

Eine neue Richtung islamischen Rechtsdenkens in Indonesien?

Beobachtungen und Vermutungen

Henning Wrogemann¹



Indonesien als Nation beherbergt derzeit die numerisch größte muslimische Bevölkerung der Erde. Der sich über etwa 13.500 Inseln erstreckende Staat umfasst eine Bevölkerung von ca. 220 Millionen Einwohnern aus etwa 360 ethnischen Gruppen, wobei die numerisch und kulturell zentrale Gruppe die Bevölkerung der Insel Java darstellt. Religiös gesehen stellen Muslime etwa 85 Prozent der Gesamtbevölkerung, Christen (Katholiken und Protestanten zusammen) etwa zehn Prozent, Hindu-Traditionen machen 1,8 Prozent und Buddhisten etwa ein Prozent aus. Der Anteil der stammesreligiösen Traditionen ist schwer zu quantifizieren.² Wie stellt sich das Verhältnis von Religionen und Staat in dieser mehrheitlich muslimischen Nation dar, welche aktuellen Entwicklungen sind festzustellen und welche Rolle spielen dabei reformislamische Ansätze?

1. Indonesien – ein Staat mit „religiöser“ Verfassung

Verfassungsrechtlich handelt es sich im Falle Indonesiens weder um einen islamischen noch einen säkularen, sondern um einen „religiösen Staat“. Der Staat soll unparteiisch Freiraum für das religiöse Leben gewähren, ohne eine verfasste Religionsgemeinschaft zu privilegieren.³ Der Staat

¹ Henning Wrogemann ist Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel und Leiter des Instituts für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien.

² Susanne Schröter (ed.): Christianity in Indonesia. Perspectives of Power, Münster 2012.

³ Matti Justus Schindehütte: Zivilreligion als Verantwortung der Gesellschaft. Religion als politischer Faktor innerhalb der Entwicklung der Pancasila Indonesiens, Hamburg 2006. Vgl. Olaf Schumann: Der Islam in ausgewählten Staaten: Südostasien; in: Werner

gibt sich damit weder eine areligiöse noch eine religiöse Grundlage im engeren Sinne. In der Präambel der Verfassung von 1945 wird vielmehr als übergreifendes Prinzip die *Pancasila* verankert, das heißt es wird die fundamentale Bedeutung von fünf Prinzipien festgeschrieben. Es handelt sich dabei um (1) die „All-Eine Göttlichkeit“, (2) „Gerechte und zivilisierte Humanität“, (3) die „Einheit Indonesiens“, (4) „Volksherrschaft, die durch Weisheit und Klugheit in Beratung und [parlamentarischer] Vertretung geleitet wird“ sowie (5) „Soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk“.⁴ Die damit gegebene Zivilreligion wurde in den unterschiedlichen Phasen der Geschichte Indonesiens nach 1945 mit verschiedenen Mitteln staatlich entweder gestützt oder sogar propagiert.

Nach der holländischen Kolonialära (1596–1940) und der Zeit des Zweiten Weltkriegs in Gestalt der japanischen Besetzung Indonesiens (1942–1944) folgt die Phase der Unabhängigwerdung und der Regierung General Sukarnos (1945–1965), die auch als *Old Order* bezeichnet wird. Im Verlauf einer Wirtschaftskrise kam es in der Mitte der 1960er Jahre zu einem politischen Umbruch, der General Suharto an die Macht verhalf, dessen Regierungszeit (1965–1998) als *New Order* bezeichnet wird. Während der Jahre 1965 und 1966 kam es zur Verfolgung von Kommunisten, die mutmaßlich 500.000 Menschen das Leben kostete. Die Zeit nach 1998 bis zur Gegenwart wird als *era reformasi* bezeichnet.

Wie stellen sich neuere Entwicklungen innerhalb des in sich vielfältigen indonesischen Islams dar? Im Folgenden seien zwei Beispiele herausgegriffen. Einschränkend ist zu sagen, dass es hier weder darum gehen kann, politische Entwicklungen Indonesiens oder Phasen islamisch-christlicher Beziehungen nachzuzeichnen,⁵ die internationalen Einflüsse verschiedener Formen von Islamismus⁶ zu bedenken oder der Frage nachzugehen, welche Rolle islamisches Recht in den verschiedenen Regionen Indone-

Ende/Udo Steinbach (Hg.): Der Islam in der Gegenwart, München ⁵2005, 372–383, 372. Vgl. Dieter Becker: Die Kirchen und der Pancasila-Staat. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt, Erlangen 1996.

⁴ Schumann, Der Islam, 377.

⁵ Karel Steenbrink: Patterns of Muslim-Christian Dialogue in Indonesia, 1965–1998; in: Jacques Waardenburg (Hg.): Muslim-Christian perceptions of dialogue today. Experiences and expectations, Louvain 2000, 81–112; Fatimah Husain: Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia. The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives, Bandung (Indonesia) 2005.

⁶ Christian Schuck: Die Entgrenzung des Islamismus: Indonesische Erfahrungen im globalen Kontext, Baden-Baden 2008; Martin van Bruinessen: Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia; in: South East Asia Research 10 (2010), 117–154.

siens spielt.⁷ Vielmehr soll exemplarisch an zwei Themen islamischen Rechtsdenkens nach Potentialen für eine menschenrechtskompatible Islaminterpretation gefragt werden.

2. Neuere Entwicklungen in der Era Reformasi

In den vergangenen Jahrzehnten ziehen sich einige Kontroversen durch: von Seiten verschiedener muslimischer Gruppen der Diskurs zur sogenannten Christianisierung, seitens christlicher Kirchen und moderater Muslime der Diskurs zum Thema islamischer Staat. Die verschiedenen Regierungen haben darauf bisher ambivalent reagiert, indem sie einerseits den Forderungen eher traditionalistischer oder islamistischer Kräfte graduell nachgegeben, andererseits diese gesetzlichen Regelungen nicht konsequent umgesetzt haben. Gegenstände der Auseinandersetzungen waren etwa Regelungen zur interreligiösen Eheschließung, die mit den Jahren immer restriktiver gehandhabt wurden, Regelungen zur Erlaubnis, neue Häuser religiöser Anbetung (vor allem Kirchen) zu errichten, Regelungen zur Frage der Bildung oder der Erlaubnis öffentlicher Verkündigung.⁸

Seit 1998 haben sich dabei die politischen und rechtlichen Verhältnisse deutlich verschoben, als mit der neuen Regierung die Regionen gegenüber der Zentralregierung graduell aufgewertet wurden, was dazu geführt hat, dass verschiedene Regionen sogenannte Bylaws eingeführt haben, gesetzliche Regelungen, die in mehrheitlich muslimischen Regionen die Einführung von schariatsrechtlichen Aspekten bedeuten.⁹ Wie steht es also um das Verhältnis der verschiedenen Rechtssysteme?¹⁰ Eine abschließende Antwort ist nicht möglich, deutlich soll aber werden, dass reformislamische Ansätze auch für diese Frage von Bedeutung sind.

⁷ *Robin Bush*: Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?; in: *Greg Fealy/Sally White* (Hg.): *Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia*, ISEAS, Singapore 2008, 174–191.

⁸ Vgl. *Simone Sinn*: Religiöser Pluralismus im Werden. Religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien, Tübingen 2014, bes. 117–254.

⁹ *Robert Hefner*: Indonesia: Shari'a Politics and Democratic Transition; in: *ders.* (Hg.): *Shari'a Politics. Islamic Law and Society in the Modern World*, Bloomington (Indiana) 2011, 280–317.

¹⁰ *Jan Michiel Otto* (2010): *Sharia and National Law in Indonesia*; in: *Jan Michiel Otto* (ed.): *Sharia incorporated*, Leiden 2010, 433–490. Vgl. *Mohammad Hashim Kamali*: *Shar'iah Law: An Introduction*, Oxford 2012.

In gesellschaftlichen Diskursen spielen die beiden größten muslimischen Organisationen des Landes eine erhebliche Rolle, nämlich die im Jahre 1912 gegründete *Muhammadiyah*¹¹, die ihre Gefolgschaft auf etwa 35 Millionen Anhänger/innen schätzt, sowie die im Jahre 1928 begründete *Nahdlatul Ulama*, die angibt, etwa 45 Millionen Anhänger/innen zu haben.¹² Indes ist in beiden Organisationen eine große Bandbreite von politischen und religiösen Positionen zu finden. Beeinflusst wurden diese jedoch auch durch nationale Curricula, von denen zunächst zu handeln sein wird. Hier haben Reformdiskurse eine institutionelle Basis gefunden.¹³

3. Harun Nasution (1919–1998) – ein Reformcurriculum

Wer über reformislamische Impulse in Indonesien arbeitet, kommt an dem Werk von *Nurcholish Madjid und Abdurrahman Wahid* nicht vorbei.¹⁴ Beide waren prägende Gestalten der innerislamischen Reformdebatten seit den 1970er Jahren.¹⁵ Für die Entwicklung dieser neuen Richtung innerhalb des indonesischen Islams ist jedoch auch die Person von *Harun Nasution* (1919–1998) von erheblicher Bedeutung gewesen.¹⁶ Er wurde im Jahre 1973 Rektor des *Staatlichen Instituts für Islamische Studien* (*Institut Agama Islam Negeri*, IAIN) in Jakarta und führte in den folgen-

¹¹ *Ahmad Najib Burhani*: Lakum dinukum wa-liya dini: The Muhammadiyah's stance towards interfaith relations; in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), 329–342.

¹² *Robin Bush*: *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore 2009.

¹³ *Simone Gröschl*: *Islamische Reformdiskurse in Indonesien: Vom Neo-Modernismus zum „Netzwerk Liberaler Islam“*, Saarbrücken 2010.

¹⁴ Vgl. *Abdullah Saeed*: *Ijtihād and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia*; in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8 (1997), 279–295; *Greg Barton*: *Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought*; in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 8 (1997), 323–350.

¹⁵ *Andi Faisal Bakti*: *Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy*; in: *Asian Journal of Social Sciences* 33 (2005), 486–505; *Komaruddin Hidayat*: *Contemporary Liberal Islam in Indonesia, Pluralism, and the Secular State*; in: *Chaidar S. Bamualim* (ed.): *A Portrait of Contemporary Indonesian Islam*, Jakarta 2005, 53–66; *Mark Woodward*: *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*, Berkeley (CA) 2007; *Mirjam Künkler*: *How Pluralist Democracy Became the Consensual Discourse Among Secular and Nonsecular Muslims in Indonesia*; in: *dies.*: *How Pluralist Democracy Became*, New York/Chichester (UK) 2013, 53–72.

¹⁶ Vgl. *Richard C. Martin/Mark R. Woodward*: *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997.

den Jahren eine Reform des universitären Curriculums für Islamstudien durch. War für klassische Werke islamischer Lehre in Südostasien die Schule der Ash'ariten¹⁷ prägend gewesen, so betonte Nasution dagegen auch das Erbe der Mutaziliten.¹⁸ Einfach ausgedrückt geht es darum, dass nach Lehre der Ash'ariten ein freier Wille des Menschen nicht gegeben ist, wohingegen die Mutaziliten den freien Willen und das Selbstdenken des Menschen betonen.

Nasution entwickelte ein Reform-Curriculum für die „Einführung in islamische Studien“, das mit Philosophie, Theologie, Mystik, Soziologie und Forschungsmethodologie insgesamt ein breites Spektrum von Ansätzen umfasst.¹⁹ Fragen der Methodologie werden stark betont, anstatt (wie in der ash'aristischen Lehrtradition des Landes) auf das Wiederholen älterer Meinungen abzuheben. Entscheidend wurde, dass dieses Curriculum eine infrastrukturelle Breitenwirkung dadurch erzielte, dass die *Nationale Versammlung* der Direktoren von *Staatlichen Instituten für Islamische Studien* (IAIN) im Jahre 1973 eben dieses Curriculum für alle Staatlichen Islamischen Institute übernahm. Das Curriculum wurde Grundlage der Lehre aller Staatlichen Islamischen Institute und ist es bis heute geblieben.²⁰

Dieses Bemühen ist zu verstehen auch im Zusammenhang der Politik des *New Order* (1965–1998) von Präsident Suharto. Die Institute von IAIN wurden durch den Minister für Religion, *Mukti Ali* (in dieser Funktion von 1971–1977), reformiert.²¹ IAIN hat in Indonesien insgesamt 14 Zweige und vertritt wenigstens drei Linien: Erstens wird das Prinzip verfolgt, dass man sich an allen klassischen vier Rechtsschulen orientiert und nicht nur an einer. Zweitens wird statt eines normativen Zugangs ein historischer, soziologischer und empirischer Zugang gewählt. Drittens wird allgemein versucht, Toleranz zu begründen.

¹⁷ Richtung benannt nach *Abū l-Ḥasan al-Aš'arī* (873–935).

¹⁸ Vgl. *Arent J. Wensinck/Johannes H. Kramers* (Hg.): *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 556.

¹⁹ *Künkler*, *How Pluralist Democracy Became*, 57–58.

²⁰ Nasution stellt heraus: „Islamic institutions have nothing to do with political parties but are about the spirit or soul of the rule. If the ruler has an Islamic spirit, the Muslim umma will develop.“ Zit. nach *Künkler*, *How Pluralist Democracy Became*, 58.

²¹ Diese Linie wurde von den weiteren Ministern in diesem Amt, nämlich *Alamsyah Ratu Perwiranegara* (1977–1982), *Manuawir Sjadzali* (1983–1988) und *Tarmizi Taher* (1994–1998) weitergeführt. Zu IAIN vgl. *Fatimah Husein*: *Muslim-Christian Relations*, 276–278. Vgl. auch *Abdullah Saeed*: *Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia*; in: *Indonesia and the Malay World*, 27 (79/1999), 177–191.

Das Projekt von Nasution bekam später nochmals Unterstützung, und zwar durch den Minister für Religion, *Munawir Sjadzali*, der ein Programm auflegte, Studierenden und Dozenten von IAIN-Einrichtungen ein Studium im Ausland zu ermöglichen, um eine weitergehende Ausbildung in islamischen Studien zu erhalten. Es wurde in Ländern Europas, aber auch in den USA und Kanada studiert, namentlich vor allem an der *Universität Leiden* in den Niederlanden, der *McGill University* in Kanada sowie an der *University of Chicago* in den USA.²² Viele der Schlüsselfiguren eines Reformislams in Indonesien, die seit den 1980er Jahren maßgeblich wurden, haben ihre PhD-Abschlüsse an diesen Universitäten erworben. In Indonesien waren es besonders die IAIN-Einrichtungen in Jakarta und Yogyakarta, die für den Rest des Landes wegweisend wurden. In den Jahren 1995–2000 absolvierten 91 muslimische Hochschullehrende ihre Studien an der *McGill University* in Montreal. Diese trugen zu weiteren positiven Beziehungen internationaler wie interreligiöser Art unmittelbar bei.²³

4. *Nurcholish Madjid (1939–2005) – geschichtlicher Islam und iğtihād*

Unter den Denkern, die der Richtung eines reformislamischen Denkens zugerechnet werden können, nimmt *Nurcholish Madjid* (1939–2005) eine besondere Position ein, da er der mit Abstand einflussreichste Denker und Aktivist seiner Zeit gewesen ist. Seiner Abstammung nach kam er aus einer bedeutenden Familie, die sowohl modernistische wie traditionelle Bezüge hatte. Als Intellektueller und Aktivist gründete Madjid ein

Institut für religiöse Studien namens *Paramadina*, das besonders auf die Mittelklasse ausgerichtet war und den intellektuellen Diskurs auf vielfache Weise förderte. Für Madjid geht es um die Dynamisierung des islamischen Denkens. Islam ist für ihn primär nicht eine feste religiöse Gruppierung, sondern Islam ist eine Weise, sich Gott zu nähern.

Für die Frage von Religion und Politik geht es nach Madjid nicht um unwandelbare religiöse Gesetze, sondern um eine spirituelle und dann auch ethische Haltung, um Gerechtigkeit und Gleichheit. In der Moderne seien anstehende Fragen durch alle Menschen zu bedenken und zu entscheiden, nicht jedoch allein durch die Religionsgelehrten. Man brauche

²² *Künkler*, How Pluralist Democracy Became, 58.

²³ *Husein*, Muslim-Christian Relations, 277–278.

eine umfassende Kenntnis der Moderne, um sich zu ihr verhalten zu können. Wie aber lässt sich eine positive Haltung von Muslimen zu gesellschaftlichem Wandel begründen? In einem Aufsatz mit dem Titel *In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experience* ist sein Ansatz gut zu greifen.²⁴ Der Islam sei historisch immer sehr anpassungsfähig gewesen, so Madjid, die gesellschaftliche Wandlungsfähigkeit des Islams werde etwa durch Arbeiten von Anthropologen wie Mark Woodward oder Marshall G. S. Hodgeson belegt.

Für einen islamischen Zugang zum Thema *Pluralismus* zitiert Madjid, wie auch viele andere Reformdenker/innen, zunächst zwei berühmte Stellen aus dem Koran, in denen es erstens um das Kennenlernen und zweitens um die Bedingungen von Heil geht. In Sure 3:64 heißt es: „Sprich: ‚Ihr Buchbesitzer! Kommt her zu einem Wort zwischen uns und euch auf gleicher Basis! Dass wir keinem Gott dienen außer Gott, dass wir ihm, nichts beigesellen und dass wir uns nicht untereinander zu Herren nehmen neben Gott!‘“. Madjid versteht damit den Monotheismus als gesellschaftliche Klammer. Darüber hinaus verweist er auf Sure 5:69, wo es heißt: „Siehe, die glauben, und die Juden und die Sabier und die Christen – die an Gott glauben und an den Jüngsten Tag und die rechtschaffen handeln, die werden keine Furcht empfinden und sollen auch nicht traurig sein.“

Während diese Texte ein plurales Miteinander von Menschen zu begründen scheinen, erinnert Madjid auch an Zeiten der Intoleranz. Wichtig sei, die Frage nach den Entwicklungspotentialen des Islams zu stellen. Die Frühzeit des Islams dürfe historisch betrachtet nicht als Idealbild stilisiert werden. Gesellschaftlicher Wandel und Modernität ergeben sich vielmehr aus einem angemessenen *Verständnis von islamischer Geschichte*. Gegenüber islamistischen Behauptungen, die behaupten, die Goldene Ära der Menschheit sei die Zeit des frühen Islams gewesen, die es nachzuahmen (und gewissermaßen zurückzuholen) gelte, stellt Madjid die *Fehlbarkeit* sowohl des Propheten Muhammad als auch der ersten Prophetengefährten (Männer im Umfeld Muhammads und dessen Ehefrauen) heraus.

Menschen seien grundsätzlich fehlbar.²⁵ Dies spricht für Wandelbarkeit ebenso wie die Tendenz der ersten Muslime, die *Wissenschaften und Erkenntnisse anderer Völker aufzugreifen* und zu verarbeiten. Diese *Inten-*

²⁴ *Nurcholish Madjid: In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experience*; in: Mark R. Woodward (ed.): *Toward a New Paradigm. Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, Arizona: Arizona State University 1996, 89–116.

²⁵ *Madjid, In Search*, 101, mit Verweis auf Sure 75:20.

²⁶ Ebd., 102 f.

tion solle auch heute wieder aufgegriffen werden, nicht jedoch der Versuch, ein vergangenes Zeitalter nach Kult, Recht und Sitte zu kopieren.²⁶ Die entscheidende Begründung für die Wandelbarkeit islamischer Vorstellungen sieht Madjid durch Sure 14:4 begründet: „Und wir haben keinen Gesandten entsandt, außer (mit einer Botschaft) in der Sprache seines Volkes, damit er (sie) ihnen deutlich macht.“²⁷ Madjid stellt heraus, dass der universale Gehalt der Botschaft *entsprechend den Kapazitäten und Rezeptionsmöglichkeiten der Menschen artikuliert werden muss*. Die Botschaft ist demnach ohne die kulturelle Dimension nicht zu haben: Auch die Botschaft ist offen für kulturellen Wandel.²⁸

Diese *prophetologische Argumentation von Madjid* kann wie folgt paraphrasiert werden: (1) Nach Zeugnis des Korans gab es für jedes Volk einen Propheten, der eine Botschaft in der Sprache des jeweiligen Volkes ausdrückte. (2) Damit ist die Bedeutung der kulturellen Form erwiesen, in der die Botschaft jeweils ausgerichtet wird, denn ohne diese kulturelle Gestaltwerdung wäre die Botschaft nicht ergangen. (3) Die an sich göttliche Botschaft unterliegt daher in gewissem Sinne dem kulturellen Wandel, zwar nicht ihrer Essenz, aber ihrer Gestalt nach. (4) Jegliche Gestalt dieser Botschaft ist also bis zu einem gewissen Grade historisch-kulturell relativ, so dass keine historische Gestalt für sich beanspruchen kann, die für alle Zeiten gültige Form darzustellen. (5) Somit kann als Modell heutiger moderner Praxis islamischer Gemeinschaften nicht auf das angeblich unwandelbare Vorbild der islamischen Frühzeit verwiesen werden. (6) Vielmehr geht es erstens um das Verstehen des Textes, zweitens das Verstehen der heutigen Situation sowie drittens um die Verbindung von beiden Aspekten. Viertens geht es in alledem um das Thema Dynamik.

Es fällt natürlich auf, dass einerseits eine Essenz behauptet wird, die aber nur durch historische Zugriffe zugänglich ist. Was also ist der historischen Wandelbarkeit entzogen? Und wie könnte man dies feststellen? Madjid spricht hier von Authentizität:

“... Muslims have to find in the authentic source of Islamic teachings the elements and seeds that could be nurtured as the basis for modern religious tolerance and pluralism. And this involves the development of the ethos of *ijtihad* or individual efforts to understand and extract the teachings of religion.”²⁹

Es ist bezeichnend, wie vorsichtig Madjid sich hier ausdrückt: Er

²⁷ Arabisch: *wa-ma arsalna min rasūlin illa bi-lisāni qaumihili-yunabina lahum*.

²⁸ *Madjid*, In Search, 104 f.

²⁹ Ebd., 106.

spricht lediglich von *Elementen und Samenkörnern*, die in der Tradition zu finden sind, er spricht von dem individuellen Nachdenken, um die Lehren der Religion zu verstehen, und er fokussiert auf ein Ethos. Es geht ihm um das freie Nachdenken des Menschen, um zeitgemäße Interpretationen islamischer Ethik zu entwickeln. Madjid begründet und fordert demnach das freie Nachdenken als Methode der Rechtsfindung (arab. *iğtihād*), und zwar in einer anderen Diktion als die Bandbreite des traditionellen Denkens es erlauben würde.

In traditionellem Rechtsdenken wurde der *iğtihād* mitunter auf die Anwendung des Analogieschlusses (arab. *qiyās*) beschränkt, was nur wenig Freiraum für Interpretationen ließ. Dabei ist der *iğtihād* nur eines unter mehreren Rechtsinstrumenten. Als Instrumente der Rechtsfindung³⁰ nennt der berühmte Muḥammad *ibn Idrīs al-Šāfi'ī* (gest. 820) einerseits den Konsens der Gelehrten (arab. *iğmā'*) sowie den Analogieschluss (arab. *qiyās*). Als Quellen gelten Koran und Sunna. In den vier Rechtsschulen wurden und werden die Akzente indes ganz unterschiedlich gesetzt. So lehnten die Hanbaliten selbst den Analogieschluss ab, während die Hanafiten dem *iğtihād* besondere Bedeutung beimaßen. Heute gibt es viele Rechtsgelehrte, die aus den Quellen aller vier Rechtsschulen schöpfen, es gibt darüber hinaus jedoch auch viele andere Intellektuelle, die sich zu Rechtsfragen äußern. Für Indonesien unterscheidet *Burhani* deshalb zwischen einem textbasierten, einem eklektischen und einem kontextbezogenen *iğtihād*.³¹ Madjid wäre dem letzteren zuzuordnen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass viele islamische Reformdenker hermeneutisch für einen geschichtlichen Ansatz optieren sowie rechtlich auf die Bedeutung von islamischen *Werten* abheben, sich jedoch zur Möglichkeit der Applikation spezifischer traditioneller *Normen* sehr kritisch äußern, weil viele dieser Normen schlicht nicht mehr zeitgemäß seien.

5. *Neue Akzente innerhalb der Muhammadiyya und der Ansatz von Amin Abdullah*

Im Blick auf die jüngere Vergangenheit sei als Beispiel die Muhammadiyya angeführt. In der *Era Reformasi*, also nach 1998, hat sich die Attitüde der Muhammadiyya gegenüber Nicht-Muslimen graduell gewandelt.

³⁰ Vgl. *Matthias Rohe*: Die Entwicklung einer islamrechtlichen Dogmatik – Die Lehre von den Rechtsquellen und den Methoden der Rechtsfindung (uṣūl al-fiqh); in: *ders.*: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München ²2009, 43–73.

³¹ *Ahmad Najib Burhani*: Lakum dinukum wa-liya dini, 329–342.

Im Jahr 2000 benannte der 44. Kongress der Muhammadiyah den *Rat für Recht (Majlis Tarjih)*, der für Fatwas zuständig war, in *Rat für Recht und Reform des Islamischen Denkens (Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, MTPPI)* um. Unter dem Vorsitz von *Amin Abdullah* (Vorsitzender von 1995 bis 2000) wurde im Jahre 2000 ein Buch zu interreligiösen Themen herausgegeben.³² Die Einleitung war von *Ahmad Syafi'i Ma'arif*, dem damaligen Präsidenten der Muhammadiyah, verfasst. Er betonte, religiöse Unterschiede könnten als Potential für interreligiöse Kooperation betrachtet werden.³³

Das Buch behandelt in vier Kapiteln *Prinzipien interreligiöser Beziehungen*³⁴, sodann das *Aufrechterhalten solcher Beziehungen* mit Bezug auf das Prinzip *wilāya* (was so viel wie Freundschaft bedeutet), das Thema *Leute des Buches* (arab. *ahl al-kitāb*, gemeint sind vor allem Juden und Christen) sowie das Thema *interreligiöse Ehen*. Alle Themen sind hoch brisant, besonders in der *Muhammadiyah* als einer Organisation, die sich dem Aufruf zum Islam (arab. *da'wa*) verpflichtet weiß.³⁵ Im Buch wird religiöse Pluralität als durch Gott gesetzt verstanden, damit Menschen im Guten wetteifern. Das Buch empfiehlt statt Konversion das Wetteifern, statt Rivalität den Wettbewerb. Wahrheit könne es auch in anderen Traditionen geben. Der Zugang zum Himmel wird von guten Taten (arab. *'amal ṣāliḥ*) abhängig gesehen.

Das zweite Kapitel gibt Anweisungen zum Aufrechterhalten guter Beziehungen, etwa Grüßen zu antworten, andere Glaubensweisen nicht zu verletzen und in Konversationen höflich zu sein. Das Grüßen wird mit etlichen Ausführungen bedacht, so mit Verweis auf Sure 4:86; 6:108 und 29:46. Man solle Grüße von Nichtmuslimen immer beantworten und diese auch aus eigener Initiative grüßen. Angesichts etlicher Hadithe, in denen das Grüßen von Nichtmuslimen verboten wird, eine Tendenz, der noch in einer *fatwa*-Sammlung der *Muhammadiyah* aus dem Jahre 1992 gefolgt wurde, ist die Neuausrichtung von großer Bedeutung.

Man mag aus westlicher Sicht die Frage stellen, warum Ausführungen zur Thematik des Grüßens von so großem Belang sein sollen. Dies wird unmittelbar einsichtig vor dem Hintergrund globaler islamistischer Diskurse. Hier wird etwa mit Verweis auf Sure 5:51 auf das Konzept von *al-walā' wa-*

³² Indonesischer Titel: *Tafsir tematik al-Qur'an tentang hubungan sosial antarumat beragama*.

³³ *Burhani*, Lakum dinukum wa-liya dini, 330–331.

³⁴ Mit Bezug auf Sure 5:48.

³⁵ Vgl. zum Begriff *da'wa*, also dem „Aufruf zum Islam“: *Henning Wrogemann: Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*, Frankfurt a. M. 2006.

l-barā verwiesen, was man mit *Loyalität* (gegenüber Muslimen) und Lossagung (von Nicht-Muslimen) übersetzen kann. Grundlegend ist die These, dass den Islam zu leben zu Konflikten mit Ungläubigen (arab. *kuffār*) und Beigesellern (arab. *mušrikūn*) führen muss, weshalb man sich von ihnen fernzuhalten habe. Verbreitung fand dieses Konzept besonders durch die *wahhabitische Lesart des Islams*.³⁶ Ausweis der Islamizität wird damit die Unduldsamkeit gegenüber religiös-weltanschaulich anderen, sowohl außerhalb des Islams als auch *innerhalb* des Islams, denn bekanntlich wurden Muslime, die Sufi-Traditionen, Grabeskult oder anderen volksreligiösen Bräuchen anhängen als Ungläubige erklärt (arab. *takfir*) und entsprechend bekämpft.

Von Islamisten wurde dieses Konzept seit den 1980er Jahren popularisiert, etwa durch *Abū Muḥammad al-Maqdisi* in seinem 1984 erschienenen und bis heute einflussreichen Buch *Millat Ibrāhīm* (dt.: Die Religion Abrahams), das im Internet weltweit auf etlichen Homepages und in vielen Übersetzungen kostenlos zu beziehen ist.³⁷ Einflüsse solcher militanten Ansätze sind in verschiedensten Ländern mit unterschiedlicher Intensität nachweisbar, so auch in Indonesien. Seitens islamistischer oder aber islamisch-konservativer Akteure wird religiöse Intoleranz sowohl im rechtlichen Bereich als auch im sozialen Bereich nicht nur begründet, sondern geradezu gefordert.

Gerade gegen solche Deutungen der islamischen Tradition und der koranischen Botschaft sind verschiedenste Ansätze reformislamischer Provenienz gerichtet. Große Organisationen wie in Indonesien etwa die *Muhammadiyah* oder *Nadhlatul Ulama* sind gewichtige zivilgesellschaftliche Akteure. Verlautbarungen von Führungspersonlichkeiten ebenso wie Publikationen können bedeutende Auswirkungen haben.

Gegenüber extremistischen oder konservativen Positionen heben der schon genannte *Amin Abdullah* und andere islamische Gelehrte und Intellektuelle in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr auf die Lehre von den Rechtszwecken (arab. *maqāṣid al-šarīʿa*) des islamischen Rechts ab. In der Lehre von den *maqāṣid al-šarīʿa*, den Rechtszwecken des islamischen Rechts, wird eine allgemein zustimmungsfähige Theorie gesehen, da die Frage beantwortet werden muss, für wen dieses Recht gelte. Es kann nicht für Gott selbst gelten, denn dieser hat es nicht nötig. Wenn es aber um der

³⁶ *Joas Wagemakers*: The Enduring Legacy of the Second Saudi State: Quietist and Radical Contestations of al-Wala' wa-l-Bara'; in: International Journal of Middle East Studies 44 (2012), 93–110.

³⁷ *Joas Wagemakers*: A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi; in: British Journal of Middle Eastern Studies 36 (2009), 281–297.

Menschen willen gegeben worden ist, so muss es deren Bedürfnisse befriedigen. Der berühmteste Theoretiker dieser Richtung war *Al-Šāṭibi* (gest. 1388), dessen Werk heute unter modernen Denkern wieder besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Reformislamische Denker wie Amin Abdullah heben darauf ab, dass die Grundbedürfnisse wie Schutz des Lebens, Schutz der Freiheit, der Vernunft, des Eigentums oder der Religion allen Menschen gemeinsam seien. Religiöses Recht diene dem Schutz dieser Bedürfnisse für alle Menschen, ganz gleich welcher Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung.³⁸ Dabei fokussieren auch Denker wie Amin Abdullah wiederum auf Werte, die es aufrechtzuerhalten gilt, nicht jedoch auf spezielle Normen, da Normierungen sich entsprechend der Zeitumstände wandeln.

6. *Ausblick: Wege in eine interreligiöse Zukunft?*

So ermutigend die hier lediglich angedeuteten Neuansätze aus demokratietheoretischer und menschenrechtlicher Perspektive auch sein mögen, so ungewiss bleibt die politische Zukunft Indonesiens. Vieles wird davon abhängen, wie die wirtschaftliche Situation des Landes sich weiterentwickelt, ob es der Zentralregierung gelingen wird, *law enforcement* zu betreiben, welche Kräfte innerhalb der muslimischen Großorganisationen bestimmend sein werden und welchen Einfluss ausländische Kräfte gewinnen werden, etwa islamistische Bewegungen aus der arabischen Welt. Kenner des Landes stellen indes immer wieder fest, dass das Land eine erstaunliche Fähigkeit erwiesen hat, den inneren Frieden zu wahren.³⁹

Für die weitere Entwicklung des Landes werden die Auseinandersetzungen innerhalb der großen Organisationen Muhammadiyah und Nahdlatul Ulama von nicht unerheblicher Bedeutung sein. Werden die Reformkräfte weiteren Einfluss gewinnen oder durch konservative oder gar islamistische Akteure erneut zurückgedrängt werden? Wird sich die Strömung eines kulturell-islamischen Selbstverständnisses mehr und mehr ausbreiten oder werden Geltungsansprüche eines politischen Islams zur dominierenden Kraft werden? Solche Fragen müssen immer wieder gestellt

³⁸ Hier ergibt sich natürlich eine Fülle von Rückfragen, etwa, was mit dem Schutz der Vernunft oder aber der Religion genau gemeint sein soll oder wie religiöse Fundierungen mit dem Recht auf negative Religionsfreiheit vereinbar sein sollen.

³⁹ Vgl. *Franz Magnis-Suseno*: Pluralism under Debate: Indonesian Perspectives; in: *Schröter* (ed.): *Christianity in Indonesia*, Münster 2012, 347–359.

werden. Sie zu beantworten, dürfte indes schwerfallen, da zu viele Faktoren im komplexen System eine Rolle spielen. Hilfreich wird es in jedem Falle sein, einerseits das Wissen über reformislamische Ansätze und andererseits alltagsweltliche Beispiele von *good practice* zu verbreiten, um Stereotypisierungen des religiös Anderen entgegenzuwirken und zu neuem Engagement im Bereich interreligiöser Beziehungen zu ermutigen.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. Henning Wrogemann: Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz, Gütersloh 2015.