf al-Qaradawi, Berlin 2003 (in: Diskussionspapiere der FU Berlin, Bd. 93).

Dies.: Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts, Berlin 2010 (in: Studien des Zentrum Moderner Orient, Bd. 27).

Dies.: The concept of *wasatiyya* in the work of Yusuf al-Qaradawi, in: Dies./Jakob Skovgaard-Petersen (Hrsg.): The Global Mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009, S. 213-238.

Dies./Skovgaard-Petersen, Jakob (Hrsg.): The Global Mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009.

Dies.: Yusuf al-Qaradawi. Das Erlaubte und das Verbotene im Islam, in: Katajun Amirpur/Ludwig Ammann (Hrsg.): Der Islam. Liberale und konservative Reformer am Wendepunkt einer Weltreligion, Freiburg 2006, S. 109-117.

Grundmann, Johannes: Islamische Internationalisten. Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der Islamischen Weltliga, Wiesbaden 2005.

Quellen und Literaturverzeichnis

Kandel, Johannes: Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität, Freiburg 2011.

Kepel, Gilles: Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Die Entwicklung des muslimischen Extremismus, München 1995.

Krämer, Gudrun: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München 2011.

Dies.: Drawing Boundaries. Yusuf al-Qaradawi on Apostasie, in: Dies./Sabine Schmidtke: Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden 2006.

Dies.: Makers of the Muslim World. Hasan al-Banna, London 2010.

Pfahl-Traughber, Armin: Antisemitismus im Islamismus. Ideengeschichtliche Bedingungsfaktoren und agitatorische Erscheinungsformen, Brühl 2012.

Ders.: Die Islamismuskompatibilität des Islam. Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion, in: Aufklärung und Kritik, 13/2007, S. 62-78.

Ders.: Islamismus als extremistisches und totalitäres Denken. Strukturmerkmale einer Ideologie der geschlossenen Gesellschaft, in: Aufklärung und Kritik, 13/2007, S. 79-95.

Polanz, Carsten: Yusuf al-Qaradawi und sein Konzept der Mitte, in: Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen, 73. Jg., 5/2010, S. 170-179.

Ders.: Yusuf al-Qaradawis Konzept der Mitte bei der Unterscheidung zwischen Jihad und Terrorismus nach dem 11. September 2001, Berlin 2010 (in: Bonner Islamwissenschaftliche Hefte, Heft 16).

Remien, Florian: Muslime in Europa. Untersuchung zu Ansätzen von Yusuf al-Qaradawi, Tariq Ramadan und Charles Taylor, Schenefeld 2007 (in: Bonner Islamwissenschaftliche Hefte, Heft 3).

Rohe, Mathias: Islamisches Recht und Menschenrecht. Eine Problemskizze, in: Petra Bendel/Thomas Fischer (Hrsg.): Menschen- und Bürgerrechte. Perspektiven der Region, Erlangen 2004, S. 439-456.

Schlabach, Jörg: Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herr-

Akademie für Verfassungsschutz (Hrsg.)

Yusuf al-Qaradawi und das Konzept der Wasatiya

schaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa, Berlin 2009.

Skovgaard-Petersen, Jakob, Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar, in: Bettina Gräf/Jakob Skovgaard-Petersen (Hrsg.): The Global Mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009, S. 27-53.

Soage, Ana Belén: Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of a leading Islamic cleric, in: Middle East Review of International Affairs, 12 Jg., 1/2008, S. 51-68.

Stowasser, Barbara Freyer: Yusuf al-Qaradawi on Women, in: Bettina Gräf/Jakob Skovgaard-Petersen (Hrsg.): The Global Mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009, S. 181-211.

Tamman, Husam: Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers. The Nature of a Special Relationship, in: Bettina Gräf/Jakob Skovgaard-Petersen: The Global Mufti. The phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009, S. 55-83.

Wenzel-Teuber, Wendelin: Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi, Hamburg 2005 (Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft, Bd. 2).

Wöhler-Khalfallah, Khadija Katja: Islamischer Fundamentalismus. Von der Urgemeinde bis zur Deutschen Islamkonferenz, Berlin 2009.

