
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von

Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit
**Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach,
Martin Mittwede, Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand,
Ida Bagus Putu Suamba & Roger Töpelmann**

Goethe-Universität Frankfurt am Main
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>; <http://irenik.org/publikationen/jrc>;

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>; <http://www.wissenschaftliche-irenik.org/>

Nr. 218 (2016)

**Zum Umgang mit Nichtmuslimen aus schariarechtlicher Perspektive:
Yūsuf al-Qaradāwīs Ansatz des Minderheiten-Fiqh als Fallstudie**

Von

Mahmud El-Wereny*

Abstrakt

Die Scharia umfasst nach muslimischer Auffassung alle Fragen des Lebens und gibt Anweisungen für das Verhalten in Familie, Gesellschaft sowie gegenüber Gott. Insbesondere seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und zwar infolge der Anwerbung sogenannter ‚Gastarbeiter‘ und der Aufnahme von Flüchtlingen aus mehrheitlich islamischen Ländern hat sich das Thema Scharia in Deutschland, wie in vielen anderen nicht-islamisch geprägten Ge-

sellschaften, zu einem ausgesprochen heiklen Streitgegenstand entwickelt. Ein nicht unbedeutender Teil der im Westen lebenden Muslime will sein Leben nach den Schariavorschriften ausrichten. Diese Vorschriften stehen jedoch nicht immer in Einklang mit dem Ordnungssystem oder den Werten der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft. Muslimische Gelehrte entwickelten im Zuge dessen ein spezielles Konzept des so genannten *Fiqh al-aqalliyāt* („Minderheitenrecht“), welches Fragen der Minderheiten im schiarechtlichen Rahmen entsprechend ihrer Lebensumstände behandeln soll. Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Frage, wie der Umgang der Muslime mit Nichtmuslimen im Allgemeinen und mit deren religiösen sowie gesellschaftlichen Feierlichkeiten im Besonderen schiarechtlich bewertet wird. Diese Fragestellung wird anhand von drei Rechtsgutachten (*fatwa* Pl. *fatāwā*) Yūsuf al-Qaraḏāwīs, eines der wohl populärsten und anerkanntesten Gelehrten der Gegenwart im sunnitischen Islam, beantwortet.

Keywords: Scharia, Fatwa, Minderheitenrecht (*fiqh al-aqalliyāt*), Umgang mit Nichtmuslimen, al-Qaraḏāwī

1. Einleitung

Generell plädieren die islamischen Offenbarungstexte (Koran und Sunna) für Toleranz, Mitgefühl, Respekt und guten Willen gegenüber Andersgläubigen. In Sure 60 Vers 8 heißt es beispielsweise: „Gott verbietet euch nicht, gegen diejenigen pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch nicht aus euren Wohnungen vertrieben haben.“¹ Explizit wird der Beziehung zu den Nachbarn laut koranischer wie auch prophetischer Aussagen ein hoher Stellenwert beigemessen. Muslime seien aufgefordert, ihre Nachbarschaft mit Mitgefühl, Edelmut und Barmherzigkeit zu behandeln. Im Koran heißt es: „[...] Seid gut zu den Eltern, Verwandten, Waisen, Bedürftigen, dem verwandten Nachbarn und dem nicht-verwandten Nachbarn [...]“ (4:36). Unter anderem soll der Prophet Muḥammad (ges. 632) ebenfalls gesagt haben: „Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, der soll seinem Nachbarn gütig sein.“² Demnach ist Muslimen befohlen, ihren Nachbarn, ungeachtet der Religionszugehörigkeit, mit Freundlichkeit und Respekt zu begegnen. Andererseits heißt es auch in einer Aussage des Propheten: „[...] Derjenige, der an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, der darf sich nicht an einen Tisch setzen, wo Alkohol getrunken bzw. serviert wird.“³

* Mahmud El-Wereny: Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen. Er lehrt und forscht zu folgenden Schwerpunkten: Islamisches Recht und dessen Methodologie, Islamisches Recht für Muslime der Minderheiten, Schiitischer Islam (Geschichte, Theologie und Rechtssystem) sowie inner- und interreligiöser Dialog.

¹ Eigene Übersetzung der Koranverse unter Einbeziehung der Übersetzung von Rudi Paret. Vgl. Paret, Rudi (10/2007): *Der Koran. Übersetzung*. Stuttgart.

² Vgl. ausführlich zu Prophetenaussagen über die Nachbarrechte ad-Dahabī, al-Ḥāfiẓ (o. D.): *Huqūq al-ḡār*. Al-Maṣrī, Abū Ya‘qūb (Hg.), Kairo: Dār al-Baṣīra, S. 25f. und 140f.

³ Al-Albānī, ein hoch angesehener Hadithgelehrter und Editor alter Hadithwerke bewertet diesen Hadith in diesem Zusammenhang als authentisch (*ṣaḥīḥ*). Vgl. al-Albānī, Muḥammad Nāṣir ad-Dīn (1979): *Irwā‘ al-ḡalīl fī taḥrīḡ aḥādīḥ manār as-sabīl*. Beirut, Hadith-Nr. 1949, Bd. 7, S. 6. In der Hadith-Sammlung von at-Tirmizī wird dieser Hadith eher als „gut“ (*ḥasan*) eingestuft. Vgl. at-Tirmizī, al-Imām al-Ḥāfiẓ (2009): *al-Ġāmi‘ al-kabīr (sunan at-Tirmizī)*. Al-Ḥanafī, Šu‘aib (Hg.) u.a. Damaskus, Hadith-Nr. 3009, Bd. 5, S. 86f. Eine über den Propheten Muḥammad überlieferte Aussage wird hinsichtlich ihrer Richtigkeit entweder als „authentisch“ (*ṣaḥīḥ*), „weniger authentisch“ bzw. „gut“ (*ḥasan*) oder als „schwach“ (*ḍa‘īf*) bewertet. Vgl. ausführlich dazu: Hallaq, Wael B.: „The Authenticity of Prophetic Ḥadīth: A Pseudo-Problem“, in: *Studia Islamica*, Nr. 89 (1999), S. 75-

Nun stellt sich die Frage, wie hiesige MuslimInnen damit umgehen sollen, wenn sie von ihrer nichtmuslimischen Nachbarschaft oder ihren nichtmuslimischen ArbeitskollegInnen zum Essen oder zu einer Veranstaltung eingeladen werden. Dürfen sie die Einladung annehmen, auch wenn sie wissen, dass dabei Alkohol getrunken wird?

Die Beantwortung dieser Frage erfolgt anhand von drei Fatwas Yūsuf al-Qaradāwīs (geb. 1926), die diese Problematik aufgreifen. Der ägyptisch-stämmige und seit 1961 in Katar lebende al-Qaradāwī gilt als einer der einflussreichsten und populärsten Gelehrten des gegenwärtigen sunnitischen Islam.⁴ Er fungiert als Präsident der *International Union of Muslim Scholars* (IUMS)⁵ sowie als Vorsitzender des *European Council for Fatwa and Research* (ECFR).⁶ Seine Fatwas finden aufgrund seiner institutionellen und medialen Vernetzungen nicht nur unter Muslimen in der arabischen Welt Gehör, sondern auch unter im Westen lebenden Muslimen, was seine Rechtsansichten zu diesem Thema relevant und somit für diesen Beitrag geeignet macht.⁷

Mit der Frage, ob das islamische Normensystem (*al-fiqh al-islāmī*) für Muslime in einer Minderheitensituation anders ausgelegt werden darf, beschäftigt sich al-Qaradāwī in seiner Abhandlung: „*Fī fiqh al-aqallīyāt al-muslima. Ḥayāt al-muslimīn wasaṭ al-muḡtama‘āt al-uḥrā*“ („Über das muslimische Minderheitenrecht. Das Leben der Muslime inmitten anderer Gesellschaften“). Das 2001 erschienene Werk ist bislang al-Qaradāwīs einzige umfassende Publikation zum Thema *fiqh al-aqallīyāt*. Es umfasst knapp zweihundert Seiten und ist in zwei Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel thematisiert den theoretischen Rahmen seines Konzeptes, worin die Quellen sowie die von al-Qaradāwī entwickelte Methodologie der Normenfindung (*iğtihād*) besprochen werden. Im zweiten Kapitel, welches etwa zwei Drittel des Werkes ausmacht, werden Fatwas zu diversen Minderheitenfragen behandelt.⁸ Diese wiederholen sich größtenteils im dritten Band – ebenfalls 2001 erschienen – seiner vierbändigen Fatwa-Sammlung *Min hady al-islām: Fatāwā mu‘āšira* („Von der Rechtleitung des Islam: Zeitgenössische Rechtsgutachten“).⁹ Dort beantwortet al-Qaradāwī 51 Rechtsfragen, deren Gültigkeit er nur auf Muslime in der Diaspora beschränkt. Die in diesem Kontext erteilten Rechtsauskünfte thematisieren unter anderem Fragen zu Speisevorschriften, zum Verhalten

90 und Robson, J. (1986): „Ḥadīth“, in: Lewis, B./Schacht, J. u.a.: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. Leiden: Brill, Bd. III, S. 23-28.

⁴ Vgl. Gräf, Bettina (2010): *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi. Die Popularisierung des islamischen Rechts*. Berlin: Klaus Schwarz Verl., S. 84. Zum Forschungsstand über al-Qaradāwī vgl. Gräf 2010: S. 84-102 und El-Wereny, Mahmud (2016): *Mit Tradition in die Moderne? Yūsuf al-Qaradāwīs Methodologie der Fiqh-Erneuerung in Theorie und Praxis* (in Vorb.).

⁵ Mehr dazu siehe Gräf, Bettina (21.04.2005): „Yusuf al-Qaradawi und die Bildung einer 'globalen islamischen Autorität'“, in: *Qantara.de*, unter: <https://de.qantara.de/inhalt/internationale-vereinigung-muslimischer-gelehrter-yusuf-al-qaradawi-und-die-bildung-einer> (Stand: 06.04.2016).

⁶ Vgl. *Al-Mağlis al-Ūrubbī li-l-Iftā' wa-l-Buḥūl* (European Council for Fatwa and Research), unter: <http://ecfr.org/new/members/> (Stand: 15.05.2015) Rohe, Mathias (2003): „Iftā' in Europa“, in: Ebert, Hans-Georg/Hanstein, Thoralf (2003) (eds.): *Beiträge zum Islamischen Recht III*. Frankfurt/M, S. 33-35 und und Caeiro, Alexandre (Sept. 2011): „The making of the fatwa The production of Islamic legal expertise in Europe“, in: *Archives de sciences sociales des religions*“ Vol. (155), S. 81-100.

⁷ Vgl. ausführlich dazu Caeiro, Alexandre/al-Saify, Mahmoud (2009): „Qaradāwī in Europe, Europe in Qaradāwī? The Global Mufti's European Politics“, in: Gräf, Bettina/Skovgaard-Petersen, Jakob (2009) (eds.): *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*. London. Hurst, S. 109-148.

⁸ Vgl. al-Qaradāwī, Yūsuf (2001): *Fī fiqh al-aqallīyāt al-muslima. Ḥayāt al-muslimīn wasaṭ al-muḡtama‘āt al-uḥrā*. Kairo: Dār aš-Šurūq.

⁹ Vgl. al-Qaradāwī, Yūsuf (Bd. 1, ¹¹2011, Bd. 2, ⁵2005, Bd. 3, ³2003, Bd. 4, ²2012): *Min hady al-islām: fatāwā mu‘āšira*. Kuwait: Dār al-Qalam. (Erstauflage jew.: 1979, 1993, 2001 und 2009), hier Bd. 3, S. S. 537-680.

gegenüber Nichtmuslimen, zur interreligiösen Ehe und Erbschaft, zum Beglückwünschen Angehöriger anderer Religionen zu ihren Feiertagen sowie Fragen zur Partizipation am politischen Leben.¹⁰ Dieser Band sowie das oben erwähnte Werk *fī fiqh al-aqallīyāt* dienen als Primärquellen des vorliegenden Beitrags.

Zur Beantwortung der vorliegenden Fragestellung wird zunächst ein Überblick über al-Qaraḍāwīs Denken sowie seine Strategie der Normenfindung (*iğtihād*) im Kontext des Minderheitenrechts (*fiqh al-aqallīyāt*) gegeben. Anschließend wird anhand von drei Fallbeispielen demonstriert, wie er seine Rechtsansichten zum Umgang mit Nichtmuslimen rechtsmethodologisch begründet. Die Darstellung und Analyse der hier anzuführenden Fatwas sollen Rückschlüsse auf al-Qaraḍāwīs Verständnis von der Beziehung zwischen im Westen lebenden Muslimen und der mehrheitlich nicht-islamischen Gesellschaft geben.

2. Al-Qaraḍāwī und Fiqh al-aqallīyāt

Yūsuf ‘Abdallāh al-Qaraḍāwī wurde 1926 im ägyptischen Ṣaḩṩ Turāb geboren.¹¹ Seine Ausbildung erhielt er an der al-Azhar Universität in Kairo, wo er an der *Uṣūl ad-Dīn*-Fakultät islamische Theologie, islamische Philosophie sowie Koran- und Hadithwissenschaften studiert hat. Er war bereits seit seiner Schulzeit vom Gedankengut der ägyptischen Muslimbruderschaft beeinflusst, so dass er dieser schon 1942/43 offiziell beitrug.¹² Sein Einsatz für die *da‘wa* („Aufruf zum Islam“) begann sehr früh. Als Prediger (*dā‘īy*) hielt er im Alter von 14 Jahren in seinem Heimatdorf seine erste Predigt und fing anschließend an, in seiner näheren Umgebung als *dā‘īya* zu wirken.¹³ Als aktives Mitglied der Muslimbruderschaft setzte er später sein Engagement im *da‘wa*-Bereich fort und reiste in dieser Funktion in verschiedene Länder der arabischen Welt.¹⁴ Im Auftrag der Generaldirektion für Islamische Kultur an der al-Azhar verfasste al-Qaraḍāwī sein erstes und berühmtestes Buch „Das Erlaubte und das Verbotene im Islam“ (*al-Ḥalāl wa-l-ḥarām fī al-islām*), wodurch er sich einen Namen machte.¹⁵ Das Buch erschien erstmals 1960, ist in über 30 Auflagen veröffentlicht und in unzählige Sprachen übersetzt worden (ins Deutsche von Ahmad von Denffer, Erlaubtes und Verbotenes im Islam, 1989).¹⁶ In Katar, wo er 1961 zunächst die Leitung des neu gegründeten Instituts für

¹⁰ Vgl. al-Qaraḍāwī 2001: S. 61-191 und ders. 2003: Bd. 3, S. 537-680.

¹¹ Im Folgenden beziehe ich mich insb. auf die eigene Darstellung al-Qaraḍāwīs in seinem dreibändigen Werk: al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2. Aufl. Bd. 1, 2006, Bd. 2, 2008, Bd. 3, 2009): *Ibn al-qarya wa al-kuttāb. Malāmiḩ sīra wa-masīra*, Kairo: Dār aṣ-Ṣurūq. Hier Bd. 1, S. 105f. und Dabā, ḩassan ‘Alī (2004): *al-Qaraḍāwī wa-dākīrat al-ayām*. Kairo: Maktabat Wahba, S. 42 und 50.

¹² Al-Qaraḍāwīs Darstellung zufolge hörte er in seinem allerersten Jahr in ṩaṩā ḩasan al-Bannā anlässlich der Auswanderung (*ḩiğra*) des Propheten sprechen und war von ihm so tief beeindruckt, dass er seine Rede noch heute auswendig kann. Vgl. al-Qaraḍāwī 2006: Bd. 1, S. 159f. und 178. Weiterführend zu al-Qaraḍāwī und al-Azhar siehe Skovgaard-Petersen (2009): „Yūsuf al-Qaraḍāwī and al-Azhar“, in: Bettina/Skovgaard-Petersen 2009: S. 27-51.

¹³ Vgl. al-Qaraḍāwī 2006: Bd. 1, S. 173.

¹⁴ Vgl. Albrecht, Sarah (2010): Islamisches Minderheitenrecht. Yūsuf al-Qaraḍāwīs Konzept des *fiqh al-aqallīyāt*, Würzburg: Ergon-Verl., S. 38.

¹⁵ Vgl. al-Qaraḍāwī 2008: Bd. 2, S. 281 und 289. Ausführlich zu seinem Buch *al-ḩalāl wa-l-ḩarām* siehe Gräf, Bettina (2006): „Yūsuf al-Qaraḍāwī. Das Erlaubte und Verbotene im Islam“, in: Amirpur, Katajun/Ammann, Ludwig (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt. Konservative und liberale Reformen einer Weltreligion*. Freiburg i.Br. S. 109-117.

¹⁶ Vgl. al-Qaraḍāwī 2008: Bd. 2, S. 301f. und Wenzel-Teuber, Wendelin (2005): *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi*. Hamburg: Verl. Dr. Kovač, S. 40 sowie Jusuf, al-Qaradawi (1989): *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. Übersetzung Ahmad von Denffer. München: SKD Verlag.

Islamische Studien (*al-Ma'had ad-dīnī at-tānawī*) übernahm, entwickelte er sich zu einer einflussreichen Person und startete seine wissenschaftliche Karriere, vor allem durch die Nutzung unterschiedlicher Medien wie etwa *Qatar TV* und *al-Jazeera*.¹⁷ Die Atmosphäre Katars wird dementsprechend zu Recht als seine wichtigste Arbeitsgrundlage betrachtet.¹⁸

Insgesamt handelt sich um drei wesentliche Felder, die al-Qaraḍāwīs Denken maßgeblich geprägt haben: Die al-Azhar-Institution, die Bewegung der ägyptischen Muslimbruderschaft sowie der Staat Katar.¹⁹ Zur weltweiten Popularität gelang er durch seine frühe Nutzung unterschiedlicher Medien, die Verankerung in diversen Organisationen und Gremien sowie durch seine interdisziplinäre und geografisch weit gespannte Publikationstätigkeit. Dadurch ist er einem Millionenpublikum bekannt geworden und sein Einfluss beschränkte sich nicht mehr auf Muslime in islamischen Ländern, sondern erstreckte sich ebenfalls auf Muslime Europas. Ohne die Mediennutzung hätten al-Qaraḍāwīs Bekanntheitsgrad und sein Ansehen nicht solche Dimensionen angenommen.

Im Mittelpunkt al-Qaraḍāwīs Denken steht die absolute und die universale Gültigkeit der Scharia. Sie müsse die Grundlage des individuellen Lebens der Musliminnen und Muslime sowie der sozialen, ökonomischen und politischen Ordnung der gesamten muslimischen Gesellschaft bilden.²⁰ Die Regeln der Scharia gälten für jede Zeit und an jedem Ort. Um ihren absoluten Gültigkeitsanspruch aufrechtzuerhalten, würden die Schariaquellen gewisse Flexibilität aufweisen und die Wandelbarkeit der aus ihnen abgeleiteten Normen ermöglichen,²¹ um den Veränderungen des Lebens und den damit einhergehenden Fragen gerecht zu werden.²² In diesem Zusammenhang argumentiert al-Qaraḍāwī in der Sprache des islamischen Rechts und appelliert für dessen Erneuerung und Weiterentwicklung (*taḡdīd al-fiqh*).²³ Für Muslime, die in mehrheitlich nichtislamischen Gesellschaften leben, entwickelt er ein „spezielles“ Recht des so genannten *fiqh al-aqalliyāt* („Minderheitenrecht“), welches im Folgenden inhaltlich kurz vorgestellt wird.

Das Jahr 1994 gilt als die entscheidende Trendwende in der Entwicklung des Diskurses um das islamische Minderheitenrecht. In diesem Jahr wurde ein Projekt vom *fiqh Council of North America* (FCNA) angekündigt, in dessen Rahmen eine spezielle Jurisprudenz für Muslime außerhalb der islamischen Gesellschaften entwickelt werden sollte. Noch im selben Jahr führt Ṭāhā Ḡābir al-'Alwānī (gest. 2016) den Terminus *fiqh al-aqalliyāt* erstmals in die Debatte ein und veröffentlicht seine erste Abhandlung unter dem Titel: „*Muqaddima fī fiqh al-aqalliyāt*“ („Einführung in das Minderheitenrecht“).²⁴ In seiner 2001 erschienenen Abhand-

¹⁷ Ausführlich dazu vgl. Gräf 2010: S. 218-223.

¹⁸ Vgl. Albrecht 2010: S. 50 und Gräf 2010: S. 114f.

¹⁹ Vgl. Gräf 2010: S. 102.

²⁰ Vgl. al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1997): *Šarī'at al-islām šāliha li-t-taṭbīq fī kull zamān wa-makān*. Kairo: Maktabat Wahba, S. 5, 11.

²¹ Nicht alle Normen der Scharia sind nach al-Qaraḍāwīs Darstellung veränderbar. Er unterscheidet in dieser Hinsicht zwischen solchen Vorschriften, die unveränderbar (*tawābit*) sind und solchen, die zeit- und ortsgemäß interpretationsoffen sind. Für Näheres dazu siehe El-Wereny 2016: (in Vorb.).

²² Vgl. al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2011): *Mūḡibāt taḡiyyur al-fatwā fī 'asrinā*. Kairo: Dār aš-Šurūq, S. 14 und ders. 2001: S. 12f.

²³ Zum Thema „Erneuerung des islamischen Rechts“ verfasst al-Qaraḍāwī u.a. *al-Fiqh al-islāmī baina al-ašāla wa-t-taḡdīd* (Das islamische Recht zwischen Authentizität und Erneuerung), Ersauflage erschien 1986 in Kairo.

²⁴ Vgl. Keller, Nuh Ha Mim (1995): „Which of the four orthodox madhhabs has the most developed fiqh for Muslims living as minorities?“, unter: <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/fiqh.htm> (Stand: 05.04.16) und weiterführend dazu Albrecht 2010: S. 20f.

lung *Fī fiqh al-aqallīyāt al-muslima* spricht al-Qaradāwī von einem speziellen situationsorientierten und zeitgenössischen Recht (*fiqh wāqī'ī mu'āṣir*), das die Änderungen der Zeit, des Ortes, der Gewohnheit, der Situation und der Umstände der Muslime außerhalb islamisch geprägter Gesellschaften berücksichtigt.²⁵ Die Notwendigkeit einer solchen Rechtsauslegung liegt laut seiner Darstellung darin begründet, dass Muslime in überwiegend nichtislamischen Gesellschaften zwar mit den gleichen Problemen wie jene in islamischen Ländern konfrontiert seien, jedoch unterlägen sie anderen Gesetzen und anderen Ordnungssystemen, mit denen das islamische Rechtssystem nicht vereinbar wäre. Infolgedessen sei die Entwicklung einer Rechtsinterpretation, die diese Umstände in Betracht zieht, unumgänglich, um eine Balance zwischen westlichem und islamischem Gesetz zu schaffen. Dabei vertritt er die Meinung, dass die Ordnungssysteme der jeweiligen Länder, in denen Muslime leben, nicht beseitigt werden sollten und die Muslime ihnen Folge leisten müssten.²⁶

Hinsichtlich der Quellen dieses „Sonderrechts“ unterstreicht al-Qaradāwī, dass sie nicht von den Rechtsquellen des allgemeinen Rechtes abweichen. In diesem Zusammenhang listet er folgende Quellen und Rechtsmethoden auf: den Koran, die Sunna, den Konsens (*iğmā'*), den Analogieschluss (*qiyās*), die rechtliche Präferenz (*istihsān*), den in den Rechtsquellen unerwähnten Nutzen (*maṣlaḥa mursala*)²⁷, die Unterbindung der Mittel zum Verbotenen (*sadd ad-darā'i'*)²⁸, die Rechtsaussagen der Prophetengefährten (*qaul aṣ-ṣaḥābī*) und Normen vorislamischer Offenbarungsreligionen (*ṣar' man qablanā*).²⁹ Hierbei merkt er an, dass diese Quellen nicht ausreichen würden, um den erstrebten Ansatz zum Minderheitenrecht zu liefern, denn die Umstände der Minderheiten hätten andere neue Probleme mit sich gebracht. Folgerichtig intendiert er eine zeitgenössische Rechtsfindung (*iğtihād mu'āṣir*), „[...] die mit einem Auge auf das islamrechtliche Erbe und mit dem anderen auf die Umstände der Gegenwart und deren Strömungen und Probleme blickt“.³⁰

Der *iğtihād*, den al-Qaradāwī als eines der bedeutendsten Instrumente seines Konzeptes zum *fiqh al-aqallīyāt* („Minderheitenrecht“) betrachtet, teilt er in zwei Formen auf: (1) Eine selektive abwägende Rechtsfindung (*iğtihād tarğīḥī intiqā'ī*), bei der ein Rechtsgelehrter die Rechtsauskünfte und das islamische Rechtserbe an Meinungen früherer Gelehrter studiert und daraus auswählt, was sich an den Zwecken der Scharia (*maqāṣid aṣ-ṣarī'a*) und am Allgemeinwohl der Menschen (*maṣlahāt al-ḥalq*) orientiert. (2) Eine kreative schöpferische Rechts-

²⁵ Vgl. al-Qaradāwī 2001: S. 6, 24, 29 und 36.

²⁶ Vgl. ebd.: S. 5, 30f. und 166f.

²⁷ Bei der sogenannten *maṣlaḥa mursala* („unerwählter Nutzen“) geht es um eine unter den sunnitischen Rechtsgelehrten umstrittene Normenfindungsquelle, welche für die Beurteilung einer Handlung eingesetzt wird, wenn für den vorliegenden Sachverhalt keinen rechtlichen Hinweis auf seine Zulassung oder Unterbindung gibt. Das Fällen von Urteilen gründet in diesem Fall allein auf der Berücksichtigung des allgemeinen Interesses der Menschen. Vgl. ausführlich dazu Opwis, Felicitas (2007): „Islamic Law and Legal Change: The Concept of *Maṣlaḥa* in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory“, in: Amanat, Abbas/Griffel, Frank (2007) (eds.): *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. California: Stanford University Press, S. 62-83 und Paret, Rudi (1978): „*Istihsān* and *Istiṣlāḥ*“ in: P. Bearman, Th. Bianquis u.a. (1978) (eds.): *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. Leiden: Brill, vol. IV: 255f.

²⁸ *Sadd ad-darā'i'* stellt im sunnitischen Rechtssystem Quelle dar, deren Funktion darin liegt, scheinbar erlaubte Handlungen zu verbieten, da deren Vollzug in Wirklichkeit als Mittel missbraucht wird, etwas Verbotenes zu erlangen. Weiterführend dazu siehe Izzi Dien, Mawil Y. (1995): „*Sadd al-dharā'i'*“, in: Bearman, P./Bianquis, Th./Heinrichs, W.P. u.a. (1995) (eds.): *Encyclopaedia of Islam*, 2nd, Leiden: Brill, Vol. VIII, S. 718.

²⁹ Vgl. al-Qaradāwī 2001: S. 37ff. und ders.: (2008): *Naḥwa fiqh muyassar mu'āṣir. Fī uṣūl al-fiqh al-muyassar. Fiqh al-'ilm*. Kairo: Maktabat Wahba, S. 41f. und 172f.

³⁰ Al-Qaradāwī 2001: S. 35.

findung (*iğtihād ibdāʿ inšāʿī*), in deren Rahmen ein Rechtsgelehrter neue Rechtsentscheidungen für solche Vorfälle trifft, für die es keinen Präzedenzfall im islamrechtlichen Erbe vorliegt.³¹ Damit dieser *iğtihād* im Kontext des *fiqh al-aqallīyāt* zweckdienlich sein kann, hebt al-Qaraḍāwī hervor, dass bei der Normenfindung weiteren Prinzipien wie der Erleichterung (*taisīr*) und der „Kenntnis der Lebensrealität“ der muslimischen Minderheiten (*fiqh al-wāqīʿ*) sowie der Berücksichtigung der *maqāṣid aš-šarīʿa* („Ziele der Scharia“) besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden sollten.³²

Im Folgenden soll nun die eingangs gestellte Frage, ob MuslimInnen an Veranstaltungen oder Feierlichkeiten von nichtmuslimischen Nachbarn teilnehmen dürften, auch wenn dabei Alkohol ausgeschenkt wird, anhand von drei entsprechenden Fatwas al-Qaraḍāwīs beantwortet und dabei seine islamrechtlichen Begründungen herausgearbeitet werden.

Fallbeispiel I

Al-Qaraḍāwī setzt sich in einer Fatwa mit einer Frage auseinander, die sowohl in seinem Werk zum *fiqh al-aqallīyāt* als auch in seiner Fatwa-Sammlung *Min hady al-islām* veröffentlicht wurde: Darf ein in Frankreich lebender muslimischer Student die Einladung seines nichtmuslimischen Nachbarn annehmen, obwohl Alkohol angeboten wird?³³ Einleitend hebt er die Stellung der Nachbarschaft im Islam allgemein hervor und demonstriert anhand von Koranversen und Prophetensprüchen, wie ein Muslim sich seinem Nachbarn gegenüber freundlich, barmherzig und großzügig verhalten soll. Den Terminus *al-ğār al-ğunub* in dem oben angeführten Vers interpretiert er als den „fernen Nachbarn“ (*al-ğār al-baʿīd*), sowohl im Hinblick auf die Verwandtschaft als auch die Religion. Zudem zitiert er den Prophetenspruch: „Gabriel mahnte mich so sehr und eindringlich, freundlich zu den Nachbarn zu sein, bis ich dachte, er würde ihn zum Miterben erklären.“³⁴

Anschließend spricht al-Qaraḍāwī die Frage der Annahme einer Einladung (*ḥukm iğābat ad-daʿwa*) aus schariarechtlicher Sicht an: Die Annahme einer Einladung gelte als eine Pflicht (*wāğiba*) oder als erwünscht (*mustahabb*), wenn es sich um eine Einladung zum Hochzeitsmahl (*walīmat ʿurs*) handele. Sei die Einladung nicht zu einer Hochzeitsfeier, sondern zum Besuch von Verwandten oder zu einem Zusammentreffen mit ArbeitskollegInnen, gelte ihre Annahme konsensgemäß nur als erwünscht (*tustahabb*). Was jedoch die eingangs gestellte Situation anbelangt, bei der Alkohol involviert ist, kommt al-Qaraḍāwī zu dem Schluss, dass es in diesem Fall nicht erlaubt (*lā yağūz*) sei, die Einladung anzunehmen. Zur Begründung dieser Meinung führt er diesen Prophetenspruch an: „Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, der soll sich nicht an einen Tisch setzen, an dem Alkohol getrunken wird.“³⁵ Ferner greift er auf die Rechtsmethode *sadd aḍ-ḍarāʿi* als eine weitere Argumentationsbasis zurück. Diese bedeute, dass alle Zugänge zu einer Straftat (*maʿṣiya*) blockiert werden sollten. Demgemäß sei nicht nur das Trinken von Alkohol verboten, sondern auch alle dazu führenden Wege wie etwa dessen Kauf, Verkauf oder Transport. Darauf aufbauend erklärt al-Qaraḍāwī einen Muslim, der an einem Treffen teilnimmt, bei dem Alkohol getrunken wird, für einen

³¹ Vgl. ebd., S. 40f.

³² Vgl. al-Qaraḍāwī 2008: S. 37f. und ders. 2001: S. 48ff. Weiterführend dazu siehe El-Wereny 2016: (in Vorb.).

³³ Al-Qaraḍāwī 2001: S. 151ff. und ders. 2003: Bd. 3, S. 640ff.

³⁴ Al-Qaraḍāwī 2003: Bd. 3, S. 640.

³⁵ Vgl. ebd.: S. 640.

Sünder (*āṭim*). Dass er auch die Teilnahme selbst – nicht nur den Genuss von Alkohol – verurteilt, rechtfertigt al-Qaraḍāwī damit, dass die bloße Teilnahme an solchen Versammlungen als Unterstützung und Anerkennung einer Übeltat gelte. ‘Umar b. ‘Abd Al-‘Azīz, der achte Kalif der Umayyaden (gest. 720), hätte einer Gruppe infolge ihres Alkoholgenusses die *ḥadd*-Straffe verordnet. Nachdem ‘Umar darauf hingewiesen wurde, dass ein Fastender unter der Gruppe saß, so die Überlieferung gemäß al-Qaraḍāwī, antwortete er:

„Mit ihm [dem Fastenden] sollt ihr anfangen, [die Strafe zu vollstrecken]. Denn Gott sagt: ‚Er [Gott] hat euch schon in der Schrift offenbart: Wenn ihr hört, dass man an die Zeichen Gottes nicht glaubt und darüber spottet, dann sitzt nicht mit ihnen zusammen, bis sie über etwas anderes reden! Sonst seid ihr wie sie (und macht euch derselben Sünde schuldig) (4:140)“³⁶

Bevor al-Qaraḍāwī seine Abhandlung abschließt, fügt er hinzu, dass diese Fatwa ihre Gültigkeit verliere, wenn „ein enormer Schaden“ (*ḍarar balīḡ*) als Folge der Ablehnung der Einladung entstehen würde. Welcher Schaden eintreten könnte, wenn man die Einladung seines Nachbarn zurückweist, erwähnt al-Qaraḍāwī nicht. Basierend auf dieser nicht näher erläuterten Ausnahme – der Entstehung von Schaden – räumt er dem Fragenden die Möglichkeit ein, die Einladung seines Nachbarn anzunehmen, auch wenn dabei Alkohol angeboten wird. Dabei stützt er sich auf die Rechtsmaxime „*irtikāb aḥaff aḍ-ḍararain*“, d.h. dass das kleinere Übel in Kauf zu nehmen sei, wenn es zwei Übel gebe. Zur weiteren Begründung seiner Meinung nimmt er Bezug auf die *maṣlaḥa*. In dieser Hinsicht sieht er die *maṣlaḥa* im Aufruf zum Islam (*da‘wa*). Er erwartet, dass der Gast die Rolle des „Rufers zum Islam“ (*da‘īya*) übernimmt und gezielt daran arbeitet, seinen Gastgeber zum Islam einzuladen. Dies bewertet al-Qaraḍāwī als einen „großen Nutzen“ (*maṣlaḥa kabīra*), der durch seine Fatwa errungen werden soll.³⁷

Fallbeispiel II

In einer anderen, sehr ähnlichen Rechtsfrage wird diese Erlaubnis methodologisch anders thematisiert. Die Frage wird von einigen in Japan lebenden Muslimen gestellt. Sie wollen sich eine Fatwa zur Partizipation an feierlichen Anlässen mit ihren nichtmuslimischen ArbeitskollegInnen oder Nachbarn einholen, wo Alkohol traditionellerweise getrunken wird. In diesem Zusammenhang unterscheidet al-Qaraḍāwī zwischen drei Kategorien von islamrechtlich verbotenen Handlungen: Die erste umfasse verbotene Taten, die keineswegs verändert und für erlaubt erklärt werden dürften, wie beispielsweise das Verbot der Ehe mit nahen Verwandten wie der Mutter, der Tochter oder der Schwester etc. Die zweite Gattung beinhaltet nach al-Qaraḍāwīs Ausführungen verbotene Handlungen, die nur im Notfall (*ḍarūra*) erlaubt werden dürften. Der Verzehr des Schweinefleisches sei beispielhaft strengstens verboten, doch in einer Notsituation erlaubt.³⁸ Unter der dritten Gattung subsumiert er solche verbotene Handlungen, die beim Vorliegen eines Bedarfes (*ḥāḡa*) erlaubt werden dürften.³⁹ Unter *ḥāḡa* versteht al-Qaraḍāwī hier die zweite Stufe der Not (*ḍarūra*): Während es bei einem Notfall ums Überleben eines Menschen ginge, gewähre die Erlaubnis für eine Person, die sich in einem *ḥāḡa*-

³⁶ Vgl. ebd.: S. 641.

³⁷ Vgl. ebd.: S. 641 und 647.

³⁸ Al-Qaraḍāwī führt hier als Beispiel den Koranvers: „Verboten hat er euch nur Fleisch von verendeten Tieren, Blut, Schweinefleisch und Fleisch, worüber (beim Schlachten) ein anderes Wesen als Allah angerufen worden ist. Aber wenn einer sich in einer Zwangslage befindet, ohne (von sich aus etwas Verbotenes) zu begehren oder eine Übertretung zu begehen, trifft ihn keine Schuld. Allah ist barmherzig und bereit zu vergeben.“ Ebd.: S. 640.

³⁹ Vgl. ebd.: S. 646.

Zustand befinde, eher Erleichterung und Flexibilität.⁴⁰ Ohne dies näher zu erläutern, stellt er dar, dass die Handlungen dieser letzten Kategorie ursprünglich erlaubt seien, jedoch würden sie gestützt auf die Rechtsquelle *sadd ad-darā'i* („Blockieren der Wege zum Verbotenen“) unterbunden. Anschließend fügt er hinzu, dass solche auf Grundlage des *sadd ad-darā'i* verbotenen Dinge beim Vorliegen eines Bedürfnisses (*ḥāǧa*) erlaubt (*tubāḥ*) werden dürften.⁴¹

Folgerichtig stuft a-Qaraḍāwī die Frage der Einladung und Teilnahme an Treffen mit Alkoholkonsum in die letzte Kategorie ein und erklärt sie für erlaubt (*yaǧūz*). Denn die Teilnahme an solchen Versammlungen sei an sich prinzipiell gestattet; doch um die Wege zu verbotenen Handlungen zu blockieren, hier dem Alkoholgenuss, sei sie für verboten erklärt worden. Da der vorliegende Fall ein Bedürfnis aufweise, sei dieses Verbot aufzuheben. Das bestehende Bedürfnis ist aus al-Qaraḍāwīs Perspektive das Schaffen „[...] der gegenseitigen Vertrauensbasis, die Verstärkung der Verbundenheit zwischen Muslimen und [Nichtmuslimen] sowie die Befreiung der Muslime aus dem Gefängnis der Isolation, damit sie Präsenz in der Gesellschaft erlangen und Einfluss ausüben.“⁴²

Fallbeispiel III

Ein hierzulande lebender muslimischer Student stellt die Frage, ob es einem Muslim erlaubt sei, den Nichtmuslimen zu deren nationalen oder auch religiösen feierlichen Anlässen zu beglückwünschen.⁴³ Laut Ibn Qaiyims Ausführungen in seinem Werk *Aḥkām ahl ad-dimma* stimmen muslimische Gelehrte darin überein, dass das Beglückwünschen der Nichtmuslime zu ihren Festen verboten (*ḥarām*) sei.⁴⁴ Wenngleich al-Qaraḍāwī den Gelehrten Ibn Qaiyim als Vorbild sieht und sein eben erwähntes Werk im Rahmen seiner Abhandlung des *fiqh al-aqallīyāt* mehrfach zitiert, bezieht er sich in diesem Fall nicht auf ihn. Er unterscheidet eingedenk der muslimischen Minderheiten zwischen zweierlei Gruppen von Nichtmuslimen: jenen, die den Muslimen friedlich und freundlich gesinnt sind, und jenen, die den Muslimen feindlich gegenüberstehen und ihre Religion bekämpfen. Hinsichtlich ersterer Gruppe fragt al-Qaraḍāwī, ob ein Muslim die Freundschaft, die die Mitbürger ihm entgegenbringen, mit bösen Blicken und unsittlichen Verhalten würdigen soll, nur weil diese keine Muslime sind. Der Koran gebiete sogar, man müsse ihnen gegenüber gütig, gerecht und pietätvoll sein.⁴⁵ Der zweiten Gruppe gegenüber sei freundliches Verhalten untersagt. Im Koran heiße es: „Gott verbietet euch nur, euch denen anzuschließen, die der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch aus euren Heimstätten vertrieben oder bei eurer Vertreibung mitgeholfen haben [...]“.⁴⁶

Darauf aufbauend kommt al-Qaraḍāwī zu dem Schluss, dass aus schariarechtlicher Sicht nichts dagegen spreche, dass Muslime Angehörigen anderer Buchreligionen zu nationalen

⁴⁰ Vgl. ebd.: S. 646.

⁴¹ Vgl. ebd.: S. 646.

⁴² Ebd.: S. 646.

⁴³ Vgl. al-Qaraḍāwī 2001: S. 145.

⁴⁴ Vgl. Ibn Qaiyim al-Ǧauziya, Abū ‘Abdu llāh Šamsi d-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr b. Aiyūb (1997): *Aḥkām ahl ad-dimma*. Al-Bakrī, Abī al-Barā Yūsuf (Hg.) [u.a]. Damamm Bd. 1, S. 441f.

⁴⁵ Hierbei zitiert er den oben angeführten Koranvers 60:8-9.

⁴⁶ Koran: 60:9. Zitiert nach al-Qaraḍāwī 2001: S. 146.

oder religiösen Feiertagen schriftlich oder mündlich gratulieren. Sie müssen sich aber von verbotenen Dingen fernhalten und dürfen nichts Verbotenes wie Alkohol oder Schweinefleisch schenken, setzt al-Qaradāwī voraus.⁴⁷ Zur Untermauerung seiner Meinung werden unter anderem weitere Koranverse wie 5:5⁴⁸ und Prophetenaussagen herangezogen. Muḥammad soll beispielsweise Asmā' bint Abī Bakr die Erlaubnis gegeben haben, ihre nichtmuslimische Mutter zu besuchen.⁴⁹ Da der Islam heutzutage in vielen nichtislamischen Ländern mit Gewalt und Terrorismus in Verbindung gebracht werde, wie der Fragende darstellt, argumentiert al-Qaradāwī zudem damit, dass Muslime Vorbild bzw. Botschafter des Islams sein sollten, indem sie sich friedlich und freundlich den Andersgläubigen gegenüber verhalten.⁵⁰ Darüber hinaus sieht er, dass Nichtmuslime in vielen Wissenschaftsbereichen und Industriezweigen führend geworden seien.⁵¹ Muslime müssten daher mit ihnen in Kontakt treten, um zum einen von ihnen in diesen Feldern zu profitieren und zum anderen durch einen freundlichen und kooperativen Umgang ein positives Bild über den Islam zu vermitteln; dadurch treiben sie auch die Ausbreitung des Islams voran.⁵²

Wenngleich al-Qaradāwī diesen oben dargelegten Sachverhalt im Allgemeinen unter bestimmten Voraussetzungen für erlaubt erklärt, und zwar nur dann, wenn es im Interesse der Muslime bzw. des Islams steht, wird ihm seitens salafistisch orientierter Autoren vorgeworfen, mittels seiner „regelwidrigen Rechtsgutachten“ (*fatāwā šādḍā*) zur „Liebe der Leute der Buchreligionen“ (*maḥabbat ahl al-kitāb*) aufgefordert zu haben.⁵³ Al-Qaradāwī „[...] trägt ein böses, nichtiges Denken, nämlich das Schwächen [des Grundsatzes] der Loyalität und Freundschaft zu Muslimen und der Lossagung und Fernhaltung von Nichtmuslimen (*al-walā' wa-l-barā'*), der eine der grundlegenden Glaubensgrundsätze darstellt.“⁵⁴ Muḥammad Ibn Šāliḥ al-ʿUṭaimīn (gest. 2001) und der ehemalige Großmufti ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Bāz (gest. 1999), zwei wahaḥibitische, einflussreiche Rechtsgelehrten Saudi Arabiens gelten deutlich als Kritiker der Idee eines „Sonderrechts“ für Muslime der Minderheiten im Allgemeinen. Im Jahre 1998 publizierten sie eine gemeinsame Fatwa-Sammlung, mit der sie sich in die Debatte um *fiqh al-aqallīyāt* eingebracht haben. Sie gehen soweit und raten grundsätzlich von längerem Verbleib von Muslimen außerhalb der islamischen Gesellschaften. Dies wird damit gerechtfertigt, dass die islamische Welt durch die Emigration von Muslimen in nicht-islamische Gesellschaften geschwächt werden könne.⁵⁵ Das Verhältnis von Muslimen, die sich dennoch für ein Leben in überwiegend nicht-islamischen Gesellschaften entscheiden, und Nichtmuslimen wird als feindlich angesehen. Muslimen wird dabei auferlegt, Kontakte zu den Anhän-

⁴⁷ Vgl. ebd.: S. 149f.

⁴⁸ „Und was diejenigen essen, die (vor euch) die Schrift erhalten haben, ist für euch erlaubt, und (ebenso) was ihr eßt, für sie. Und (zum Heiraten sind euch erlaubt) die ehrbaren gläubigen Frauen und die ehrbaren Frauen (aus der Gemeinschaft) derer, die vor euch die Schrift erhalten haben [...]“ Al-Qaradāwī 2001: S. 147.

⁴⁹ Vgl. ebd.: S. 147.

⁵⁰ Vgl. ebd.: S. 145 und 149.

⁵¹ Al-Qaradāwī 2006: Bd. 3, S. 673.

⁵² Vgl. ebd.: S. 673 und ausführlich zu dieser Fatwa vgl. Albrecht 2010: S. 88-91.

⁵³ Vgl. al-ʿUṭaimīn, Aḥmad b. Muḥammad b. Maṣṣūr (2001): *Raf' al-liṭām 'an muḥālafat al-Qaradāwī li-šarī'at al-islām*. Sanaa: Dār al-Āṭār, S. 28f. Weiterführend zur Kritik an al-Qaradāwīs Rechtsansichten siehe El-Wereny 2016: (in Vorb.).

⁵⁴ Ebd.: S. 39.

⁵⁵ Vgl. Shaykh Ibn Baz/Shaykh Uthaymeen (1998): *Muslim Minorities. Fatawa Regarding Muslims Living as Minorities*. Message of Islam, London: 71ff.

gern anderer Religionen, einschließlich der Christen und Juden, kategorisch zu vermeiden.⁵⁶ Ihrerseits besteht ein explizites Verbot zur Gratulation Andersgläubiger zu ihren feierlichen Anlässen sowie zur Teilnahme an Veranstaltungen, wo Alkohol serviert wird. Begründet wird dies hauptsächlich mit dem eingangs angeführten Prophetenspruch.⁵⁷

3. Fazit

Das Wesensmerkmal in al-Qaraḏāwī's Denken ist seine Vision einer globalen, islamischen Gemeinschaft, in der ein Muslim unabhängig von Ort und Zeit ein schariakonformes Leben führen kann. Da sich das Leben in ununterbrochenem Wandel befindet, sieht er die Notwendigkeit einer Veränderung altüberlieferter Rechtsmeinungen sowie die Weiterentwicklung des islamischen Normensystems, um diese an die heutigen Lebensbedürfnisse anzupassen. In diesem Sinne erachtet er die Entwicklung einer speziellen Rechtsauslegung für Muslime außerhalb islamisch geprägter Gesellschaften für unerlässlich. Mit seinem Konzept des *fiqh al-aqallīyāt* will er einerseits die Flexibilität und die Anpassungsfähigkeit des islamischen Normensystems aufzeigen und andererseits den in nichtislamischen Ländern lebenden Muslimen ermöglichen, ein nach den Schariaregeln ausgerichtetes Leben zu führen, ohne dabei in Konflikt mit dem jeweilig geltenden Gesetz zu geraten.

In seinen hier angeführten Fatwas bewegt sich al-Qaraḏāwī zwar nicht nur im Rahmen tradierter Rechtsansichten, sondern er geht einen Schritt weiter, indem er die Annahme von Einladungen sowie das Beglückwünschen Andersgläubiger zu ihren Feierlichkeiten befürwortet, auch wenn dabei alkoholische Getränke serviert werden. Damit will er aber die grundsätzliche Kontaktaufnahme mit Nichtmuslimen erleichtern, um die *da'wa* und somit eine Verbreitung des Islam zu begünstigen. In den drei Fatwas fungiert die Förderung der *da'wa* als eine zentrale Argumentationsbasis. Al-Qaraḏāwī richtet sein Augenmerk demnach in erster Linie auf die Muslime bzw. auf den Islam: Sein Hauptziel ist es, Muslime des Westens in die jeweilige Gesellschaft einzubringen; jedoch nicht als Mitbürger, die sich für ein Zusammenwachsen einsetzen und den Fortschritt des jeweiligen Landes mitgestalten. Es geht ihm vielmehr darum, in Dialog mit Nichtmuslimen zu treten und ein vorbildhaftes Image vom Islam zu vermitteln, um dadurch die *da'wa* zu ermöglichen. Dies formuliert er wörtlich wie folgt: „Das angestrebt [Minderheiten]recht [...] soll den Muslimen ermöglichen, die Botschaft des Islam an die Mitmenschen, unter denen sie leben, zu übermitteln [...]“.⁵⁸

Allgemein gesehen können al-Qaraḏāwī's Bemühungen – Muslimen in mehrheitlich nicht-islamischen Gesellschaften Erleichterung im Alltag und im Umgang mit Nichtmuslimen zu verschaffen – gewürdigt werden, insbesondere wenn sie mit anderen von salafistisch orientierten Gelehrten vertretenen Ansichten verglichen werden.⁵⁹ Seine dabei in den Vordergrund gerückten Ziele – Integration und *da'wa* – machen jedoch sein Verständnis der Beziehung der Muslime im Westen zu den Gesellschaften, in denen sie leben, kritikwürdig: Er fasst sie als „Minderheit“ auf, die sich integrieren sollen, auch wenn sie dort geboren und aufgewachsen sind sowie die entsprechende Staatsbürgerschaft besitzen. Dies bedeutet, dass er sie undiffe-

⁵⁶ Vgl. al-‘Uṭaimīn, Muḥammad Ibn Šāliḥ (1421/2000): *Fatāwā arkān al-islām*. As-Sulaymān, Fahd b. Nāšir (Hg.), Riad: 184ff.

⁵⁷ Vgl. ebd.: S. 184ff und Ibn Bāz, ‘Abd al-Azīz: „*Hukm al-ḡulūs ‘alā mawā'id al-ḥamr*“, unter: <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/3214> (Stand: 27.04.16).

⁵⁸ Al-Qaraḏāwī 2001: S. 34. Weiterführend dazu siehe El-Wereny 2016: (in Vorb).

⁵⁹ Vgl. beispielsweise Ibn Baz/Uthaymeen 1998: S. 77ff.

renziert nicht als gleichberechtigte Staatsbürger und als Teil dieser Gesellschaften begreifen will, die an der Mitgestaltung der Gesellschaft aktiv partizipieren sollen. Dieses Verständnis vermittelt den Muslimen im Westen den Eindruck, sich auf Dauer als Minderheit zu fühlen und zu leben, was für eine fruchtbare Partizipation an der Gesellschaft kontraproduktiv sein kann.

Schließlich sei hier angemerkt, dass die von al-Qaraḏāwī zitierten Koranstellen (60:8 und 4:36) hinsichtlich des Umgangs mit Nichtmuslimen postulieren, dass Muslime Andersgläubigen gegenüber pietäts- und respektvoll sein sollen. Dort ist keine Rede vom *da'wa*. Ein freundlicher und liebevoller Umgang mit anderen Menschen muss nicht dadurch begründet sein, dass sie Muslime werden sollen. Zum Respekt und zur Pietät gehören meines Erachtens die Annahme von Einladungen von Nachbarn oder KollegInnen sowie die Gratulation zu feierlichen Anlässen. Nichtsdestotrotz soll das keineswegs bedeuten, dass MuslimInnen uneingeschränkt an Feierlichkeiten, wo möglicherweise islamische Vorschriften nicht eingehalten werden, teilnehmen dürfen. Es sind auch Kompromisse möglich: Würde man zu einer Veranstaltung oder Party etc. eingeladen, könnte man hingehen, seine Glückwünsche aussprechen und ggf. sein Geschenk aushändigen und dann gehen.⁶⁰ Dies ist selbstverständlich nach Einzelfall und entsprechender Abwägung zu entscheiden. Genauso wie Muslime aufgefordert sind, den Anhängern anderer Religionsgemeinschaft mit Respekt und Toleranz zu begegnen, seien Nichtmuslime auch angehalten, dies entgegenzubringen. Man könnte aus Rücksicht auf seinen muslimischen Gast im Einzelfall beispielsweise auf alkoholische Getränke bzw. auf aus islamischer Sicht Verbotenes verzichten. Dies wäre ein Schritt auf dem Weg zu einem toleranten und harmonischen Zusammenleben.

⁶⁰ Hinsichtlich der eingangs angeführten Prophetenaussage, die als Basis für das Verbot der Teilnahme an Treffen und Veranstaltungen, wo Alkohol serviert wird, ist hier anzumerken, dass dort die Rede von *yudār* („sich in Runden bewegen“) in Bezug auf den Genuss von Alkohol in großen Mengen. Das heißt in diesem Zusammenhang, dass das vom Propheten verlautbarte Verbot nur auf solche Treffen beschränkt werden könnte, wo Alkohol im deutlichen Übermaß und in Runden getrunken wird. Darüber hinaus wäre noch zu hinterfragen, wann und in welchem Kontext diese Aussage ausgesprochen wurde. Vgl. zur lexikalischen Bedeutung von *yudār* Ibn Maḏḏūr (1981): *Lisān al-'arab*. Al-Kabīr, 'Abdallāh 'Alī u.a (Hg.), Kairo, B. 2, S. 1450f. und Wehr, Hans (1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Wiesbaden, S. 411f.