

# Islamisches Politisches Denken in einer globalisierten Welt

*Mathias Hildebrandt*



Mathias Hildebrandt

## **Zusammenfassung**

Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat sich in der islamischen Welt ein islamischer demokratietheoretischer Diskurs etablieren können. Auf der Grundlage der Reformbewegung der *Sala-fiya* hat sich zu Beginn des Jahrhunderts ein reformorientierter Islam herausgebildet, der zunächst vom säkularen arabischen Nationalismus und Sozialismus abgelöst wurde, aber gegen Ende des Jahrhunderts immer stärker unter den Druck des islamistischen Fundamentalismus geriet. Daneben versuchen in der Gegenwart aber gemäßigte Muslime, auf unterschiedliche Art eine Synthese zwischen Demokratie und Islam herzustellen.

## **1. Globalisierung und politisches Ordnungsdenken**

Angesichts der wachsenden Spannungen zwischen der westlichen und der islamischen Welt im Rahmen des fortschreitenden Globalisierungsprozesses scheint es unabweisbar zu sein, die eurozentristische Fixierung auf die Geschichte des abendländischen politischen Denkens aufzugeben bzw. um eine interzivilisatorisch vergleichende Perspektive zu erweitern, um auch den Traditionen und Entwicklungen des politischen Denkens in außereuropäischen Kulturen größere Aufmerksamkeit zu widmen. Gerade im Hinblick auf das problematische Verhältnis mit der islamischen Welt ist es nötig, sich intensiver mit den dort stattfindenden Transformationen des politischen Selbstverständnisses auseinanderzusetzen, um zu einer differenzierteren Bestandsaufnahme politischen Denkens jenseits der allgegenwärtigen Beschäftigung mit dem Islamismus zu gelangen. Der Gegenstand des politischen Denkens ist deshalb von Bedeutung, weil die Beschäftigung mit ihm zu vermitteln vermag, welche politischen Ordnungskonzeptionen in der islamischen Welt virulent sind. Wenngleich die zumeist von Intellektuellen formulierten Ordnungskonzeptionen nicht unmittelbar von politischer Bedeutung sind, sondern immer erst durch vielfältige Kanäle vermittelt, politische Wirksamkeit entfalten, so versetzt uns doch eine differenzierte Bestandsaufnahme des politischen Denkens in die Lage, eine realistische Einschätzung der Demokratisierungspotenziale der islamischen Welt vorzunehmen. Natürlich

realistische Einschätzung der Demokratisierungspotenziale der islamischen Welt

müssen bei derartigen Einschätzungsbemühungen auch die politischen, sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen berücksichtigt werden, da diese zumeist die entscheidenden Faktoren für die Sozialwirksamkeit politischer Ideen sind. Hier soll allerdings die Entwicklung des politischen Denkens in der islamischen Welt in den letzten ein bis zwei Jahrhunderten im Zentrum stehen. Wenn hier von der Entwicklung des politischen Denkens des Islam die Rede ist, dann deutet dies schon an, dass das seit Ernest Renan virulente Urteil über den Islam nur teilweise zutreffend ist. Renan hatte 1883 in einer vielbeachteten Vorlesung an der Sorbonne die These vertreten, dass der Islam rückständig und entwicklungsunfähig und die Muslime mehr oder weniger schicksalsergeben seien. Aber es war gerade gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als sich in der islamischen Welt eine Denkbewegung formierte, die in gewisser Weise bis heute die Drehscheibe des modernen islamischen politischen Denkens ist und ohne die die gegenwärtigen Auseinandersetzungen unverständlich bleiben: gemeint ist die so genannte *Salafiya*.

## 2. Die Salafiya als Drehscheibe des modernen islamischen politischen Denkens

Ich möchte die Tatsache in Erinnerung rufen, dass der so genannte Globalisierungsprozess eine historische Tiefendimension hat, die in der gegenwärtigen Diskussion zumeist vergessen wird. Aus der Perspektive der islamischen Welt begann der Globalisierungsprozess spätestens seit der Landung Napoleons in Ägypten im Jahre 1798 und der sukzessiven Durchdringung der islamischen Welt durch die europäischen Kolonialmächte, die 1918 mit der Auflösung des Osmanischen Reiches und der Aufteilung des arabischen Raumes in Mandatsgebiet durch England und Frankreich (Sykes-Picot Abkommen 1916), der beginnenden Besiedlung Palästinas durch europäische Juden (Balfour-Erklärung 1917), der Abschaffung des Sultanats 1922 und der Abschaffung des Kalifats 1924 durch Atatürk ihren (vorläufigen) Abschluss fand.

Unter diesen für die Muslime erniedrigenden Erfahrungen begann sich am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Reformbewegung der *Salafiya* zu formieren, verstand sich die islamische Gemeinschaft

Das Hauptmotiv der *Salafiya* war die Überlegenheit der westlichen Zivilisation

der *umma* doch als die ‚beste aller Gemeinschaften‘ nachdem Mohammed als Siegel der Propheten die endgültige göttliche Offenbarung gebracht hatte. Der offensichtliche Widerspruch zwischen muslimischen Selbstverständnis und politischer Wirklichkeit war der Erfahrungsanlass für eine kritische Reflexion des überlieferten Selbstverständnisses. Das Hauptmotiv der *Salafiya* war die Überlegenheit der westlichen Zivilisation und deren Kolonialismus, der sie zu einem strikten Antikolonialismus führte. Der europäische Kolonialismus sollte allerdings weniger durch einen antikolonialen militanten Kampf, sondern vielmehr durch eine Reform des Islam überwunden werden. Denn die Diagnose der Ursachen der Unterlegenheit der islamischen Welt erinnerten durchaus an Renans Bestandsaufnahme, wenngleich sie weniger allgemein und apodiktisch war. Nicht der Islam grundsätzlich

war Schuld am Niedergang der eigenen Zivilisation, sondern das Abweichen vom wahren Islam verhinderte in den letzten Jahrhunderten die zivilisatorische Weiterentwicklung und führte in das politische Desaster.

Dieser Diagnose entsprach auch der Therapievorschlagnicht die Überwindung des Islam, sondern die Erneuerung des Islam durch eine Rückkehr zu den ‚frommen Altvorderen‘ (*as-salaf as-salih*) – daher auch der Name *Salafiya* – sollte das Rezept zur Überwindung der Krise sein. Maßstab war dabei ein idealisiertes Bild der islamischen Urgesellschaft in Medina. In dieser Hinsicht ist die *Salafiya* durchaus als eine islamische Reformationsbewegung im Sinne Luthers oder Calvins zu bezeichnen, die ebenfalls – wie viele christliche Reformbewegungen vor ihnen – zum Ideal der christlichen Urkirche zurückkehren wollten. Aber damit wäre nur eine Seite der *Salafiya* erfasst. Denn die *Salafiya* war gleichzeitig Erneuerungs- und Neuerungsbewegung, sie war Reformations- und Revolutionsbewegung, sie war reaktionär und progressiv in einem, aber konservativ nur in dem Sinne, dass sie den Islam zu bewahren versuchte. Diese etwas widersprüchliche Beschreibung der *Salafiya* deutet an, dass unsere klassischen politischen Kategorien – reaktionär, konservativ, progressiv – nur sehr bedingt auf diese Geistesbewegung anzuwenden sind. Denn die *Salafiya* ist ein schillerndes Phänomen, dessen einzelne Aspekte aus unserer Perspektive im Widerspruch zueinander stehen, die aber bei der Einordnung unbedingt berücksichtigt werden müssen.

Betrachten wir zunächst die theologische Dimension der *Salafiya*, die gewissermaßen deren Grundlage bildet. Der Anspruch der *Salafiya*, zu den frommen Altvorderen zurückzukehren, ist reaktionär und revolutionär zugleich. Denn er beansprucht nichts anderes als die Überwindung des traditionellen Selbstverständnisses der islamischen Welt in mehrfacher Hinsicht. Im Zentrum der salafidischen Theologie steht zunächst das Bekenntnis zur Einheit Gottes (*tauhid*). Dieses ursprünglich gegen die christliche Trinitätslehre formulierte radikalmonotheistische Bekenntnis hat im Kontext der Reformbewegung eine doppelte Stoßrichtung: es richtet sich zum einen gegen die seit ca. 1000 Jahren existierenden islamischen Rechtsschulen, die durch ihre regionalen Ausprägungen und Schwerpunkte für die innere Zerstrittenheit des Islam verantwortlich gemacht werden; es richtet sich aber auch gegen viele Praktiken der Volksreligiosität, die durch Heiligenverehrung, Gräberkult, Heiligenvermittlung und das Anbeten von Bäumen und Steinen als eine Gefahr für den Monotheismus, aber auch als Ursache für die Rückständigkeit des Islam ausgemacht wurde; es richtet sich aber auch gegen den schiitischen Islam, in dem diese Praktiken ein fester Bestandteil sind. Damit vertritt die *Salafiya* ein panislamisches Ideal.

Wenn sich nun die Vertreter der *Salafiya* gegen die traditionell übliche Anerkennung einer der vier traditionellen Rechtsschulen (*taqlid*) wandten und statt dessen den *ijihad* – also die Auslegung der *sharia* durch die selbstständigen Anstrengungen der Vernunft – propagierten, dann zielte dies zum einen auf die Überwindung der Differenzen der Rechtsschulen und damit auf die Beförderung panislamischen Gedankengutes, aber zum anderen auch auf die Rückkehr zu den Quellen des Islam, die nun selbstständig und unter Verwendung der menschlichen Vernunft ausgelegt werden sollten, um den Islam zu modernisieren und an die neuen Umstände anzupassen. Damit wollten sie gegen das west-

Reform der Religion als Voraussetzung für sozialen, ökonomischen und politischen Wandel

liche Vorurteil unter Beweis stellen, dass der Islam fähig zu Wandel und Entwicklung ist. Denn die Reform der Religion, d.h. die Reform der Koran- und Sunnaexegese, also dessen, was wir Bibelhermeneutik nennen, wurde als Voraussetzung für sozialen, ökonomischen und politischen Wandel angesehen. Die Wiederöffnung des Tores des *ijihad* beschränkte sich aber nicht nur auf die Exegese des Koran, sondern sollte auch das Tor für die Rezeption westlichen Denkens öffnen, um damit die Modernisierung der islamischen Gesellschaft(en) voranzutreiben. Man strebte eine Neuauslegung des Islams unter Berücksichtigung westlichen Gedankengutes an.

Dies führte nun zu einer neuen Betonung der menschlichen Vernunft in der Auslegung des Islam. *Ahmad Khan* (1817-1898) vertrat z.B. eine naturalistische und rationalistische Auslegung des Koran, indem er den Begriff des Naturgesetzes einführte, *Muhammad Abduh* (1849-1905) sprach davon, dass das Studium der Natur ein Studium Gottes sei und Koran und Natur gleichermaßen Bücher Gottes seien.

Aber dieser Rationalisierungsschub erstreckte sich nicht nur auf die Rezeption des westlichen naturwissenschaftlichen, sondern auch des politischen Denkens. So plädierte *Ahmad Khan* z.B. für die Begrenzung der Pflicht zum *jihad* - des Heiligen Krieges - auf Fälle religiöser Unterdrückung und schloss politische Unterdrückung als Legitimation aus. Ebenso sprach er sich für die Abmilderung einiger Vorschriften der *sharia*, wie z.B. Körperstrafen und das Zinsverbot aus. Weiter als Khan ging *al-Afghani* (1838/39-1897), der sich für die Einrichtung einer konstitutionellen, republikanischen und parlamentarischen Regierungsform in der islamischen Welt aussprach und einen entsprechenden bürgerchaftlichen Geist unter den Muslimen forderte.

*Rashid Rida* (1865-1935) versuchte ebenfalls wie *Ahmad Khan* die *sharia* den Bedingungen der Moderne anzupassen, indem er zwischen der göttlichen und der sozialen Sphäre der *sharia* unterschied. Während die göttlichen Angelegenheiten unveränderlich seien, könnten die sozialen Vorschriften der *sharia* entsprechend dem Prinzip der Nützlichkeit (*masalah*) verändert werden. Sein Rückgriff auf die Prinzipien der ‚frommen Altvorderen‘ führte ihn dazu, Wahl und Beratung (*shura*) als die islamischen Grundprinzipien politischer Ordnung zu küren. Sein Ordnungskonzept läuft eher auf eine konstitutionelle als repräsentative Regierungsform hinaus.

Es muss aber betont werden, dass keiner dieser genannten Denker eine Überwindung des Islams im Sinne der europäischen Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts anstrebte. Im Gegenteil erachteten alle die Religion als notwendigen Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens. In ihrem Bemühen, den Islam durch die Begründung säkularer Herrschaftsformen zu modernisieren, kamen sie aus politischer Perspektive auch einem funktionalistischen Religionsverständnis nahe, indem sie den Islam als Garanten der gesellschaftlichen Stabilität und des Friedens zwischen den gesellschaftlichen Klassen betrachteten, ohne ihr Verständnis des Islams darin aufgehen zu lassen.

Zeitweilig konnte der Panislamismus der *Salafiya* nominellen politischen Einfluss über *Sultan Abdülhammid II.* (1876-1909) erhalten, der den Panislamismus zur offiziellen Staatsdoktrin des Osmanischen Reiches erhob. Die neue

Verfassung von 1876 erklärte das Osmanische Reich zur konstitutionellen Monarchie, setzte die Verfassung mit der Auflösung des Parlamentes allerdings außer Kraft. Mit dem Untergang des Osmanischen Reiches 1918 und der Abschaffung des Kalifats 1924 verlor auch der Panislamismus an politischer Bedeutung, weil er ganz offensichtlich nicht in der Lage war, der kolonialen Vorherrschaft der europäischen Mächte Einhalt zu gebieten. Statt dessen gewann der panarabische Nationalismus und Sozialismus unter den politischen Eliten an Boden, die nun ihrerseits unter den Bedingungen des Verlaufs und Ergebnisses des II. Weltkrieges den antikolonialen Widerstand erfolgreich organisieren und die islamische Welt in die Unabhängigkeit führen konnten (vgl. Black 2001; Ende/Steinbach 2005: 90-127.).

Mit dem Untergang des Osmanischen Reiches 1918 verlor auch der Panislamismus an politischer Bedeutung

### 3. Der (pan)-arabische Nationalismus und Sozialismus

Der panarabische Nationalismus entwickelte sich aus dem radikal säkularen Programm der Jungtürken unter Atatürk, dem es gelang aus den Wirren des Ersten Weltkrieges und des zerfallenden Osmanischen Reiches die Türkei als modernen Nationalstaat zu gründen und vor dem Schicksal der Kolonialisierung durch die europäischen Mächte zu retten.

Während die Vertreter der panislamischen *Salfiya* einen gemäßigten (impliziten) Säkularismus politischer Herrschaft bei gleichzeitiger Bewahrung religiöser Bindungen vertraten, waren die Vordenker des Panarabismus wesentlich stärker säkularisierte Intellektuelle, die westliche Ordnungskonzepte in größerem Maße rezipiert und zu einer eigentümlichen Mischung aus liberaldemokratischen und sozialistischen Prinzipien amalgamiert hatten. „Unter der Devise ‚Einheit, Freiheit und Sozialismus‘ verkündete ihr Programm die Vereinigung des arabischen Volkes vom Iraq bis Marokko mit Hintansetzung aller religiösen, regionalen und weltanschaulichen Verschiedenheiten, den Kampf gegen Imperialismus und Kolonialismus, die gerechte Verteilung des privaten Grundbesitzes, Verstaatlichung der wichtigen Industrien und Bodenschätze, Heranziehung der Gewerkschaften zur Willensbildung im Staat, Einführung der Sozialversicherung und des obligatorischen, unentgeltlichen Unterrichtes bis zur Absolvierung der Mittelschule“ (Ronart/Ronart 1972: 229). In dieser radikal-säkularen, auf der strikten Trennung von Politik und Religion beharrenden und auf Fortschritt und Modernisierung abzielenden Ordnungskonzeption ging die Religion des Islam gleichsam als ausschließlich kulturelles Erbe der arabischen Nation in einer wesentlich durch westliche Prinzipien gekennzeichneten Ordnungsvorstellung auf.

die Vereinigung des arabischen Volkes vom Iraq bis Marokko

Aber das Programm des Panarabismus scheiterte an einer Vielzahl von Widersprüchen innerhalb der arabischen Welt, zu denen bspw. die Differenzen zwischen Republiken (Syrien, Irak, Ägypten) und Monarchien (Jordanien, Marokko), zwischen säkularen und theokratischen (Saudi-Arabien) politischen Systemen, die Konkurrenz zwischen Nasser (Ägypten) und der Baath-Partei (Syrien, Irak) zählten. Aber auch innenpolitische Widersprüche innerhalb der Baath-

Partei in Syrien, wie z.B. der Gegensatz zwischen Nasser-Sympathisanten und Irak-Sympathisanten, zwischen den Sozialisten der panarabischen Bewegung und dem Bürgertum, den Säkularisten und den religiösen Kreisen der *ulema*, die alle immer wieder zu Aufständen führten, die mehr oder weniger blutig niedergeschlagen werden mussten, trugen zu diesem Scheitern bei. Nicht zuletzt sollte auch der Widerspruch innerhalb der Ideologie des Panarabismus erwähnt werden, die sich auf der einen Seite einem radikal antikolonialen Kampf gegen den Westen verschrieben hatte, aber auf der anderen Seite gnadenlos westliche Ordnungsideen rezipierte. Insgesamt gesehen, konnten von dem Modernisierungsprogramm des panarabischen Sozialismus im Wesentlichen die oberen und mittleren sozialen Schichten profitieren, während sich in den unteren sozialen Schichten Modernisierungsverwerfungen einstellten.

Mitursache für diese unterschiedlichen Modernisierungsfolgen ist ein grundsätzliches Ordnungsproblem in der muslimisch-arabischen Welt, das staatliche Herrschaft in diesen Ländern grundsätzlich von europäischer staatlicher Herrschaft unterscheidet. Denn das staatliche Herrschafts- und Gewaltmonopol wird immer wieder durch außerordentlich stark ausgeprägte traditionelle Netzwerke in Frage gestellt, die sich an Familien-, Clan- und Stammesstrukturen und -loyalitäten orientieren. Parteien sind der verlängerte Arm dieser zumeist lokalen und regionalen Strukturen, die die Herausbildung von Klassen und Interessen weitestgehend verhindert haben. Das darauf beruhende Patronagesystem verteilt staatliche Ressourcen nicht nach dem Gleichheits-, sondern dem Einflussprinzip, das wiederum von der Zahl der Gefolgschaft und der Ehrwürdigkeit des Patrons abhängt. Deshalb ist es so schwierig, in arabischen Ländern die Loyalität aller Gruppierungen im Rahmen eines verfassungsrechtlich konstituierten Systems dauerhaft zu gewährleisten (vgl. Black 2001: 309).

Auf der Grundlage dieser Modernisierungsverwerfungen konnte ein Nährboden für oppositionelle politische Kräfte entstehen, die die säkularen Ordnungsprinzipien des panarabischen Sozialismus radikal in Frage stellen sollten.

Auch der Panarabismus war offensichtlich nicht in der Lage, den westlichen Kolonialmächten Einhalt zu gebieten.

Westjordanland, die Golanhöhen und die Sinaihalbinsel besetzte, geriet der panarabische Sozialismus in eine ernsthafte Legitimationskrise, von der er sich bis heute nicht erholen konnte. Auch der Panarabismus mit seiner antikolonialen Ideologie war offensichtlich nicht in der Lage, den westlichen Kolonialmächten, d.h. in diesem Falle Israel, Einhalt zu gebieten. Dies war die Stunde für den Wiederaufstieg des durch die *Salafiya* formulierten Panislamismus, nun allerdings in einer etwas anderen Gestalt.

#### 4. Der islamistische Fundamentalismus

Einen ersten Schritt zur Islamisierung der *Salafiya* nahm der Ägypter *Hassan al-Banna* (1906-1949), ein Schüler al-Afghanis vor. Er rückte von der rationalistischen und modernistischen Interpretation seines Lehrers ab und betrachtete

den Islam als eine umfassende Lehre, die das politische, soziale und wirtschaftliche Leben umfasste. Das Kalifat bildete für ihn den Kopf einer universellen islamischen Gemeinschaft. Sein Programm zielte darauf ab, die Einflüsse des Westens zurückzuweisen. Allerdings war al-Banna weniger der große theoretische Vordenker des Islamismus, sondern vielmehr der Wegbereiter der politischen Organisation dieses neuen Islams. Die 1928 in Ägypten gegründete Muslimbruderschaft war die erste politische Massenorganisation der islamischen Welt. Seine Anstrengungen zielten nicht unmittelbar auf die Gewinnung politischer Macht, sondern auf die Reform der ägyptischen Gesellschaft durch die Erziehung der Jugend und sozialkaritative Dienstleistungen. Langfristig strebte er allerdings die Aufhebung des Parteiensystems und die Abschaffung aller Gesetze an, die der *sharia* widersprachen.

Die 1928 in Ägypten gegründete Muslimbruderschaft war die erste politische Massenorganisation der islamischen Welt

Ein vergleichbare, aber radikalere Variante wurde gleichzeitig, aber unabhängig von *Abul-Ala al Mawdudi* (1903-1979) im indisch-pakistanischen Raum entwickelt. Er verwarf die Wiedereröffnung des Tors des *ijihad* und favorisierte eine literalistische Auslegung der Offenbarung. In dieser hermeneutischen Wende liegt die eigentliche Geburtsstunde des modernen islamistischen Fundamentalismus, der westliche Moderne und islamische Tradition letztendlich gleichzeitig verwirft und zu einer eigentümlich modernen Form des Islam führt, die durchaus totalitäre Züge aufweist. Denn al-Mahwdudi war bei der Gründung seiner *Jamaat-i Islami* im Jahre 1941, einer moralischen und intellektuellen Eliteorganisation, durchaus von den totalitären Parteien Europas beeinflusst und anders als al-Banna verband er damit unmittelbare politische Machtansprüche. Denn um eine islamische Gesellschaft auf der Basis der göttlichen Offenbarung zu errichten, glaubte er, an die politische Macht gelangen zu müssen. Er plädierte für die Errichtung eines eigenen Staates für die muslimischen Inder, wie sie in Gestalt Pakistans Wirklichkeit geworden ist. Dieser Staat sollte eine Theo-Demokratie sein, die einerseits den politischen Parteienpluralismus verbot, aber andererseits durchaus demokratische Elemente beinhaltete. Er griff wie Rida auf das Prinzip der *shura* zurück, auf dessen Grundlage dem Staat ein auf Lebenszeit gewählter Emir vorstehen sollte, der von einer gewählten Versammlung (*majlis-i shura*) unterstützt werden sollte, die allerdings lediglich in Bereichen, die noch nicht von der *sharia* geregelt sind, Gesetze erlassen durfte. Wie kein anderer vor ihm politisierte al-Mawdudi den Islam, indem er Begriffe wie ‚islamische Ideologie‘, ‚islamischer Staat‘ und ‚islamische Revolution‘ prägte, die jedoch in seinen Augen weniger durch Gewalt als vielmehr durch Reformen umgesetzt werden sollten.

Geburtsstunde des modernen islamistischen Fundamentalismus

Den Durchbruch zur Gewalt formulierte der Ägypter *Sayyid Qutb* (1906-1966). Seine Kampfansage richtet sich nicht nur gegen die autoritären Regime in der islamischen Welt, sondern, weil bei Qutb nun auch eine geschichtsteleologisch-apokalyptische Dimension hinzukommt, auch gegen Juden, Christen, den Zionismus und den Kommunismus. Dieser Kampf muss solange geführt werden, bis der Islam weltweit durchgesetzt ist. Für Qutb allerdings beschränkte sich der Kampf zunächst gegen das diktatorische Regime Nassers in Ägypten, dem er 1966 mit seiner Hinrichtung erlag.

Durchbruch zur Gewalt

Aber Qutbs theologische Hermeneutik bot für nachfolgende Glaubenskämpfer Anknüpfungspunkte, die dafür sorgten, dass der militante Islamismus sich zunehmend der Kontrolle der *ulema* entzog und ein radikaldemokratisches Element in die Koranexegese einführte mit den bekannten katastrophalen Folgen. Hatte die frühe *Salafiya* das Recht zum *ijihad* noch einerseits an die Vernunft und die moralische Integrität einer wohlausgebildeten *ulema* von *mujahedins* gebunden und damit die Re-Formation des Islams der gebildeten Schicht der Rechtsgelehrten vorbehalten, führt Qutb nun das radikale hermeneutische Prinzip der unmittelbaren individuellen (reinen) Offenbarung ein. Die radikale Neuerung an diesem Offenbarungsverständnis ist die Tatsache, dass sie nicht mehr an die Schrift des Koran gebunden ist, sondern es sich um ein direktes, persönliches und intuitives Verständnis von Offenbarung handelt, das den einzelnen auf sein Gewissen und seine unmittelbare Beziehung zu Gott zurückwirft. Seine Interpretation des Islam ist daher hochsubjektiv und speist sich aus persönlichen Visionen.

Dieses Verständnis von Offenbarung hat gravierende Folgen. So können sich, dies ist für unsere globalisierte Welt wichtig, wie im Falle von *Osama bin Laden* und der *al-Quaida* theologische Laien dazu aufgerufen fühlen eigene *fatwas* zu verfassen und Glaubenskämpfer zu rekrutieren, die sich dazu berufen fühlen und als *mujaheddin*, also Rechtsgelehrte, begreifen. Letztendlich verschärfen die dezentrale Struktur des Terrornetzwerkes von *al-Quaida* und die Verselbstständigung bzw. die unabhängige Neugründung von Zellen in Europa genau dieses Problem.

Diese Folgen zeigen, dass auch der militante Islamismus moderne demokratische Elemente aufweist. Nicht nur im Begriff *al-Qaida*, der Basis, wird dieser Anspruch erhoben, sondern auch Sayyid Qutb griff zur Formulierung seines politischen Ordnungsentwurfes auf die Formel ‚Herrschaft durch *umma* und *shura*‘ zurück, um zu zeigen, dass er letztendlich eine Herrschaftsform der Theo-Demokratie anstrebt. So kann sich auch der islamische Fundamentalismus sowohl sunnitischer als auch schiitischer Prägung im Iran, der mit seiner Verfassung analoge Kennzeichen aufweist, dem so verhassten Einfluss des Westens und seiner Ordnungsideen nicht vollständig entziehen (vgl. Black 2001; Ende/ Steinbach 2005: 681-695).

## 5. Islamische Gegner des Islamismus

Nun wäre es allerdings verfehlt zu unterstellen, dass dieser militante Islamismus die dominante politische Denkrichtung in der islamischen Welt darstellt. Sie ist zweifelsohne einflussreich, vielleicht im Moment die lauteste, erfreut sich gewisser Sympathien, wird aber nicht von der Mehrheit der muslimischen Bevölkerung geteilt. Allerdings muss man feststellen, dass die Entwicklung der letzten drei Jahrzehnte dazu geführt hat, den Säkularismus des arabischen Nationalismus und Sozialismus zu diskreditieren. Der Begriff des Säkularismus gilt mittlerweile als pejorativer Sammelbegriff für die westliche Zivilisation, die abgelehnt wird.

Nun wird der Säkularismus für den Niedergang und die Dekadenz der islamischen Welt verantwortlich gemacht. Auf der anderen Seite bestätigen aber auch jüngere Umfragen nach wie vor die Attraktivität des Westens, insbesondere der USA: die Hälfte der unter 25-jährigen arabischen Jugend würde gerne in die USA oder nach Großbritannien auswandern. Dies zeigt eine außerordentlich ambivalente Einstellung gegenüber der Demokratie und der sie stützenden Idee der Menschenrechte.

Dieser Befund wird dadurch bestätigt, dass im Gegensatz zum Begriff des Säkularismus die Begriffe und die Konzepte von Demokratie und Menschenrechten in durchaus positivem Licht gesehen und als Maßstab zur Beurteilung der eigenen Gegenwart herangezogen werden. Wie gezeigt, können sich selbst die radikalen Islamisten, die Demokratie und Menschenrechte als ungläubige und dekadente Herrschaftsformen der durch und durch materialistisch und imperialistisch verstandenen westlichen Gesellschaften verurteilen, der Idee der Demokratie nicht vollständig verschließen; und selbst die Wahabiten in Saudi-Arabien, die bis vor kurzem eine radikale Distanz zu aller demokratischer Rhetorik hielten, sahen sich im Februar 2005 gezwungen, Kommunalwahlen abzuhalten. Dennoch stellen diese Kräfte die *sharia* in den Mittelpunkt ihrer Argumentation und ihres politischen Ordnungsentwurfes.

Jenseits dieser radikalen Kräfte zeigt sich aber auch ein gemäßigtes Spektrum von islamischen Denkern, die versuchen Demokratie und Menschenrechte in Einklang mit dem Islam zu bringen. Hierbei handelt es sich um islamische Apologeten der Demokratie, die zur Rechtfertigung von Demokratie und Menschenrechten das Prinzip der *shura* als Parlamentarismus und die Bindung von Herrschaft an die *sharia* und die Rechenschaftspflicht des Herrschers vor Gott einschließlich der Widerstandspflicht der Gläubigen bei Gesetzesbrüchen als demokratische Begrenzung und Kontrolle von Herrschaft interpretieren. Nun sind diese Anverwandlungsprozesse der islamischen Tradition an moderne demokratische Prinzipien aus philosophischer Sicht zwar unbefriedigend, politisch aber durchaus legitim. Sie haben allerdings das doppelte Problem, dass einerseits die offensichtlichen Widersprüche zwischen der *sharia* und den Menschenrechten stillschweigend umgangen oder als unproblematisch dargestellt werden und andererseits die politische Realität mehr oder weniger autokratischer Regime mit einem dünnen Mäntelchen theokratischer bzw. theonomer Fiktion umkleidet wird, die beide dazu beitragen, ernsthafte Reformen zu verhindern.

Aber neben diesen Apologeten gibt es mittlerweile auch eine dritte Position, die ernsthaft versucht, den Widerspruch zwischen der *sharia* und den Menschenrechten anzusprechen und nach Wegen der Überwindung zu suchen. Sie lehnen den von den Apologeten formulierten theologischen Rahmen für eine demokratische Ordnung explizit ab, weil die universalistische Idee der Menschenrechte nicht ohne erheblichen Substanzverlust im Rahmen der göttlichen *sharia* gelten könne. Interessanterweise greifen diese Autoren allerdings auch nicht auf eine rein säkulare Argumentation zurück, wie die Vertreter der frühen *Salafiya*, die das westliche Naturrecht in die Debatte warfen, sondern argumentieren weiterhin im Rahmen der islamischen Tradition, wohl

selbst die radikalen Islamisten können sich der Idee der Demokratie nicht vollständig verschließen

eine dritte Position, die ernsthaft versucht, den Widerspruch zwischen der *sharia* und den Menschenrechten anzusprechen

um die Akzeptanz ihrer Argumente in der Öffentlichkeit zu erhöhen, die weitestgehend islamisiert ist (Ende/Steinbach 2005: 620-634).

So argumentierte z.B. der 1992 von Islamisten ermordete ägyptische Intellektuelle *Faraj Foda* für eine Übernahme der westlichen Demokratie durch die Muslime ohne den islamischen Rahmen der *sharia*. Dies sei aber nur möglich, wenn der Islam und insbesondere die *sharia* entpolitisiert und neutralisiert, d.h. privatisiert werde. Übrig bleibt ein ausschließlich religiöses Verständnis des Islam, der seiner politischen Herrschaftsansprüche entkleidet ist. Durch diesen Konfessionalisierungsprozess hoffen Autoren in der Nachfolge Fodas, den Islam mit den Ideen der Demokratie und der Menschenrechte versöhnen zu können.

Auch in der heutigen islamischen Welt sind derartige Denkbewegungen festzustellen. So führt z.B. der iranische Theologe und Rechtsgelehrte *Mohammad Modschtahed Schabestari* den bis dato in der islamischen Welt unbekanntem Begriff der Hermeneutik ein und diskutiert die Grundbedingungen des menschlichen Verstehens. Erst der Mensch bringt den Koran mit seinen Fragen und seiner Haltung zum Sprechen. Deshalb, so Schabestari, könne der Mensch nicht „unmittelbar in den Besitz der absoluten göttlichen Wahrheit gelangen“ (Amirpur/Amman 2006: 77). Dennoch glaubt er, eine Essenz des muslimischen Glaubens ausmachen zu können, der für ihn in der menschlichen Freiheit, Verantwortung und Gerechtigkeit liegt. Hier liegt für ihn der Punkt der Verknüpfung von Islam und Demokratie. Die menschliche Freiheit im Sinne der unumschränkten Gültigkeit der Menschenrechte ist für ihn die unabdingbare Voraussetzung der Möglichkeit des Glaubens. Der Glaube ist für ihn auch weniger an den Vollzug des Gesetzes der *sharia* gebunden, sondern erfüllt sich eher in der lebendigen religiösen Erfahrung der mystischen Tradition des islamischen Sufismus, womit er neben der Historisierung auch eine Individualisierung der religiösen Glaubenspraxis verfolgt. Folgerichtig trennt er den Islam von jeglichen politischen Herrschaftsansprüchen mit dem Argument, aus dem Koran sei keine konkrete Herrschaftsform abzuleiten, sondern die Gestaltung der politischen Ordnung sei der menschlichen Vernunft anheim gegeben.

Ganz ähnlich, aber auf der Grundlage der Theorie des Kritischen Rationalismus Poppers argumentiert sein iranischer Kollege *Abdolkarim Sorousch*. Er geht zwar davon aus, dass es eine unveränderliche göttliche Wahrheit gibt, dass aber das menschliche Wissen sich dieser Wahrheit nur in einem unendlichen evolutionären Annäherungsprozess herantasten, aber nie erreichen kann, ähnlich wie bei anderen Wissensformen, wie z.B. den Naturwissenschaften. Daher müssen die Rechtsgelehrten nicht nur die heiligen Texte, sondern auch die modernen Wissenschaften berücksichtigen. Diese Epistemologie führt ihn auch zu einem vollkommen anderen Demokratieverständnis als das herrschende Regime in Teheran. Sorouschs Konzept einer „religiösen Demokratie“ entspricht einer liberalen Demokratie, die auf der unumschränkten Gültigkeit der Menschenrechte beruht und insbesondere die Religionsfreiheit gewährleistet. Die Garantie der Religionsfreiheit ist für Sorousch allerdings weniger ein Argument gegen die Religion und für den Atheismus als vielmehr ein Argument gegen die staatliche Verordnung der Religion. Die Religiosität der Bevölkerung soll vielmehr durch diese selbst in der Vielfältigkeit ihrer Perspektiven in den gesellschaftlichen und

politischen Diskurs eingebracht und diskutiert werden. Dieses Ordnungskonzept wäre also eine liberale Demokratie auf der Grundlage einer religiösen Gesellschaft. Der Staat muss seinen absoluten Wahrheitsanspruch aufgeben und dem Diskurs der Gesellschaft überantworten (Amirpur/Amman 2006: 82-90).

## 6. Fazit

Welches Resumé kann aus dieser Bestandsaufnahme gezogen werden? Zunächst lässt sich entgegen der landläufigen Auffassung feststellen, dass die Ideen von Demokratie und Menschenrechten mittlerweile ein fester Bestandteil des politischen Denkens in der islamischen Welt geworden sind. Allerdings sind die Muslime weit davon entfernt, einen Konsens darüber gefunden zu haben, wie diese Prinzipien auszulegen und umzusetzen sind. Vielmehr herrscht ein scharfer Dissens darüber, der in naher Zukunft wohl nicht gelöst werden kann. Aber nicht nur der Konflikt, sondern auch das Krisenbewusstsein der Muslime scheint sich weltweit zu verschärfen. Daher stellt sich abschließend die Frage, welche dieser drei Möglichkeiten,

- der radikale islamistische Gottesstaat,
- eine von inneren Widersprüchen geprägte Verbindung von religiöser *sharia* und säkularer Demokratie mit autokratischen Tendenzen oder
- eine weitergehende Demokratisierung der islamischen Gesellschaften in Richtung liberaldemokratischer Prinzipien

das realistischste Entwicklungsmodell für die islamische Welt ist. Ohne hier die vielfältigen Differenzen zwischen den einzelnen muslimischen Staaten berücksichtigen zu können, die zweifelsohne unterschiedliche Ausgangslagen aufweisen, so lässt sich doch in aller Vorsicht eine tendenzielle Antwort geben.

Der radikale Islamismus verfügt zweifelsohne über eine gewisse Attraktivität in der islamischen Welt, weil er am deutlichsten und teilweise gewaltsam die islamischen Ressentiments gegen den Westen zu formulieren vermag. Er wird insbesondere durch den israelisch-palästinensischen Konflikt, den Irakkrieg und die Präsenz der NATO in Afghanistan genährt. Allerdings stößt er selbst unter Muslimen auf erhebliche Vorbehalte und Kritik, weil viele Bevölkerungsschichten nicht gewillt sind, ihre politischen, sozialen und wirtschaftlichen Freiheiten auf dem Altar eines fanatischen Fundamentalismus zu opfern, der wohl keine langfristige Entwicklungsperspektive zu bieten vermag.

Auf der anderen Seite darf man allerdings auch nicht zu optimistisch sein, was die Reformfähigkeit der meisten mehr oder weniger autokratischen Regime in der islamischen Welt anbelangt, die politischen Oppositionellen (nicht nur Islamisten, sondern auch westlich orientierten Liberaldemokraten) erhebliche Hindernisse in den Weg legen. Nicht umsonst werden die meisten Liberalisierungskonzepte nicht in der muslimischen Welt, sondern von in den Westen emigrierten Intellektuellen verfasst. Diese schreiben zumeist in der

Der radikale Islamismus verfügt zweifelsohne über eine gewisse Attraktivität

die meisten Liberalisierungskonzepte werden nicht in der muslimischen Welt, sondern von emigrierten Intellektuellen verfasst

Sprache ihres Aufnahmelandes und erreichen damit in erster Linie die muslimischen Intellektuellen in den USA, in Frankreich, Großbritannien und Deutschland, nicht aber die islamischen Gesellschaften. Daher muss davon ausgegangen werden, dass ihre Wirkung in der islamischen Welt vorerst noch recht begrenzt ist, was sich aber in Zukunft durch die Internationalisierung des islamischen Diskurses auch durch die neuen elektronischen Medien ändern könnte.

So bleibt als realistischste Einschätzung nur die Variante, dass die etablierten säkularen Systeme weiterhin bestehen bleiben werden und mit ihnen die semi-

Die islamische Welt ist im Moment ein Gefangener zwischen der Skylla autokratischer Regime und der Charybdis islamistischer Bewegungen

demokratischen, autokratischen bis autoritären Regime. Die Grundlagen dieser Regime sind aber wie gezeigt, keine säkularen Ideologien, weil diese diskreditiert sind, sondern sie werden sich voraussichtlich auf islamische Legitimationsstrategien stützen, die versuchen, eine Verbindung zwischen dem Islam und den semi-konstitutionellen Ordnungen herzustellen. Die Regime werden weiterhin versuchen, sich zwischen islamistischer und liberaldemokratischer Kritik hindurch zu laviieren, indem sie Zugeständnisse an beide Seiten mit repressiven Maßnahmen kombinieren. Die Außenpolitik der westlichen Welt kann einen liberaldemokratischen Reformkurs nur sanft unterstützen, weil eine zu weitgehende Demokratisierung immer die Gefahr der Islamisierung der Politik in sich birgt. Insoweit ist die islamische Welt im Moment ein Gefangener zwischen der Skylla autokratischer Regime und der Charybdis islamistischer Bewegungen.

## Literatur

- Amirpur, Katajun/Amman, Ludwig (Hrsg.) (2006): Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion. Freiburg i. Br.
- Black, Antony (2001): The History of Islamic Political Thought. Edinburgh.
- Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.) (2005): Der Islam in der Gegenwart. München.
- Ronart, Stephan/Ronart, Nandy (Hrsg.) (1972): Lexikon der Arabischen Welt. Zürich.
- Safi, Omid (ed.) (2004): Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism. Oxford.