

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Adel Theodor Khoury

Religion und Politik im Islam

Udo Steinbach

Der Islam im „Thermidor“

Zur Lage des Islams im Nahen Osten

Jamil M. Abun-Nasr

Islam und Modernität im politischen Leben Ägyptens
und der Länder des Maghreb

Smail Balic

Der Islam im europäischen Umfeld

Bassam Tibi

Islamischer Fundamentalismus gegen den Westen

B 22/90
25. Mai 1990

Adel Theodor Khoury, Dr. phil., geb. 1930 im Libanon; Lizentiat der Philosophie (1959), der Orientalistik (1960), Habilitation in Lyon/Frankreich (1966); Professor für Religionswissenschaft und Leiter des Seminars für Allgemeine Religionswissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Zahlreiche Veröffentlichungen über den Islam und die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen.

Udo Steinbach, Dr. phil., geb. 1943; 1971 bis 1975 Leiter der Mittelost-Abteilung in der Stiftung Wissenschaft und Politik, Ebenhausen; 1975 Leiter der Abteilung Türkei bei der Deutschen Welle, Köln; seit 1976 Direktor des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg.

Veröffentlichungen u. a.: Kranker Wächter am Bosphorus, Freiburg 1979; (Hrsg. zus. mit R. Hofmeier und M. Schönborn) Politisches Lexikon Nahost, München 1981²; (Hrsg. zus. mit W. Ende) Der Islam in der Gegenwart, München 1989²; (Hrsg. zus. mit Rüdiger Robert) Der Nahe und Mittlere Osten. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur, Leverkusen 1988; Türkei, Informationen zur politischen Bildung, Nr. 223, Bonn 1989.

Jamil M. Abun-Nasr, Dr. phil., geb. 1932 in Bassa, Palästina; Studium der Geschichte des Nahen Ostens an der Amerikanischen Universität von Beirut (1954–1958) und der Orientalistik an der Universität Oxford (1958–1961); Lehrtätigkeit an der Amerikanischen Universität von Beirut sowie an den Universitäten Harvard (USA), Sierra Leone, Ibadan (Nigeria) und der Freien Universität Berlin; seit 1985 Lehrstuhl für Islamwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung Afrikas an der Universität Bayreuth.

Veröffentlichungen u. a.: A History of the Maghrib, Cambridge 1975²; A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987; zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften.

Smail Balic, Dr. phil., geb. 1920 in Mostar; Studium der islamischen Theologie (Sarajevo), danach der Islamkunde, Arabistik, Turkologie und Slawistik in Wien, Leipzig und Breslau; bis 1988 Herausgeber der Vierteljahresschrift „Islam und der Westen“.

Zahlreiche Veröffentlichungen zur Kulturgeschichte und zum Islam.

Bassam Tibi, Dr. phil. habil., geb. 1944 in Damaskus; Studium der Philosophie, der Sozialwissenschaften und der Geschichte; seit 1973 Professor für Internationale Politik an der Universität Göttingen, zugleich seit 1988 Research Associate an der Harvard University.

Veröffentlichungen u. a.: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt 1985; Vom Gottesreich zum Nationalstaat, Frankfurt 1987; Konfliktregion Naher Osten, München 1989; Die Krise des modernen Islams, Frankfurt 1990; zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Dritten Welt.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann, Dr. Heinz Ulrich Brinkmann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 5500 Trier, Tel. 06 51/46 04 186, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;
- Bestellungen von gebundenen Bänden der Jahrgänge 1985 und 1988 zum Preis von DM 25,— pro Jahrgang (einschl. Mehrwertsteuer) zuzügl. Versandkosten.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Religion und Politik im Islam

„Der Islam ist Religion und Staat“, so drückt die klassische Tradition das Anliegen des Islams aus, der sich als Träger und Erfüller einer göttlichen Offenbarung versteht, die in ihrem Totalitätsanspruch alle Lebensbereiche des Menschen erfaßt. Die islamische Lebensordnung enthält somit nicht nur Lehrsätze als Fundament des Glaubens und Gebote und Verbote als Norm des sittlichen Handelns, sie erläßt auch gesetzliche Bestimmungen, die das Leben der einzelnen, der Familie und der Gemeinschaft sowie die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der internationalen Beziehungen regeln.

Der gläubige Muslim wird aufgefordert, sich in einem unbedingten Gehorsam dem souveränen Willen Gottes zu unterwerfen, um sein Heil zu finden. Denn, so lautet die religiöse Begründung dieser Forderung, die Menschen sind von sich aus unfähig, den rechten Weg zu finden. Die Bewohner des Paradieses bezeugen im Koran: „Wir hätten unmöglich die Rechtleitung gefunden, hätte uns Gott nicht rechtgeleitet.“ (7, 43)¹⁾ Die Menschen sind also auf Gott, seine Offenbarung und die praktischen Verordnungen, die die Propheten festlegen, angewiesen, um recht leben zu können. „Wem Gott kein Licht verschafft, für den gibt es kein Licht“, betont

der Koran (24, 40), und: „Gott sagt die Wahrheit, und Er führt den (rechten) Weg.“ (33, 4)

Die Weisungen Gottes, welche Ausdruck seines souveränen Willens, aber auch seiner umfassenden Weisheit und seiner gnädigen Barmherzigkeit sind, bringen den Menschen das Heil: „Dieser Koran leitet zu dem, was richtiger ist, und verkündet den Gläubigen, die die guten Werke tun, daß für sie ein großer Lohn bestimmt ist.“ (17, 9) Die Bestimmungen des göttlichen Gesetzes lehren die Menschen die Gerechtigkeit (7, 29; 2, 282; 57, 25 usw.), garantieren eine sichere Entscheidung (5, 50: „Wer hat eine bessere Urteilsnorm als Gott . . .?“) und verheißen ein erfülltes Leben: „. . . dann wird der, der meiner Rechtleitung folgt, nicht irregehen und nicht unglücklich sein“ (20, 123).

Da das positive religiöse Gesetz die Norm des praktischen Handelns und der Garant des Heiles ist, bemüht es, detaillierte Anweisungen zu erlassen (7, 32.52; 6, 126; 9, 11), „um alles deutlich zu machen“ (16, 89). Diese Tendenz, ins einzelne zu gehen und den Raum der menschlichen Initiative einzuengen, kann es der Gemeinschaft erleichtern, ihre Einheit zu wahren, wie sie der Koran fordert (3, 103; 3, 105).

I. Scharī'a: das religiöse Gesetz

Das religiöse Gesetz²⁾, durch dessen Bestimmungen Gott den ganzen Menschen beansprucht: seinen Verstand und seinen Willen, seine Urteils-, Entscheidungs- und Tatkraft, ist die Grundlage der politischen Ordnung in der islamischen Gesellschaft. Die koranischen Grundbestimmungen und die verbindlichen Anweisungen des Verkünders des Islams, Muhammad, sind die Richtschnur der Tä-

tigkeit der Regierung in einem islamischen Staat; sie dienen auch als Maßstab zur Bekräftigung ihrer Autorität oder zur Verurteilung ihrer Willkür. Das religiöse Gesetz bildet auch die Grundlage der Rechtsprechung und der Ausübung der öffentlichen Ämter. Aufgrund dieser Bindung des politischen Lebens in der islamischen Gesellschaft an das von Gott in seiner Offenbarung erlassene Gesetz und an die von Gott autorisierte Anordnung seines Propheten wird die islamische Staatsordnung als Theokratie bezeichnet.

Ziel der politischen Struktur des islamischen Staates ist, die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen und die Rechte und Interessen der Muslime zu sichern, aber auch von den Untertanen Gehorsam gegen das Gesetz Gottes zu fordern, und dies auch im praktischen Leben durchzusetzen. Endlich, so der Universalanspruch des Islams, ist den Regierenden Autorität und Vollmacht gegeben, damit sie sich dafür einsetzen, die Herrschaft Gottes zu festigen und den Herrschaftsbereich des Islams auszuweiten.

¹⁾ Die Koranstellen werden nach der Übersetzung von A. Th. Khoury, *Der Koran*, Gütersloh 1987, zitiert.

²⁾ Zum gesamten Komplex der Theologie des Gesetzes im Koran siehe A. Th. Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Graz-Wien-Köln 1981², S. 200–206, vor allem aber ders., *Zur Theologie des Gesetzes im Koran*, in: M. Fitzgerald / A. Th. Khoury / W. Wanzura (Hrsg.), *Mensch, Welt, Staat im Islam*, Graz-Wien-Köln 1977, S. 73–101. Zum Recht und Gesetz im Islam vgl. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964; E. Pritsch / O. Spies, *Klassisches islamisches Recht*, in: *Handbuch der Orientalistik I*, Abt. 3, Leiden 1964, S. 220–243; S. Ramadan, *Das islamische Recht, Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1980; A. Th. Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, München-Mainz 1985, S. 13–35.

1. Grundlagen und Mechanismen der Scharī'a

Das religiöse Gesetz im Islam bezieht seine Verbindlichkeit daraus, daß es auf dem Koran und der verbindlichen Überlieferung über die Entscheidungen Muhammads beruht. Die Autorität des *Korans* und die absolut gültige Beweiskraft seiner Verse beziehen sich auf den genauen Wortlaut des arabischen Originaltextes. Zum richtigen Verständnis der gesetzlichen Vorschriften dient die Auslegung, zumal der Koran selbst feststellt, daß von seinen Versen einige eindeutig und andere mehrdeutig sind (3, 7). Die Auslegung der Korantexte muß auf die Tradition der früheren Kommentatoren achten und vor allem die Meinung derjenigen berücksichtigen, die mit Muhammad lebten. Bei der Interpretation der mehrdeutigen Stellen muß man die eindeutigen Koranstellen und die Anweisungen und Handlungsweisen Muhammads heranziehen. Hilfreich bei alledem ist die Berücksichtigung der Lebensumstände zur Zeit der Offenbarung und der Gründe, die die Verkündigung dieser Stellen veranlaßt haben. Das kann in manchen Fällen dazu führen, daß man die betreffenden Vorschriften für so zeitbedingt hält, daß man sie stark relativiert und somit den Weg frei macht für Anpassungen und Ergänzungen der gesetzlichen Bestimmungen.

Die zweite Hauptquelle des religiösen Gesetzes ist die *Sunna*, der vorbildliche und verbindliche Weg des Propheten Muhammad. Der Koran bezeichnet ihn als Vorbild und Beispiel für die Gläubigen (33, 21), denn „er befiehlt ihnen das Rechte und verbietet ihnen das Verwerfliche, er erlaubt ihnen die köstlichen Dinge und verbietet ihnen die schlechten, und er nimmt ihnen die Last und die Fesseln, die auf ihnen lagen, ab.“ (7, 157) Die Art und Weise, wie Muhammad inmitten seiner Gemeinschaft lebte und wie er sie führte und dafür die erforderlichen Vorschriften festlegte — all das verdeutlicht seinen Weg und findet sich in den Berichten (Hadith) verschiedener Gewährsleute.

Die als echt anerkannten Überlieferungen werden in drei Kategorien eingeteilt. Zur ersten Gruppe gehören die ursprünglichen, in ununterbrochener Tradition überlieferten Berichte: Sie begründen verbindliche Rechtsnormen. Die zweite Gruppe ist die der allgemein bekannten Überlieferungen, die erst später in ununterbrochener Tradition weitergegeben wurden: Sie begründen keine absolute Rechtssicherheit und keine feste Gewißheit; sie verleihen jedoch eine gewisse Sicherheit bzw. begründen eine an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit und können somit in Rechtsfragen eine zuverlässige Quelle für Entscheidungen und gesetzliche Maßnahmen abgeben. Die dritte Gruppe bilden die Überlieferungen, die von einzelnen Gewährsmännern tradiert wurden: Diese Einzelüberlieferungen begründen eine Wahrscheinlichkeit in Rechtsfra-

gen, aber nicht eine feste Gewißheit und eine unangefochtene Rechtssicherheit.

Als dritte Quelle des religiösen Rechts im Islam gilt die *Übereinstimmung* aller Rechtsgelehrten einer Zeit nach dem Tod Muhammads in der Feststellung einer bestimmten praktischen Rechtsvorschrift. Die Mehrheit der Gelehrten schreibt der Übereinstimmung einen bindenden Charakter zu, wenn die vielfältigen Bedingungen erfüllt sind, die zu ihrem Zustandekommen notwendig sind. Da aber gerade diese Bedingungen nur äußerst schwer herbeizuführen sind, wird in der Praxis der Akzent auf Konsultationen zwischen den Rechtsgelehrten gesetzt.

Sekundäre Quellen des Rechts und Grundsätze zur Feststellung der Rechtsnormen sind der Analogieschluß, der Brauch und das Gewohnheitsrecht, auch das eigene Urteil der Rechtsgelehrten. Zur Bildung des eigenen Urteils dienen folgende Grundsätze: Berücksichtigung der Interessen der Gemeinschaft, das Für-gut-Halten einer konkreten Lösung, die Billigkeit und die Vermeidung von Überforderung, die Anerkennung des bestehenden Rechtsstatus bzw. die Bestätigung der bestehenden Rechtslage, solange nicht das Gegenteil bewiesen oder festgestellt wird, endlich die Bemühung, das Gesetz zugunsten der Menschen zu handhaben und den Menschen Erleichterung zu verschaffen.

Die Heranziehung der Quellen und die Anwendung der Grundsätze zur Rechtsfindung haben dazu beigetragen, daß sich im Laufe der Zeit eine Rechts-tradition im Islam bildete. Aber erst unter den 'Abbasiden (ab 750), als das islamische Reich, ausgehend von der Hauptstadt Bagdad und vom Irak, eine politische, wirtschaftliche und kulturelle Blütezeit erlebte, kam es zur Bildung bzw. zum Ausbau verschiedener *Rechtsschulen*. In den Werken dieser Schulen werden die rechtlichen Bestimmungen erfaßt, die sich auf die religiösen Pflichten, das Familienrecht, das Erb-, Eigentums- und Vertragsrecht, das Straf- und Prozeßrecht, das Verwaltungsrecht und endlich die Führung des Krieges beziehen. Die wichtigsten Rechtsschulen der Sunniten sind die der Hanafiten (liberal), der Mälikiten (konservativ), der Shāfi'iten (um Systematisierung bemüht) und der Hanbaliten (streng konservativ). Die wichtigste Rechtsschule der Schiiten ist die der Dja'fariten.

2. Klassifizierung der menschlichen Handlungen

In dem von den Schulen ausgearbeiteten Rechtssystem werden die menschlichen Handlungen in folgende Kategorien eingeteilt, welche eine entsprechende moralische Beurteilung bedeuten bzw. entsprechende rechtliche Konsequenzen begründen:

— Eine Handlung ist *geboten*, wenn sie als Pflicht gilt. Wer diese Pflicht erfüllt, verdient Lob und wird

belohnt. Wer das Gebot verletzt oder nicht erfüllt, verdient Strafe.

– Eine Handlung ist *empfohlen* bzw. wünschenswert, wenn sie das Leben der einzelnen Gläubigen oder der Gemeinschaft fördert. Wer sich danach richtet, wird gelobt bzw. belohnt. Wer sich darüber hinwegsetzt, wird jedoch nicht getadelt oder gar bestraft.

– *Erlaubt* ist eine Handlung, wenn sie sittlich bzw. rechtlich einen neutralen Wert hat. So ist ihre Verrichtung oder Unterlassung kein Gegenstand von Belohnung oder Bestrafung.

– *Verpönt* bzw. mißbilligt ist eine Handlung, wenn deren Unterlassung belohnt, deren Verrichtung jedoch nicht bestraft wird.

– Eine Handlung ist *verboten*, wenn es Pflicht des Gläubigen ist, sie zu meiden. Wer sie dennoch verrichtet, setzt sich der Strafe aus; wer sie meidet, verdient Lob.

3. Organe des Staates zur Erfüllung des Gesetzes

Die islamische Gemeinschaft als politisches Gebilde steht unter dem religiösen Gesetz³⁾. An der Spitze des islamischen Staates steht der Khalif, der Imām oder der Sultan, je nach dem jeweiligen Sprachgebrauch und je nach der geschichtlichen Epoche und Situation. Grundsätzlich darf der Regierungschef des Staates Gehorsam und Loyalität fordern. Er muß aber selbst Bedingungen erfüllen, um dem Staat vorstehen und die Gläubigen führen zu können. Er muß vor allem die Vorschriften des Korans und die gesetzlichen Verordnungen kennen oder sich dieses Wissen bei fachkundigen Rechtsgelehrten holen. Auch ist er verpflichtet, bei den verschiedenen Entscheidungen, die das Leben und die Interessen der Gemeinschaft betreffen, andere Mitglieder der Gemeinschaft zu Rate zu ziehen (3, 159; 42, 38). Der Koran präzisiert nicht, wie er sich diese Beratung (Schūrā) vorstellt. Ursprünglich hatte diese Beratung nicht die Funktion einer Kontrollinstanz gegenüber der Staatsführung. Eine solche Kontrolle ist eher in der allgemein anerkannten Pflicht aller Mitglieder des Staates, sich dem Gesetz Gottes zu unterwerfen, zu suchen. Damit ist gesagt, daß eine Kontrollfunktion eher den Rechtsgelehrten zukommt.

Die Rechtsgelehrten beraten die Regierung in Fragen, die mit der legislativen Funktion des Staates zusammenhängen. Da das Grundgesetz des islami-

schen Staates vorgegeben ist (durch den Koran und die Sunna), haben die Rechtsgelehrten die Aufgabe, die Inhalte dieses Grundgesetzes und die daraus resultierenden Rechtsbestimmungen auszuarbeiten. Darüber hinaus besteht ihr Beitrag darin, Möglichkeiten und Modalitäten der Anwendung der Gesetzesbestimmungen auf die konkreten Fälle zu erkennen und mitzuteilen. Neben der Regierung beraten die Rechtsgelehrten auch die Richter und die einzelnen Gläubigen.

Die Rechtsprechung liegt in der Zuständigkeit entweder des Machthabers oder der von ihm ernannten Richter. Er bleibt jedoch die höchste Instanz bei Streitfällen, bei denen eine Berufung angestrengt wird. Wenn der muslimische Richter von Nicht-Muslimen angerufen wird, dann muß er nach den Bestimmungen des islamischen Gesetzes rechtsprechen.

4. Ein Beispiel: das Strafgesetz

In Strafsachen orientiert sich der Richter an den Angaben des Korans und an den Entscheidungen und Vorschriften, die in der Tradition festgelegt wurden. Einige Straftaten sind besonders schwer und werden im Koran als Verbrechen bezeichnet. Für diese Verbrechen sind besonders harte Strafen vorgesehen. Wenn das koranische Gesetz eine bestimmte Strafe für ein Verbrechen festlegt, dann, so die gängige Auffassung, muß diese Strafe verhängt und vollstreckt werden, und es steht dem Richter nicht zu, sie dem Schuldigen zu erlassen. Manchmal sieht der Koran vor, daß eine verhängte Strafe auf Wunsch der Person, die ihr Recht sucht, umgewandelt, vermindert oder gar erlassen wird. Manchmal gibt es Strafen, die im Ermessen des Richters selbst liegen. Es gilt grundsätzlich, daß alle vor dem Gesetz gleichgestellt sind und daß das Maß der Strafe nicht nach der gesellschaftlichen Situation festgesetzt wird. Außerdem gilt der Schuldige nach Verbüßung der Strafe als unbelastet, seine nun gesühnte Tat darf ihm nicht mehr zur Last gelegt werden. Im folgenden sollen einige schwerwiegende Verbrechen und deren entsprechende Strafen aufgeführt werden⁴⁾.

1. Der *Abfall vom Glauben* kann im Islam nicht durch Berufung auf die Religionsfreiheit geduldet werden. Wer einmal Muslim geworden ist, hat kein Recht mehr darauf, seinen Glauben wieder abzulegen, denn er würde sich damit aus dem Bereich der Barmherzigkeit Gottes ausschließen, seine Werke würden wertlos werden wie die der Ungläubigen, und er hätte im Jenseits die Höllestrafe zu erwarten. Der Koran sieht im Falle der Heuchler, die als Gefahr für die Gemeinschaft gelten, die Regelung vor, daß die Muslime sie, wenn sie sich abwenden,

⁴⁾ Ich folge hier den Ausführungen in: A. Th. Khoury, *Der Islam: sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch*, Freiburg 1988, S. 177–182.

³⁾ Zum politischen Denken im Islam vgl. L. Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris 1976; W. M. Watt, *Islamic political thought, the basic concepts*, Edinburgh 1968; H. Reiners, *Die klassische islamische Staatsidee*, Münster 1968; E. I. J. Rosenthal, *Politisches Denken im Islam*, in: *Saeculum*, 23 (1972), S. 148–171, 295–318; T. Nagel, *Staat und Glaubensvorstellungen im Islam*, 2 Bde., Zürich–München 1981; P. Antes, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart 1982.

ergreifen und töten sollen (4, 88–89). Die Rechtsgelehrten wenden diese Regelung auf den Abfall vom Glauben allgemein an und setzen dafür die Todesstrafe fest. Muḥammad habe im übrigen selbst gesagt: „Wer seine Religion ändert, den tötet!“

2. Der Koran hält das Leben des Menschen für unantastbar und verbietet das unberechtigte Töten und den *Mord*. Der Mörder wird der Vergeltung durch die Verwandten des Ermordeten freigegeben, jedoch erst nach der Feststellung des Tatbestandes durch den Richter oder seinen Stellvertreter. Das Strafmaß entspricht der Straftat selbst: Der Mörder wird zum Tode verurteilt, und zwar nur er selbst, nicht aber seine Familie oder seine Sippe. Die Angehörigen des Ermordeten dürfen von ihrem strikten Recht ablassen (dies gilt als Abmilderung des strengen *jus talionis*) und Blutgeld verlangen (2, 178). Im Fall des Verzichtes auf die Hinrichtung des Mörders von seiten der Angehörigen darf die Regierung gefährliche Mörder dennoch festhalten und unter Arrest stellen.

Im Falle eines aus Versehen verübten Totschlags darf der Täter nicht mit dem Tod bestraft werden. Er muß für seine Tat Sühne leisten: Blutgeld, Befreiung eines Sklaven oder Fasten während zwei aufeinanderfolgender Monate (4, 92). Bei Verletzungen und ähnlichen Vergehen kommt wiederum das *jus talionis* zur Anwendung: Auge um Auge usw. Der Verletzte darf jedoch auf die Bestrafung des Täters verzichten und dafür eine Entschädigung verlangen, deren Höhe in den Rechtsbüchern festgesetzt wird. Was die *Abtreibung* betrifft, so wird heute die Notwendigkeit, das Leben vom Zeitpunkt der Empfängnis zu schützen, betont, denn es ist von Anfang an Schöpfung Gottes (23, 12–14; 56, 57–59). Und jeder Mensch, auch in diesem Stadium des Wachsens, ist nicht der Verfügungsgewalt der Menschen, nicht einmal der Eltern, unterworfen. Er ist Diener Gottes (19, 93) und Eigentum seines Schöpfers (10, 68). Daher besitzt niemand das Recht, ihn unberechtigterweise zu töten (17, 33). Eine Schwangerschaftsunterbrechung ist also nur dann zulässig, wenn es mit Sicherheit feststeht, daß das Leben der Mutter in Gefahr ist, daß keine andere Möglichkeit besteht, das Leben der Mutter zu retten als die Abtreibung, und endlich, daß der Eingriff nach ärztlicher Erfahrung auch den gewünschten Erfolg bringt. Der Grund für diese Ausnahme ist, daß man von zwei Übeln das geringere zu wählen hat.

3. Der Koran verurteilt die Unzucht, den Ehebruch, die Homosexualität und die Prostitution. *Sexuelle Verbrechen* werden hart bestraft. Die

Strafe der Unzucht für Unverheiratete, ob Männer oder Frauen, wird im Koran auf hundert Peitschenhiebe festgesetzt; außerdem darf die schuldige Person keinen guten und gläubigen Partner mehr heiraten (24, 2–3). Auf einwandfrei festgestellten Ehebruch steht die Todesstrafe. Wird aber eine Frau, die nicht geständig ist, von vier Zeugen belastet, so bestimmt der Koran, diese im Haus festzuhalten, „bis der Tod sie abberuft oder Gott ihr einen Ausweg verschafft“ (4, 15), z. B. dadurch, daß sich das Zeugnis als falsch erweist. Diese letzte Strafe trifft auch die unverheiratete Frau, die mit einem verheirateten Mann Unzucht treibt; der unverheiratete Mann, der mit einer verheirateten Frau Unzucht treibt, wird für die Dauer eines Jahres verbannt. Darüber hinaus trifft die unverheirateten Schuldigen die Strafe für Unzucht, d. h. hundert Peitschenhiebe. Die Homosexualität wird nach einigen Rechtsgelehrten wie die Unzucht bzw. der Ehebruch bestraft. Andere Rechtsgelehrte meinen, der jeweilige Richter dürfe die Strafe verhängen, die er für angebracht hält. Andere sprechen sich für die Hinrichtung der beiden Schuldigen aus.

4. Der *Diebstahl* wird durch Abhacken der Hand bestraft (5, 38), wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: daß der Dieb erwachsen und seiner Sinne mächtig ist, daß der Dieb das nimmt, woran er keinen Anteil bzw. worauf er kein Teilrecht hat (Veruntreuung gemeinsamer Güter wird durch andere Strafen geahndet), daß der Dieb gut erkennbares und behütetes Gut stiehlt, daß die gestohlene Menge erheblich ist und tatsächlich weggenommen wurde, endlich daß der Diebstahl nicht aus Not, wie z. B. aus Hunger, begangen wurde.

5. Für die Übertretung des *Weinverbots* sind vierzig Peitschenhiebe vorgesehen. Die Strafe kann auch auf achtzig Hiebe erhöht werden.

Wenn im Koran und in der Sunna Muḥammads sowie in der Tradition seiner ersten Nachfolger nichts bestimmt wurde, so ist es dem Richter überlassen, in seinem freien Ermessen das angebrachte Strafmaß festzulegen. Er muß dabei die Natur des Vergehens und den Zweck der Bestrafung (Besserung des Schuldigen und Abschreckung anderer Täter) berücksichtigen.

Manche Bestimmungen des islamischen Strafgesetzes mögen hart und nicht mehr zeitgemäß erscheinen. Für den gläubigen Muslim sind sie oft Bestandteil seiner Religion, und er weiß nichts Besseres, als den Verordnungen dieses Gesetzes zu folgen und an die Ermahnung des Korans zu denken: „Vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist. Und vielleicht liebt ihr etwas, während es schlecht für euch ist.“ (2, 216)

II. Der islamische Staat und die Nicht-Muslime

Wenn der islamische Staat im innenpolitischen Bereich das Instrument des *Totalitätsanspruchs* des Islams ist, so ist er nach außen Träger seines *Universalanspruchs*. Kraft dieses Anspruchs proklamiert der Islam seine Lebensordnung als universal gültig und als im Grundsatz verbindlich für alle Gemeinschaften und Staaten. So fühlt sich der Islam dazu aufgerufen, den Herrschaftsbereich des islamischen Gesetzes und Staates auszudehnen, die Normen der islamischen Gesellschaftsordnung zur universalen Geltung zu bringen, die Institutionen der politischen Struktur des Islams überall in der Welt zu errichten und somit eine einheitliche Gesellschaft unter islamischem Gottesrecht zu bilden, die möglichst alle Menschen umgreift. Die traditionelle Maxime lautet ja: „Der Islam herrscht, er wird nicht beherrscht.“ Was diese Haltung für Folgen hat in bezug auf Frieden und Toleranz, soll im folgenden kurz ausgeführt werden.

1. Frieden oder kriegerischer Einsatz?

Das islamische Rechtssystem, wie es im Mittelalter ausgearbeitet wurde, kennt eine Aufteilung der Welt in zwei Gebiete: das Gebiet des Islams und das Gebiet des Krieges. Das Gebiet des Islams ist Gottes Staat, das Reich des Friedens, in dem das islamische Gesetz herrscht. Im Gebiet der Nicht-Muslime herrscht das Gesetz der Ungläubigen bzw. der Nicht-Muslime vor, das mehr oder weniger den Bestimmungen des Islams widerspricht. Die islamische Gemeinschaft bzw. der islamische Staat hat die Pflicht, das Gebiet des Islams gegen die Angriffe der Feinde zu verteidigen und sich darüber hinaus aktiv einzusetzen, um auch im Gebiet der Nicht-Muslime dem Gesetz des Islams zum Sieg zu verhelfen und die Rechte Gottes zur Geltung zu bringen. Dieser Pflicht, die der Gemeinschaft als solcher obliegt, wird Genüge getan, wenn an einem Ort, irgendwo in der Welt, Bemühungen um die Ausbreitung des Herrschaftsbereichs des Islams unternommen werden. Das Endziel des Kampfes „auf dem Weg Gottes“, wie sich der Koran ausdrückt (2. 190 u. a.), wird erst erreicht, wenn auch das Gebiet der Feinde dem Gebiet des Islams angegliedert sein wird, wenn der Unglaube endgültig ausgerottet sein wird, wenn die Nicht-Muslime sich der Staatsgewalt des Islams unterworfen haben werden. Solange die alleinige Herrschaft des Islams nicht die ganze Welt umfaßt hat, bleibt der Einsatz für die Sache des Islams — auch mit den Mitteln des bewaffneten Kampfes — ein Dauerzustand.

Der Friede ist der zu erreichende Endzustand der Auseinandersetzung zwischen dem islamischen Staat und den nicht-muslimischen Gemeinschaften. Der Friede wird erst erreicht sein und gilt erst als endgültig, wenn die Grenzen des islamischen Staates

an die Grenzen der Erde gelangen, wenn also nur ein Staat bestehen bleibt: der islamische Staat.

Dies bedeutet aber nicht, daß der Islam sich in ständigem aktivem Kampf gegen die Nicht-Muslime befindet oder einen heiligen Dauerkrieg gegen die fremden Völker führen muß. Dies bedeutet auch nicht, daß der islamische Staat keine Beziehungen zu den Nicht-Muslimen unterhalten darf. Verträge und Abkommen dürfen geschlossen, Vereinbarungen getroffen und kulturelle und wirtschaftliche Beziehungen aufgenommen und gepflegt werden. Aber all das beinhaltet keineswegs die Anerkennung der Legitimität der fremden Staaten. Mit der Aufnahme solcher Beziehungen wird lediglich die Tatsache anerkannt, daß auch in den fremden Staaten, solange sie bestehen, eine gewisse soziale und politische Ordnung notwendig ist. So ist man bereit, die bestehende Obrigkeit und die herrschende Gesellschaftsordnung zur Kenntnis zu nehmen und mit der jeweiligen Regierung im Interesse der Muslime in Kontakt zu treten und vorübergehend friedliche Beziehungen zu vereinbaren. Für die Dauer dieser Friedenszeit bezeichnen Rechtsgelehrte das Gebiet des Krieges als „Gebiet des Friedens“ oder „Gebiet des Vertrags“. Betont wird jedoch, daß die Zulässigkeit ausgehandelter Verträge und vereinbarter Friedenszeiten nicht die Gleichstellung nicht-islamischer Länder mit dem islamischen Staat bedeutet. Vorübergehende und befristete Friedenszeiten sind theoretisch nur eine Pause auf dem Weg zur Islamisierung der ganzen Welt.

Die Vorstellungen des klassischen Rechtssystems in bezug auf den Einsatz für die Sache des Islams sowie die heute noch bzw. wieder von militanten Gruppen vertretene Lehre können wie folgt zusammengefaßt werden: Friede ist der Zustand innerer Ordnung im Staat, wenn dieser nach den Gesetzen des Islams regiert wird und wenn er Ungläubigen, Abtrünnigen, Aufständischen und ähnlichen existenzgefährdenden Gruppen keinen Raum gibt, sondern sie ausrottet oder bekehrt. Nach außen hin bedeutet Frieden den Endzustand, der nach der siegreichen Bekämpfung und Niederwerfung der nicht-muslimischen Gemeinschaften erreicht wird, so daß nur noch der islamische Staat bestehen bleibt, in dem Nicht-Muslime, insofern sie nur Anhänger einer vom Islam anerkannten Offenbarungsreligion und Besitzer heiliger Schriften sind, die Rechtsstellung von Schutzbürgern haben. Damit erfüllt die politische Gemeinschaft der Muslime (*Umma*) ihre Aufgabe, Trägerin und Wahrerin der Rechte Gottes und Hüterin der nach Maßgabe der Rechte Gottes festgesetzten Rechte der Menschen zu sein.

Gegenüber dieser klassischen Position betonen einige Denker in der islamischen Welt heute die Priorität des Friedens, nicht nur als Endzustand, sondern als normaler Zustand der Beziehungen der Menschen und der Gemeinschaften zueinander. Sie berufen sich auf die Zeitbedingtheit der koranischen Aussagen, die der Theorie des „heiligen Krieges“ zugrundeliegen, und betonen zu Recht, daß der Koran vielfältige Hinweise enthält, die eine Theorie des Friedens begründen können⁵⁾.

2. Toleranz und Rechtsstellung der Schutzbürger

Das klassische Rechtssystem des Islams geht in seiner theoretischen Konzeption von einer einheitlichen Gesellschaft aus, der Gesellschaft der Muslime, welche ihre Beziehungen zu den Minderheiten aufgrund geschlossener Verträge regelt. Der Rechtsstatus der Minderheiten beruht auf einem Schutzabkommen zwischen Eroberern und Unterworfenen, einem Vertrag, der aus den Muslimen die eigentlichen Vollbürger des Staates und aus den anderen nur Schutzbürger macht⁶⁾.

Das Schutzabkommen stellt die Anhänger einer vom Islam anerkannten Offenbarungsreligion (das ist der Fall bei Juden und Christen) unter den Schutz des islamischen Staates, der damit die Verpflichtung übernimmt, diese Gruppe von Untertanen zu schützen, Schaden von ihnen fernzuhalten, ihnen gesetzwidrig zugefügten Schaden wiedergutzumachen. Dieser Schutz beinhaltet im einzelnen die Sicherheit des Lebens und des Eigentums, das Recht, im Gebiet des Islams unbefristet zu leben, die Garantie der privaten und öffentlichen Rechte sowie den Respekt der Religions- und Kultfreiheit, endlich die religiöse Autonomie und Selbstverwaltung in Fragen des Personenstands-, Familien- und Erbrechtes.

Die wichtigsten Pflichten der Schutzbürger gegenüber dem islamischen Staat sind folgende: Loyalität, Unterwerfung unter die allgemeinen Gesetze und die Gerichtsurteile, Entrichtung der vereinbarten Tribute und Abgaben (Eigentums- und Kopfsteuern), Abstehen von Gotteslästerung, Beleidigung des Propheten Muhammad und Verunglimpfung

⁵⁾ Zum Thema und zu den näheren Argumenten für den Frieden im Islam siehe A. Th. Khoury, *Islam: Frieden oder „heiliger Krieg“?*, in: A. Th. Khoury / P. Hünermann (Hrsg.), *Friede? — was ist das?*, Freiburg 1984, S. 51–75; M. Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore 1979; A. Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1966; R. Steinweg (Hrsg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus*, Frankfurt 1980.

⁶⁾ Zur Toleranz im Islam vgl. R. Paret, *Toleranz und Intoleranz im Islam*, in: *Saeculum*, 21 (1970), S. 344–365; A. Noth, *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*, in: *Saeculum*, 29 (1978), S. 190–204; vor allem A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958; A. Th. Khoury, *Toleranz im Islam*, München–Mainz 1980, Altenberge 1986².

der islamischen Religion (Verbot von Bekehrungen).

Diese Bestimmungen bedeuten nicht, daß das Zusammenleben von Muslimen und Schutzbürgern immer ein gespanntes Verhältnis war; allerdings war es auch nicht ein überaus freundliches. Die geschäftlichen Beziehungen zwischen Muslimen und Schutzbürgern waren durch eine weitgehende Gleichheit der Partner gekennzeichnet. Aber daraus sollte nicht eine Beziehung vorbehaltlosen Respekts und entgegenkommender Freundschaft erwachsen. Der Koran erlaubt jedoch eine Teilgemeinschaft mit Juden und Christen. Die Muslime dürfen von dem essen, was Juden und Christen selbst essen, und umgekehrt; auch dürfen muslimische Männer jüdische bzw. christliche Frauen heiraten (5, 5). Das islamische Gesetz verbietet jedoch, daß ein Jude oder ein Christ eine muslimische Frau heiratet, und dies aus Sorge um den Glauben und das religiöse Verhalten der Frau, die durch eine solche Heirat großer Gefährdung ausgesetzt würde. Bei der Schließung einer Mischehe mit einer jüdischen oder einer christlichen Frau fordert das islamische Recht nicht, daß diese zum Islam übertritt, sie darf die ihr zugestandene Religions- und Kultfreiheit ausüben.

Nicht nur in der Mischehe gibt es eine Rechtsungleichheit zwischen Muslimen und Schutzbürgern. Auch das Strafgesetz geht oft von einer Ungleichwertigkeit von Muslimen und Nicht-Muslimen aus. Die Ungleichheit der Bewohner des Landes aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit tritt aber am deutlichsten im politischen Bereich zutage. Denn es geht da um die Ausübung der Macht im Staat, und diese ist nach islamischem Recht den Muslimen vorbehalten. So wird der Zugang zu Ämtern im Staat, die dem Amtsinhaber Gewalt über die Bürger verleiht, den Nicht-Muslimen verwehrt.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß das klassische Rechtssystem des Islams die Bildung einer Gesellschaft mit zwei Klassen von Bürgern vorsieht. Die einen, die Muslime, sind die eigentlichen Bürger; die anderen werden toleriert, ihnen wird ein Lebensraum geschaffen, aber ihre Rechte sind nur die, die ihnen der islamische Staat gewährt. Und diese gewährten Rechte gehen von einer grundsätzlichen Ungleichheit und Ungleichwertigkeit von Muslimen und Schutzbürgern aus. Muslime und Nicht-Muslime sind ja nicht gleichberechtigt im Staat, sie sind nicht alle Träger der gleichen Grundrechte und der gleichen Grundpflichten. Die Nicht-Muslime sind zwar nicht recht- und schutzlos, sie werden dennoch als Bürger zweiter Klasse im eigenen Land behandelt. Diese Mischung von Toleranz und Intoleranz, diese relative Integration der Nicht-Muslime im Staat machte die Lebensgeschichte der Juden und der Christen im islamischen Staat — unter dem Druck der islamischen Mehr-

heit — oft und immer wieder zu einer Leidensgeschichte.

Es stellt sich also die Frage, ob es heute tragbar ist, einen Staat nach diesem Modell wieder zu errich-

ten, einen Staat, in dem die Muslime alle Gewalt für sich vereinnahmen und die anderen Mitbürger zu Schutzbürgern deklassieren, welche dem Willen und Entgegenkommen wie auch der Willkür und dem Gutdünken der Mehrheit ausgeliefert sind.

III. Muslime in Deutschland: fähig zur Integration?

Wie die bisherigen Ausführungen deutlich gemacht haben, hat die islamische Rechtstradition hauptsächlich nur ein Modell des Zusammenlebens von Muslimen und Nicht-Muslimen ausgearbeitet. Nach diesem Modell bilden die Muslime die Mehrheit, sie üben die Herrschaft im Staat aus, gestalten die Gesetze und besorgen die Rechtsprechung nach islamischem Recht und Gesetz.

In Deutschland wie auch in den anderen europäischen Staaten erleben die Muslime dagegen eine andere, bislang ungewohnte Gesellschaft. Hier bilden sie nur eine Minderheit, deren Einfluß verschwindend gering ist, die sogar von den mächtigeren Gruppen argwöhnisch beobachtet wird und die alle Mühe hat, sich zu behaupten und ihre eigene Identität zu wahren. Aus dieser Situation erwächst den Muslimen eine Unsicherheit in der Einschätzung ihres Rechtsstatus aus islamischer Sicht. Sie fühlen sich ratlos vor der Notwendigkeit, umfassende Normen für ihr Zusammenleben mit Nicht-Muslimen zu entwickeln.

So ist es nicht verwunderlich, daß die Muslime in Deutschland sich an Richtungen, Bewegungen, Gruppierungen, Vorstellungen und Verhaltensmustern orientieren, die sie von ihren Heimatländern her kennen. Die Gruppen und Bewegungen, die sich auch hier bilden, liegen im Streit miteinander und suchen aus eigener Sicht zu bestimmen, was islamischer Glaube sei und wie islamisches Leben in der Fremde auszusehen habe.

Eine dieser Richtungen setzt auf die vollständige Islamisierung der Gesellschaft und des Staatswesens und lehnt jede Gesellschaftsordnung, die nicht islamisch ist, ab. Sie lehnt folgerichtig auch jede Art von Integration in einer nicht-islamisch gestalteten Gesellschaft ab. Diese Haltung verstärkt sich bei den Gruppen, die ihre Hoffnung auf die Renaissance des Islams setzen und deren Hauptziele vorbehaltlos bejahen. Eines dieser Hauptziele ist die Islamisierung bzw. Re-Islamisierung von Gesellschaft und Staat. Das bedeutet die Rücknahme der Gesetzgebung und der Lebensformen, die in manchen Ländern der islamischen Welt den Beginn einer Anpassung an die Erfordernisse der modernen Welt signalisieren. Gerade diese Anpassung an die moderne Welt wird von den Vertretern des sogenannten *Islamismus* (oder auch, weniger glücklich:

Fundamentalismus) als Verlust der islamischen Identität und unbillige Bevorzugung von Normen und Vorstellungen, die sich seit der Aufklärung im Westen durchgesetzt haben, beklagt. Die Reislamisierung bedeutet auch die Rückkehr zu den politischen und wirtschaftlichen Ordnungsvorstellungen, die im islamischen Reich im Mittelalter ausgearbeitet worden sind, oder — noch radikaler — die Rückkehr zu den gesellschaftlichen Strukturen und den politischen Institutionen der frühislamischen Gemeinde zu Medina. Nur so — das betonen die Islamisten — kann der reine Islam wieder eine alles bestimmende Rolle in Gesellschaft und Staat spielen.

Aus diesem Verständnis heraus weisen die Islamisten und Traditionalisten unter den Muslimen jeden *laizistischen* Versuch zurück, den Islam aus der Gesellschaft und dem Staat zu verdrängen. Sie tun sich auch schwer mit den demokratischen Vorstellungen der pluralistischen Gesellschaft des Westens⁷⁾.

Gegenüber solchen Gruppen und Richtungen, die sich heute in der islamischen Welt im Aufwind befinden, gibt es eine andere Richtung, die hoffnungslos in der Minderheit steht unter denen, die ihre Gedanken und Ziele artikulieren. Diese Richtung will dem Islam im Kontext der Verhältnisse in der Weltgemeinschaft einen Weg eröffnen, der sich mit einer teilweisen *Säkularisierung* des Gemeinwesens verträgt.

Zwischen den Verfechtern einer militanten Islamisierung oder eines restaurativen Traditionalismus und den Befürwortern einer säkularen Gesellschaftsordnung gibt es gemäßigte Richtungen, die zwar eine islamische Gestaltung des Lebens in der Gemeinschaft wünschen, jedoch offen sind für Kompromisse, die ihr Leben in der Fremde nötig macht und die für ein gedeihliches Zusammenleben mit Nicht-Muslimen unumgänglich erscheinen. Die überwiegende Mehrheit der Muslime in Deutschland schwankt zwischen den verschiedenen Richtungen und sucht oft in ratloser Unsicherheit ihren Weg in eine ungewisse Zukunft.

⁷⁾ Vgl. A. Th. Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, München–Mainz 1985, S. 99–108.

IV. Kritische Würdigung

Islamisten und Traditionalisten sind bestrebt, den Staat und seine Institutionen auf bestimmte konkrete Strukturen und Verhaltensregeln der Vergangenheit festzulegen. Dies wirkt heute noch repressiv für die menschliche Freiheit, für eine Freiheit, die sich ihrer Verantwortung für die Bewältigung der Gegenwart und die Planung der Zukunft bewußt ist. Das liegt daran, daß hier zwischen konkreten Inhalten des ursprünglichen bzw. traditionellen Modells und seiner tiefen Intention nicht unterschieden wird. Die konkreten Lösungen der Vergangenheit beziehen ihre legitime Bedeutung von ihrer Fähigkeit, in der damaligen konkreten Situation den idealen Werten und den Normen zu entsprechen und sich an ihnen immer wieder zu messen, um die Verwirklichung besserer konkreter Formen und passenderer Institutionen zu fördern.

Wer diese konkreten Formen und Inhalte der Tradition, wäre sie auch die allererste, für das Ganze der Tradition nimmt und auf Gott zurückführt, um ihnen damit ewige Gültigkeit zuzusprechen, der übersieht, daß diese konkreten Formen und Inhalte ihre Bedeutung von der hinter bzw. über ihnen stehenden und sie inspirierenden Intention und Richtung erhalten. Nur diese Intention, nur die Werte und Normen, die sie in die geschichtliche Realität der Menschen bringen wollen, haben eine immer noch gültige Bedeutung. Die konkreten Strukturen und Regeln sollen jedoch immer wieder neu überprüft, korrigiert und entfaltet werden.

Es ist aber nicht nur die Geschichtsvergessenheit, die man diesen Gruppen vorwerfen kann. Einige von ihnen weigern sich, die Gegenwart der Gesellschaft und die Errungenschaften der modernen Zeit angemessen zu würdigen. Um die idealisierten Vorzüge des islamischen Modells annehmbarer zu machen, neigen sie dazu, im westlichen Denken nur Verirrungen und in der modernen Gesellschaft nur Verfallserscheinungen zu sehen. Undifferenziert betrachten sie das, was nach der Aufklärung als Freiheitsgeschichte gilt, nur als Abweichung vom rechten Pfad. Nur selten zeigen sie die Bereitschaft, sich ernsthaft darüber zu informieren und damit auseinanderzusetzen. Sie setzen das, was sie als islamisches Modell betrachten, absolut und rechtfertigen dies damit, daß der Koran und die Sunna des Propheten Muḥammad dem Muslim alles bieten, was er braucht, um den wahren Glauben und den rechten Weg zu finden.

Es bleibt zu hoffen, daß der zeitgenössische Islam, bei allen legitimen Bestrebungen, seine Identität zu wahren, eine Gesellschaftsordnung und eine Staatsstruktur findet, durch die er seine wahre Rolle in der Welt erfüllen kann als „Zeuge für die Gerechtigkeit“ (5, 8) und als mitwirkender Faktor beim Aufbau einer Gesellschaft, in der alle Bürger vor dem Gesetz grundsätzlich gleichgestellt und im praktischen Leben gleichberechtigt sind — eine Gesellschaftsordnung, in der über eine gewährte Toleranz hinaus die unverzichtbaren Menschenrechte für alle und die universale Solidarität aller Menschen miteinander anerkannt werden.

Der Islam im „Thermidor“

Zur Lage des Islams im Nahen Osten

Der Blick fällt zuerst auf den Nahen Osten, wenn vom Islam als einer politischen und gesellschaftlichen Bewegung die Rede ist. Tatsächlich ist mit der islamischen Revolution im Iran die jüngere islamische Geschichte in ein neues Stadium eingetreten; denn damit ist der Islam in stärkerem Maße eine politische Kraft geworden, als dies seit dem Ende des Osmanischen Reiches (1918), dessen Führungselite es als ein islamisches Imperium verstand, der Fall gewesen ist. Hatten seither diejenigen Kräfte die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Nahen Osten im besondern und in der islamischen Welt im allgemeinen bestimmt, die „Modernisierung“ und „Fortschritt“ in Nachahmung des Westens und in der Übernahme von Entwicklungskonzepten und Ideologien suchten, auf denen die Stärke des Westens und seine Überlegenheit über die islamische Welt zu beruhen schienen, so errangen mit der islamischen Revolution und der Gründung der Islamischen Republik diejenigen einen nachhaltigen Erfolg, die im Rückgriff auf die authentischen Werte und Normen der islamischen Religion selbst die richtungsweisenden Zeichen für

den Weg aus der Krise der islamischen Welt erkennen¹⁾.

Die Literatur über die „Re-Islamisierung“ seit den siebziger Jahren ist nahezu unüberschaubar²⁾. Dabei geht es um die Hintergründe, die religiös-ideologischen und politischen Erscheinungsformen sowie die konkreten politischen Auswirkungen in Staaten und Gesellschaften der Region und im internationalen Rahmen. Dies soll an dieser Stelle nicht noch einmal wiederholt werden. Vielmehr wird sich die Darstellung darauf beschränken, eine knappe Bewertung islamisch geprägter Entwicklungen seit der Gründung der Islamischen Republik im Nahen Osten vorzunehmen. Das Ende des Krieges am Golf, Mitte 1988, der mit der Revolution im Iran ähnlich eng verbunden war, wie die europäischen Kriege im Kontext der französischen Revolution, und das Ableben Ayatollah Khomeinis im Juni 1989, des bislang erfolgreichsten Vorkämpfers einer Rückkehr zu islamischer Authentizität, lassen eine solche Begrenzung gerechtfertigt erscheinen.

I. Der Weg nach Kerbela

Als Ayatollah Khomeini am 7. Februar 1979 mit einer Maschine der Air France aus Paris kommend in Teheran eintraf, war entschieden, daß das Ende der Pahlawi-Monarchie gekommen war. Damit war in kurzer Zeit ein Regime gestürzt, das im Innern als eines der stabilsten in der Nah- und Mittelost-Region erschien und wie kein anderes (außer der Türkei) vom Westen unterstützt und in westliche sicherheitspolitische Interessen eingebunden war³⁾.

Im Unterschied zu den früheren Revolutionen im Nahen Osten, die Marksteine seiner politischen

Entwicklung seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs waren, welche durchweg vom Militär bzw. von militärischen Cliquen durchgeführt wurden, handelt es sich bei dem Umsturz im Iran um eine Revolution von unten. Eine weitere Besonderheit liegt in ihrem religiösen Charakter: Ausgelöst zwar vom durchweg säkularistischen Mittelstand, wurde sie am Ende durch die alle anderen Persönlichkeiten überragende Führerschaft Ayatollah Khomeinis zu einer Bewegung, die im Zeichen des Islams ihre letzte entscheidende Durchschlagskraft erhielt. Die Durchsetzung des von Khomeini formulierten Konzepts der *wilayat-e faqih* (Herrschaft des anerkannten Gottesgelehrten) Ende 1979 machte die *Islamische Republik* zu einem religiös-politischen Gebilde, das als konsequente islamische Theokratie (wenn auch mit spezifisch schiitischer Färbung) verstanden werden kann⁴⁾. Unter diesem Aspekt hat der Staat Khomeinis nicht nur in der islamischen Welt von heute nicht seinesgleichen; vielmehr war

¹⁾ Vgl. Bassam Tibi, Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. München 1981; Gilles Kepel, Le Prophète et Pharon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine. Paris 1984.

²⁾ Eine systematische Aufarbeitung wurde vorgenommen in Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung; Staat, Politik und Recht; Kultur und Religion. München 1989.

³⁾ Vgl. Hans-Georg Ebert/Henner Fürtig/Hans-Georg Müller, Die Islamische Republik Iran. Historische Herkunft — Ökonomische Grundlagen — Staatsrechtliche Struktur. Berlin 1987.

⁴⁾ Vgl. Silvia Tellenbach, Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran. Berlin 1985.

er auch im Kontext der ganzen islamischen Geschichte ein einzigartiges Phänomen.

Mit der Gründung der Islamischen Republik hat der Prozeß der „Re-Islamisierung“ seine insofern besondere Zuspitzung erfahren, als die militant-revolutionären Kräfte innerhalb dieser Bewegung in den Vordergrund traten. Die siegreiche islamische Revolution gegen ein scheinbar so gefestigtes und dem Westen ergebendes Regime sowie die Gründung der Islamischen Republik auf seinen Ruinen erweckten weithin die Hoffnung, als sei damit ein Weg abgesteckt, den die Muslime zu gehen hätten, um die tiefe Krise zu überwinden, die zu lösen sich frühere Versuche im Zeichen von Ideologien westlicher Provenienz als unfähig erwiesen hatten. Muslimische Aktivisten in nahezu allen Regimen der islamischen Welt und außerhalb derselben, namentlich in Europa, richteten ihren Blick auf den Iran und bezogen ihre Inspiration, ihren Aktivismus und ihren Optimismus im Hinblick auf baldigen Umbruch von dort.

Bei Beobachtern wie Betroffenen wurden die Erwartung wie die Befürchtung wach, bei den islamischen Nachbarn Irans handle es sich um ein Domino, das rasch zusammenbrechen werde. Die Besetzung der großen Moschee von Mekka (im November 1979) schien dies ebenso zu bestätigen wie der wachsende Druck auf das irakische Regime (für dieses schließlich ein Grund – unter anderen –, im September 1980 einen offenen Krieg gegen die Islamische Republik vom Zaun zu brechen) und die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Sadat durch die extremistische fundamentalistische Organisation Islamischer Heiliger Krieg (jihad islami), die sich in schweren Unruhen gegen die ägyptische Regierung (vornehmlich in Assyut, einem Zentrum des militanten ägyptischen Fundamentalismus) fortsetzten.

Tatsächlich reflektierte der irakisch-iranische Krieg die drei zentralen politischen Stoßrichtungen der fundamentalistischen Bewegung. Dies gilt namentlich für die Phase nach Mitte 1982; damals stand die iranische Führung vor der Frage, ob sie nicht – nach der Vertreibung der irakischen Truppen von iranischem Boden – den Kampf einstellen und Reparationen annehmen oder den Krieg fortsetzen solle. Ayatollah Khomeini setzte damals sein ganzes Gewicht für die Fortsetzung ein. Für ihn ging es nun darum (vereinfacht gesprochen), das islamische System zu „exportieren“, um ein für allemal den satanischen Kräften, die er im Angriff Saddam Husains und in der Unterstützung durch das arabisch-islamische Umfeld (im Bunde mit dem „Gro-

Ben Satan Amerika“) sah, den Boden zu entziehen, weiterhin gegen „den Islam“ – in seiner Reinform politisch verwirklicht in der Islamischen Republik – zu konspirieren.

Neben den „Export“ des islamischen Systems à la Iran trat der Kampf gegen „den Westen“ als zweite Stoßrichtung. Darin tut sich mehr eine kulturpolitische Dimension auf, wird doch in der aufgezwungenen Verwestlichung die Ursache von Identitätsverlust der Muslime einerseits und des allgemeinen Niedergangs andererseits empfunden⁵). Als Protagonist dieser „Vergewaltigung“ der islamischen Welt wurden die USA gesehen; sie hatte man bereits am 4. November 1979 herausgefordert, als radikale Anhänger Khomeinis die amerikanische Botschaft in Teheran besetzten und über 444 Tage amerikanische Diplomaten als Geiseln festhielten. Die dritte Stoßrichtung schließlich war die Kampfansage an Israel als die Manifestation schlechthin westlicher Dominanz und Einflußnahme auf die islamische Welt, das Instrument des Westens zur Unterminierung der Stärke des Islams.

Der in Teheran immer wieder verbreitete Slogan: „Der Weg nach Jerusalem geht über Kerbela“ (rah-e Quds az Kerbela miguzarad), reflektiert in einer knappen Formel diese Dimension des Krieges: Steht die Befreiung Kerbelas für die Befreiung der Muslime von ihren inneren Feinden, den Abtrünnigen wie Saddam Husain (und allen, die ihn in seinem Kampf gegen den wahren Islam unterstützen), steht der „Weg nach Jerusalem“ für die Befreiung der islamischen Welt von ihren äußeren Feinden. Wenn erst wahrhaft islamische Ordnungen hergestellt wären, dann würden die muslimischen Massen wieder den unverstellten Ruf des Islams hören; dann würden sie mobilisiert zum Kampf gegen „den Westen“ und seine „Lakaaien“ im Herzen der islamischen Welt, namentlich Israel. In diesem Sinne ist die von der iranischen Führung im Krieg gebrauchte Rhetorik enthüllend: Der Krieg wird zum Heiligen Krieg (jihad), das Heer zum Heer des Mahdi (sepah-e mahdi) und das Sterben im Kampf zum Martyrium (shehada)⁶).

⁵) Vgl. Johannes Reissner, Iran-Irak: Kriegsziele und Kriegsideologien. Zum Problem der Vermittlung. Ebenhausen: Stiftung Wissenschaft und Politik, SWP-S342; Udo Steinbach (Hrsg.), Der Golfkrieg. Ursachen, Verlauf, Auswirkungen, Hamburg 1988.

⁶) Zum Stellenwert des Martyriums in sozialpsychologischer Dimension s. h. Dawud Gholamasad, Weltanschauliche und sozialpsychologische Aspekte der iranischen Kriegsführung. Einige sozialpsychologische Aspekte des Martyriums der iranischen Kriegsfreiwilligen, in: Orient. 30 (1989) 4, S. 567–579; Werner Schmucker, Iranische Märtyrertestamente, in: Die Welt des Islams. 27 (1987) 4, S. 185–250.

II. Der Kampf um die islamische Ordnung

Der Krieg am Golf war nur die radikalste Manifestation äußerer und innerer Konfliktkonstellationen im Zeichen jenes militanten Islams, der im Iran an die Macht gekommen war und, von dort ausgehend, in weiten Teilen der islamischen Welt (und darüber hinaus) propagiert und politisch aktiviert wurde. Für den Rest der Lebenszeit Ayatollah Khomeinis als des Führers der Islamischen Republik war die Front am Golf freilich nur eine Front in dem letztlich weltweiten Ringen um die Herstellung der „richtigen“ islamischen Ordnung. So ist der „Frontverlauf“ diffus; im letzten geht die Auseinandersetzung zwischen den wahren Muslimen auf der einen und „allen anderen“ auf der anderen Seite; eine Auseinandersetzung, die – wie schon angedeutet – politische, religiöse und religionspolitische, kulturelle und kulturpolitische sowie gesellschaftspolitische Dimensionen hat.

Tatsächlich ist der von militanten islamischen Kreisen ausgehende Druck weithin spürbar gewesen – international gesehen am nachdrücklichsten wohl in Form der Operationen der Partei Gottes (Hizballah) im Libanon⁷⁾. Diese Gruppierung ging Anfang der achtziger Jahre aus der schiitischen Amal-Miliz hervor. Von Teheran unterstützt, verfolgte sie nicht nur das Ziel, den Libanon in eine Islamische Republik nach iranischem Vorbild umzuwandeln. Vielmehr übernahm sie auch die regionalen und weltpolitischen Inspirationen und Aspirationen des iranischen Regimes im Sinne des Kampfes gegen die inneren und äußeren Feinde des Islams, namentlich auch gegen „den Westen“. Zahlreiche Terrorakte im Libanon – gegen Libanesen selbst wie vor allem gegen die israelische Besatzungsmacht seit 1982 – und außerhalb desselben – gegen die arabischen Kriegsgegner Irans – gehen auf ihr Konto. Berühmt ist aber wurde die Hizballah im Westen vor allem durch die Geiselnahme westlicher Bürger, gerichtet auf so unterschiedliche Ziele wie die Unterstützung Irans, die Erpressung von Lösegeld und die Einschüchterung des Westens. Kriminalität und religiöser Fanatismus sind in den Aktionen der Hizballah unauflöslich verschmolzen.

Diese war freilich keine einheitliche Gruppierung, sondern bestand aus einer Reihe von Gruppen, die sich um einzelne geistliche und nichtgeistliche Führer scharten. Auch ideologisch bzw. religionspolitisch hat die Hizballah keine einheitliche und geschlossene Linie verfolgt. Dies geht u. a. daraus hervor, daß Scheich Muhammad Husain Fadlallah⁸⁾, der als der geistliche Führer der Hizballah angesehen wird, sich wiederholt kritisch zur Geiselnahme geäußert, damit aber keine Wirkung erzielt hat. Ausschlaggebend für die anhaltende Geiselnahme durch Hizballahis dürfte gewesen sein, daß sich Khomeini selbst nie gegen diese als Mittel der Kampfführung ausgesprochen hat. Die Erfolge der Hizballah sind freilich auch zehn Jahre nach der islamischen Revolution bescheiden. Zwar hat sie wesentlich dazu beigetragen, den Rückzug Israels aus dem Libanon zu beschleunigen; aber seit 1985 ist sie vor allem in militärische Unternehmungen gegen die schiitische Schwester-Miliz, Amal, verwickelt, die für einen säkularen libanesischen Staat eintritt, der eine besondere Beziehung zu Syrien unterhält⁹⁾. Ihre Unterstützung der PLO hat ihr wiederholt die offene Gegnerschaft Syriens eingetragen; damit wiederum stellte sie gelegentlich eine Belastung der syrisch-iranischen Beziehungen dar.

Auch außerhalb Irans und des Libanon war der Islam in den zehn Jahren nach der islamischen Revolution eine spürbare politische Kraft. Hinsichtlich seiner Programme, internationalen Affiliationen (auf Iran, Saudi-Arabien etc. ausgerichtet), des modus operandi, der politischen Ausgangslage und des politischen Erfolges ist er von Land zu Land differenziert zu sehen. Gegenüber den meisten an der Macht befindlichen Regimen der Region befanden sich islamische Kräfte in mehr oder minder militanter Opposition. In Ägypten gelang es der Gruppe *Jihad Islami* (Islamischer Heiliger Krieg) am 6. Oktober 1981, Präsident Anwar al-Sadat zu ermorden. Doch war dies für die innere Stabilität und die auswärtige Politik des Landes weitgehend folgenlos.

In Syrien kam es zu einer militanten Konfrontation in Hama zwischen dem baathistischen Regime und starken, von der syrischen Muslimbruderschaft geführten religiösen Kräften. Darin hatten sich Kreise gesammelt, die aus unterschiedlichen Gründen über die Jahre in wachsendem Maße mit der Politik Hafiz al-Asads¹⁰⁾ unzufrieden geworden waren. Die in der Korrekturbewegung Asads gemachten Ansätze einer politischen Liberalisierung und wirtschaftlichen Öffnung waren mit der immer tieferen Verwicklung Syriens im Libanon und der Übernahme wachsender militärischer Lasten in der Aus-

7) Vgl. Shimon Shapira, *The Origins of the Hizballah*. In: *Jerusalem Quarterly*, 46 (1988), S. 115–130.

8) Vgl. Martin Kramer, Muhammad Husayn Fadlallah. In: *Orient*, 26 (1985) 2, S. 147–149; Olivier Carré, La „révolution islamique“ selon Muhammad Husayn Fadlallah. In: *Orient*, 29 (1988) 1, S. 68–84.

9) Vgl. Andreas Rieck, *Die Schiiten und der Kampf um den Libanon*. Politische Chronik 1958–1988, Hamburg 1989.

10) Zu Asad vgl. Patrick Seale, *Asad of Syria. A political biography*. London 1988.

einandersetzung mit Israel in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre verspielt worden. Korruption, wirtschaftliche Stagnation und die immer sichtbarer werdende Dominanz der kleinen alawitischen Minderheit in Politik, Gesellschaft und Armee sowie das Fehlen politischer Alternativen verliehen den islamischen Kräften als einer entschlossenen Opposition wachsenden Zulauf. Nach einer Serie von Attentaten vor allem gegen die Armee (so z. B. der Überfall auf die Kadettenakademie in Aleppo im Januar 1979) kam es im Februar 1982 in Hama, seit jeher einer Hochburg der Muslimbrüder in Syrien, zur Revolte. Verbände der syrischen Armee wurden nach Hama verlegt und schlugen den Aufstand brutal nieder¹¹⁾.

Wirksamer war der islamische Widerstand gegen das kommunistische Regime in *Afghanistan* und die sowjetischen Invasionstruppen. Die radikalen Reformmaßnahmen des im April 1978 an die Macht gekommenen Regimes der Demokratischen Volkspartei (insbesondere die weitreichende Landreform) führten bald zu einem breit gefächerten Widerstand¹²⁾. Bereits wenige Monate nach dem Putsch machten eine Reihe von islamistischen Gruppen von sich reden, die sich nach der sowjetischen Invasion Anfang 1980 zur Islamischen Allianz für die Befreiung Afghanistans mit Hauptquartier im pakistanischen Peshawar zusammenschlossen.

Dem afghanischen Widerstand (der sich freilich durchaus nicht auf die Mitglieder der Islamischen Allianz beschränkt) gelang es mit massiver ausländischer Unterstützung, den Druck auf die sowjetischen Invasionstruppen in einem Ausmaß zu verstärken, der die Sowjetunion dazu brachte, ihre Truppen 1988/89 aus Afghanistan zurückzuziehen. Nicht gelungen ist es freilich bis heute (März 1990), das kommunistische Regime unter Präsident Najibullah zu Fall zu bringen. Nachdem die Islamische Allianz über zehn Jahre lang den afghanischen Widerstand nach außen repräsentierte, erscheint es angesichts der neuen Lage kaum mehr wahrscheinlich, daß er zur allein bestimmenden Kraft in Kabul werden könnte: Bei der überwiegenden Mehrzahl der an der Afghanistankrise beteiligten Mächte besteht die Tendenz, eine politische Lösung auf einer Grundlage aufzubauen, die aus Komponenten der wichtigsten politischen und weltanschaulichen Kräfte Afghanistans besteht¹³⁾.

Abgesehen von *Saudi-Arabien*, wo eine radikale Variante des sunnitischen Islams seit der Gründung

des ersten saudischen Staates Mitte des 18. Jahrhunderts ein wesentlicher Faktor der Legitimation des Hauses Saud ist, und der Islamischen Republik Iran, wo mit der islamischen Revolution eine radikale Auslegung des schiitischen Islams an die Macht kam, hat der Islam im zurückliegenden Jahrzehnt an zwei anderen Punkten im Berichtsraum die Ausübung der politischen Macht selbst bestimmt: in *Pakistan*¹⁴⁾ und im *Sudan*¹⁵⁾. Die Machtübernahme durch Muhammad Zia ul-Haq im Juli 1977 als Chief Martial Law Administrator bedeutete nicht nur eine neuerliche Phase der Militärherrschaft, sondern war der Beginn einer systematischen Re-Islamisierung von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft Pakistans. Zia verfolgte von Anfang an einen betont „islamischen“ Kurs, führte die islamischen Steuern *zakat* (auf das Vermögen) und *ushr* (auf die landwirtschaftliche Produktion) ein und war um die Abschaffung der *riba*, d. h. des (Wucher-)Zinses bemüht. Die bereits unter Ministerpräsident Zulfikar Ali Bhutto begonnene Wiedereinführung der Scharia wurde von Zia fortgesetzt, wobei namentlich die drakonische Anwendung islamischer Strafen besonders bemerkenswert ist. Der Tod Zias im August 1988 hat rasch deutlich werden lassen, daß die von ihm eingeführten Maßnahmen Teil einer Strategie waren, ein Militärregime zu legitimieren. Der Gewinn der Wahlen durch Benazir Bhutto, die zur ersten Regierungschefin eines islamischen Landes seit der Entstehung der nahöstlichen Staatenwelt nach dem Ende des Ersten Weltkriegs wurde, war ein Symptom dafür, daß die betriebene Islamisierung eher nur eine Fassade des Regimes als eine tiefgreifende Umgestaltung war (ist diese doch überall mit dem Versuch der Rückdrängung der Frau in den häuslichen Bereich verbunden). In diesem Sinne versuchen die fundamentalistischen Kreise in Pakistan alles, um die Ablösung Benazir Bhuttos von der Macht zu erreichen.

Im *Sudan* errangen die islamischen Kräfte einen Pyrrhussieg. Im September 1983 dekretierte Ja'afar al-Numairi die Einführung der Scharia. Hintergrund der Maßnahmen war auch in diesem Falle der Versuch, dadurch eine tiefgreifende Legitimation für eine zunehmend unter Druck geratende autokratische Herrschaft zu erlangen. Islamisierungskomitees für die Umgestaltung der Verfassung, des Erziehungssystems, der Banken und der Wirtschaft wurden eingesetzt; der Genuß von Alkohol wurde verboten; für Diebstahl wurde das Abhacken der rechten Hand verhängt und praktiziert. Im August 1984 – zum Beginn des neuen islamischen Jahres 1405 h. – wurde das erste „islamische“ Budget verkündet, das die Einführung der *zakat*-Steuer und

¹¹⁾ Zum islamischen Hintergrund des Aufstands vgl. Thomas Meyer, *The Islamic Opposition in Syria, 1961–1982*, in: *Orient*, 24 (1983) 4, S. 589–609.

¹²⁾ Vgl. Michael Pohly, *Afghanistan-Konflikt*, in: Udo Steinbach/R. Robert (Hrsg.), *Der Nahe und Mittlere Osten*, Bd. 1, Opladen 1988, S. 695–706.

¹³⁾ Vgl. Dieter Braun/Karlernst Ziem, *Afghanistan im 7. Jahr sowjetischer Besetzung. Militärische Eskalation und politische Lösungsversuche*, Ebenhausen 1986.

¹⁴⁾ Vgl. Wolfgang-Peter Zingel, *Pakistan*, in: Udo Steinbach/R. Robert (Hrsg.), *Der Nahe und Mittlere Osten*, Bd. 2, Opladen 1988, S. 305–328.

¹⁵⁾ Vgl. Rainer Tetzlaff, *Sudan*, in: ebd., S. 371–384.

die Abschaffung der bisherigen Einkommenssteuer sowie der indirekten Steuern vorsah.

Die Ausdehnung der Maßnahmen auf den Süden des Landes sowie der erneute Versuch des Nordens, die nichtmuslimische Mehrheit des Südens zu „arabisieren“, führten zum Wiederausbruch des 1972 durch das Abkommen von Addis Abeba beigelegten Bürgerkrieges. Wenn auch nach dem Sturz Numairis (6. 4. 1985) unter den nachfolgenden Regimen (militärisches Übergangsregime, ziviles Re-

gime unter Sadiq al-Mahdi und wiederum Militärregime seit 30. 6. 1989) die Islamisierung an Rigorosität verloren hat — bei allerdings sich wieder akzentuierender Tendenz unter Junta-Chef Hasan Umar al-Bashir —, so wurde doch prinzipiell die Einführung der Scharia nicht rückgängig gemacht. Von den Aufständischen im Süden aber wird dies zur Vorbedingung für eine Einstellung der Kämpfe gemacht. Ende 1989 war kein Ende des Krieges in Sicht; vielmehr befand sich das Land am Rande des Auseinanderbrechens¹⁶⁾.

III. Der Säkularismus unter Druck

Mit Blick auf die ganze islamische Welt scheinen diejenigen Kräfte unter Druck geraten, die die Modernisierung ihrer Länder wesentlich im Zeichen der Nachahmung des Westens unternommen haben. Die islamischen Kräfte suchen nach Parametern der Entwicklung, die weitestgehend aus der eigenen Tradition, d. h. wesentlich der islamischen Religion, abgeleitet werden. Der Säkularismus, die Trennung des politischen vom religiösen Raum, als Grundlage von Modernisierung und Entwicklung nach europäischem Vorbild, wird dabei nachdrücklich in Frage gestellt.

Geradezu als politisches und gesellschaftliches Labor für die Zukunft des Säkularismus¹⁷⁾ kann die Türkei angesehen werden. In keinem anderen islamischen Land des Nahen und Mittleren Ostens wurde dieser mit solcher Rigorosität verfolgt wie in der Türkei; und seit dem Übergang zum Mehrparteiensystem nach dem Zweiten Weltkrieg hat keine andere islamische Führung der Region so weitreichend mit der Demokratie westlichen Musters experimentiert wie eben die Führung dieses Landes. Die Re-Islamisierung im Sinne der Rückkehr traditioneller Elemente in Politik und Gesellschaft der Türkei ist ein Phänomen, das sich bis in den Beginn des Mehrparteiensystems zurückverfolgen läßt. Der Säkularismus aber blieb ein Dogma der kemalistischen politischen Elite, die auch darüber wachte, daß die Islamisierung allenfalls die Oberfläche der Gesellschaft, d. h. das Erscheinungsbild berührte, aber nicht die Grundlage von Staat und Gesellschaft unterminierte¹⁸⁾. Kemalistische Staatselite und islamisierende (oder traditionalisie-

rende) Kräfte standen sich mißtrauisch bis feindselig gegenüber. Fundamentalistische Kräfte, die sich in den sechziger Jahren zu artikulieren begannen — nach Verfassung und Strafgesetzbuch verboten, aber doch geduldet —, waren freilich zu schwach, um eine wirkliche Gefährdung darzustellen.

Ohne Zweifel hat sich das Tempo der Islamisierung der Türkei in den achtziger Jahren beschleunigt, und in der Tat bietet diese ein ambivalentes Bild¹⁹⁾. Zwar wird der Säkularismus in der Verfassung von 1982 als Grundorientierung der türkischen Politik an mehreren Stellen genannt. Doch ist andererseits dem Islam als religiösem und gesellschaftlichem Phänomen seit 1980 (Ende der 2. Republik durch einen neuerlichen Militärcoup; seit 1983 Beginn der 3. Republik) in bisher nicht gekannter Weise Rechnung getragen worden. Zu den diesbezüglichen Maßnahmen zählen: die Wiedereinführung des obligatorischen Religionsunterrichts in Grund- und weiterführenden Schulen (Art. 24 der Verfassung); die öffentliche Rehabilitation einer islamischen Moral; die Zulassung islamischer Finanzierungsinstitutionen; die Aufnahme eines Mitglieds der Direktion für religiöse Angelegenheiten in das für die Durchsicht von an die Jugend gerichteten Publikationen zuständige Komitee; der gesetzliche Schutz religiöser Praktiken etc.

Dies alles führt zu der zentralen Frage nach dem Stellenwert des Kemalismus. Es hat den Anschein, als sei die Interpretation solcher Begriffe und Programme wie Modernismus und Säkularismus durch die kemalistische Staats- und Gesellschaftsidee vertretende Elite versöhnlicher als in der Vergangenheit: Modernismus wird nicht mehr mit kultureller und politischer Nachahmung des Westens gleichgesetzt und Säkularismus nicht mehr in die Nähe von Atheismus gerückt. Vielmehr ist heute die Suche nach einer neuen, historisch verwurzelten soziokulturellen türkischen Identität gestattet. Im Hinblick auf die Festigung nationaler Einheit und ge-

¹⁶⁾ Zu aktuellen Entwicklungen s. h. Deutsches Orient-Institut, Nahost Jahrbuch. Politik, Wirtschaft, Opladen 1989, S. 45–51.

¹⁷⁾ Vgl. Binnaz Toprak, Islam and political development in Turkey, Leiden 1981.

¹⁸⁾ Vgl. Udo Steinbach, The Impact of Atatürk on Turkey's Political Culture since World War II, in: Jacob M. Landau (ed.), Atatürk and the Modernization of Turkey, Boulder 1974, S. 77–88; Feroz Ahmed, The Islamic Assertion in Turkey, in: Arab Studies Quarterly, (1982) 1/2, S. 94–103.

¹⁹⁾ Vgl. Christian Rumpf, Laizismus und Religionsfreiheit in der Türkei, Ebenhausen 1987.

sellschaftlicher Solidarität scheint die Staatselite traditionellen Symbolen einen Nutzen zuzuerkennen²⁰⁾.

An dieser Stelle tritt der Islam in zweifacher Dimension ins Bild: In der einen — nationalen — erscheint er als eine Komponente auf dem Weg zur Wiederherstellung von Kohäsion und Konsens einer türkischen Gesellschaft, die mit den Konflikten der siebziger Jahre völlig aus den Fugen gegangen zu sein schien. In der anderen — pragmatischen — berührt er die mit dem Namen Tugut Özal verbundene wirtschaftspolitische Revolution. Angesichts der damit in breiten Kreisen der Bevölkerung hervorgerufenen sozialen Härten könnte der Rekurs auf den Islam einen Beitrag zur Mobilisierung eines breiten und wirksamen Netzes traditionaler gesellschaftlicher Solidarität darstellen. Gerade die Türkei aber bietet ein anschauliches und eindrucksvolles Beispiel für die vielfältigen Formen der Selbstbehauptung und des Widerstands säkularistischer Kräfte gegen eine Islamisierung, die bislang keine wirkungsvollen alternativen Entwicklungskonzepte anzubieten hat. Eine in diesem Punkt weitgehend unbehinderte Presse läßt sich die Aufdeckung von Vorgängen angelegen sein, in denen die „Islamisierung“ Erscheinungsformen des Obskurantismus anzunehmen scheint. Die Auseinandersetzung zwischen „Islam“ auf der einen und „irtica“ („Rückschrittlichkeit“ oder „Reaktion“) auf der anderen Seite hat an Schärfe zugenommen. Die Führer der „Sozialdemokratischen Populistischen Partei“, der bei den Wahlen von 1987 stärksten Oppositionspartei (knapp 25 Prozent) verurteilen öffentlich und nachdrücklich den Mißbrauch religiöser Praktiken als Instrument der Politik. Und die Frauenbewegung — in der Türkei ohnehin stärker und selbstbewußter als in anderen islamischen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens — macht sich deutlich vernehmlich, wo der Versuch gemacht wird, die Rolle der Frau in der Gesellschaft wieder in einen von einem traditionalistischen Islam abgesteckten Raum zurückzuführen.

Von den arabischen Ländern kommen Ägypten, Algerien und Tunesien der Türkei in diesem Punkt am nächsten. Andere arabische Regime sind entweder noch immer zu verkrustet traditionalistisch oder zu totalitär, um Diskussionen Raum zu geben.

²⁰⁾ Vgl. Udo Steinbach, Die Türkei steht in der Dritten Republik, in: Außenpolitik, 39 (1988) 3, S. 237–255.

die für die künftige politische, gesellschaftliche und geistige Orientierung der islamischen Welt essentiell sind. Darauf, daß auch in Pakistan die „Islamisierung“ unter Zia ul-Haq nur ein oberflächlicher Firnis war, der die Gesellschaft nicht tief durchdrungen hat, ist oben bereits hingewiesen worden.

Über das türkische Labor hinaus ist die Frage, inwieweit die islamische Religion Politik und Gesellschaft islamischer Staaten prägen und bestimmen wird, keineswegs entschieden. Weder diejenigen, die Entwicklung in der Nachahmung des Westens erstrebten, noch diejenigen, die das Heil in der Religion suchten, haben allgemein verbreitete grundsätzliche Annahme gefunden. Auch das nächste Jahrzehnt wird von dieser Suche wesentlich geprägt sein. Diejenigen freilich, die erst eine Reformation der islamischen Religion fordern, bevor an ihre politische und gesellschaftliche Umsetzung gegangen wird, sind eine Minderheit. Nicht zufällig leben und lehren ihre Vertreter außerhalb der islamischen Welt.

Welches Resultat das Experiment im „türkischen Labor“ schließlich haben wird, ist Ende der achtziger Jahre nicht deutlich. Einerseits besteht in dem weitgehend offenen politischen System die Möglichkeit der Partizipation nahezu aller politischen und weltanschaulichen Kräfte — auch der religiösen. So hat sich der ideologische Säkularismus, ein wesentlicher Bestandteil der geistigen Grundlage der Türkischen Republik, in einen pragmatischen Säkularismus gewandelt. Nichtreligiöse und religiöse Kräfte können darin um die Lösung konkreter tagespolitischer und prinzipieller Probleme rivalisieren. Auf der anderen Seite ist ein Klima geschaffen, innerhalb dessen religiöse Extremisten versucht sein könnten, daranzugehen, die politische Islamisierung von Staat und Gesellschaft außerhalb der vorgegebenen demokratischen Strukturen und Prozeduren zu betreiben. Anzeichen dafür sind sichtbar: in der islamisch motivierten Militanz radikaler Gruppen ebenso wie in dubiosen Allianzen von Angehörigen des politischen Establishments mit Kräften, die eine säkulare Türkei für einen Irrweg halten²¹⁾.

²¹⁾ Das wöchentlich in Ankara erscheinende Magazin *Briefing* berichtet intensiv über die „Islamisierung“; zu hier angedeuteten Fällen vgl. *Briefing*, 779 (19 March, 1990), S. 12–15; Increased concern at creeping Islamicisation of the state.

IV. Der Islam und der Westen

Der islamische Aufbruch hat Europa nicht unberührt gelassen und unübersehbar Animositäten gegenüber „dem Islam“ entstehen oder alte Animositäten wieder aufbrechen lassen. Tatsächlich ist der militante Islam, der in Teheran mit Ayatollah Khomeini an die Macht gekommen ist, unverhüllt antiwestlich. Die antiwestliche Propaganda, die Geiselnahme an der amerikanischen Botschaft, die Exzesse des Golfkrieges, die Selbstmordattentate gegen die amerikanisch-europäische Friedenstruppe in Beirut 1983, das Kidnapping von Europäern und Amerikanern im Libanon und schließlich die Affäre Rushdie sind nur einige der Ereignisse, die zu einer antiislamischen Sensibilisierung im Westen beigetragen haben. So mehren sich die Äußerungen von Kirchenführern, die im Islam eine potentielle „Gefahr“ sehen und deshalb zu einer Verstärkung des interreligiösen Dialogs aufrufen²²).

Animositäten brechen insbesondere dort auf, wo die Einwanderung in den vergangenen Jahren zu einem spürbaren Anwachsen des islamischen Bevölkerungsanteils geführt hat. Zu nennen sind hier insbesondere Frankreich, die Bundesrepublik Deutschland und Großbritannien. Nicht nur ist vielfach das Verhältnis der in der europäischen Diaspora in nicht selten unterdurchschnittlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen lebenden Muslime zum Islam ein intensiveres als in der Heimat; auch sind sie in vielen Fällen in religiöse Vereine eingebunden, von denen einige die radikalen und militanten Positionen vertreten, zu denen die Massen in der Heimat selbst mobilisiert werden sollen²³).

Kennzeichnend für Art und Ausmaß der Sensibilisierung war eine Kontroverse in Frankreich im Herbst 1989, die über die Frage ausbrach, ob es muslimischen Schülerinnen erlaubt werden kann, in den Klassenräumen Kopftücher zu tragen. Von einem großen Teil der französischen Öffentlichkeit, der „classe politique“ und der Medien wurde dies als eine unzulässige Herausforderung an die „laïci-

té“, d. h. an eines der Grundprinzipien der Französischen Republik aufgefaßt. Gegenüber der unterschiedenen Reaktion zahlreicher Franzosen suchten radikale muslimische Organisationen ihrerseits ihre Maximalforderungen im Sinne einer „islamischen Moral“ durchzusetzen²⁴).

Der Tiefpunkt der Beziehungen zwischen „dem Islam“ und „dem Westen“ war die Affäre Rushdie. Rushdies Buch *The Satanic Verses* erschien 1988 in England und begann bald — durch zwei Kapitel, die die Glaubwürdigkeit des Propheten Muhammad und des Korans in Frage stellen —, unter Muslimen in England Anstoß zu erregen. Die Proteste eskalierten zu Bücherverbrennungen in Bradford, Aufständen in Indien und Pakistan, bei denen Menschen zu Tode kamen. Am 14. Februar 1989 rief Ayatollah Khomeini die Muslime über Radio Teheran zur Ermordung des Autors und des Verlegers auf²⁵).

Damit war eine tiefe Kluft zwischen Iran (sowie der islamischen Welt, in deren Namen Khomeini zu sprechen vorgab) und dem Westen — Rushdie ist britischer Staatsbürger und hatte sein Buch wie auch frühere Bücher in Englisch verfaßt — aufgerissen. Während Khomeini — ohne freilich Argumente im einzelnen zu liefern — den gegen den Islam gerichteten blasphemischen Charakter des Werkes in den Vordergrund stellte, betonten die westlichen Verteidiger des Autors in erster Linie den künstlerischen Charakter. In Khomeinis Verdikt schien eine der wesentlichen Errungenschaften Europas — die Freiheit des künstlerischen Ausdrucks, das Menschenrecht der freien Meinungsäußerung und letztlich wiederum der mühsam er-

²²) Siehe u. a. L'islam sous Fourvière, in: Le Monde vom 26. September 1989; Contre les bâtisseurs de mosquées, in: ebd. vom 5. Oktober 1989; L'islam dans l'école de la République, in: ebd. vom 7. Oktober 1989; Islam et laïcité. Le port du foulard à l'école pose le problème de l'intégration, in: ebd. vom 21. Oktober 1989; Une interview avec Cheikh Tedjini Haddam, recteur de la Mosquée de Paris, in: ebd. vom 24. Oktober 1989; Plusieurs militantes des droits de la femme découvrent „un signe de discrimination sexuelle“, in: ebd. vom 25. Oktober 1989; Das Zusammenleben von Franzosen und muslimischer Minderheit wird schwieriger, in: FAZ vom 30. Oktober 1989; L'affaire des „foulards“ islamiques, in: Le Monde vom 1. November 1989; Le boutefeuf de l'islam, in: ebd. vom 8. November 1989; Ce morceau de ténèbres, in: ebd. vom 10. November 1989; L'intégration contre l'intégrisme, in: ebd. vom 29. November 1989.

²⁵) Zum Wortlaut des Aufrufs über Radio Teheran vgl. Summary of World Broadcast (BBC), SWB/ME/0385/A/2, 15. Februar 1989; zum islamwissenschaftlichen Hintergrund der „Satanischen Verse“ vgl. Heribert Busse, Salman Rushdie und der Islam, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 41 (1990) 4; S. 193—215; inhaltsreiche Besprechungen in: Süddeutsche Zeitung vom 11./12. November 1989, S. XII; Die Zeit vom 17. November 1989, S. 78/9; Tagespiegel vom 26. November 1989, S. L 1; FAZ vom 24. Februar 1990.

²²) Vgl. dazu u. a. folgende Presse-Artikel: Der Streit um die „Satanischen Verse“ zeigt die tiefe Kluft zwischen Islam und Christentum, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 22. Februar 1989; Grundverschieden in der Denkweise. Die Kluft zwischen Islam und Christentum, in: FAZ vom 17. März 1989; Kardinal Franz König — Im Namen des einen Gottes. Ein Plädoyer für den Dialog zwischen Christen und Moslems, in: Die Zeit vom 20. Oktober 1989; Vatikanische Verurteilung der „Satanischen Verse“, in: Neue Zürcher Zeitung vom 7. März 1989.

²³) Vgl. Hanns Thomae-Venske, Die Bedeutung des Islams im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in die Gesellschaft der Bundesrepublik. Dipl.-Arbeit Universität Hamburg, Fachbereich Sozialwissenschaften, 17. April 1980; regelmäßig berichtet darüber der von Karl Binswanger, München, herausgegebene „Türkische Pressespiegel. Deutsches aus türkischer Sicht“.

erkämpfte Säkularismus — herausgefordert²⁶⁾. Zugleich hatte Khomeini sich über die bestehende internationale Ordnung hinweggesetzt, indem er — ausgehend von einem Konzept der islamischen Gemeinde, in dem die Mitgliedschaft zum Islam, nicht aber zu einem konkreten Nationalstaat die Zugehörigkeit des Menschen bestimmt — die

Souveränität eines anderen Staates, nämlich Großbritanniens, mißachtete. Die Konfrontation hat die Natur der Krise erkennen lassen, die in den Beziehungen ansteht, wenn ein Islam an Boden gewinnt, der seine politischen Aspirationen an den Lehren und dem Handeln Ayatollah Khomeinis orientiert.

V. Welche Zukunft hat der Islam?

Gerade die Resonanz der Affäre Rushdie zeigt, daß es sich bei dem islamischen Aufbruch im Nahen Osten keineswegs um eine einheitliche Bewegung handelt. Wenn auch die Betroffenheit über die *Satanischen Verse* unter den Muslimen weitverbreitet ist, so wurde der Iran durch Khomeinis Reaktion eher weiter isoliert. Für einen Augenblick hatte der Ayatollah wohl geglaubt, die Angelegenheit biete eine Gelegenheit, sich an die Spitze einer islamischen Massenbewegung gegen den Westen zu setzen, dem er unterstellte, mit Rushdies Buch eine weitere subtile Diffamierungskampagne gegen den Islam unternommen zu haben. Er wollte gleichsam das Schwert wieder aufnehmen, welches ihm mit dem Waffenstillstand am Golf im Juli 1988 aus der Hand geschlagen worden war, den anzunehmen ihm — nach seiner Rede vom 20. Juli 1988 — schwerer angekommen ist als den Giftbecher zu trinken. Die Stellungnahmen zahlreicher Theologen (vornehmlich im sunnitischen Bereich) reichten von der Forderung nach einem ordentlichen Prozeß gegen Rushdie (was seine Anwesenheit erforderlich machte) bis zur Anregung, eine Erwiderung oder Widerlegung des Buches zu verfassen.

Der islamische Aufbruch war eine unübersehbare Tatsache des zurückliegenden Jahrzehnts. Er war aber eine diffuse Bewegung. Zwar ist es möglich, die krisenhafte Ausgangslage zu bestimmen, aus der heraus er erwuchs und erwächst. Schwerer ist es schon, eindeutig festzustellen, gegen wen er sich eigentlich richtet. Noch schwerer ist es, konkrete Konzepte zu erkennen, auf denen die neue — islamische — Ordnung denn beruhen soll. „Der Islam“ ist eben als solcher noch kein Konzept einer alternativen politischen oder gesellschaftlichen Ordnung.

Islamische Regime — dort, wo sie sich ausdrücklich als solche verstehen — stellen sich auch zehn Jahre nach der islamischen Revolution politisch sehr unterschiedlich dar. Ihre Gesellschaftsordnungen sind zum Teil einander diametral entgegengesetzt. Na-

mentlich die Islamische Republik hat ihren Anspruch nicht einzulösen vermocht, eine stabile und prosperierende neue Ordnung zu errichten²⁷⁾. Innenpolitisch mit dem Ableben Ayatollah Khomeinis instabil, sind die Vertreter einer islamisch-traditionalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung durch Radikale blockiert, die ihr Vokabular und ihre Ordnungsvorstellungen teils aus dem Koran, teils aus den Lehrbüchern eines abgewirtschafteten Sozialismus entnehmen. Solange diesbezüglich keine Entscheidung fällt, wird es nicht möglich werden, die Wirtschaft des Iran aus dem Ruin zu führen; dies aber wäre die Voraussetzung, das Land zu jener islamischen Modellgesellschaft zu machen, als die es viele Protagonisten der Islamischen Republik entworfen haben.

Der Domino-Effekt unter den Regimen des Nahen und Mittleren Ostens, den viele Beobachter zu Beginn der achtziger Jahre befürchtet hatten, ist völlig ausgeblieben. Sieht man einmal vom besonderen Fall des Sudan ab, so ist kein einziges Regime dem Druck eines revolutionären Islam erlegen. Die an der Macht befindlichen Regime haben sich gegen ihn als resistenter erwiesen als die diversen *anciens régimes* gegen den Druck von Nationalismus und Sozialismus in den fünfziger und sechziger Jahren²⁸⁾. Ihre Reaktion war abgestuft: Sie reichte von vorsichtigen Zugeständnissen (und sei es nur der Gebrauch der Basmallah bei öffentlichen Auftritten) bis zur Anwendung von Gewalt. Hier reicht eine lange Kette von der Eliminierung der schiitischen Führung im Irak Ende der siebziger/Anfang der achtziger Jahre über das Massaker von Hama bis zum Massaker von Mekka²⁹⁾ im Juli 1987 an vornehmlich iranischen Pilgern, deren Demonstrationen der saudischen Führung gefährlich zu werden drohten.

²⁶⁾ Vgl. Udo Steinbach, Die islamische Welt — Bewußtseinswandel zwischen Vision und Wirklichkeit, in: Rolf Italiaander (Hrsg.), Bewußtseinsnotstand — ein optimistisches Lesebuch, Düsseldorf 1990; S. 106—117.

²⁷⁾ Vgl. Javad Kooroshy, Wirtschaftsordnung der Islamischen Republik Iran. Eine kritische Gegenüberstellung der idealtypischen und realexistierenden Islamischen Wirtschaftsordnung, Hamburg 1990.

²⁸⁾ Vgl. Gabriel Ben-Dor, State and Conflict in the Middle East. Emergence of the postcolonial state, New York 1983 (hier besonders das Kapitel: Stateness and the return of Islam).

²⁹⁾ Vgl. Thomas Koszinowski, Die iranisch-saudische Kontroverse, in: Deutsches Orient-Institut: Nahost Jahrbuch 1987, S. 193—199.

Ein anderer Grund mag in der Tatsache zu suchen sein, daß das Charisma Khomeinis als des siegreichen Revolutionärs gegen ungeliebte Ordnungen außerhalb Irans bald verblaßte. Die Gewaltanwendung im Inneren und der Pragmatismus in einer Außenpolitik, die — der islamischen Rhetorik zum Trotz — Verbindungen mit Israel, der säkularistischen Türkei und einem Regime in Syrien unterhielt, das in Hama blutig gegen die Gesinnungsgenossen der iranischen Revolutionäre vorging, riefen Irritationen hervor, die der Durchschlagskraft eines von Iran ausgehenden revolutionären Islam abträglich waren³⁰⁾. Der Krieg am Golf, seit Mitte 1982 als Angriffskrieg Irans geführt mit dem Ziel, die iranische Revolution zu „exportieren“ (in Verbindung mit der Rolle der Schiiten im libanesischen Bürgerkrieg), hat schließlich die alte Spaltung zwischen Sunna und Schia neu akzentuiert und so den ohnehin zahlreichen Spannungen und Spaltungen innerhalb des Islams eine weitere hinzugefügt³¹⁾.

Der Widerspruch von Vision und realer Geschichte, die Grundspannung im Herzen und im Geist zahlreicher Muslime, bleibt auch nach zehn Jahren einer religiös motivierten Unruhe unaufgehoben. Auch im kommenden Jahrzehnt wird der Islam eine bestimmende Kraft bei der politischen Gestaltung des islamischen Nahen und Mittleren Ostens sein. Alle Probleme, aus denen heraus die islamische Bewegung in den siebziger Jahren entstand und für deren Bewältigung islamische Kräfte im vergangenen Jahrzehnt agitierten, bleiben ungeklärt: Das gilt für die sozialen Spannungen, politischen Krisen und kulturellen Desorientierungen und Deformationen. Mit der Entkolonisierung der südlichen Sowjetunion und dem anhaltenden Palästina-Problem zeichnen sich Konfliktdimensionen ab, in denen der Islam eine Stoßkraft weitreichender politischer Veränderungen werden könnte³²⁾.

³⁰⁾ Vgl. Udo Steinbach, Die „Zweite Islamische Republik“. Der Gottesstaat auf dem Weg in die Normalität, in: Außenpolitik, 41 (1990) 1, S. 73–90.

³¹⁾ Vgl. Fouad Ajami, Iran — the impossible Revolution, in: Foreign Affairs, 67 (1988/9) 2, S. 135–155.

³²⁾ Vgl. Hans Bräker, Sowjetunion und Volksrepublik China, in: W. Ende/U. Steinbach (Hrsg.) (Anm. 2), S. 249–273.

Andererseits könnten nach dem Ende des Krieges am Golf islamische Kräfte aus dem Scheitern militanter Strategien der Systemveränderung in den vergangenen Jahren politische Folgerungen ziehen. Nachdem der große Durchmarsch ausgeblieben ist, könnten sie nach Möglichkeiten suchen, durch Partizipation im Rahmen gegebener Strukturen jene Veränderungen in Richtung auf die Islamisierung nahöstlicher Gesellschaften durchzusetzen, die durch militanten Druck nicht zu erreichen waren. Tatsächlich gibt es dafür Anhaltspunkte. In Ägypten sind die Muslimbrüder schon im Mai 1984 über Wahlen ins Parlament eingezogen³³⁾. In Jordanien sieht sich König Husain nach den Parlamentswahlen vom November 1989 einer starken islamischen Gruppierung gegenüber (34 von 80 Abgeordneten). In Algerien fordert der „Front Islamique“ nach seiner Zulassung als Partei die Auflösung des Parlaments und vorzeitige Neuwahlen, und in Tunesien sucht der „Mouvement de la Tendance Islamiste“ die Zulassung als Partei. In der Türkei, in der islamische Parteien — mit Unterbrechungen — de facto seit Ende der sechziger Jahre tätig sind, streben diese danach, durch eine Änderung der Verfassung und des Strafgesetzbuches auch de jure legitimiert zu werden.

Es wird auf lange Sicht wohl von der Kompromißfähigkeit beider Seiten abhängen, ob dieser Weg gangbar ist und wie weit er führt. In jedem Fall würde er Chancen eröffnen, die Spannungen zwischen dem Staat und den Staatseliten sowie andererseits Teilen der Gesellschaft, die sich in breiten Schichten islamischen Ordnungsvorstellungen verbunden fühlen, abzubauen bzw. die Austragung dieser Spannung zu regeln. In solch partizipatorischen Ordnungen, denen ein pragmatischer Säkularismus zugrunde läge, könnten sich auch neue Chancen und Freiräume eröffnen, um nach Kompromissen und Verbindungen zwischen den Anforderungen an den modernen Staat und die moderne Gesellschaft mit islamischen Prinzipien und Wertvorstellungen zu suchen.

³³⁾ Vgl. Gudrun Krämer, Die Wahl zum ägyptischen Abgeordnetenhaus vom Mai 1984. Parteien, Wahlprogramme und Ergebnisse, in: Orient, 25 (1984) 3, S. 361–375.

Islam und Modernität im politischen Leben Ägyptens und der Länder des Maghreb

I.

Im Jahre 1924 wurde das Kalifat durch eine Entscheidung der türkischen Nationalversammlung abgeschafft. Zwar löste die Abschaffung des Kalifats einen großen Schock unter den Muslimen aus, und nach 1924 wurden mehrere Kongresse in der arabischen Welt mit dem Ziel veranstaltet, das Kalifat wiederherzustellen. Dennoch konnte keine Einigung in dieser Frage erzielt werden, weil in den arabischen Ländern, wie auch in der Türkei, das nationale Bewußtsein die religiöse, multinationale Konzeption von der islamischen politischen Identität bereits verdrängt hatte. Diese Konzeption drückte sich in dem Begriff „umma“ aus, der die unteilbare, religiös-politische Gemeinschaft der Muslime bedeutete, deren legitimes Oberhaupt der Stellvertreter des Propheten, der Kalif, sei. Der Begriff „umma“ wurde zwar nicht aufgegeben, nunmehr aber im Sinne einer Nation verwendet.

Das Ideal der Einheit der Muslime in einer religiös-politischen Gemeinschaft hing mit einem anderen Ideal zusammen, nämlich dem Supremat der Religion in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens der Muslime. Weil der Versuch, das Kalifat wiederherzustellen, gescheitert war, und das nationale Bewußtsein sich in der islamischen Welt durchgesetzt hatte, konnten die politischen Führer in islamischen Ländern, insbesondere in den Jahren nach der Unabhängigkeit, es wagen, die islamischen religiösen Normen den Erfordernissen des Ausbaus der wirtschaftlichen und militärischen Stärke ihrer Nationen unterzuordnen. Diejenigen unter den prominenten 'Ulama (Religionsgelehrten), die wichtige religiöse Ämter bekleideten, wurden auf unterschiedliche Weise dazu gebracht, sich den modernistischen und nationalistischen Entwicklungsplänen der nationalen Führer ihrer Länder zu fügen. Heute besitzen die islamistischen Bewegungen, die sich für die Schaffung religiöser Grundlagen für ihre Staaten einsetzen, einen so großen Einfluß, daß man sich über das Ausmaß der Verletzungen islamischer Normen wundern muß, die sich Führer wie Habib Bourguiba von Tunesien und Gamal Abdel Nasser von Ägypten in den fünfziger und sechziger Jahren erlauben konnten. Verständlich wird dies aus der damals noch bestehenden Hoffnung der Muslime, daß ihre Nationen unter der Führung solcher modernistischer Führer wohl-

habend und militärisch stark würden. Deshalb war die Mehrheit der Muslime damals bereit, Abweichungen von den islamischen Normen mindestens stillschweigend zu dulden, wenn diese von ihren politischen Führern unter Berufung auf das nationalistische Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung begründet wurden.

Gamal Abdel Nasser verkörperte mehr als alle anderen Führer der islamischen Welt in den fünfziger und sechziger Jahren den Drang zur nationalen Bestätigung. Er stellte ein ehrgeiziges Programm für die ökonomische Entwicklung auf, gab jedoch einen großen Teil des ägyptischen Nationaleinkommens für den Aufbau einer gigantischen modernen Armee aus. Seine Entwicklungspläne wurden nach marxistischen Mustern konzipiert, und bei ihrer Verwirklichung wurde er finanziell und mit technischem Wissen von kommunistischen Ländern, vor allem von der Sowjetunion unterstützt. Dennoch galt er für die Muslime als Held des Islam, der nicht mit Lenin oder Mao Tse Tung verglichen wurde, sondern mit Saladin, dem ägyptischen Herrscher, der die Kreuzfahrer im Jahre 1187 aus Jerusalem vertrieb. Der Sieg Israels im Sechstagekrieg (Juni 1967) zerstörte in der arabisch-islamischen Welt die Hoffnung auf Wohlstand und nationale Bestätigung, die die heranwachsenden neuen Generationen in ihre modernistischen Führer gesetzt hatten. Der Erfolg der islamistischen Ideologie seit den siebziger Jahren ist vor allem in dem Scheitern dieser Hoffnung zu suchen.

Heute sind in allen arabisch-islamischen Staaten islamistische Gruppen zu finden, die in unterschiedlichem Maße als Herausforderung und Bedrohung von den Machhabern empfunden werden. Die Ideologie dieser Gruppen ist implizit auf der Grundlage der Aufrechterhaltung der vorhandenen islamischen Nationalstaaten konzipiert. Die verschiedenen Varianten dieser Ideologie haben zwei Grundzüge gemeinsam. Der erste ist die Zurückweisung der sozialpolitischen Strukturen, die in ihren Ländern unter dem Einfluß Europas entstanden sind, egal ob er aus dem marxistischen Osten oder dem liberalen Westen kam. Sie alle verlangen den Aufbau einer islamischen sozialpolitischen Ordnung, ohne sich allerdings über die wichtigen Elemente dieser Ordnung einig zu sein. Der zweite

Grundzug ist die Auflehnung gegen die Einstellung, daß Entwicklung erfordert, daß der Islam der Modernität weichen muß. Diese Einstellung trat zunächst in der Kolonialzeit auf, prägte aber die Politik der herrschenden Schichten in den meisten islamischen Ländern auch nach Erlangen der Unabhängigkeit. Die Islamisten lehnen die Modernität nicht ab, sondern verlangen, wie Bruno Etienne ihre Einstellung zutreffend beschreibt, eine Islamisierung der Modernität¹⁾.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stand die Frage der Vereinbarkeit des Islam mit der Modernität im Mittelpunkt des religiösen wie auch des allgemein intellektuellen Diskurses in der islamischen Welt. Zu dieser Zeit bildete sich unter den 'Ulama Ägyptens die reformistische religiöse Bewegung der Salafiyya heraus, die eine Erklärung für die ökonomische und militärische Schwäche der Muslime im Vergleich zu den Europäern anbot. Bei der ersten Formulierung der Salafiyya-Lehre hatten Muhammad 'Abduh, Lehrer an der Azhar-Moschee in Kairo, und Ġamāl ad-Dīn al-Afgānī, ein in vielen islamischen Ländern einflußreicher, aber verfolgter Gelehrter, der in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Kairo lebte, die Schlüsselstellung inne. Ihre Lehre geht davon aus, daß der wahre Islam aus der einfachen Glaubenslehre der ersten Generation von Muslimen (as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ: die rechtschaffenen Altvorderen) besteht, und daß dieser wahre Islam eine rationale Religion ist. Daher eignet er sich als Grundlage für die Bildung fortschrittlicher Gesellschaften, die sich modernes technisches Wissen wie auch neue Formen sozialpolitischer Organisation zu eigen machen. Die sozialökonomische Rückständigkeit der Muslime lag demnach nicht am Islam an sich, sondern an der Verbreitung des Aberglaubens, der mit dem wahren Islam unvereinbar ist, sowie an der Erstarrung der religiösen Institutionen, die dem gesellschaftlichen Leben der Muslime zugrunde liegen. Im Namen des wahren Islam lehnten die Salafiyya-'Ulama soziale Normen und religiös-rechtliche Praktiken ab, die bis dahin als Grundlagen der islamischen gesellschaftlichen Ordnung galten. Die Ṣarī'a (das heilige Recht des Islam) war seit Ende des 10. Jahrhunderts in den Bestimmungen und Rechtsprinzipien von vier als orthodox anerkannten Maḏāhib (Rechtsschulen) festgeschrieben. Der Glaube an die Endgültigkeit und Unveränderlichkeit der Ṣarī'a wurde die Basis der islamischen Orthodoxie und fand seinen Ausdruck in der Erkenntnis, daß Iğtihād, d. h. die selbständige Entscheidung über Rechtsfragen aufgrund der Interpretation der heiligen Quellen, für alle Zeiten beendet sei. Bis zur Entstehung der Salafiyya fühlten sich die 'Ulama verpflichtet, Taqlīd (Nachahmung) aus-

zuüben, was bedeutete, daß sie nur die in den Büchern der vier Maḏāhib niedergelegten Bestimmungen auslegen oder sie auf neue Situationen übertragen durften. Die Salafiyya-'Ulama wiesen den Glauben an die Unveränderlichkeit der Ṣarī'a zurück und riefen zur Wiederaufnahme des Iğtihād auf, um so die Entwicklung der Ṣarī'a im Sinne der neuen Bedürfnisse der islamischen Gesellschaften voranzutreiben²⁾.

Die Herausbildung der Salafiyya-Lehre stellt einen Wendepunkt in der Geistesgeschichte der islamischen Welt dar. Dennoch ist es falsch, diese Lehre einfach als eine intellektuelle islamische Antwort auf die Herausforderung, die die europäische Kultur für die Muslime seit dem 19. Jahrhundert darstellt, auszulegen, wie Islamisten in Anlehnung an die Schriften der Verfechter dieser Lehre üblicherweise tun. Die europäische Kultur trat für die Muslime seit der Invasion Ägyptens durch Napoleon im Jahre 1798 vor allem in der Form einer auf technischem Wissen basierenden militärischen und wirtschaftlichen Macht in Erscheinung. Die sich aus der Konfrontation mit der Macht der Europäer ergebende Verzweiflung veranlaßte muslimische Herrscher, wie Sultan Selīm III (1789–1807) und Mahmūd II (1808–1839) im osmanischen Reich, Muḥammad 'Alī in Ägypten (1805–1848) und Aḥmad Bey in Tunesien (1837–1855), moderne Armeen nach europäischem Muster mit Hilfe europäischer Offiziere aufzustellen. Damit wurde ein Umwandlungsprozeß in Gang gesetzt, der zu tiefgreifenden Änderungen im Staat und im Schulwesen führte und Auswirkungen auf andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens in diesen Ländern hatte. Die Macht der Europäer gab den europäischen Konsulen die Möglichkeit, durch die Drohung mit dem Einsatz ihrer nationalen Flotten die muslimischen Herrscher zu Konzessionen zu zwingen, die den Weg für die europäische ökonomische Infiltration ebneten und zur Änderung der Rechtssysteme der islamischen Länder führten. Die dadurch bedingten strukturellen Änderungen in den islamischen Gesellschaften hatten direkt oder indirekt negative Auswirkungen auf die Stellung der 'Ulama als Berufsstand.

Die Herausbildung der Salafiyya-Lehre in Ägypten läßt sich als eine Reaktion der 'Ulama auf die strukturellen Änderungen erklären, die die ägyptische Gesellschaft durch die Reformen von Muḥammad 'Alī und die Ausdehnung des wirtschaftlichen und politischen Einflusses der Europäer erfuhr. Die Salafiyya-Lehre war den Gelehrten von Marokko, Algerien und Tunesien seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts bekannt. Zur Grundlage einer reformistischen religiös-politischen Bewegung ent-

¹⁾ Vgl. B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris 1987, S. 108.

²⁾ Vgl. A. Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, London 1962.

wickelte sie sich allerdings erst in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts, nachdem die von den französischen Kolonialherren eingeführten strukturellen Änderungen in Wirtschaft, Justiz und Schulwesen den Berufsstand der 'Ulama weitgehend marginalisierten. Deshalb muß die Salafiyya-Lehre als ein Versuch seitens der 'Ulama gewertet werden, die Kluft zwischen den religiösen Institutionen des Islam und den neu entstandenen dominanten wirtschaftlichen und politischen Kräften durch religiöse Reform zu überwinden, um dadurch ihre frühere regulierende Funktion im Leben ihrer Gesellschaften zurückzugewinnen.

Der algerische Schriftsteller Malek Bennabi schrieb, daß die Muslime kolonisierbar waren, ehe sie tatsächlich kolonisiert wurden³⁾. Die Kolonisierbarkeit der Muslime, so Bennabi, ist an der blinden Annahme überkommener Institutionen und Werte ebenso zu erkennen, wie an dem Glauben, daß sie, weil sie Muslime sind, den Nicht-Muslimen moralisch überlegen seien. Bennabi hält die Beherrschung der Muslime durch die Europäer für eine historische Notwendigkeit, weil der dadurch erlittene kulturelle Schock die Muslime zwang, die

Überwindung ihrer moralischen Paralyse anzugehen. Obwohl die Salafiyya-Lehre für die 'Ulama ein ideologisches Mittel war, ihre Rolle als regulierende Kräfte im gesellschaftlichen Leben ihrer Gesellschaften zurückzugewinnen, stellte sie auch den Anfang in einem Prozeß dar, der den Muslimen ermöglicht hätte, ihre moralische Paralyse in der Entwicklung ihrer Gesellschaften in einem islamischen Rahmen zu überwinden, hätten sie dies ohne direkte Einmischung fremder Kräfte vollziehen können. Diese Möglichkeit aber hatten die Muslime unter kolonialer Herrschaft nicht. Nachdem Algerien von den Franzosen im Jahre 1830 erobert worden war, fielen alle anderen Länder Nordafrikas in den dreißig Jahren nach 1881 unter koloniale Herrschaft: die Franzosen eroberten Tunesien (1881) und Marokko (1912), die Engländer eroberten Ägypten (1882) und die Italiener Libyen (1911). So konnte die Salafiyya ihr Potential als eine Kraft der Integration der islamischen Gesellschaften auf der Grundlage einer modernistischen Auslegung der islamischen Lehre nicht verwirklichen. Sie trug jedoch viel dazu bei, daß das sich seit den zwanziger Jahren konsolidierende nationalistische Bewußtsein mit dem Islam verknüpfte.

II.

Die Entstehung nationalistischer Ideologien in außereuropäischen Ländern wird üblicherweise auf die Übertragung von europäischem politischen Gedankengut zurückgeführt. Auch in bezug auf die Länder Nordafrikas scheint viel für diese Betrachtungsweise zu sprechen. Es waren die in den europäischen Schulen und Universitäten gebildeten muslimischen Führer, die organisierte nationalistische Parteien gründeten und den Kampf für die Unabhängigkeit führten. Es waren dieselben Führer, an die die europäischen Mächte die Regierungsgewalt in ihren ehemaligen Kolonien übergaben. Darüber hinaus schien die Annahme logisch, daß das nationalistische Bewußtsein der Muslime seine Wurzeln außerhalb des religiösen Glaubens haben muß, weil es im Gegensatz zur klassischen Konzeption von der islamischen religiös-politischen Identität steht.

Die Verknüpfung der modernen nationalistischen Konzeption mit dem Islam stellt eine neue Entwicklung im religiös-politischen Gedankengut der Muslime dar, die sich seit den zwanziger Jahren vollzog. Dies geschah in der Kolonialzeit im Zusammenhang mit zwei Faktoren: Der erste war, daß die europäischen Kolonialherren ihre kulturelle Überlegenheit als ideologisches Mittel der Kolonialherrschaft betonten, aber den Muslimen nur in sehr

geringem Umfang die Möglichkeit gaben, von dem Vorteil dieser Kultur zu profitieren. Der zweite Faktor war das rapide Wachstum der Städte in den islamischen Ländern und das Eindringen der städtischen Massen in das politische Leben. Die städtischen Massen vergrößerten sich durch Landflucht. Aus der Vermischung der Zuwanderer mit den städtischen Armen entstand eine Masse orientierungsloser Individuen, die am Rande einer neuen Welt lebten, deren ökonomische und politische Strukturen in der Kolonialzeit entstanden waren. Die Vorteile dieser Welt waren für die städtischen Muslime am Lebensstil der Europäer und einer kleinen europäisierten muslimischen Minderheit ersichtlich. Der Eintritt in diese Welt war allerdings der Mehrheit der Muslime versagt, da ihnen die dazu erforderlichen Ausbildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten fehlten. Das Kolonialsystem brachte also die städtischen Muslime in Berührung mit den Vorteilen der neuen Welt, erwartete aber von ihnen, sich mit einer Randexistenz zu begnügen. Aufgrund dieser widersprüchlichen Situation gewann die reformistische islamische Lehre als Symbol der kulturellen Erneuerung Bedeutung für die muslimischen städtischen Massen.

Als reformistische, religiöse Bewegung kannte die Salafiyya keine nationalen Grenzen. Ihre Lehre entwickelte sich dennoch zur Grundlage örtlich bedingter nationalistischer Bestrebungen gerade weil sie nicht nur als abstrakte intellektuelle Antwort auf

³⁾ Vgl. M. Bennabi, *Vocation de l'Islam*, Paris 1954, S. 76–85.

die Herausforderung der europäischen Kultur im allgemeinen, sondern sich auch als eine Reaktion auf das Eindringen der Macht der Europäer in die islamischen Länder herausbildete. In den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts erfuhr die Salafiyya-Lehre eine große Ausbreitung. Eine ausschlaggebende Rolle spielte dabei die Auseinandersetzung der Muslime mit den zu dieser Zeit in ihren Ländern entstandenen Kolonialsystemen wie auch der unermüdlische, auf hohem Niveau geführte intellektuelle Diskurs Rašid Riḍās. Dieser Gelehrte stammte aus Tripolis im Libanon, lebte jedoch von 1897 bis zu seinem Tod im Jahre 1935 in Kairo. Er war ein Schüler Muhammad Abduhs, dessen Biographie er auch schrieb. Im Jahre 1898 gründete Riḍā die Zeitschrift *al-Manār* (der Leuchtturm), die als Sprachrohr der reformistischen Lehre auftrat. Die islamischen reformistischen Bewegungen in Marokko, Algerien, Tunesien, Mali und Kenia in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts standen unter dem Einfluß der Salafiyya-Lehre, und zwar in der durch Rašid Riḍā etablierten und in *al-Manār* dargelegten Form.

Die Salafiyya-Lehre trat als Katalysator örtlich bedingter Nationalismen auf, weil muslimische Gelehrte aus verschiedenen Ländern sich auf diese Lehre beriefen, als sie nach islamischen Lösungen für spezifische Probleme ihrer Länder suchten, die durch das Kolonialsystem entstanden. Die Salafiyya-Lehre hatte aktive Verfechter in Tunesien, Algerien und Marokko seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts. Die Gelehrten der Zaytūna-Moschee in Tunis übten einen gewissen Einfluß bei der Konsolidierung des reformistischen Bewußtseins unter den Gelehrten Algeriens aus, und die Vertreter der Salafiyya in allen drei Ländern unterhielten enge persönliche Beziehungen zueinander. Dennoch traten sie jeweils als Sprachrohr eines religiös-nationalistischen Bewußtseins der Muslime ihres eigenen Landes in Erscheinung und nicht eines Bewußtseins, das die gesamte islamische Welt oder wenigstens das ganze Nordwestafrika einschloß. 'Abdul-Ḥamīd b. Bādīs, die führende Persönlichkeit unter den algerischen Reformern, schrieb 1936 einen Artikel in seiner Zeitung *aš-Šihāb*, in dem er die Bedeutung des Islam für die Vereinigung der Berber und Araber in einer islamischen algerischen Nation unterstrich. Im Jahre 1937 schrieb er in *aš-Šihāb*, daß seine politische Loyalität an erster Stelle seinem algerischen Vaterland gelte, an zweiter Stelle dem Maghreb und nur an dritter Stelle der allgemeinen islamischen Gemeinschaft⁴⁾.

Drei Faktoren scheinen verantwortlich dafür zu sein, daß die Führer der Salafiyya in den Maghreb-Ländern als Vertreter des nationalen Bewußtseins ihrer eigenen Länder und nicht der Muslime im all-

gemeinen auftraten: Erstens, die Salafiyya-'Ulama betrieben ihre religiös-politischen Tätigkeiten nicht im Rahmen von im voraus auf intellektueller Basis definierten Zielsetzungen. Vielmehr lieferten sie religiöse Antworten auf spezifische Maßnahmen der Kolonialbehörden, um die öffentliche Meinung in ihren Ländern gegen diese Maßnahmen zu mobilisieren. Obwohl die drei Länder des Maghreb von der gleichen französischen Kolonialpolitik betroffen waren, führte diese Politik doch in jedem dieser Länder zu unterschiedlichen Herausforderungen, auf die die Reformen reagierten. In Marokko begann die Metamorphose der Salafiyya-Lehre zu einer nationalistischen religiösen Ideologie im Rahmen der Kampagne der Salafiyya-Führer gegen die Anerkennung des Gewohnheitsrechts der Berber im Jahre 1930 als ein vom islamischen Recht unabhängiges Recht⁵⁾.

In Algerien bildete dagegen die Kontrolle der französischen Behörden über die islamischen religiösen Ämter eine besondere Herausforderung für die Reformen. Seit 1851 wurden in Algerien diese Ämter von den französischen Behörden hierarchisch organisiert und deren Vertreter ernannt, bezahlt und bei der Ausübung ihrer Aufgaben kontrolliert. Die Anwärter auf islamische religiöse Ämter sowie auch die qādīs wurden in staatlichen Madrasa-s (religiösen Hochschulen) ausgebildet, die von französischen Rektoren geleitet und deren Lehrpläne von diesen bestimmt wurden. Die Anerkennung dieser offiziellen Geistlichen sowie der großen muslimischen Feudalherren als Sprecher der algerischen Muslime durch die Franzosen wurde von den Salafiyya-'Ulama als ein Versuch angegriffen, den erstarrten Islam sich nur in eine von den Franzosen bestimmten Richtung entwickeln zu lassen⁶⁾.

Die Tradition der Reform reicht in Tunesien bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zurück. Nach der französischen Eroberung im Jahre 1881 versuchte eine Gruppe tunesischer Intellektueller, diese Tradition mit Hilfe der französischen Behörden weiter zu entwickeln. Erst nachdem dieser Versuch in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg scheiterte, bildete sich eine nationalistische Partei, die *Destour* (Verfassungs-)Partei im Jahre 1920 heraus, die sich für die Befreiung des Landes einsetzte. Die Schlüsselrolle bei der Gründung dieser Partei spielte 'Abdul-'Azīz al-Ta'ālībī, ein Vertreter der Salafiyya, der wegen seiner reformistischen Ideen von den konservativen 'Ulama angegriffen wurde⁷⁾. Die Beschäftigung der Salafiyya-'Ulama in Marokko, Algerien und Tunesien mit den unterschiedlichen spezifi-

⁵⁾ Vgl. I. P. Halstead, *Rebirth of a nation: the origins and rise of Moroccan nationalism, 1912–1944*, Cambridge, Mass. 1967, S. 178–190.

⁶⁾ Vgl. J. M. Abun-Nasr, *Islam und die algerische Nationalidentität*, in: *Die Welt des Islam*, Bd. 18, 1978, S. 181 ff.

⁷⁾ Vgl. A. M. Green, *The Tunisian Ulama, 1873–1915*, Leiden 1978, S. 185 ff., 208.

⁴⁾ Vgl. A. at-Tālib (Hrsg.), *Ibn Badīs: Ḥayātuhi wa'āṭaruhi*, Bd. 3, Algier 1968, S. 233–237 und 483.

schen Herausforderungen, mit denen das Kolonialsystem die Muslime in diesen Ländern konfrontierte, engte ihren Gesichtskreis auf ihre eigenen Gesellschaften und deren Probleme ein.

Zweitens fehlte den Salafiyya-'Ulama die Fähigkeit, die Massen für einen effektiven Kampf gegen die koloniale Herrschaft zu organisieren. Es waren die an den europäischen Schulen und Universitäten ausgebildeten Führer, die organisierte politische Parteien gründeten, entweder gemeinsam mit den reformistischen 'Ulama, wie in Marokko, oder ganz ohne diese, wie in Algerien und Tunesien nach 1934. Die reformistischen 'Ulama motivierten die Massen durch den symbolisch bedeutungsvollen Gebrauch der islamischen Glaubenssätze für diesen Kampf, mußten aber ihre religiöse Einstellung seinen, von den europäisierten Eliten bestimmten Erfordernissen anpassen.

Drittens war das Kalifat tot. Die Autorität der alten Rechtsschulen des Islam wurde durch den Aufruf der Vertreter der Salafiyya zur Neuformulierung des islamischen Rechts in Frage gestellt, ohne daß die Reformer diese Neuformulierung auch tatsächlich geleistet hätten. Damit fehlte eine allgemein anerkannte religiöse Basis für die politische Gemeinsamkeit aller Muslime, zu einer Zeit als praktische Überlegungen und die Interessen der muslimischen politischen Führer zur Anerkennung der in der Kolonialzeit gefestigten Grenzen zwangen.

Die reformistischen 'Ulama entwickelten in ihrer Auseinandersetzung mit dem Kolonialsystem eine

religiös-nationalistische Ideologie, die bei der politischen Mobilisierung der städtischen Massen gegen die koloniale Herrschaft auch von den politischen Führern eingesetzt wurde. Damit bahnten sie den Übergang zum Nationalstaat. Der Metamorphose der Salafiyya-Lehre zu einer religiös-nationalistischen Ideologie lag die Ablehnung der Gleichsetzung von Fortschritt und europäischer Kultur zugrunde, durch die das Kolonialsystem sich rechtfertigte. Im Mittelpunkt dieser Ideologie stand die Hoffnung sowie die Verpflichtung, daß die unabhängigen islamischen Nationalstaaten nicht nur islamisch, sondern auch progressiv und wohlhabend sein könnten und sollten. Dennoch entwickelten die reformistischen 'Ulama in den Ländern des Maghreb kein konkretes Programm für den Aufbau einer neuen islamischen Ordnung für ihre Gesellschaften, und der organisatorische Rahmen ihrer Tätigkeiten blieb schwach. Sie gründeten Schulen, in denen die Unterweisung in der islamischen Lehre und der arabischen Sprache betont wurde, organisierten Kongresse, und sie nahmen durch ihre Schriften, insbesondere durch Zeitungsartikel, Stellung zu wichtigen politischen Fragen. Sie behielten jedoch den Charakter religiöser Intellektueller bei, die vor allem durch ihre moralische Wirkung das politische Geschehen beeinflussten. Direkten Einfluß auf die Politik konnten sie daher nur ausüben, wenn sie gemeinsam mit an europäischen Schulen ausgebildeten Persönlichkeiten eine politische Organisation gründeten. Dies geschah in Marokko und führte 1944 zur Gründung der Istiqlal (Unabhängigkeits-)Partei.

III.

Anders war die Lage in Ägypten, wo die Salafiyya-Lehre seit 1928 Grundlage des religiös-politischen Programms der Organisation der Muslimbrüder war. Hasan al-Bannā, der Gründer dieser Organisation, der bis zu seiner Ermordung im Jahre 1949 deren al-Muršid (der Unterweiser bzw. Führer) war, gehörte dem Kreis muslimischer Reformer an, der sich um Rašid Ridā gebildet hatte. Er wandelte die reformistische Lehre zu einer revolutionären Ideologie um, die ihre Anhänger verpflichtet, sowohl ihr eigenes Leben wie auch das Leben ihrer Gesellschaften im Sinne des Islam neu zu gestalten. Die Muslimbrüder beharren zwar darauf, daß der Islam in seiner alles umfassenden Ganzheit zu leben ist, sind jedoch keine Anachronisten. Auch sie erkennen die Notwendigkeit einer Neugestaltung der Šari'a an, unterscheiden sich aber von den Salafiyya-Reformern dadurch, daß sie meinen, daß die Basis der Neugestaltung nicht die Herausbildung neuer theologisch bedingter Lehrmeinungen sein darf, sondern daß sie sich aus der Konfrontation der

den wahren Islam lebenden Muslime mit neuen Situationen ergeben müßte. Diese Einstellung bedeutet implizit eine Befreiung von der Zwangsjacke, die das klassische islamische Recht für die islamischen Gesellschaften darstellte. Während die Salafiyya-'Ulama in den Ländern des Maghreb in den zwanziger und dreißiger Jahren als Gemeinschaften gleichgesinnter Intellektueller in ihren jeweiligen Gesellschaften in Erscheinung traten, wurde die Organisation der Muslimbrüder straff strukturiert. Sie operierte zwar wie eine Geheimpartei, propagierte aber offen ein Programm für die Umgestaltung der islamischen Gesellschaften. In diesem Programm zeigt sich der teils islamische, teils modernistische Charakter der Organisation der Muslimbrüder. Modernistisch ist die Betonung des kooperativen Wesens sowie der Arbeit als einer religiösen Pflicht⁸⁾.

⁸⁾ Vgl. R. P. Mitchell, *The society of the Muslim Brothers*. London 1969.

Als Muslime konnten auch die modernistischen politischen Führer Ägyptens und der Länder des Maghreb die islamische Grundlage der politischen Identität ihrer Länder nicht verleugnen. In der Kolonialzeit erkannten sie das Potential des Islam als Mittel der Massenmobilisierung gegen das Kolonialsystem. Sogar ein ausgeprägter Modernist und Rationalist wie Habib Bourguiba von Tunesien benutzte Symbole der islamischen kulturellen Identität bei der Festigung seiner Stellung als nationalistischer Führer: Im Jahre 1929 veröffentlichte er einen Artikel, in dem er die Verschleierung der Frau als Teil der islamischen kulturellen Identität seines Landes verteidigte⁹⁾. Drei Jahre später unterstützte er den Standpunkt des Mufti von Bizerte, der den Erwerb der französischen Staatsbürgerschaft durch tunesische Muslime als Abfall vom Islam verurteilte¹⁰⁾. Als Folge dieser Verurteilung durften diese Muslime nicht auf islamischen Friedhöfen begraben werden, was zu heftigen Auseinandersetzungen mit den Kolonialbehörden führte. Nach der Unabhängigkeit ihrer Länder rechtfertigten Habib Bourguiba und die Herrscher der anderen Länder des Maghreb, ebenso wie Abdel Nasser in Ägypten, ihre uneingeschränkte politische Macht mit der Durchsetzung des in der reformistischen islamischen Lehre implizierten Ziels, dem Aufbau starker islamischer Nationen durch gesellschaftliche und ökonomische Entwicklung den Vorrang in der Politik einzuräumen.

Die reformistische Lehre enthielt nicht nur dieses Ziel, sondern auch die religiöse Rechtfertigung dafür. Diese bestand in der Erhebung des Prinzips der Maslaha (des öffentlichen Interesses) durch Rašid Riḍā zu einem Grundprinzip der Šarī'a. Bis zu seiner Zeit hatte Maslaha als ein sekundäres Prinzip der Šarī'a gegolten, das lediglich dem muslimischen

Herrscher erlaubte, aus den in bezug auf ein spezifisches Problem möglichen Interpretationen der Šarī'a diejenigen auszuwählen, die ihm am ehesten dem öffentlichen Interesse zu entsprechen schienen. Riḍā stellte eine Verbindung zwischen diesem Prinzip und einem anderen sekundären Prinzip der Šarī'a, nämlich „Notwendigkeit macht legal, was verboten ist“ her. Auf diesen beiden Prinzipien stützte er seine Meinung, daß die muslimischen Herrscher berechtigt seien, alle sich bietenden Mittel der modernen Zivilisation auszuschnöpfen, um die Macht des Islam wiederherzustellen¹¹⁾.

Es wäre naiv zu glauben, daß so entschlossene Führer wie Abdel Nasser und Bourguiba, oder auch der weniger charismatische aber dafür frömmere Houari Boumediene von Algerien, sich durch die unter den Religionsgelehrten herrschende Meinung bei der Gestaltung ihrer Entwicklungspläne viel beeinflussen ließen. Das Prinzip der Maslaha erklärt jedoch, warum Abweichungen dieser Herrscher von den Normen der Šarī'a von den Frommen und Gelehrten ihrer Länder geduldet wurden. Diese Haltung führte jedoch nicht zur Säkularisierung des Nationalstaates, denn sie forderte nicht eine Trennung zwischen Religion und Staat, sondern vielmehr daß „the 'ulama and religious bodies are denied not only political influence but even autonomy in religion itself“¹²⁾, wie der amerikanische Soziologe Morroe Berger über die religiöse Lage in Ägypten während der Regierungszeit von Abdel Nasser schrieb. Der Staat nahm sich einfach das Recht, den institutionalisierten religiösen Bereich ebenso wie die anderen Bereiche des öffentlichen Lebens zu kontrollieren und sie alle im Interesse der Entwicklung zu lenken.

IV.

Mechanismen und Umfang der Kontrolle des religiösen Bereichs durch den Staat unterscheiden sich von einem Land zum anderen. In Algerien z. B. wurde die in der Kolonialzeit entstandene Kontrolle des Staates über die religiösen Ämter unter Hourai Boumediene (1965–1978) so entwickelt, daß die religiösen Amtsträger weisungsgebundene Staatsbedienstete wurden. Sie wurden vom Ministerium für Religiöse Angelegenheiten beschäftigt und dermaßen kontrolliert, daß es die Themen, die von den Imāms (Vorbetern) in den Freitagspredig-

ten zu behandeln waren, vorschrieb. Im Jahre 1966 entstand in Algerien ein Oberster Islamischer Rat, dessen Hauptaufgabe darin bestand, auf das islamische Recht gegründete Gutachten über die Entwicklungspläne der Regierung zu erlassen. Das Staatsoberhaupt ernannte die Mitglieder dieses Rates direkt und bestimmte, daß zwischen 1966 und 1978 jeweils beide Vorsitzende dieses Rates Schüler des Reformers Ibn Badis waren. Allerdings führte die Existenz dieses Rates nicht dazu, daß der reformistische Islam die Entwicklungspläne des sozialistischen algerischen Staates bestimmte. Vielmehr bestand sein Zweck darin, einen religiösen Konsens für diese Pläne herzustellen. Die staatliche Kontrolle des religiösen Bereichs war weder in den anderen Ländern des Maghreb noch in Ägypten so ausgeprägt wie in Algerien, dennoch ermöglichte sie den Herrschern auch in diesen Ländern, die

⁹⁾ Vgl. M. Bourguiba, *Articles de presse, 1929–1934*, Tunis 1974, S. 3f.

¹⁰⁾ Vgl. ebd., S. 355 ff.

¹¹⁾ Vgl. A. Hourani (Anm. 2), S. 233f.; M. Kerr, *Rasid Rida and Islamic legal reform*, in: *The Muslim World*, Bd. 10, 1960.

¹²⁾ M. Berger, *Islam in Egypt today*, Cambridge 1970, S. 128.

Inhaber wichtiger Kult- und religiöser Lehrämter zu Handlangern ihrer Politik zu degradieren. Nur selten verweigerten diese Würdenträger der politischen Führung die Unterstützung der im Namen des nationalen Interesses entworfenen Pläne, obwohl sie bei deren Formulierung nicht gefragt worden waren. So bildet die Haltung des Mufti von Tunis, Ġ'ayyit, der im Jahre 1960 den Wunsch Bourguibas ablehnte, die arbeitende Bevölkerung in Tunesien vom Fasten im Ramadan zu dispensieren, eine Ausnahme. Allerdings mußte Ġ'ayyit für seine religiöse Integrität mit dem Verlust seines Amtes bezahlen¹³).

Die Unterordnung der Bestimmungen der Šarī'a unter die Erfordernisse der wirtschaftlichen Entwicklung geschah nicht in der Form, daß die hinderlich erscheinenden Bestimmungen abgelehnt worden wären. Dies wäre einem Abfall vom Islam gleichzusetzen und war deshalb politisch nicht vertretbar. Vielmehr wurden diese Bestimmungen entweder neu ausgelegt oder durch neue Bestimmungen ersetzt, die im Rahmen eines neuen İğtihād unter Berufung auf den Koran entstanden sind. Der neue İğtihād ist aus frommer islamischer Sicht insofern problematisch, als er nicht von den 'Ulama anhand der hierfür anerkannten Prinzipien vorgenommen wurde, sondern häufig von den Herrschern selbst oder von modernistischen Intellektuellen. Bei der oben erwähnten Auseinandersetzung zwischen Bourguiba und dem höchsten religiösen Amtsträger Tunesiens im Jahre 1960 handelte es sich um den Versuch des Staatsoberhauptes, seine eigene Auslegung der einschlägigen Bestimmungen der Šarī'a durchzusetzen. Demnach ist der Kampf gegen Armut als Variante des Heiligen Krieges zu betrachten, der die Muslime vom Fasten befreit. In Ägypten fanden während der Regierungszeit von Abdel Nasser seine sozialistischen Entwicklungspläne ihre religiöse Legitimierung durch eine große Zahl von Schriften, in denen die sozialökonomische Lehre des Islam als Sozialismus dargelegt wurde.

Die Ausübung des neuen İğtihāds durch die modernistischen Führer zeigt sich auch in Personenstandsgesetzen, die in den islamischen Ländern in den fünfziger und sechziger Jahren erlassen wurden. Durch diese Gesetze versuchten die modernistischen Führer das Familienleben ihrer Gesellschaften nach rechtlichen Normen neu zu ordnen, die den Vorstellungen der gebildeten Schichten, deren Töchter damals schon studierten und Berufe ausübten, entsprachen.

Die Untersuchung dieser Gesetze durch den englischen Rechtswissenschaftler Anderson hat gezeigt, daß es ihr gemeinsames Ziel war, Polygamie und willkürliche Verstoßung der Frau durch ihren Ehemann mindestens einzuschränken, der Frau zu ermöglichen, wegen Grausamkeit oder unerträglicher Behandlung durch den Ehemann die Beendigung der Ehe zu beantragen, und die Verheiratung von Mädchen unter einem bestimmten Alter zu verhindern, ohne jedoch die Šarī'a deutlich zu widerlegen. Das tunesische Personenstandsgesetz vom Juli 1956 untersagt die polygame Ehe ganz. Diese Entscheidung wurde durch einen, auf Vers IV.3 des Koran bezogenen neuen İğtihād gerechtfertigt. Dieser Vers lautet in der Übersetzung von Paret: „Heiratet was euch an Frauen gut ansteht, (ein jeder) zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (so viele) nicht gerecht zu behandeln, dann nur eine.“ Der tunesische Gesetzgeber übernahm eine Interpretation des Verses IV.3, die 1899 von dem ägyptischen reformistischen Gelehrten Qasim Amin in seinem Buch *Tahrīr al-Mar'a* (Die Befreiung der Frau) dargelegt wurde. Demnach wird die gerechte Behandlung von mehr als einer Frau innerhalb der Ehe nicht nur als moralische Pflicht verstanden, sondern als eine Bedingung der Gültigkeit der Institution der polygamen Ehe. Weil aber ein Mann, wie Amin und nach ihm der tunesische Gesetzgeber meinte, mehrere Frauen nicht gleich gerecht behandeln kann, ist Polygamie im Islam verboten.

V.

Wie dargelegt, hielten die führenden Vertreter der Salafiyya in Ägypten am Ende des 19. Jahrhunderts die Reform der Šarī'a durch einen neuen İğtihād, der den neuen Erfordernissen der islamischen Gesellschaften Rechnung tragen sollte, für ein Hauptziel der islamischen religiösen Reform. Nur so würde die Šarī'a nicht nur heiliges Recht bleiben, sondern auch zum Staatsrecht der modernen islamischen Staaten werden. Es ist sehr zu bezweifeln,

daß die 'Ulama, solange sie an den heiligen Schriften des Islam (Koran und Hadīṭe, Sprüche des Propheten) sowie an den klassischen Prinzipien ihrer Auslegung festhielten, in der Lage gewesen wären, eine für das moderne Leben geeignete Formulierung der Šarī'a erzielen zu können. Da den reformistischen 'Ulama keine gesetzgeberische Gewalt übertragen war, blieb ihnen die unmögliche Aufgabe erspart, die Šarī'a so zu gestalten, daß sie gleichzeitig von den Frommen und von den Konservativen in der islamischen Welt als heiliges Recht hätte akzeptiert werden können. So blieb es, wie bei dem tunesischen Personenstandsgesetz von

¹³ Vgl. F. Hours, *A Propos du Jeune du mois de Ramadan en Tunisie*, in: *Orient*, (1960) 4; J. Gentz, *Tunesische Fotwas über das Fasten in Ramadan*, in: *Die Welt des Islams*, Bd. 7, 1961.

1956, dabei, daß ein neuer İğtihād nur dann zur Grundlage des Staatsrechts werden konnte, wenn er den modernistischen Vorstellungen der politischen Führung entsprach.

Die tunesischen Soziologen Stambouli und Zghal haben festgestellt, daß die 'Ulama in den Ländern des Maghreb in der Vorkolonialzeit „la grande culture“, die Kultur der politisch herrschenden Schichten ihrer Gesellschaften vertraten. Die 'Ulama erfüllten diese Rolle einmal, weil das islamische Recht im Mittelpunkt ihrer Bildung stand, und zum anderen, weil sie selbst zu den höheren Gesellschaftsschichten gehörten. Stambouli und Zghal unterscheiden zwischen dieser „grande culture“ und der Kultur der kleinen Leute in den Städten, die durch eine mystische, ekstatische Variante des Islam sowie durch den Aberglauben stark geprägt war¹⁴). Obwohl es diesen Unterschied gab, besaßen die 'Ulama großen moralischen Einfluß in ihren Gesellschaften, da sie, auch für die kleinen Leute, als Hüter der islamischen religiösen Normen galten. Politische Herrschaft legitimierte sich in den islamischen Ländern in der Vorkolonialzeit weniger durch das strenge Festhalten der Herrscher an den islamischen Normen als dadurch, daß sich die 'Ulama mit der Autorität des Staates identifizierten. Dies geschah durch ihre Ernennung zu religiösen und politischen Ämtern sowie durch ihre Mitwirkung in den staatlichen beratenden Gremien. In der Kolonialzeit verloren die 'Ulama ihren Einfluß innerhalb des Staates, stärkten dafür aber ihre moralische Autorität, indem sie als Sprecher der kulturellen Opposition zum Kolonialsystem auftraten. Nach der Unabhängigkeit ihrer Länder konnten die 'Ulama als Hüter der islamischen Normen nicht mehr ernst genommen werden, nachdem die Herrscher ihnen nur noch eine unterstützende Funktion bei der Durchführung von Entwicklungsplänen zugestanden haben. Auch vertraten sie nicht mehr die Hochkultur ihrer Länder, deren Bastionen sich von den Moscheen auf die nach europäischen Mustern gegründeten Universitäten verlagert hatten.

Der Verfall der moralischen Autorität der 'Ulama sowie ihres sozialpolitischen Einflusses hatte zur Folge, daß die religiöse Solidarität der nationalen Gemeinschaft keine Stütze mehr für die Autorität des Staates war. Sie wurde im Gegenteil zu einer potentiellen Quelle der Opposition zum Staat. Denn die Entwicklung des religiös-sozialen Bewußtseins der Mehrheit der Bevölkerung des Maghrebs sowie Ägyptens in den Jahren nach der Unabhängigkeit wurde weder durch die konservative und mäßige Religiosität der 'Ulama noch durch

die modernistischen Bestrebungen der politischen Führer maßgebend bestimmt. Die modernistische, säkulare Einstellung wurde durch eine kleine Elite von Technokraten, die im Dienst des Staates oder im modernen Wirtschaftssektor tätig waren, vertreten. Zwar hatte diese Elite politische und wirtschaftliche Macht, was das religiös-soziale Leben der Mehrheit ihrer Mitbürger betraf aber nur eine marginale Stellung. Die von den 'Ulama an den Moscheen und an den mit ihnen assoziierten religiösen Hochschulen angebotene Ausbildung verlor ihre Attraktivität, einmal weil der gesellschaftliche Einfluß der 'Ulama abnahm, und weil außerdem klar wurde, daß die Berufschancen für Absolventen dieser Art der Ausbildung im Schwinden begriffen waren. Das sozial-religiöse Bewußtsein der Mehrheit der städtischen Bevölkerung in den Ländern des Maghreb sowie in Ägypten siedelte sich in der Mitte zwischen der modernistischen, säkularen Einstellung der neuen Eliten und der traditionsorientierten, durch die klassische religiöse Lehre geprägten Einstellung der 'Ulama an und ist von beiden nur oberflächlich beeinflusst. Die Vertreter der neuen religiös-sozialen Einstellung sind Intellektuelle, die aus dem einfachen Volk stammen und eine moderne Ausbildung genossen haben. Ihre Einstellung ist durch die einfache, vom Mystizismus durchdrungene Religiosität der kleinen städtischen Leute sowie durch die Hoffnung auf ein besseres Leben geprägt, die ihre Gesellschaften in die politische Befreiung und rapide wirtschaftliche Entwicklung gesetzt hatten. Potentiell ist diese Einstellung revolutionär, weil sie der Autorität der modernistischen politischen Führer die religiöse Legitimität abspricht und ihr Recht zu regieren davon abhängig macht, ob sie fähig sind, die nationale Befreiung und wirtschaftliche Entwicklung erfolgreich voranzutreiben.

Diese religiös-politische Haltung bildet eine Grundlage der islamistischen Ideologie. Soziologisch gesehen stellt diese Ideologie mit ihren verschiedenen Varianten einen Kriegsruf der unterprivilegierten städtischen Schichten gegen die politisch-wirtschaftlichen Systeme dar, die sich nach der Unabhängigkeit etablierten, und die ihnen keine Hoffnung mehr auf eine bessere Zukunft geben. Die religiösen Komponenten dieser Ideologie haben sich auf dem Boden der Salafiyya-Lehre entwickelt. Es fällt auf, daß sich die Islamisten über die sozialpolitischen Komponenten einer neuen islamischen Ordnung nicht einigen können, obwohl sie sich alle auf den gleichen „wahren“ Islam berufen. Verschiedene Aspekte einer möglichen islamischen Ordnung werden in der ausgedehnten islamistischen Literatur behandelt: wirtschaftliche Ordnung, Steuer, staatliche beratende Organe (Şūra), Recht, Stellung der Frau etc. Auch wenn die gleichen Koran-Stellen zitiert werden, sind doch die Schlußfolgerungen, die aus ihnen gezogen werden, häufig

¹⁴) Vgl. F. Stambouli/A. Zghal. La Vie urbaine dans le Maghreb précolonial, in: Annuaire de l'Afrique du Nord, Bd. 11, 1972, S. 205–212.

sehr unterschiedlich. Dies läßt sich dadurch erklären, daß die islamistische Literatur nicht von religiösen Gelehrten verfaßt wird, die sich den altbewährten Methoden der Koran-Exegese und des Iğtihād verpflichtet fühlen. Die islamistische Literatur wird von modernen Intellektuellen geschrieben, die nicht mehr wie die Gelehrten der klassischen Epoche des islamischen Rechts im 8. und 9. Jahrhundert versuchen, eine für alle Zeiten gültige Verfassung für die islamische Gesellschaft festzuschreiben. Statt dessen entwerfen sie Lösungen für spezi-

fische Probleme ihrer Länder und interpretieren die islamischen Heiligen Schriften, wie es der Kampf gegen die herrschenden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen erfordert. Die von den Islamisten entworfenen Lösungen auch für wirtschaftliche Probleme müssen vor allem deshalb islamisch sein, weil sie das religiös-politische Bewußtsein der gesellschaftlichen Schichten vertreten, denen die nach europäischen Mustern konzipierten staatlichen und wirtschaftlichen Strukturen keine greifbaren Vorteile gebracht haben.

VI.

Wie oben dargestellt, hat das Ziel der nationalen Bestätigung große Bedeutung für die islamistischen Bewegungen. Hauptsächlich in bezug auf dieses Ziel entstehen Gemeinsamkeiten unter ihnen, weil sie alle sich mit der Macht der europäischen Länder und der USA sowie mit der Herausforderung ihrer religiös-nationalistischen Gefühle durch die Existenz des Staates Israel auseinandersetzen haben. Deshalb stellte der Sieg Israels im Jahre 1967 einen Wendepunkt für die Bedeutung der islamistischen Ideologie dar. Wo es vor 1967 organisierte islamistische Gruppen gab, konnten diese im Zaume gehalten werden. In Ägypten z. B. ging die Organisation der Muslimbrüder in die Opposition zum revolutionären Regime Abdel Nassers kaum ein Jahr nach seiner Entstehung, als klar wurde, daß Abdel Nasser nicht bereit war, seine Herrschaft auf der Grundlage des Islam zu errichten. Als Antwort darauf wurde die Organisation im Januar 1954 offiziell aufgelöst. Als am 26. Oktober 1954 ein Mitglied der Organisation ein Attentat auf Abdel Nasser verübte, reagierte die Regierung mit großer Härte: Ein Volksgericht sprach 15 Todesurteile und Freiheitsstrafen gegen mehr als 1 000 Mitglieder der Organisation aus. Weitere Verhaftungen folgten später und im August 1966 wurden noch einmal sieben Mitglieder der Organisation zum Tode verurteilt. Erst nach dem Tod Abdel Nassers im Jahre 1970 erholte sich die Organisation der Muslimbrüder und prägte von da an zusammen mit neu entstandenen islamistischen Gruppen die politische Szene Ägyptens maßgebend. Anwar es-Sadat, der Nachfolger Abdel Nassers, versuchte wohl den Islamisten den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem er demonstrativ, wenn auch selektiv, eine Politik weitgehender Identifizierung des Staates mit dem Islam verfolgte. Trotzdem wurde er am 6. Oktober 1981 von Hälid Istanbuli, einem Mitglied der islamistischen Gruppe Tanzīm al-Ġihād (Organisation des Heiligen Krieges) ermordet, kurz nachdem er den Friedensvertrag mit Israel unterzeichnet hatte.

Trotz der Bedeutung der nationalen Bestätigung für die Islamisten, weisen mehrere Indizien auf einen

Zusammenhang zwischen ihrem Auftreten als organisierte religiös-politische Kräfte und der wirtschaftlichen Misere der städtischen Massen hin. Grzeskowiak schreibt mit Bezug auf die in Ägypten nach 1970 entstandenen islamistischen Gruppen, daß der religiöse Extremismus dieser Gruppen vor allem bei den Millionen armer Menschen, die ohne soziale Einbindung und ohne gesicherte Existenzgrundlage in den Städten leben, auf fruchtbaren Boden fiel¹⁵). In Tunesien führte die Wirtschaftskrise der späten siebziger Jahre zum Zusammenschluß der Islamisten in der *Mouvement de la Tendance Islamique* (MTI)¹⁶). In den Absätzen sechs und sieben ihres im Juni 1981 veröffentlichten Programms verpflichtet sich die MTI, Formen und Ursachen sozialer Ungerechtigkeit aufzudecken und islamische Lösungen für sie zu finden. Sie verpflichtet sich auch dazu, die armen Massen, seien sie Arbeiter oder Bauern, im Kampf gegen die sie dominierenden Kräfte zu unterstützen¹⁷).

Die islamistischen Bewegungen sind sozialpolitisch revolutionär. Sie sind auch modernistisch, eine Tatsache die sich u. a. darin zeigt, daß die Mehrheit ihrer Anhänger jüngere Intellektuelle, häufig noch Studenten sind, sowie darin, daß die Studenten der Naturwissenschaften eine bedeutend wichtigere Rolle in diesen Bewegungen spielen, als Studenten der islamischen religiösen Fächer. Bis jetzt konnten die politischen Führer keine wirksamen Mittel zur Bekämpfung dieser Bewegungen finden. Zwar betonen die politischen Führer ihre Verpflichtungen dem Islam gegenüber sowie die Rolle des Staates bei der Pflege des islamischen religiösen Erbes ihrer Gesellschaften, aber sie wissen auch, daß sie dadurch den Einfluß der islamistischen Bewegungen nicht ausschalten können. Denn auch die politischen Führer erkennen, daß die Islamisten eine

¹⁵) Vgl. M. Grzeskowiak, Extremistische islamische Gruppierungen in Ägypten nach 1970, in: *Asien, Afrika und Lateinamerika*, Bd. 8, 1980, S. 673.

¹⁶) Vgl. S. Faath, Islamische Agitation und staatliche Reaktion in Tunesien, in: *Wuquf: Beiträge zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Nordafrika*, Bd. 2, 1987, S. 21.

¹⁷) Vgl. N. R. Keddie, *The Islamist movement in Tunisia*, in: *The Maghrib Review*, Bd. 11, 1986, S. 39.

Protestbewegung u. a. gegen wirtschaftliche Umstände darstellen, für die sie keine rasch wirksamen Lösungen haben. Weder können die politischen Führer ihre Abhängigkeit von den Industrieländern im wirtschaftlichen Bereich aufgeben, noch die modernistischen, säkularisierten Eliten in ihren Ländern, auf deren Loyalität sie für das politische Überleben angewiesen sind, übergehen, um damit den Islamisten in zentralen Fragen entgegenzukom-

men. So spielen sie auf Zeit, offensichtlich weil sie hoffen, daß sich die wirtschaftliche Lage in ihren Ländern ohne weitgehende strukturelle Änderungen bessern wird. Zum andern hoffen sie, daß die Islamisten durch innere Streitigkeiten und durch ihre Unfähigkeit, überzeugende Lösungen für die dringenden Probleme ihrer Länder anzubieten, ihre Popularität bei den Massen verspielen werden.

Der Islam im europäischen Umfeld

I. Bedroht eine monotheistische Religion die Welt?

Italienische Demographen prophezeien, daß der Mittelmeerraum in der zweiten Hälfte des 21. Jahrhunderts eine muslimische Bevölkerungsmehrheit haben wird. Diese Annahme läßt sich einstweilen schwer nachprüfen. Tatsache ist jedoch, daß angesichts der wachsenden Zahl der muslimischen Einwanderer in West- und Mitteleuropa bereits heute der Islam als eines der Hindernisse des europäischen Integrationsprozesses gesehen wird. So sprach ein hoher Beamter der EG der Sowjetunion u. a. deshalb die Europareife ab, weil ihre Bevölkerung zu einem Viertel aus Anhängern des Islam besteht. Nicht etwa der Atheismus eines Großteils der Sowjetmenschen oder ihr immer noch schwach ausgeprägtes Demokratieverständnis ist der Grund für die herrschende Skepsis oder Ablehnung, sondern der Islam.

Nach der zum Teil bereits vollzogenen, zum Teil erst beginnenden demokratischen Wende in Ost- und Südosteuropa scheint die westliche Welt nach einem neuen Feindbild Ausschau zu halten. Spätestens seit den iranischen Ereignissen von 1979 bietet sich der Islam als Ersatz an. Die Bedrohungsängste haben bereits um sich gegriffen. In Amerika spricht man von einer „globalen Intifada“. Das neue Feindbild scheint in allen Einzelheiten ausgemalt zu sein. In Anbetracht der gefährlichen Stimmungslage sah sich R. Marston Speight vom Amt für christlich-muslimische Beziehungen zu einer Warnung veran-

laßt. „As a result of the tumultuous and astonishing events in eastern Europe, the forces of world communism no longer seem as threatening as they did before. So, those Americans who constantly dwelt on the supposed danger of communism to our nation are suddenly left deprived of one of their favourite themes. A Doonesbury character, depicted by the comic strip artist, Garry Trudeau, expresses the feeling by saying, 'The cold war can't be over! It's gotta be some kind of trick.'“¹⁾

Ein Eingehen auf die tatsächliche Lage des peripheren Islam in Europa führt sehr bald zu der Erkenntnis, daß im Gegensatz zu den herrschenden Vorstellungen mancher Europäer gerade der Islam akuten Bedrohungen ausgesetzt ist. In Ost- und Südosteuropa scheint er, trotz der beginnenden Demokratisierung, systematisch in einen Auflösungsprozeß hineingedrängt zu werden. In Bulgarien, Rumänien und Griechenland sehen sich die Islamischen Gemeinschaften erheblichem Druck ausgesetzt. Das Gespenst des „Fundamentalismus“ erscheint als auslösendes Motiv. Diese Entwicklung ist nicht zuletzt durch den bedauerlichen Mißbrauch des Islams zu politischen Zwecken und Übergriffen auf die Menschenrechte begünstigt worden. In Westeuropa ist der Islam von einer inneren Schwäche befallen: Das ist der unkritische Hang zu alten Autoritäten und die dadurch entstehende Weltfremdheit.

II. Die Begegnung mit dem Islam heute

Die Einstellung der Regierungen und ihrer Völker zum Islam in Europa ist zu einem Barometer der demokratischen Reife und der Toleranz geworden. Der Islam fühlt sich in Westeuropa gut aufgehoben. Er nützt die gesetzlichen Möglichkeiten, die ihm der demokratische und liberale Westen bietet, aus. In schroffem Gegensatz dazu sieht er sich in Ost- und Südosteuropa einer Art modernem Kreuzzug ausgesetzt. Selbst nach dem Umbruch im Jahr 1989 nimmt dort die antiislamische Stimmung zu. In Bulgarien und Rumänien kämpft der Islam um sein Überleben. In Serbien entfalten nationalistische Kreise im Zusammenhang mit dem Kosovo-Kon-

flikt eine beispiellose Propaganda gegen die Muslime. Ein Schreckgespenst des erfundenen islamischen Fundamentalismus in Jugoslawien spukt seit Jahren in einem Teil der Belgrader Presse herum. Selbst das demokratische Griechenland, ein Mitglied der EG, scheint diesbezüglich hinter seinen nördlichen Nachbarn, die sich erst jetzt auf die Demokratie besinnen, nicht viel nachzustehen. Die treibenden Kräfte dieser Kampagne muß man in nationalistischen Kreisen suchen. Marxistische Rigoristen mit nationalistischem Hintergrund haben demgegenüber aus Albanien den „ersten atheistischen Staat der Welt“ gemacht, wodurch vor allem der Islam, zu dem sich bisher etwa 75 Prozent der Bevölkerung bekannten, getroffen worden ist.

¹⁾ R. Marston Speight, in: Newsletter of the Office of Christian-Muslim Relations, (1990) 42.

In der westlichen Presse kann man dem Schlagwort von drei neuentstandenen „islamischen Großmächten“ im Abendland begegnen: Frankreich, Großbritannien und die Bundesrepublik Deutschland. In Frankreich leben rund zwei Millionen Muslime, davon ca. 400 000 mit französischer Staatsbürgerschaft. Somit ist Frankreich nach Jugoslawien das an muslimischer Bevölkerung reichste europäische Land — sieht man einmal von der Sowjetunion ab. Seit Anfang der siebziger Jahre hat sich die Zahl der Moscheen und anderer islamischer Gebetsstätten in Frankreich auf etwa 1 000 erhöht. Sie ist aber bei weitem immer noch nicht ausreichend.

Nach der Volkszählung von 1987 beträgt die Zahl der Muslime in der Bundesrepublik Deutschland 1 651 000. Somit bekennen sich 2,7 Prozent der Gesamtbevölkerung zum Islam. Herkunftsmäßig handelt es sich hier vorwiegend um Gastarbeiter aus der Türkei und Jugoslawien samt ihren Familien.

Im Unterschied zu Deutschland sind die Muslime in Großbritannien meist farbige Einwanderer aus Asien, vornehmlich aus Indien und Pakistan. Dort sorgte die Rushdie-Affäre für eine emotionale Empörung unter den Muslimen, wobei neben den religiösen auch gewisse nationale Handlungsmotive zum Tragen gekommen sein dürften. Unter diesen Einwanderern, von denen die meisten in bitterer Armut und Ignoranz leben, sind Zwistigkeiten nicht selten. Es gibt aber unter den britischen Muslimen auch eine Anzahl erfolgreicher Unternehmer und Intellektueller. So wirkt in Leicester bei London *The Islamic Foundation*, ein Studienzentrum, das sich unter Einsatz beträchtlicher Mittel für eine weltweite Verbreitung von religiösen und staatspolitischen Ideen des rigoristischen Denkers Abu'l-A'la Mawdūdī einsetzt. In London hat der Islamische Rat für Europa (Islamic Council for Europe) seinen Sitz. Im folgenden sollen stellvertretend für alle anderen die vier mitgliederstärksten islamischen Gemeinschaften in Europa vorgestellt werden.

Tabelle 1: Muslime in Europa

Albanien	1 750 000
Belgien	250 000
Bulgarien	700 000
Dänemark	76 000
Bundesrepublik Deutschland	1 650 952
DDR	15 000
Finnland	1 500
Frankreich	1 950 000
Griechenland	140 000
Großbritannien	ca. 900 000
Italien	200 000
Jugoslawien	3 951 748
Luxemburg	3 000
Niederlande	280 000
Norwegen	12 000
Österreich	80 000
Polen	15 000
Portugal	30 000
Rumänien	35 000
Schweden	25 000
Schweiz	70 000
Sowjetunion (europ. Teil)	11 500 000
Spanien	80 000
Tschechoslowakei	3 000
Türkei (europ. Teil)	ca. 1 500 000
Ungarn	ca. 3 000
Zypern	152 000
Andere Länder	5 000
Zusammen:	25 278 200

Quelle: S. Balic, Die Muslime im heutigen Europa, in: Weltmacht Islam, Bayerische Landeszentrale für politische Bildungsarbeit (Hrsg.), München 1988.

III. Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland

Ähnlich wie der Islam seine ersten Beziehungen zu Europa durch kriegerische Konflikte herstellte, erfolgte die Bildung der ersten islamischen Gemeinde auf deutschem Boden dank einer Militäreinheit. Der Preußenkönig Friedrich Wilhelm I. nahm im Jahre 1731 zwanzig türkische Soldaten in seinen Dienst und ließ ein Jahr darauf für sie im Garnisonkomplex von Potsdam eine Moschee, die erste im Land, errichten. Tataren, Bosniaken und Albaner dienten sodann als Lanzenreiter in der preußischen Armee. Das königlich preußische Bosniakenkorps

des 5. Husarenregiments von Ruesch hat Berühmtheit erlangt.

1798 wurde aus Anlaß des Ablebens des damaligen osmanischen Botschafters in Berlin, Giritli 'Alī 'Aziz Efendi, auf Anweisung König Friedrich Wilhelms III. auf der Tempelhofer Feldmark in Berlin eine muslimische Begräbnisstätte errichtet. Der verstorbene Botschafter war nicht nur ein großer Diplomat; er hat auch die Modernisierung der türkischen Literatur eingeleitet. Ein neuer, 1866 er-

richteter muslimischer Friedhof mit einem *Dergâh* (*Dergâh* ist ein Derwisch-Kloster oder eine Meditationsstätte der Sufis) in der Mitte sollte 1866 die alte Begräbnisstätte ablösen. Hierher sind auch die in Tempelhof Bestatteten überführt worden. Das vom Verfall bedrohte *Dergâh* — im Volksmund „Türkische Moschee“ genannt — wurde 1920 dank der Bemühungen des damaligen Botschafts-Imams Hafiz Sükrü Efendi gründlich erneuert. Neben diesem ersten islamischen Kultbau auf deutschem Boden gibt es heute in der Bundesrepublik Deutschland fünf architektonisch wertvolle Moscheen: in Berlin, Hamburg, München, Schwetzingen und Aachen.

Die Muslime in der Bundesrepublik Deutschland sind zu 90 Prozent Anhänger der hanefitischen Schule des sunnitischen Islam. Diese zeichnet sich durch eine verhältnismäßig liberale Gesinnung aus. Wenn in der Öffentlichkeit gelegentlich der Eindruck entsteht, auch diese Muslime neigten zu Abgeschlossenheit, Intoleranz und zu militantem Denken, so deshalb, weil sie infolge ihrer mangelnden Bildung leicht beeinflussbar sind. Die rigoristischen Kreise erhalten aus dem vorderasiatischen und dem nordafrikanischen Raum massive Unterstützung; die liberale Tradition des Islam, wie sie vom Amt des Scheich ül-Islam in Istanbul gepflegt wurde, kommt nur mühsam zum Ausdruck.

Eine große Anzahl von Vereinen, „Kulturzentren“ und „Moscheen“ beherrschen die deutsche Islam-Szene. Es gibt keine von allen Gruppen anerkannte zentrale Leitung. Der 1987 in Berlin gegründete *Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin* scheint inzwischen auf liberalere Mitgliedsgruppen zusammengeschrumpft zu sein. Indessen bereiten politisch ausgerichtete Aktivisten die Gründung einer „Islamischen Partei Deutschlands“ vor²).

Die *Imame* als Kristallisationsfaktoren des religiösen Lebens sind von unterschiedlichem Bildungsstand. Die meisten sind der Situation nicht gewachsen. Die Kernstücke der islamischen Zentren sind architektonisch gut ausgewogene und voll funktionsfähige Moscheen mit den dazugehörigen Minaretten. Das Hamburger Zentrum wird von einer schiitischen Gemeinde getragen, ist aber auch anderen Richtungen des Islam zugänglich. Das Organ des Zentrums ist die Zeitschrift *Al-Fadschr* (Die Morgendämmerung). Alle anderen Gebetsstätten („Kulturzentren“) stellen Improvisationen dar. Die im Moghul-Stil erbaute alte Berliner Moschee wird von der gemäßigten Lahore-Gruppe der *Ahmediyya* betreut. Die Moschee in Schwetzingen ist ursprünglich als Museum entstanden. Sie wird von der Ortsgemeinde zeitweise zu Gebetszwecken freigegeben.

² Den Aufruf zur Mitarbeit wurde veröffentlicht in: *Al-Fadschr* (Morgendämmerung), (1990) 43.

Dem Islamischen Zentrum in München ist seit einigen Jahren eine islamische Volksschule angegliedert, an der auch deutsche Lehrer tätig sind. Die Schule wird von staatlichen Stellen unterstützt. Die Monatsschrift „*Al-Islam*“ wird vom Islamischen Zentrum in München herausgegeben. Die in der Zeitschrift erscheinenden Beiträge sind eher auf den einfachen Durchschnittsleser zugeschnitten. Sie behandeln nicht immer rein religiöse Themen; auch interessante Kurzberichte finden darin Platz.

Von den zahlreichen muslimischen Gruppen, Vereinen und Strömungen am besten organisiert sind die Anhänger einer volkstümlichen Frömmigkeitsbewegung, die unter dem Namen *Süleymançılar* („Schüler des Süleyman“ — nach dem Namen des Stifters *Süleyman Tunahan*) bekannt sind. Sie treten in der Bundesrepublik Deutschland als Islamische Kulturzentren auf. Ihr Sitz befindet sich in Köln. In diesen Zentren wird das alte osmanische Islam-Verständnis gepflegt — der türkische Patriotismus ist ein integrierender Teil³).

Auf eine allislamische Sammlung im fundamentalistischen Sinne sind die von der ehemaligen Nationalen Heilspartei (*Millî Selâmet Partisi*) getragenen „Islamischen Zentren“ türkischer Herkunft ausgerichtet. In ihrem intellektuellen Oberbau sind sie mit den Ideen der Muslimbruderschaft von Ägypten und der *Ğama'at-i islami*, einer fundamentalistischen Organisation von Pakistan, durchsetzt. Die tragende Organisation dieser Zentren ist *Millî Görüş Teşkilâtı*, (Formationen der Nationalen Sicht). Das Hauptorgan dieser politischen Gruppierung ist die Tageszeitung *Millî Gazete* (Nationalzeitung).

Die Öffentlichkeitsarbeit wird vornehmlich von einer Gruppe deutschsprachiger Muslime geleistet. Die informelle Gruppe trifft sich viermal jährlich zu Vorträgen und Beratungen abwechselnd in einem der drei Hauptzentren: München, Aachen und Hamburg. Um einen in den siebziger Jahren aktiv gewesenen „Kreis der Freunde des Islam in Berlin“ ist es inzwischen still geworden. Dieser Kreis gab eine bescheiden wirkende Zweimonatsschrift *Al-lahu akbar* heraus.

In Soest wirkt eine bundesdeutsche Vertretung des Muslimischen Weltkongresses, der in Karachi seinen Sitz hat und über Beobachterstatus bei den Vereinten Nationen verfügt. Diese Stelle versucht, die zersplitterten Gruppen bundesdeutscher Muslime zu einigen. Ihre Bemühungen um die gesetzliche Anerkennung des Islam im Sinne einer Körperschaft des öffentlichen Rechts sind bisher ergebnislos verlaufen. Ein vordringliches Anliegen aller Muslime in der Bundesrepublik ist die Einführung eines geregelt Religionsunterrichts für die Schü-

³ Ausführlicher darüber bei M. S. Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland*, Graz u. a. 1981.

ler islamischen Glaubens. In einigen Bundesländern gibt es Ansätze zu einer zufriedenstellenden Lösung. Muslimischerseits erhofft man sich von diesem Unterricht eine Hilfestellung zur Erhaltung der religiösen Identität der Jugend. Die Behörden dürften bei diesen Bemühungen an der Beseitigung eines gefährlichen religiös-ethischen Vakuums in diesem Bevölkerungsteil interessiert sein.

Zwei universitäre Institutionen, die sich mit dem Islam befassen, verdienen eine besondere Beachtung: das vom türkischen Professor Fuat Sezgin 1982 im Rahmen der Universität Frankfurt gegrün-

dete Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften und die einige Jahre vorher entstandene, unter der Leitung des iranischen Professors Abdoldjavad Falaturi stehende Islamische Wissenschaftliche Akademie in Köln. Das Institut in Frankfurt hat sich inzwischen als eine Forschungsstätte von erstangiger Qualität erwiesen. Unter Falaturis Leitung läuft ein großangelegtes Projekt: Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland. Es hat sich bisher in vier beachtenswerten Bänden der Allgemeinheit präsentiert. Eine Ausweitung des Projektes auf Österreich und die Schweiz ist im Gange.

Tabelle 2: Verteilung der muslimischen Einwohner in der Bundesrepublik Deutschland nach Bundesländern

	Muslime insgesamt	muslim. Deutsche	muslim. Ausländer	muslim. Türken	Ausländer insgesamt
Schleswig-Holstein	33 285	1 471	31 814	27 674	75 884
Hamburg	61 885	2 799	59 086	44 618	147 383
Niedersachsen	103 376	4 448	98 928	79 183	265 163
Bremen	24 357	783	23 574	20 988	45 116
Nordrhein-Westfalen	573 280	14 025	559 255	460 609	1 260 075
Hessen	170 640	5 166	165 474	124 916	471 265
Rheinland-Pfalz	58 302	1 809	56 493	45 885	152 420
Baden-Württemberg	273 192	5 871	267 321	230 783	849 677
Bayern	215 228	5 638	209 590	178 397	611 552
Saarland	9 916	575	9 341	6 588	43 551
Berlin (West)	127 491	5 301	122 190	105 234	223 489
Gesamtzahlen	1 650 952	47 886	1 603 066	1 324 875	4 145 575

IV. Muslime in Frankreich

Mit einem Anteil von 3,5 Prozent an der Gesamtbevölkerung ist der Islam die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Frankreich. Wirtschaftlich fällt er kaum ins Gewicht. Dies ist darauf zurückzuführen, daß er hauptsächlich durch mindergebildete, schlecht organisierte Gastarbeiter vertreten ist. Es sind lediglich die Linksparteien, die von der Existenz dieser Muslimgruppen Notiz nehmen und sich um ihre Gunst bewerben. Sie sehen in ihnen ein brauchbares politisches Potential. Neben diesen Parteien ist es in erster Linie die katholische Kirche, die sich in humanitärer Hinsicht dieser meist verarmten Menschen annimmt.

Herkunftmäßig sind die französischen Muslime überwiegend Maghrebiner. Die meisten stammen aus Algerien. Es gibt auch Schwarzafrikaner, Türken und Jugoslawen. Etwa 8 000 Mitglieder der

Gemeinschaft sind französischer Abstammung. Berufsmäßig handelt es sich überwiegend um Arbeiter. Es gibt auch Studenten, vor allem aus Marokko. Eine besondere Gruppe bilden die Kriegsveteranen des Zweiten Weltkriegs.

Die größten Probleme der Gemeinschaft sind die mangelnde Bildung, das fehlende Selbstvertrauen, die kulturelle Unverträglichkeit mit der Umgebung, die wirtschaftliche Unausgeglichenheit innerhalb der Muslime und in vielen Fällen die bittere Armut.

Die Jugendlichen vergessen zusehends ihre Muttersprache. Die religiösen Inhalte, die in Wochenendkursen vermittelt werden, bewirken nicht selten ein Spannungsverhältnis zur Alltagswirklichkeit. Zeitgemäße religiöse Erziehung fehlt völlig. Für ein

neues, den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften angepaßtes Koran- und Traditionsverständnis plädiert Professor Muhammad Arkoun. Auf einer volkstümlicheren Ebene laufen die modernistischen Bemühungen des algerischen Professors 'Alī Merād. Er setzt sich über eine Islamisch-christliche Vereinigung für den interreligiösen Dialog ein. Ähnliche Ziele verfolgen noch einige andere Vereinigungen, an ihrer Spitze die internationale Organisation „Islam und der Westen“.

Die zentrale Moschee von Paris mit ihren Nebeninstituten wird von einem algerischen Gelehrten geleitet. Sie verwaltet den einzigen in Frankreich bestehenden muslimischen Friedhof. Der Islam in Frankreich ist von einem national- und traditionalgebundenen Stammesdenken geprägt. In Paris lebt und wirkt ein Wortführer des rigoristischen Islam, der Inder Muhammad Hamīdullāh, dessen Schriften weltweit die Wiederbelebung des Islam gefördert haben.

V. Muslime in Großbritannien

In England haben zwei wichtige muslimische Institutionen ihren Sitz: *Islamic Council of Europe* und *The Islamic Foundation*. Dort erscheinen auch zahlreiche religiöse, kulturelle und politische Publikationen des Islam, und zwar nicht allein in englischer Sprache. London ist ein Treffpunkt muslimischer Prominenz. Die Londoner Moschee am Regent Park ist die größte in Europa.

Die englische Gesellschaft ist an einer Integration der Muslime insoweit interessiert, als sie von ihnen eine vollkommene Assimilierung erwartet. „The key-word of such discussion usually is assimilation. Assimilation is sometimes interpreted as the complete fusion of the immigrant with the host community and the complete absorption of the former by the latter.“⁴⁾ Über die Zahl der muslimischen Bevölkerung in England liegen keine amtlichen Angaben vor. Die Schätzungen bewegen sich zwischen 900 000 und 1 500 000. Zweihundert bis dreihundert Organisationen sorgen für die religiöse Betreuung. Ungefähr ebenso viele Gebetsräume stehen zur Verfügung.

Eine der ältesten und aktivsten Organisationen ist die *Waltham Forest Islamic Association*. Beachtenswerte Arbeit leistet *Muslim Educational Trust* in London. Dieses Institut betreut mit Hilfe von einem Dutzend Religionslehrern 57 staatliche Schulen und ist dabei, eigene Bildungsanstalten zu gründen.

Als Dachverband aller lokalen islamischen Vereinigungen gilt die *Union of Muslim Organisations of UK and Eire*, die sich für die Einführung des islamischen Familienrechts für die im Land lebenden Muslime einsetzt. Die Organisation vertritt ein anti-quiriertes Glaubensverständnis und stellt sich jeglichen reformistischen Bemühungen entgegen.

Die *Shah-Jehan-Moschee in Woking, Surrey*, eine Gründung der *Ahmadiyya*, die Mitte dieses Jahrhunderts die angesehene Zeitschrift *The Islamic Review* herausgegeben hat, ist inzwischen inaktiv geworden. Kurz zuvor ist die Zeitschrift einige

Male mit dem erweiterten Titel *The Islamic Review and the Arabic Affairs* erschienen. Die Zeitschrift war viele Jahre ein Kristallisationsort des intellektuellen Islam in Europa. Zwischen den beiden Weltkriegen stand ihr die von S. M. Abdullah, einem indischen Gelehrten, redigierte Berliner *Moslemische Revue* zur Seite. Von England aus gehen viele kulturelle und religiös-politische Impulse auf die Islamszene des europäischen Kontinents aus. Der Islam-Rat verlegt seine Konferenzen nach Paris und die *Islamic Foundation* bringt immer mehr Schriften in deutscher Sprache heraus.

In England sind muslimische Studenten aus aller Welt vertreten. Unter der übrigen muslimischen Bevölkerung ist die zypriotisch-türkische Volksgruppe besonders bemerkenswert. Diese Zyprioten haben sich an die englischen Lebensgewohnheiten weitgehend angepaßt. Die Gruppe zählt etwa 40 000 Mitglieder. Die muslimische Jugend in Großbritannien lebt wie überall im europäischen Westen in einer dauernden Spannung zwischen zwei Kulturen. Auch das Empfinden der pakistanischen Mehrheit, daß sie wegen ihrer Hautfarbe, von der englischen Gesellschaft wohl niemals voll akzeptiert wird, hemmt ihren Integrationsprozeß. Dazu tragen auch Rassenunruhen, die im Zuge der wirtschaftlichen Rezession Großbritannien erschüttern, ihren Teil bei. Bemerkenswert ist, daß es in England eine Siedlung englischstämmiger Islam-Bekenner gibt.

Die in Irland lebenden Muslime sind mit jenen Englands organisatorisch verbunden. Ihre Stärke und Bedeutung fallen jedoch — mit Ausnahme einiger Studentengruppen — nicht ins Gewicht. In England ist, ähnlich wie in den Niederlanden, der Schweiz und Frankreich, die *Sūfi-Bewegung* stark. Neben moderneren *Sūfi-Schulen* wie jener des 'Ināyat Khan wirkt dort auch der traditionelle *Naqš-bandī-Orden*.

Fast in jedem Jahr wird eine neue islamische Gebetsstätte in England eröffnet. Meist handelt es sich dabei um neuadaptierte profane Objekte oder auch

⁴⁾ Zit. in: *The Muslim*, (1975) 4.

nur Einzelräume. 1978 wurde in London eine von Muslimen gekaufte Synagoge als Moschee adaptiert. Etwa 100 Moscheen sind mit mehr oder weniger reichhaltigen Bibliotheken versehen. Im ganzen Land gibt es mehrere muslimische Friedhöfe. Der innerhalb der Moscheenräume stattfindende Religionsunterricht läuft — im Unterschied zu jenem in Frankreich — vielfach über die ganze Woche. Eine Besonderheit der englischen Moscheenaktivitäten sind die regelmäßigen Lesungen aus anerkannten Traditionssammlungen. Diese werden nach dem Abendgebet vorgenommen. Sie tragen dazu bei, daß das Traditionserbe unreflektiert in die Zukunft weitergetragen wird.

VI. Muslime in Jugoslawien

Das in Jugoslawien seit 1945 herrschende kommunistische Regime hat vor der Wende im Jahre 1990 religiöse Aktivitäten nur in äußerst begrenztem Rahmen zugelassen. Um zu überleben, mußten sich die Religionsgemeinschaften auf das Wesentliche ihres Auftrags konzentrieren. Der Besuch von muslimischen Theologieschulen (Medressen) durfte erst nach der Beendigung der achtklassigen Grundschule oder der ersten vier Gymnasialklassen erfolgen. Die jungen Menschen kommen so mit der Theologie erst zu einem Zeitpunkt in Berührung, zu dem sie bereits geistig geformt sind. Außerdem ist die Medresse-Ausbildung seit 1982 von früher acht bzw. fünf Jahren auf vier Jahre reduziert worden.

Der weitaus überwiegende Teil der Jugend hat überhaupt keine Möglichkeit, sich mit dem Glaubenserbe vertraut zu machen. Die Jugend hat den Kontakt mit der Religion weitgehend verloren. Vor einigen Jahren schrieb die einzige muslimische Zeitung in Jugoslawien „Preporod“: „Wir nähern uns dem Atheismus. Unsere Ausreden, daß die Zeit daran schuld sei, sind nicht akzeptabel. Die Schuld trifft auch jene, die mit der Verkündigung des Islam beauftragt sind. Heute will niemand ein primitives Religionsverständnis gelten lassen. Kein denkender Mensch wird in der Zeit der Kybernetik, der hochentwickelten Anthropologie, der Kernphysik und der bewundernswerten technischen Errungenschaften aller Art primitive Deutungsmuster der Welt und des Menschen akzeptieren. Wenn es eine Zeitwidrigkeit in unserem konkreten Dasein gibt, dann ist es eine stockkonservative, unreflektierte Auslegung des Islam.“

Die islamische Tradition wird in Jugoslawien — vielleicht etwas weniger radikal als im benachbarten Bulgarien — von innen und von außen ausgehöhlt. In der östlichen Hälfte des Staates sieht

Nicht nur die Vorliebe reicher Persönlichkeiten aus Erdölländern für die Vorzüge des englischen Lebensstils und der darauf begründete Tourismus lassen manche Gelder nach England fließen, die auch islamischen Institutionen zugute kommen; auch der wirtschaftliche Aufstieg einzelner Einwanderer trägt dazu bei, daß die finanzielle Lage der Gemeinden in England wesentlich besser ist als jene der Moscheen in Frankreich. Fast in allen britischen Städten sieht man Geschäfte, die Pakistanern, Indern, zypriotischen Türken oder Bangladeschis gehören. Meistens sind es handwerkliche Kleinbetriebe, Restaurants für orientalische Spezialitäten, Teppichläden und Spezereien.

sich der Islam seit einigen Jahren einer Flut von Verdächtigungen und Desavouierungen ausgesetzt. Antidemokratische, antiwestliche und dogmatische Handlungen werden ihm vorgeworfen. Die Angriffe richten sich auf alle Formen des islamisch-religiösen Lebens. Im Kosovo-Gebiet und in Makedonien werden die Mauern, die seit Urzeiten traditionsgemäß die muslimischen Höfe umgeben, gewaltsam abgetragen — ein Vorgehen der lokalen Behörden, das sehr stark an restriktive Maßnahmen gegen einheimische Muslime im mittelalterlichen Ungarn erinnert⁵⁾.

Wie in allen kommunistisch regierten Staaten war auch in Jugoslawien bis Anfang 1990 die amtliche Haltung dem Islam gegenüber von der Parteiideologie bestimmt. Sie legte die Grenzen der Tolerierbarkeit fest. Der Soziologe Muhamed Filipović versuchte, sich über diese Grenzen hinwegzusetzen, indem er Karl Marx in bezug auf den Islam eine Fehlanalyse vorwarf. Nach Filipović wird in der Dritten Welt die entscheidende revolutionäre Kraft der Zukunft nicht der Kommunismus, sondern der Islam sein.

Die elitären muslimischen Kreise in Jugoslawien sehen im Islam nicht nur eine Religion, sondern auch einen Humanismus besonderer Art. Darin manifestiert sich eine Abgrenzung zum traditionellen Islam. Das traditionalistische Religionsverständnis stößt bei ihnen eher auf Ablehnung. Der größte Teil der Gläubigen folgt einem traditionellen Glaubensverständnis.

„Wollte jemand über unsere Mentalität ein Buch schreiben“, beklagt sich über den Habitus dieser Menschen Arif Zurić, „so würde er einen Roman über ein totes Meer, über ein blutloses Totschlagen

⁵⁾ Siehe S. Balic, Der Islam im mittelalterlichen Ungarn, in: Südost-Forschungen, (1964) 23, S. 30.

der Zeit zustandebringen. Die Tage und Jahre ziehen dahin — träge und faul, wie ein schwerer Herbstnebel. Nichts passiert. Der alte Troß zieht durch die Landschaft. Von Geschlecht zu Geschlecht lernen wir unsere Gebete mit meist unverständlichen arabischen Texten. Wir erfahren von Glaubensartikeln, die den Islam ausmachen, und knien mechanisch fünfmal am Tage, indem wir das Gesicht nach Mekka wenden.

Nur wenige von uns verstehen den Korantext. Die Zeit bleibt bei uns stehen. Wir benehmen uns so, als ob es keine andere Weisheit auf der Welt gäbe als jene, die wir geerbt haben. Es herrscht ein eifersüchtiges Wachen über das einst erworbene Wissen. Fast niemand ist daran interessiert, den tieferen Sinn des Islam zu ergründen und die Botschaft des Koran zu erfahren. Niemand fragt sich, ob der eingeschlagene Weg richtig ist. Während alles um uns herum sich ändert, bleiben wir unbeweglich auf ein und demselben historischen Standort stehen. Nichts ist imstande, uns in Bewegung zu setzen. Findet sich jemand, der gegen die Lethargie Stimme erhebt, so werden all unsere verborgenen Ventile geöffnet und der angestaute Galleninhalte wird auf ihn ausgeschüttet. Es fallen schwere Worte. Das ist eine Verhaltensweise, die unsere Ignoranz und unsere Geistesarmut aufdeckt.“

Eines der schwierigsten Probleme der Muslime in Jugoslawien ist es, sich in der modernen, urbanisierten Industriegesellschaft zurechtzufinden. Ein Großteil der traditionellen Lebenspraxis muß aufgegeben werden, weil man sonst mit Mitbürgern nicht verkehren kann. Bisher verwechselte die Masse der Bevölkerung Frömmigkeit mit Ritual; nun beginnen die Menschen zu lernen, Glaube und Frömmigkeit zu verinnerlichen.

Die Aufrufe der religiösen Führung an die Bundesbehörden, den Muslimen in der Armee eine Ernährungsweise gemäß den Vorschriften ihrer Religion zu ermöglichen, werden nicht befolgt. So gibt es seit der demokratischen Wende von 1990 in Jugoslawien weitgehend Meinungs- und Entscheidungsfreiheit, doch zehntausende junge Bürger — jeder fünfte Soldat ist ein Muslim! — dürfen nicht selbst entscheiden, was sie essen wollen. Ihre Ernährungsweise wird für die Dauer des Einsatzes für das Vaterland von oben geregelt. Die Vergewaltigung des Gewissens zählt auf dem Balkan nicht viel.

Obwohl eine der staatstragenden Nationen die „Muslime im nationalen Sinne“ — ein Ersatzname für die Bosniaken islamischen Glaubens — sind, gibt es keine Institutionen, die mit der Wahrung

und Pflege des muslimischen Kulturerbes beauftragt sind. Ganz im Gegenteil: Jede Möglichkeit wird von nationalistischen Kräften ausgenutzt; um die islamische Kultur im Lande zu vernichten. Es bewahrheitet sich Grillparzer's berühmtes Wort: „Von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität.“ Seit dem Kriegsende wurden allein in Mostar vierzehn Moscheen zerstört. In Foča an der Grenze zu Serbien erlitten fünf und in Banjaluka im Norden von Bosnien zehn Moscheen dasselbe Schicksal. Hierbei kommen dieselben Antagonisten zum Tragen, die kurz nach den erfochtenen Siegen über die Türken im 19. Jahrhundert freien Lauf bekamen. Ein Beispiel dafür: 1878 wurde die Stadt Leskovac durch die Serben erobert. Damals hatte diese Stadt acht Moscheen mit sechs Minaretten und zehn *Tekes* (Exerzitielhäuser der Derwische). Zehn Jahre später waren nur noch drei Moscheen und ein *Teke* vorhanden. Inzwischen existieren auch diese nicht mehr.

Seit dem Aufkommen homogenisierender nationalistischer Tendenzen in Serbien Ende der achtziger Jahre zeigt sich immer deutlicher, daß ein gewisser Handlungsfreiraum dem Islam nur in den drei westlichen Republiken des jugoslawischen Staatsbundes verblieben ist. In Bosnien hat das Volk, selbst unter den schwierigen Bedingungen der kommunistischen Kulturpolitik, zahlreiche neue Moscheen errichten können. In Zagreb wurde 1988 eine Prachtmoschee mit einer Anzahl von Begleitobjekten eröffnet. Die rasch einsetzende rege kulturelle Tätigkeit dieser Institution scheint die Aktivitäten der leitenden Organe in Sarajevo, wo immer noch repressive Nachwirkungen des Stalinismus spürbar sind, in den Schatten zu stellen.

Die wichtigsten islamischen Erziehungs- und Bildungsanstalten in Europa befinden sich in Sarajevo (Bosnien-Herzegowina). In dieser Republik bilden die Muslime die Mehrheit der Bevölkerung. In Sarajevo wirken neben einer Islamischen theologischen Fakultät noch die 500jährige *Gāzī Hüsrew Beğ Medresse* mit ihren Knaben- und Mädchenabteilungen und die an alten Handschriftenbeständen reiche *Gāzī Hüsrew Beğ Bibliothek*. Vier weitere Medressen sorgen heute in Europa für die Heranbildung des theologischen Nachwuchses. Sie befinden sich in Prishtina und Üsküp (Jugoslawien) und in Gümülcine und Iskece (Griechenland). Im Unterschied zu dem 1981 von der *Islamischen Weltliga* in Mekka gegründeten *Imamen-Institut* in Brüssel (Belgien), das sich noch immer in einem Experimentierstadium befindet, verfügen diese Anstalten über eine lange Erfahrung. Diese ist aber in den beiden griechisch-türkischen Medressen ausgesprochen konservativ und veraltet.

VII. Europa und das Menschenrechtsverständnis des Islam

Der Inhalt der islamischen Lehre, wie sie sich selbst versteht, gründet in einer vom Schöpfergott ausgehenden geistigen Botschaft, die zu allen Zeiten der Menschheitsgeschichte, in stärkerer oder schwächerer Form, gegenwärtig war. Dieser Botschaft muß, so glauben die Muslime, schon der erste bewußte Mensch — Adam — begegnet sein. Als naturgegeben ist sie, würde man heute sagen, vielleicht jene Veranlagung des Menschen, die Friedrich Schleiermacher das Gefühl „schlechthiniger“ Abhängigkeit genannt hat.

Das arabische Wort islam bedeutet Hingabe oder Hinwendung. Im religiösen Sinne ist das die Hinwendung an Gott. Der Islam definiert sich selbst als eine Lebens- und Leidbewältigung im Zeichen der Hingabe an Gott. Diese Hingabe ist sowohl jenseits- als auch diesseitsbezogen. Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens wird in den konventionellen Katechismen des Islam meist dahin gehend beantwortet, daß der Mensch erschaffen worden sei, um Gott zu dienen. Die Unterwerfung des Geschöpfes unter die Schöpfungsgesetze ist zwar im alltäglichen Leben mehr als augenscheinlich, doch kann das nicht der Sinn seiner Existenz sein. Unter dem Gottesdienst ist daher der bewußte Einsatz für die durch die Offenbarung kundgewordenen humanen Ziele zu verstehen. Der Mensch ist nach dem Koran Statthalter Gottes auf Erden. In diesem Sinne partizipiert er an der Kreativität, die er allerdings unter steter Beachtung der seinem Auftrag angemessenen Verantwortung einzusetzen hat. Seine Handlungsfreiheit ist sittlichen Grenzen unterworfen.

Gott hat den Menschen in der denkbar schönsten Gestalt erschaffen (Koran 90,4) und ihm darüber hinaus eine natürliche Würde verliehen (17,70). Deshalb ist er angehalten — aufbauend auf dieser Auszeichnung — den göttlichen Eigenschaften nachzustreben. Es liegt im Bereiche seiner Möglichkeiten, ein vollkommener Mensch (*al-insān al-kāmil*) zu werden. Dennoch ist die Vergöttlichung oder Anbetung des Menschen eine schwere Verirrung. Sie führt zum Verlust des einzigen untrüglichen Lebenskompasses, und das ist in den Augen der Religion Gott allein. Entschiedener als die Theologie will die islamische Philosophie — dies wohl in Anlehnung an Plato — die wichtigsten Determinanten des menschlichen Glücks in dem Streben des Menschen nach Gottähnlichkeit begründet wissen.

Die gläubigen Muslime verstehen die Menschenrechte durch den Islam. Daher kann die Aufklärungsmaxime „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ in ihrem Rechtsdenken schwerlich eine ausschlaggebende Bedeutung haben. Die Selbstverwirklichung des Menschen darf

nie bis zum Exzeß geführt werden. An Grundfreiheiten kennt der Islam: Recht auf Gleichheit, Unversehrtheit, Eigentum, Widerstand gegen Unterdrückung, Ausschluß jeglichen Zwanges in der Religion und Entzug des Gehorsams den Behörden gegenüber, wenn von diesen eine Verletzung der göttlichen Gebote oder der sittlichen Grundforderungen betrieben werden sollte. Die Scharī'a, das ist der im Mittelalter auf Grund des Koran und der Tradition ausgearbeitete Corpus der islamischen Lebens- und Kultusregeln, hat im besonderen die Aufgabe, fünf grundlegende menschliche Güter zu schützen: Leben, Religion, Familie, Vernunft und Besitz. Innerhalb des staatlichen Rechts kennt die Scharī'a u. a. das Recht auf Arbeit, Bildung und soziale Sicherheit.

Eine von der UNESCO gemeinsam mit einer internationalen islamischen Organisation 1981 in Paris veranstaltete Konferenz über die Menschenrechte im Islam fand heraus, daß der Islam zwanzig grundlegende Menschenrechte seinen Gläubigen bewußt gemacht hat. Darunter sind: Recht auf Leben, Freiheit, Schutzrecht vor Aggression und Mißhandlung, Asylrecht, Minderheitenschutz, Glaubensfreiheit (allerdings im Bereich der monotheistischen Glaubenspraxis), soziale Sicherheit und Arbeitsschutz. Die wirtschaftlich Benachteiligten haben nach dem Koran (51,19) Anspruch auf einen Teil des Vermögens der Gutsituierteren oder des Staates. Die vermögenden Gläubigen, ob Männer oder Frauen, sind verpflichtet, im Fastenmonat Ramadan wenigstens 2,5 Prozent (nach einigen Interpretationsschulen zehn Prozent) ihres Jahresumsatzes zugunsten der Armen abzuführen. Es verdient angemerkt zu werden, daß diese als Frömmigkeitstat geltende Sozialsteuer auch bedürftigen Nichtmuslimen zugeführt werden darf und unter Umständen zugeführt werden muß.

In der islamisch geprägten Dritten Welt gibt es Denkmuster, die das Gerechtigkeitsgefühl des aufgeklärten Menschen und somit auch etwa den Geist der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (European Convention on Human Rights) von 1950 verletzen. Dazu gehört z. B. die Art der Behandlung der Frau im familiären und öffentlichen Leben. Eine mißverständlich für normativ gehaltene indikative Aussage des Koran (4,34) wird als Begründung dafür verwendet. In der Scharī'a, die — völlig zu Unrecht — häufig mit dem Islam per se identifiziert wird, gibt es viele Entlehnungen aus dem altarabischen und dem jüdischen (levitischen) Recht. Aus dem ersten stammt z. B. die Bestrafung des schweren Diebstahls mit Handabhacken; aus dem letzteren die Steinigung für Ehebruch. Mit diesem Rechtserbe müßte es sich so verhalten wie mit dem

Recht der hebräischen Bibel, das nach der Ansicht jüdischer Reformen nicht religiös-jüdisch, sondern national-jüdisch ist — nach der Art etwa des preußischen Landrechts, das nicht christlich-religiös, sondern lediglich preußisch war. In der Tat hat die Schar'a im Laufe der Geschichte stets eine sehr flexible Handhabung erfahren. Der Umfang und die Form ihrer Anwendung sind in beträchtlichem Maße von dem jeweiligen Herrscher und dem aktuellen Zustand der Gesellschaft abhängig gewesen. In diesem Sinne stehen dem islamischen Reformismus legitime Anpassungsmöglichkeiten zur Verfügung. Die ewigen Werte wie Gerechtigkeit, Rechtssicherheit, soziale Gesinnung, zwischenmenschliche Solidarität und Barmherzigkeit gegen Mensch und Tier — also *lex caritatis* — sind im islamischen Sittenkodex ebenso fest verankert wie etwa im Christentum.

Der exzessive Charakter einiger politisch pervertierter Ausformungen des Islam läßt sich schwerlich mit der authentischen Lehre des Islam und seinem

Geist in Einklang bringen. So verurteilt der Koran z. B. ganz entschieden jeglichen unberechtigten Übergriff auf das menschliche Leben. In Vers 5,32 heißt es: „Wer einen Menschen, der sich keines Mordes schuldig gemacht noch Unheil auf der Erde gestiftet hat, tötet, der hat auf sich eine so schwere Schuld geladen, als hätte er die ganze Menschheit getötet.“

Auch die in halbfeudalen oder diktatorischen Gesellschaftssystemen einiger muslimischer Länder praktizierte Unterdrückung der Gedankenfreiheit darf nicht dem Islam, sondern muß einem undifferenzierten Verständnis der religiösen und politischen Autorität angelastet werden. Mehrere Koran-Aussagen sind eindeutig auf die Gedankenfreiheit ausgerichtet. „Geh' nicht einer Sache nach, von der du kein Wissen hast: Gehör, Gesicht und Verstand — für all das gilt es, sich einmal zu verantworten“ (17,36) und „Sind die Wissenden auf dieselbe Stufe zu stellen wie die Ignoranten?“ (39,9).

VIII. Das Problem der islamischen Identität in Europa

Das Verharren in zum Teil schon längst überholten patriarchalischen Lebensgewohnheiten wird auf die Dauer im aufgeklärten Europa nicht möglich sein. Die Religion kann ja ohnehin nicht aus solchen Gewohnheiten bestehen. Orientalische Verhaltensweisen und Lebensgewohnheiten, die als fremde Einschübe oder als übernommenes arabisches Erbe im Islam wirken, werden im Sittenkodex des europäischen Muslims kaum ihren Platz beibehalten können. Das Barttragen der Männer, das Kopftuchtragen der Frauen, die Ablehnung von Speisen, die Andersgläubige zubereitet haben (ein absolut koranwidriges Verhalten, soweit Juden oder Christen Küchenmeister sind), die Weigerung der muslimischen Frau, die entgegengestreckte freundschaftliche Hand eines fremden Mannes entgegenzunehmen, das Spielen mit Rosenkränzen in der Öffentlichkeit und das Demonstriergehabe beim Vollzug von religiösen Pflichten machen wohl keinen Islam aus. Gott ist sicherlich ein diskretes Gebet lieber als ein manifestes, schablonenhaftes. Der Muslim in Europa ist darauf angewiesen, seiner Glaubenspraxis einen Sinn zu geben. Dies um so dringender, als er hier eine stete Beweislast zu tragen hat. Diese Last wird ihn so lange bedrücken, wie es exzessive Verhaltensweisen gibt, die im Namen des Islam — wo immer in der Welt — gesetzt werden.

Geistige Umwälzungen von der Art der Renaissance und der Reformation haben bisher die islamische Welt kaum tangiert, wenn auch die islamische Mystik schon lange vorher eine Verinnerlichung der Religion betrieben hat. Die Aufklärung im Sinne

des von *René Descartes* entworfenen metaphysischen Dualismus hat im Islam nicht stattgefunden. Die Trennungslinie zwischen den zwei Existenzbereichen — jenem der Seele und jenem der sichtbaren Wirklichkeit — ist infolgedessen im Islam wie übrigens auch im Judentum schwach ausgeprägt geblieben. Die mittelalterliche jüdische Philosophie ist — was nur Kennern bekannt ist — auf dem interpretierenden Werk islamischer Gelehrter begründet worden, wodurch die erwähnte Einheitlichkeit erklärlich wird. Auch mittels der jüdischen Philosophie ist der Islam in Kontakt zu Europa getreten.

Ein Muslim, der in der westlichen Welt von heute lebt, setzt sich wegen seines Bekenntnisses keinerlei Gefahren aus. Ganz im Gegenteil: Er hat vielfach bessere Möglichkeiten, sich religiös zu artikulieren als in den Stammländern des Islam. Er kann sich z. B. der Rede- und Pressefreiheit bedienen. Niemand hindert ihn an der Ausübung des Kultes. Er könnte ein Netz von wirksamen Sozialanstalten oder Organisationen von der Art einer muslimischen „Caritas“ im Westen aufbauen, ohne daß die Obrigkeit einschreiten würde.

Einer kontinuierlichen Fortdauer der islamischen Identität im Westen stellt sich vor allem das unbefriedigende, den Bedingungen der neuen Umwelt nicht angemessene Glaubensverständnis entgegen. Unter dem Begriff des Islam werden veraltete Denkmodelle und Strukturen, die gar nicht zum Wesenskern der Lehre gehören, sondern lediglich Reste eines alten orientalischen Kulturgutes sind.

verstanden. Die Gläubigen, die so rückwärtsge- wandt sind, machen sich zu Gefangenen einer ein- zigen, beklemmenden Perspektive.

Bei Begegnungen, die die neuzeitlichen Migrationen in aller Welt bewirken, kommen sich Christen- tum und Islam vielfach in der Weltdeutung, der Denkweise, dem Lebensgefühl und den Wertvor- stellungen gegensätzlich vor. Diese Gegensätzlich- keit ist aber nicht sehr alt und schon gar nicht den beiden Religionen inhärent. Sie ist zu einem guten Teil auf die Auswirkungen der Aufklärung auf die Geisteshaltung des modernen Christentums zu- rückzuführen.

Die Frage, wie sich die Muslime zu den demokrati- schen Gesellschaftsstrukturen des säkularisierten Europa verhalten werden, ist von entscheidender

Bedeutung für ihre Zukunft in diesem Weltteil. Es liegt auf der Hand, daß sie sich aus den hier laufen- den demokratischen und emanzipatorischen Pro- zessen auf die Dauer nicht heraushalten könnten, selbst wenn sie es wollten. Von ihrer Anpassungs- fähigkeit, ihrem Anteil an den gemeinsamen Pro- blemen, ihrer Solidarität mit den Mitbürgern ander- er Weltanschauungen und von einer Erweiterung ihres religiösen Bewußtseins im Sinne einer Auf- nahmebereitschaft der großen geistigen Errungen- schaften der Aufklärung hängt weitgehend sowohl ihr persönliches als auch ihr kollektives Wohl- ergehen ab. Das islamische religiöse Leben muß sich neue Prioritäten zu eigen machen. Nur als eine ständige Aufgabe verstanden, die aus der alltäglichen Wirklichkeit erwächst, vermag sich der Islam im europäischen Westen dauernd anzu- siedeln.

Islamischer Fundamentalismus gegen den Westen

I. Die Fragestellung im historischen Kontext

Die Stellungnahme der Außenminister der Europäischen Gemeinschaft, in der sie in Brüssel auf einem Höhepunkt der Rushdie-Affäre im Februar 1989 ihre ablehnende Haltung gegenüber dem von Khomeini erlassenen *Fetwa* (islamisches Rechtsgutachten) deutlich bekundeten, provozierte heftige islamisch-fundamentalistische Reaktionen gegen den Westen. Die sunnitische Bewegung der Muslimbruderschaft in Ägypten nahm den persisch-schiitischen Führer gegen den Westen in Schutz und verkündete: „Die Position der westlichen Länder stellt erneut einen Angriff der Kreuzzügler gegen den Islam dar.“¹⁾

Khomeinis *Fetwa* verstößt gegen zwei im Ursprung westliche, aber universell gewordene Prinzipien: zum einen gegen die *Menschenrechte*, zu denen u. a. auch das Recht des Individuums auf freie Meinungsäußerung gehört, und zum anderen verstößt es gegen das Prinzip der *Souveränität von Staaten*. Rushdie ist ein britischer Staatsbürger, der nie im Iran war und somit nie eine Rechtsverletzung auf iranischem Territorium begangen hat. Seine Verfolgung durch den iranischen Staat unter Aussetzung eines Kopfgeldes und seine Freigabe zur Ermordung mittels „Rechtsgutachten“ ist ein Eingriff in die Souveränität des britischen Staates. Nun sind Menschenrechte als Abwehrrechte, d. h. als unveräußerliche Rechte des Individuums gegenüber Staat und Gesellschaft ebenso wie das Souveränitätsprinzip dem Islam fremd. Die Rushdie-Affäre verdeutlicht die Auswirkungen bestehender normativ-kultureller Positionsdifferenzen auf die internationale Politik. Selbst der als liberal geltende, in Paris lehrende Muslim Muhammed Arkoun hat in „Le Monde“ unverblümt die Meinung geäußert, daß „die einseitige Aufnahme der Frage der Menschenrechte aus einer okzidentalen Perspektive . . . einen Konflikt mit dem Islam hervorruft, der die Menschenrechte im Rahmen der Rechte Gottes definiert“²⁾. Islamische Autoren haben gel-

tend gemacht, daß sie europäische Normen nicht anerkennen. Nach ihrer Ansicht gehe es bei der Rushdie-Affäre weniger um die Person Rushdies als um „den historischen Kampf zwischen Islam und dem Westen“.

In diesem Zusammenhang sei auf die normativen Positionsdifferenzen zwischen Islam und westlicher Zivilisation hingewiesen. Denn die Politisierung dieser Gegensätze gibt Anlaß zu großer Sorge um die Existenz des minimal vorhandenen weltgesellschaftlichen Konsens. Das gilt um so mehr angesichts der Tatsache, daß die Aufkündigung des bestehenden Konsens nicht ausschließlich von dem islamischen Fundamentalismus unternommen wird. Der Islam der Gegenwart bietet unter fundamentalistischem Gewand nur eine der vielen Varianten antiwestlicher Ideologien. Der französische Schriftsteller Alain Finkielkraut hat in einer inzwischen auch in deutscher Sprache zugänglichen Schrift vor einer „Niederlage des Denkens“³⁾ gewarnt. Seine Sorge gilt dem Prinzip der subjektiven Freiheit (die Idee vom Individuum als einem autonomen vernunftbegabten Wesen), welches in der europäischen Geschichte zum materialisierten Konzept der europäischen Aufklärung wurde. Habermas hat dieses Konzept als einen philosophischen Diskurs der Moderne rekonstruiert⁴⁾ und gegen den Anspruch einer Postmoderne verteidigt⁵⁾.

Außereuropäische – einschließlich muslimische – Antikolonialisten griffen während des Prozesses der Dekolonisation⁶⁾ auf europäische Werte zurück, zu denen auch die Menschenrechte zählen. Nach der Gründung der Vereinten Nationen und der Verkündung der Universellen Deklaration der Menschenrechte schien die Welt für einen globalen normativen Konsens reif zu sein, so sehr Dritte-Welt-Staaten einen Völkerrechts-Konsens auch be-

1) Zit. nach R. S. Ahmad, *Ayat Schaytaniyya. Ġadaliyat al-sira' bain al-Islam wa al-gharb.* („Satanische Verse“. Die Dialektik des Kampfes zwischen Islam und dem Westen), Kairo 1989², S. 105.

2) M. Arkoun, *La conception occidentale des droits de l'homme renforce le malentendu avec l'Islam*, in: *Le Monde* vom 15. März 1989. Zur Novität der Idee der Menschenrechte für den Islam vgl. R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge 1986, S. 42–44, und zur Novität des Ordnungsprinzips „souveräner Nationalstaat“ für den Islam vgl. B. Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt 1987.

3) A. Finkielkraut, *Die Niederlage des Denkens*, Reinbek 1989, und dazu: S. Papcke, *Wider den Fundamentalismus. Zu A. Finkielkrauts These von der „Niederlage des Denkens“*, in: *DIE ZEIT* vom 13. Oktober 1989, S. 32.

4) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1986³.

5) Vgl. W. Welsch, *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988. Vgl. auch *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 36/89 und B 40/89.

6) Vgl. B. Tibi, *Politische Ideen in der Dritten Welt während der Dekolonisation*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 5, München 1987, S. 361–402.

anstandeten⁷⁾. Der große Gelehrte Hedley Bull hat auf den Unterschied zwischen „internationalem System“ und „internationaler Gesellschaft“ hingewiesen⁸⁾. Der erste Begriff bezeichnet eine durch Interaktion miteinander verbundene Staatenwelt, wohingegen der zweite das Bestehen eines Normkonsens als Voraussetzung für eine geregelte, internationale gesellschaftliche Interaktion umschreibt. Bull argumentiert, daß beide Begriffe einst identisch waren, ehe der „Europäismus die Welt erobert“⁹⁾ hat. Mit der Globalisierung des europäischen Staatensystems (das internationale System von Nationalstaaten) ist dieser normative Konsens durch die eingetretene Vielfalt nicht mehr in vollem Umfang vorhanden. Und doch hebt Bull hervor, daß unsere heutige Welt eine Mischung von beiden,

d. h. von *System* und *Gesellschaft*, ist, insofern als außerwestliche Staaten das ursprünglich europäische Völkerrecht und seine Normen formell akzeptieren¹⁰⁾. Generell wird in der Lehre der „Internationalen Beziehungen“, insbesondere in der gegenwärtigen Diskussion über „Internationale Regimes“¹¹⁾, als Rahmen globaler Kooperation, Übereinstimmung in Norm und Regel als Ausgangsbasis vorausgesetzt. Durch den Aufstieg des religiösen Fundamentalismus, von dem der gegenwärtige politische Islam nur eine Variante darstellt, scheint dieser zwar fragile, aber immer noch bestehende Konsens gefährdet zu sein. Aus diesem Grunde ist es kein bloß akademisches Unterfangen, sich mit dem religiösen Fundamentalismus als einer Quelle antiwestlicher Ideologien näher zu befassen¹²⁾.

II. Das Fremdbild islamischer Fundamentalisten vom Westen

Der gegenwärtige islamische Fundamentalismus ist ein Zeitphänomen, das seit den siebziger Jahren andauert. Auf die arabo-islamischen Länder bezogen, hängt es sehr eng mit der umfassenden arabischen Niederlage im Sechs-Tage-Krieg gegen Israel zusammen¹³⁾. Unmittelbar nach dieser Niederlage traten Vertreter des politischen Islams mit ihrer Formel der „*al-hall al-Islami*“ (Die islamische Lösung) als einer Alternative zu der „*taghrib*“ (Verwestlichung)¹⁴⁾ hervor. Unter „*taghrib*“¹⁵⁾ subsumierten islamische Fundamentalisten alle säkularen Ideologien, einschließlich jener, die, wie etwa der

Nasserismus, eine islamisch gefärbte Legitimation hatten. Doch die Formel von der „*al-hall al-Islami*“ ist nicht neu, sie wurde bereits in den zwanziger Jahren von dem Begründer der Muslimbruderschaft, Hasan al-Banna, geprägt¹⁶⁾. Als die wichtigsten Ideologen des zeitgenössischen politischen Islams gelten der verstorbene Pakistani Abul A'la al-Mawdudi und der von Präsident Nasser 1966 zum Tode verurteilte Sayid Qutb.

Durch Feldforschungen im Nahen Osten ist mir bekannt, daß die Schriften beider Ideologen als Pamphlete unter zeitgenössischen islamischen Fundamentalisten zirkulieren; ihr Einfluß ist sehr groß. Vier Gedankenkomplexe sind von zentraler Bedeutung, die sich gleichermaßen bei Mawdudi und Qutb als zentrale Topoi finden¹⁷⁾.

An erster Stelle steht die durchaus berechtigte Kritik am westlichen Kolonialismus. Diese Kritik geht allerdings zu weit, wenn Qutb und Mawdudi den Kolonialismus nicht als ein sozialökonomisch bedingtes Phänomen verstehen, sondern als speziell gegen den Islam gerichtetes Projekt, welches in unmittelbarer Kontinuität zu den christlichen Kreuzzügen gegen den Islam steht. Zeitgenössische Fundamentalisten sprechen von der „*al-salibiyya al-ğadida*“¹⁸⁾ (Das neue Kreuzzüglertum) und ver-

⁷⁾ M. Akehurst, *A Modern Introduction to International Law*, London 1987⁶, S. 19–22.

⁸⁾ H. Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York 1977, S. 53 ff.

⁹⁾ H. Plessner, *Die verspätete Nation*, Frankfurt 1974, S. 33.

¹⁰⁾ A. B. Bozeman, *The Future of Law in a Multicultural World*, Princeton 1971, und dazu die Gegenposition von W. Levi, *International Law in a Multicultural World*, in: *International Studies Quarterly*, 18 (1974) 4, S. 417–449.

¹¹⁾ S. D. Krassner (Hrsg.), *International Regimes*, Ithaca-London 1983, S. 1–21.

¹²⁾ Vgl. A. G. Ghaussy, Über den islamischen Fundamentalismus, in: Th. Meyer (Hrsg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt 1989, S. 83–100.

¹³⁾ Vgl. B. Tibi, *Structural and Ideological Change in the Arab Subsystem since the Six Day War*, in: Y. Lukacs/A. Battah (Hrsg.), *The Arab-Israeli Conflict. Two Decades of Change*, Boulder 1988, S. 147–163.

¹⁴⁾ Der heute in den Vereinigten Arabischen Emiraten lehrende Ägypter Yusuf Qaradawi hat in seiner Schrift *Hatmiyat al-Hall al-Islami* (Die Notwendigkeit der islamischen Lösung), Bd. 1, Beirut 1971 und Bd. 2, Beirut 1974 das bisher einflussreichste und weitverbreitetste Votum des arabisch-sunnitischen islamischen Fundamentalismus formuliert. Der 1988 in Kairo veröffentlichte Bd. 3 ist ein Plädoyer gegen „Säkularisten und Verwestlichte“.

¹⁵⁾ Vgl. A. al-Gundi, *Ahdaf al-taghrib fi al-'alam al-Islami* (Die Ziele der Verwestlichung in der islamischen Welt), Kairo 1987.

¹⁶⁾ Vgl. R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969, S. 232 ff.

¹⁷⁾ Aus den vielen Pamphleten beider Denker führe ich stellvertretend an: S. Qutb, *al-Islam wa muskilat al-hadarah* (Der Islam und die Probleme der Zivilisation), 8. „legale Auflage“ (laut Titulatur), Kairo 1988, und A. A'la al-Mawdudi, *Bain Yadi al-schabab* (In die Hände der Jugend gelegt), Jadda 1987.

¹⁸⁾ A. Ğarischa/M. Zaiqaq, *Asalib al-ghazu al-fikri li al-'alam al-Islami* (Die Methoden der intellektuellen Invasion der Islamischen Welt), Medina-Kairo 1978², S. 16 ff., 25 ff., 58 ff.

wenden diesen Begriff synonym zu „Kolonialismus“ und „Neo-Kolonialismus“.

Der zweite Komplex bezieht sich auf die theozentrische islamische Weltansicht¹⁹⁾ und deren Gefährdung durch die moderne westliche Wissenschaft, die von der Idee des vernunftbegabten Menschen ausgeht. Mawdudi und Qutb unterstreichen die Bestimmung des Menschen im Islam als ein *makhluq* (Geschöpf), das dem Willen Gottes als einzigem Souverän untergeordnet ist. Islamische Fundamentalisten verkünden die Befreiung vom Cartesianismus als dem westlichen „epistemologischen Imperialismus“²⁰⁾; sie streben in diesem Sinne nach einer „Entwestlichung des Wissens“²¹⁾ durch Neubelebung eines auf islamischer Weltansicht basierenden Konzepts von Wissen. Nach diesem Konzept gebe es „kein anderes Wissen außer jenem, das auf dem Koran aufbaut“, welcher „die vollständige und letztendliche Offenbarung darstellt“²²⁾.

Einen weiteren Problembereich, der zeitgenössischen islamischen Fundamentalisten viele ihrer Argumente liefert, bildet die Krise der europäischen Moderne. Diese Krise resultiert vor allem, wie Horkheimer²³⁾ anmerkte, aus der Reduzierung ihrer Rationalität auf bloß technische Rationalität und ihrer Vernunft auf instrumentelle Vernunft. Alexis Carrel zeigt in seinem Werk „*L'homme cet inconnu*“ die Krise der Moderne als eine Sinnkrise auf und sucht sie durch eine ganzheitliche Anthropologie zu überwinden. Qutb verfaßte über dieses Buch einen Essay, den heute nahezu jeder islamische Fundamentalist kennt. Es sei daran erinnert, daß die Mehrheit der heutigen Muslime Analphabeten sind; islamische Fundamentalisten hingegen sind in der Regel Hochschulabsolventen, denen die Lektüre von Qutb und Mawdudi keine Probleme bereitet.

Der vierte Ideenkomplex hängt ebenfalls mit der Krise der Moderne im Westen zusammen. In seinem heute nicht geringer als der Koran verbreiteten

Pamphlet „*Ma'alim fi al-Tariq*“ (Wegzeichen) prophezeit Sayid Qutb: „Das Ende der Weltherrschaft des westlichen Mannes steht bevor.“²⁴⁾ Er fügt hinzu, daß „nur der Islam“ diese Weltführung übernehmen könne, wenn der Westen, „zersetzt durch seine Krisen“, abdankt. Denselben Gedanken finden wir bei Mawdudi, der der Formel „Die Fähigkeit des Islam für die Führung des modernen Zeitalters“²⁵⁾ sogar ein Buchkapitel widmet.

Auch bei einigen europäischen Vertretern der Postmoderne wird nun der Anspruch des kulturellen Projekts der Moderne auf Universität beanstandet. Als eine Alternative wird der kulturelle Relativismus angeboten. Auch zu diesem Konzept der Postmoderne finden islamische Fundamentalisten wenig Anknüpfungspunkte. Postmodernisten deuten das „Religiöse Erwachen“ als eine Hoffnung auf einen Ausweg aus der „sinnentleerten säkularen Welt“. Richard Falk schreibt in diesem Zusammenhang: „Der Säkularismus der modernistischen Zivilisation ruft kein Vertrauen mehr in die Kapazität dieser Zivilisation bei der Suche nach einer Antwort auf die fundamentalen Herausforderungen der gegenwärtigen Welt hervor.“²⁶⁾

Nach Falk bietet das „Religiöse Erwachen“ eine Alternative zu diesem Säkularismus. Auch der islamische Fundamentalismus ist ein Zeichen dieses religiösen Erwachens, auch er will den Säkularismus überwinden; Falk aber schließt den „religiösen Fundamentalismus“ explizit aus seinen Überlegungen aus. Dennoch: Im Kulturbereich des zeitgenössischen Islams hat das „religiöse Erwachen“ keine andere Form angenommen als die des religiösen Fundamentalismus, dessen Zeitgenossen wir sind. Diese antiwestliche Ideologie bietet eine Alternative zu der „westlich-beherrschten Welt“, eine Alternative, in der der Islam die Führung innehat. Westliche Universalität, auch die der Menschenrechte, soll durch die islamische Universalität, in deren Doktrin es ein Konzept individueller Menschenrechte gar nicht gibt²⁷⁾, ausgetauscht werden.

¹⁹⁾ Vgl. B. Tibi, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt 1985, S. 47–62.

²⁰⁾ Z. Sardar, *Islamic Futures, The Shape of Ideas to Come*, London 1985, S. 85 ff.

²¹⁾ S. M. N. al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, London 1985, S. 127 ff.

²²⁾ Ebd., S. 138.

²³⁾ M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967, S. 15 ff.

²⁴⁾ S. Qutb, *Ma'alim fi al-tariq* (Wegzeichen), „13. legale Auflage“ (laut Titulatur), Kairo 1989, S. 6.

²⁵⁾ A. A'la al-Mawdudi (Anm. 17), S. 59 ff.

²⁶⁾ R. Falk, *Religion and Politics: Verging on the Postmodern*, in: *Alternatives*, 13 (1988) 3, S. 379–394.

²⁷⁾ Vgl. L. Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte*, Bonn 1987, S. 139–154.

III. Der Fall Salman Rushdie und die Frage der Grundrechte im Islam

In der gegenwärtigen islamischen Debatte über die Menschenrechte findet man zwei konträre Positionen. Die einen lehnen alles aus dem Westen Kommende ab; sie machen keinen Hehl daraus, daß die Menschenrechte hierbei keine Ausnahme bilden. Im Islam ist der Mensch ein Geschöpf Gottes (*makhluq*), das eine Obligation (*farida*) gegenüber der *umma* (Gemeinschaft der Gläubigen) hat, aber kein Träger individueller Rechte ist. Es gibt keinen islamischen Begriff vom Individuum. Diese Auffassung findet man vorwiegend bei den militanten, im Untergrund tätigen Fundamentalisten, die selbst ein Opfer der Menschenrechtsverleugnung in islamischen Ländern sind²⁸). Die zweite Position findet man bei Fundamentalisten, die zwar eine positive Haltung zu den Menschenrechten haben, jedoch bestreiten, daß diese Rechte in der europäischen Moderne ihren Ursprung haben. Diese zweite Gruppe kann mit der Kategorie der *Apologetik* erfaßt werden. Indem diese Apologeten, auf die ich noch näher eingehen werde, den Ursprung der Menschenrechte in den Islam zurückverlegen, versuchen sie „die im westlichen politischen Denken verwurzelte Konzeption . . . von ihrem eigentlichen Begriff und Inhalt zu lösen“²⁹).

Die Begegnung des Islams mit dem Westen hat nicht immer einen Fundamentalismus hervorgerufen. So haben Muslime des liberalen Zeitalters³⁰) Europa bewundert. Der erste Muslim, der in Paris (1826–1831) studiert hat, Rifa'a Rafi' al-Tahtawi, wurde Zeuge der Juli-Revolution 1830 in Frankreich. In seinem Pariser Tagebuch bewundert er die Einhaltung der Menschenrechte in Frankreich während dieser Revolution: „Die drei anderen Minister (wurden) gefaßt und zusammen eingesperrt, ohne daß auch nur einem von ihnen während seiner Haftzeit irgendwelche Mißhandlung widerfuhr . . . Ihr Prozeß gehört zum Eindrucksvollsten, das man je zu hören bekommen wird und stellt einen der großartigsten Beweise für die Zivilisiertheit der Franzosen und die Gerechtigkeit ihres Staates dar.“³¹)

Diese Bewunderung darf über die vorhandenen tieferliegenden kulturellen Unterschiede zwischen Muslimen und Europäern nicht hinwegtäuschen. Es sind Differenzen zwischen Menschen, die in der

europäischen kulturellen Moderne sozialisiert worden sind und solchen, die in einem Kulturbereich aufgewachsen sind, der völlig andere Werte hat. Erich Gysling hat in seiner Interpretation der „Satanischen Verse“ einige dieser Unterschiede hervorgehoben: „Im westlichen Denken hat die Freiheit Vorrang vor der mit ihr verbundenen Unsicherheit. Im islamischen Denken ist die Sicherheit das oberste Prinzip, Freiheit besitzt dagegen einen nur geringen Stellenwert . . . Salman Rushdie hat mit seinen Trauminterpretationen in den Satanischen Versen gegen das innere Sicherheitsbedürfnis der islamischen Welt verstoßen.“³²)

Es scheint also kein Zufall zu sein, daß Menschenrechte als verbrieftete Rechte des Individuums nur als kultureller Anspruch der Moderne zu finden sind. Denn die Voraussetzungen hierfür haben sich nur im Westen materialisiert. So ist subjektive Freiheit ein Begriff, der im Islam nicht existiert. Der marokkanische Philosoph al-Gabiri hat anlässlich der Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution mit Recht hervorgehoben, daß muslimische Araber mehr für den Archaismus des millenarischen Wahhabismus als für die Ideen der französischen Revolution empfänglich sind³³). Der oben zitierte muslimische Student Tahtawi bringt in seiner Beobachtung der Juli-Revolution-Ereignisse 1830 in Paris seine Bewunderung für die „zivilisierten“ Franzosen zum Ausdruck, die sogar ihren Gegnern Grundrechte durch einen fairen Prozeß gewähren und sie auch nicht mißhandeln. Dagegen hat der Landesherr Tahtawi, der ihn nach Paris zur Aneignung moderner Wissenschaft geschickt hat, Muhammad Ali, seine Gegner, die Mamluken, zwischen 1811 und 1814 liquidiert³⁴). Eine Einstellung, die Tahtawis Bewunderung für europäische Menschenrechte ähnelt, findet man bei den Muslimen heute nicht mehr. Unter den Ländern, die heute international wegen Menschenrechtsverletzungen verurteilt werden, stehen „gewisse islamische Staaten“ an vorderster Stelle. Nach Montgomery Watt hat dieser Sachverhalt dazu beigetragen, „daß Muslime sensitiv in bezug auf die Frage der Menschenrechte geworden sind und Übertreibungen vornehmen, ja sogar unhistorische Ansprüche erheben“³⁵). Analog zum islamischen Anspruch, daß der Koran die Quelle aller Wissenschaft sei, findet

²⁸) Die ägyptische Untergrund-Organisation al-Gihad kann als ein Beispiel hierfür angeführt werden. Über sie liegen folgende zentrale Arbeiten in arabischer Sprache vor: N. Gannah, *Tanzim al-Gihad* (Die Organisation der Gihad), Kairo 1988, und A. Hammudah, *Qissat Tanzim al-Gihad*. Qanabel wa masahif (Die Geschichte der Gihad-Organisation. Bomben und Heilige Bücher), Kairo 1989³.

²⁹) L. Kühnhardt (Anm. 27), S. 144.

³⁰) Vgl. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London 1962.

³¹) R. al-Tahtawi, *Ein Muslim entdeckt Europa*, München 1989, S. 223.

³²) E. Gysling, *Die vielen Sünden der „Satanischen Verse“*, in: *Bücherpick*, (1989) 2, S. 24–28, hier S. 28.

³³) M. 'Abid al-Gabiri, zit. nach: *al-Muntada* (Amman), (1989) 47, S. 28. Der Wahhabismus stammt aus der Mitte des 18. Jahrhunderts und predigt eine Rückkehr zum Urislam, vgl. B. Tibi (Anm. 2), S. 74–80. Heute ist der Wahhabismus Staatsideologie in Saudi-Arabien.

³⁴) Einzelheiten hierüber in B. Tibi (Anm. 2), S. 64–69.

³⁵) W. M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London 1988, S. 111.

man im islamischen Schrifttum den ähnlich lautenden Anspruch, daß die Geburt der Menschenrechte auf den Islam zurückgehe³⁶⁾. Der als „großer Denker“ geachtete Muhammad al-Ghazali widmet der Frage der Menschenrechte ein Buch, in dem er einleitend schreibt: „Die Franzosen behaupten, daß die Menschenrechte eine Errungenschaft ihrer Revolution seien . . . In Wirklichkeit war es der Islam, der als erster die Menschenrechte in ihrer umfassendsten und weitesten Form verkündet hat. Die Muslime waren bereits zur Zeit des Propheten und seiner rechtgeleiteten Kalifen (i. e. im 7. Jh., der Verf.) die Pioniere der Menschenrechte.“³⁷⁾ Später fügt er hinzu: „Mein Leser wird anhand der angeführten Textbeweise sehen . . ., daß die Universelle Deklaration der UNO über Menschenrechte nichts anderes als eine Wiederholung der Empfehlungen ist, die die Muslime von jenem großen Mann, von dem alle Propheten besiegelnden Gesandten Gottes ‚Muhammad‘, erhalten haben.“³⁸⁾

Wenn dem so ist, warum stehen muslimische Staaten dann an der Spitze der Liste jener, die die Menschenrechte regelmäßig verletzen? Ist das so, weil sie vom Islam abweichen? Es sind nicht nur die „Gegner des Islam“, die die islamischen Länder wegen solcher Verletzungen anklagen. Es sind auch Muslime selbst, die das tun. Die Jahresberichte der „Arabischen Organisation für Menschenrechte“ sind in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich³⁹⁾. Bei der Lektüre der apologetischen islamischen Texte findet man keine Antwort auf diese Fragen. Zudem fragt man sich, ob es sich bei den gepriesenen Rechten um die Rechte der Muslime oder um die der Menschheit im Allgemeinen handelt. Darüber hinaus stellt sich die aktuelle Frage: Wenn diese Rechte eine Geltung hätten, warum wird dann der unglückselige Schriftsteller Salman Rushdie mit einem islamischen *Fetwa* zur Ermordung freigegeben?

Der Autor des arabischen, weit verbreiteten Buches über die Rushdie-Affäre, Rif'at Sayid Ahmad, gibt uns hierüber Auskunft: Es gehe nicht so sehr um die Person Rushdies als vielmehr um eine „westliche Verschwörung gegen den Islam“. Er führt aus: „Ein adäquates Verständnis der Affäre der ‚Satanischen Verse‘ erfordert, daß sie . . . in den Kontext

des historischen Kampfes zwischen dem Islam und dem Westen eingeordnet wird. Dadurch können wir besser verstehen, daß Salman Rushdie nur ein Glied in der Kette der westlichen Versuche zur Fälschung des Islams bildet . . . Diesen Kampf, der bis zum heutigen Tag anhält, müssen die Muslime zur Abwehr der Kampagnen der kulturellen Missionierung und der Verwestlichungseinflüsse schon seit den Kreuzzügen gegen den Westen führen.“⁴⁰⁾ Mit anderen Worten: Die Muslime leisten – nach Ahmad – Widerstand gegen den Westen, indem sie Rushdie ächten. Dieser habe sich vom Westen als Werkzeug zur Beschmutzung des Islams benutzen lassen. Der Autor zitiert Ayatollah Khomeini zustimmend, wenn er – gegen alle historischen Tatsachen – auch dem Westen die mit dem islamischen Schisma zusammenhängende intra-islamische Spannung zuschiebt⁴¹⁾ und darüber hinaus dessen „Rechtsgutachten“ bejaht. Der Autor stimmt gleichermaßen der Auffassung der Muslim-Bruderschaft zu, daß die „Rechtsbasis“ für diesen befürworteten Mord darin bestehe, daß Rushdie durch die von ihm begangene Blasphemie praktisch aus dem Islam ausgetreten sei⁴²⁾. Ein Muslim, der den Islam verläßt, gilt nach islamischem Recht als *Murtadd* (Apostat). Hierfür sieht das islamische Recht die Todesstrafe vor⁴³⁾. Dieser Sachverhalt zeigt die einleitend angesprochenen normativen Positionsdifferenzen an, die so nicht überbrückbar sind und die eine internationale Zusammenarbeit immer mehr erschweren werden.

Der Tatbestand, daß Rushdie vom Islam verstoßen wurde, basiert rechtlich auf dem Verbot der Apostasie im Islam, das nicht als eine Verletzung der Menschenrechte empfunden wird. Hier gibt es einen Unterschied zwischen dem verstorbenen Khomeini bzw. seinen Nachfolgern, die das Todesurteil ungebrochen bis heute aufrechterhalten⁴⁴⁾, und den gemäßigten sunnitischen Gelehrten der al-Azhar. Khomeini autorisierte jeden Muslim, Rushdie zu ermorden. Derjenige Muslim, der bei einem solchen Mordversuch umkommt, gilt nach

³⁶⁾ Vgl. B. Tibi, *The European Tradition of Human Rights and the Culture of Islam*, in: F. Deng (Hrsg.), *Human Rights in Cross Cultural Perspectives*, Washington 1990.

³⁷⁾ M. al-Ghazali, *Huquq al-insan bain ta'lim al-Islam wa l'an al-umam al-muttahidah* (Menschenrechte zwischen den Lehren des Islams und der UNO-Deklaration), Kairo 1984³, S. 7.

³⁸⁾ Ebd., S. 9.

³⁹⁾ Vgl. Huquq al-insan (Bulletin der „Arabischen Organisation für Menschenrechte“), (1989) 23, und die Jahresberichte: *Huquq al-insan fi al-watan al-'arabi* 1988 und 1989. Über diese Organisation vgl. B. Tibi, in: *Orient*, 25 (1984) 4, S. 473–483.

⁴⁰⁾ R. S. Ahmad, *Ayat schaytaniyya. Ġadaliyat al-sira' bayn al-Islam wa al-gharb* (Satanische Verse. Die Dialektik des Kampfes zwischen Islam und dem Westen), Kairo 1989², S. 19.

⁴¹⁾ Ebd., S. 75, 80.

⁴²⁾ Ebd., S. 104 f.

⁴³⁾ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1979⁵, S. 187. Hier macht auch das islamische Recht eine Unterscheidung zwischen Mann und Frau. Der männliche Apostat ist zu töten, wengleich empfohlen wird, ihm eine dreitägige Bedenkzeit zur Reue, d. h. zur Rückkehr zum Islam, zu geben. Dagegen darf eine Muslimin, die der Apostasie verfällt, am Leben bleiben, jedoch muß sie als Gefangene gehalten werden und alle drei Tage Schläge bekommen, bis sie zum Islam zurückkehrt. Khomeini hat sich mit seinem „Rechtsgutachten“ nicht an dieses islamische Recht gehalten.

⁴⁴⁾ Bekräftigung des Todesurteils gegen Salman Rushdie, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 16. Februar 1990, Fernaussgabe Nr. 38.

Khomeini als ein *Shahid* (Märtyrer) und hat somit einen freien Eintritt zum Paradies. Dagegen besteht al-Azhar auf einen Prozeß, in dessen Verlauf Rushdie die Möglichkeit zur *Tauha* (Reue) und zur Rücknahme seiner Apostasie eingeräumt werden kann⁴⁵⁾.

Nach westlichen Maßstäben ist die islamische Auffassung eine eklatante Verletzung der Menschenrechte. Wir werden hier mit der Tatsache konfrontiert, daß es „in dieser Welt andere politische und kulturelle Glauben als jene des demokratischen Westens gibt, die ebenfalls Grundlagen für eine wirkliche und friedliche Weltdemokratie bieten können. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Konfuzianismus, und vor allem der Islam, bieten einige dieser Sichtweisen.“⁴⁶⁾ Mit dieser Feststellung spricht der Rechtswissenschaftler Northrop die normativen Positionsdifferenzen in der heutigen Welt an. Wir können diese Differenzen in diesem Essay als eine zentrale Quelle der parallel zur strukturellen Vereinheitlichung stattfindenden Prozesse

kultureller Fragmentation im internationalen System konzeptualisieren. Die Feststellung Northrops spricht den Bereich an, der von Christian Tomuschat als „Utopie einer Universalität der Menschenrechte“⁴⁷⁾ problematisiert wurde und unter dem Gesichtspunkt der Zweiteilung in Universalität und Kulturrelativismus zu fassen ist. Die zentrale Frage lautet: Bildet die islamische Verfolgung von Apostaten wie Rushdie unter dem Gesichtspunkt der Universalität eine Verletzung von Menschenrechten, oder ist sie unter dem Gesichtspunkt der Relativierung der kulturellen Werte als Auffassung einer anderen Kultur zu tolerieren oder gar zu respektieren?

Es ist wichtig festzuhalten, daß der Kulturrelativismus eine europäische Idee der Postmoderne ist. Islamische Fundamentalisten kritisieren nicht das Prinzip der Universalität als solches, sondern nur, daß diese Universalität europäisch geprägt ist. Der Islam bietet als Alternative seine eigene Universalität.

IV. Kulturrelativismus gegen die Universalität der Menschenrechte: Rechte der Menschheit oder Rechte der Muslime?

Ein Orientalist, der als Kenner des Islams argumentiert, bedient sich kulturrelativistischer Argumente, indem er hervorhebt: „Im Islam besitzt der Mensch per se keine Rechte . . . Eine Einschränkung der Staatsgewalt durch die Grundrechte wie bei uns ist im Islam nicht möglich . . . Ich bin dagegen, daß unsere Rechtsvorstellungen aus unserem Bereich herausgenommen und uminterpretiert werden.“⁴⁸⁾ Wenn sich jemand dafür „einsetzt, daß das Recht säkularisiert werden soll . . . , um die Etablierung der Menschenrechte im islamischen Orient zu erreichen, dann bin ich dagegen . . . Um es ganz drastisch zu sagen: Wenn es den Muslimen gefällt, den Dieben die Hand abzuschneiden, sollen sie es tun.“⁴⁹⁾

Oft werden Kulturrelativisten vom Respekt vor anderen Kulturen geleitet; dabei unterliegen sie häufig der schon potentiell bei Herder als autoritativer Quelle des Kulturrelativismus vorhandenen Verwechslung von *Kulturpluralismus* mit *Kulturrelativismus*. Diese Tatsache gilt zwar nicht für die zyni-

sche, zitierte Aussage, doch bringt der deutsch-ungarische Orientalist Murany in dieser Textstelle die logische Konsequenz des Kulturrelativismus zum Ausdruck. Das Zitat zeigt zwar mehr Orientalismus als eine systematische Sichtweise des Kulturrelativismus, kann aber dennoch helfen, die Folgen des Kulturrelativismus zu demonstrieren. Meine Intention ist, hervorzuheben, daß ein Plädoyer für Kulturpluralismus bei gleichzeitiger kompromißloser kritischer Abweisung jedes Kulturrelativismus möglich ist⁵⁰⁾.

Die Rushdie-Affäre ist nicht nur die Angelegenheit eines gleichermaßen ethisch anstößigen und unglückseligen Autors, dem man trotz alledem im Namen der Grundrechtsverteidigung beistehen muß. Diese Affäre aktualisiert die grundsätzliche Frage der Menschenrechte, und zwar sowohl im Islam als auch global. Angesichts der islamischen Emigranten betrifft diese Problematik auch Westeuropa. In Großbritannien fand ein islamisch-fundamentalistischer „Sturm auf die englischen Bürgerrechte“⁵¹⁾ statt. In Frankreich dienten verschleierte muslimische Schülerinnen als Symbol im Rahmen eines als „Tschador-

⁴⁵⁾ Vgl. hierzu R. S. Ahmad (Anm. 1), S. 85.

⁴⁶⁾ F. S. C. Northrop, *The Taming of the Nations. A Study in the Cultural Bases of International Policy*. Woodbridge 1980, S. 172.

⁴⁷⁾ Chr. Tomuschat, *Is Universality of Human Rights Standards an Outdated and Utopian Concept?*, in: R. Bieber/D. Nickel (Hrsg.), *Das Europa der zweiten Generation*, Bd. II, Kehl–Straßburg 1981, S. 585–609.

⁴⁸⁾ M. Murany, in: *Die Menschenrechte im Islam*, Streitgespräch zwischen A. Falaturi, B. Tibi und M. Murany, veröffentlicht in: Gerhard Schult (Hrsg.), *Islam. Herausforderung an West und Ost*, Altenberge 1981, S. 68–98, hier S. 73.

⁴⁹⁾ Ebd., S. 75.

⁵⁰⁾ Vgl. B. Tibi, *Die Krise des modernen Islams*, Frankfurt 1990², ders. (Anm. 2), und ders. (Anm. 19).

⁵¹⁾ Vgl. G. Thomas, *Sturm auf die englischen Bürgerrechte. Muslime demonstrieren in London gegen Salman Rushdies Roman*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 30. Januar 1989; P. Nonnenmacher, *Die Satanischen Verse und der Aufstand von Bradford*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 25. Januar 1989; K. Fletscher, *This Disturbing Mood Among Britain's Moslems*, in: *The Sunday Telegraph* vom 6. August 1989.

Krieg⁵²⁾ geführten islamischen Angriffs auf die in der Französischen Revolution errungene Säkularität. Die Bundesrepublik Deutschland steht mit der fast zwei Millionen umfassenden islamischen Minderheit nicht außerhalb dieses Prozesses⁵³⁾.

Bei der Beschäftigung mit den in Westeuropa lebenden islamischen Minoritäten⁵⁴⁾ wird, wie Fred Halliday hervorhebt, eine Unterscheidung immer wichtiger, „nämlich zwischen einer Religion, die bestimmte allgemeine Prinzipien des gegenwärtigen demokratischen Lebens einschließlich einer öffentlichen Säkularität der hierzu gehörigen Auffassung von Toleranz respektiert, und einer, die das nicht tut“⁵⁵⁾. Wenn man diese Beobachtung mit der Erkenntnis, daß Religionen kulturelle Systeme darstellen, verbindet und in den Zusammenhang des kulturellen Relativismus stellt, geraten einige Kulturrelativisten in Verlegenheit. Können diese mit ihrem Hinweis auf die Relativierung des Kulturbegriffes einer Urteilsbildung mit entsprechender Verantwortung ausweichen und wie der zitierte Murany den Muslimen absolute Handlungsfreiheit zugestehen?

Der dem Kulturrelativismus nahestehende Anthropologe und Philosoph I. C. Jarvie gesteht ein: „Der erste Fehler des Relativismus besteht in dem Argument, daß wir glauben, der uns mit dem Urteilen und dem Einschätzen verbundenen Verantwortung entziehen zu können, indem wir Gegenstände auf eine Kultur beziehen. Dieser Verantwortung können wir uns aber überhaupt nicht entziehen . . . Denn für den muslimischen Gläubigen, genau wie für den Katholiken, ist die eigene Sittlichkeit nicht kulturell relativ. Für ihn hat sie einen universellen Anspruch und ist auch absolut . . . So prallt der Kulturrelativismus, der sich als kulturell neutraler Schiedsrichter wähnt, mit denjenigen zusammen, die keine neutralen Schiedsrichter zulassen.“⁵⁶⁾

⁵²⁾ Allah in der laizistischen Schule. Tschador-Krieg in Frankreich, in: Neue Zürcher Zeitung vom 26. Oktober 1989, Fernausgabe Nr. 258.

⁵³⁾ M. S. Abdullah, Geschichte des Islam in Deutschland, Graz-Köln 1981, und B. Tibi, Die Deutschen und die Welt des Islam, in: Deutschland. Porträt einer Nation, 10 Bde., hierzu Bd. 10, Gütersloh 1986, S. 262–271, hier S. 269 ff.

⁵⁴⁾ Diese muslimischen Minderheiten sind ein besonderes Anliegen des islamischen Fundamentalismus, vgl. M. A. Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, S. 21 ff., und M. 'Abdulah al-Samman, Mihnat al-aqaliyat al-muslimah fi al-'alam (Das Dilemma der muslimischen Minderheiten in der Welt), Kairo 1987, S. 173 ff.

⁵⁵⁾ F. Halliday, The Struggle for the Migrant Soul. Islam in Western Europe, in: Times Literary Supplement vom 14. April 1989, S. 387–388.

⁵⁶⁾ I. C. Jarvie, Rationality and Relativism, London 1984, S. 90 f.

Im vorliegenden Beitrag geht es um eine Diskussion darüber, ob es universelle Werte (z. B. Menschenrechte) geben kann oder ob sämtliche Werte, einschließlich die der Menschenrechte, einem wie immer gearteten Kulturrelativismus geopfert werden müssen⁵⁷⁾. Die Rushdie-Affäre diente hier lediglich als ein Beispiel. Festzuhalten bleibt, daß es dem islamischen Fundamentalismus weniger um die Relativierung kultureller Werte als vielmehr um den Austausch der westlichen Hegemonie durch ein islamische geht. Wenn man in diesem Kontext die wissenschaftliche Position, derzufolge jedes Wissen Ausdruck eines „Glaubenssystems“ ist, einnimmt, dann verbleibt nur, daß eine normative Position gegen eine andere steht. Die Folge ist eine unüberwindbare normative Positionsdifferenz. Bei einem Fehlen eines gemeinsam geteilten rationalen Diskurs – und dies ist bei den Fundamentalisten der Fall – ist ein Konsens nicht möglich und somit eine Konfrontation unvermeidbar. Soweit es die Menschenrechte angeht, kann ich mit Kühnhardt konstatieren, daß es weder im klassischen noch im zeitgenössischen Islam gelungen ist, „zur Idee unveräußerlicher Menschenrechte aufgrund immanter Prämissen und Prädispositionen vorzudringen“⁵⁸⁾. Die Analyse der Gleichzeitigkeit vom universellen Anspruch der Menschenrechte einerseits und deren fehlender Verankerung in außereuropäischen Kulturen andererseits zeigt, daß die hier am Beispiel des Islams illustrierten Positionsdifferenzen die internationale Kooperation nachhaltig erschweren. Positionsdifferenzen dieser Art warfen einen Schatten auf die Arbeit der UNO-Kommission für Menschenrechte während ihrer jüngsten 46. Sitzung in Genf⁵⁹⁾. Dort hat die Dritte Welt, also auch die Welt des Islams, ihre Solidarität gegen die Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen durch westliche Länder verkündet. Islamische Länder standen dabei an vorderster Front. Ein Dialog zwischen dem Islam und dem Westen findet also nicht statt.

⁵⁷⁾ Zur Diskussion der Anfechtung dieser Universalität vgl. das entsprechende Kapitel bei R. Howard, Human Rights in Commonwealth Africa, Totowa 1986, S. 16–36; vgl. auch das ausgezeichnete Kapitel über den Kulturrelativismus bei der Behandlung der Menschenrechte von J. Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, Ithaca-London 1990, S. 107–160.

⁵⁸⁾ L. Kühnhardt (Anm. 27), S. 154.

⁵⁹⁾ Vgl. den Bericht über die 46. Sitzung dieser Kommission: Nord-Süd-Ringen um die Menschenrechte in Genf, in: Neue Zürcher Zeitung vom 2. März 1990, Fernausgabe Nr. 50, in dem von dieser „Solidarität“ berichtet wird; vgl. auch Nachlese zur 46. Session der UNO-Menschenrechtskommission, in: Neue Zürcher Zeitung vom 16. März 1990, Fernausgabe Nr. 62. Vgl. S. Heinz, Menschenrechte in der Dritten Welt, München 1986.

Adel Theodor Khoury: Religion und Politik im Islam

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 22/90, S. 3–10

„Der Islam ist Religion und Staat.“ Dieser klassische Ausdruck besagt, daß der Islam über seine Rolle als Religion hinaus auch eine Lebensordnung und ein religiös sanktioniertes Gesetz errichtet, um das Leben der einzelnen, der Familie und der Gemeinschaft sowie die verschiedenen Bereiche des politischen Lebens und der internationalen Beziehungen zu regeln.

Das Gesetz des Islams beruht auf dem Koran, der heiligen Schrift des Islams, und den verbindlichen Überlieferungen über die Entscheidungen des Propheten Muhammad. Hinzu kommen die Berücksichtigung der Übereinstimmung der Gelehrten, die Anwendung der Analogie und der angemessenen Urteilsbildung.

Der Staat im Islam steht unter diesem Gesetz, das auf der Autorität Gottes und seines Gesandten gründet und daher die theokratische Ordnung im Staat untermauert. Organe des Staates zur Erfüllung des Gesetzes sind die Regierung und die Richter. Ihnen stehen die Rechtsgelehrten zur Seite, denen die Rolle der Berater und in gewisser Hinsicht auch die der Kontrollinstanz zukommt.

Was die Beziehungen zu den Nicht-Muslimen betrifft, so unterscheidet die klassische Theorie des islamischen Rechts zwischen dem „Haus des Islams“ und dem Gebiet der Nicht-Muslimen, dem „Haus des Krieges“. Nicht-Muslimen müssen zur Annahme des Islams aufgefordert, ansonsten müssen sie bekämpft werden, bis sie sich, wenn sie Juden oder Christen sind, der Herrschaft des Islams unterwerfen und die Rechtsstellung von Schutzbürgern einnehmen.

Da die traditionelle islamische Theorie kein Modell für das Leben der Muslime als Minderheit entworfen hat, ringen die Muslime in Deutschland mit dem Problem ihrer Integration in Gesellschaft und Staat. Außerdem macht sich der Einfluß von Traditionalisten und „Fundamentalisten“ bemerkbar, die eine Anpassungsfähigkeit an die neuen Lebensumstände durch Absolutheitsansprüche vermissen lassen und damit die Chancen des Islams im Endeffekt mindern.

Udo Steinbach: Der Islam im „Thermidor“. Zur Lage des Islams im Nahen Osten

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 22/90, S. 11–19

Das Ableben von Ayatollah Khomeini am 3. Juni 1989 bedeutet für den Raum zwischen dem Maghreb und Pakistan einen deutlichen Einschnitt. Mit der Errichtung der Islamischen Republik zehn Jahre zuvor war auf dem Wege einer revolutionären Volkshebung in einem scheinbar so gefestigten und dem Westen verbundenen Land wie dem Iran jener militante Islam an die Macht gekommen, der den Anspruch auf weitreichende Umgestaltung der islamischen Welt im Zeichen einer islamischen Ideologie erhebt. Mit dem Ende des Golfkriegs Mitte 1988, der nicht zuletzt auf die Verwirklichung dieses Ziels gerichtet war, sowie dem Tode Khomeinis sind die an der Macht befindlichen regionalen Regime spürbar entlastet.

Militärisch nicht erfolgreich, wirtschaftlich nahezu ruiniert und ohne ein klares Entwicklungskonzept für die Zukunft müssen die Nachfolger Ayatollah Khomeinis vom Konzept des „Exports“ ihrer Revolution Abstand nehmen. Gleichwohl bleibt der Islam überall im Nahen Osten angesichts einer anhaltenden politischen und gesellschaftlichen Krise eine politische Kraft. Aufgrund des Beharrungsvermögens der bestehenden Regime sind die islamischen Kräfte aber gezwungen, gleichsam „durch die Instanzen“ zu gehen. Nachdem sich die Regime selbst veranlaßt sehen, aufgrund eines Drucks von unten sowie knapper werdender wirtschaftlicher Ressourcen die rigiden Systeme zu öffnen und mehr Partizipation zuzulassen, finden die islamischen Kräfte größere Freiräume, sich politisch zu organisieren, um an Wahlen teilzunehmen und so möglicherweise die Systeme von innen zu verändern.

Der Säkularismus – bis in die siebziger Jahre noch von jenen Eliten gefordert, die Modernisierung in der Nachahmung des Westens verstanden – gerät dabei weiter unter Druck. Die Entwicklung in der Türkei wird erweisen, ob sich jener als Grundlage der Erneuerung der islamischen Welt gänzlich überleben wird oder nicht doch weiterhin die unerläßliche Voraussetzung für das Nebeneinander politischer, gesellschaftlicher und religiöser Kräfte sein wird, die sich nicht mehr einfach ausschalten lassen. Gerade die Türkei – andere Länder aber ließen sich auch nennen – läßt erkennen, daß sich auch die säkularistischen Kräfte zu organisieren beginnen, um besser vorbereitet zu sein, sich gegen einen von unten kommenden islamischen Druck zu behaupten. In partizipatorischen Ordnungen, denen ein pragmatischer Säkularismus zugrunde läge, könnten sich neue Chancen ergeben, nach Kompromissen und Verbindungen zwischen den Anforderungen an den modernen Staat und die moderne Gesellschaft mit islamischen Prinzipien und Wertvorstellungen zu suchen.

Jamil M. Abun-Nasr: Islam und Modernität im politischen Leben Ägyptens und der Länder des Maghreb

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 22/90, S. 20–29

Seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts wurde unverkennbar, daß das nationalistische Bewußtsein über das fromme Ideal von der Einheit der Muslime als eine unteilbare religiös-politische Gemeinschaft in den islamischen Ländern siegen würde. Deshalb konnten die politischen Führer Ägyptens und des

Maghreb die religiösen Normen des Islam viel mehr als früher den Erfordernissen der Entwicklung und des Aufbaus der nationalen Kräfte ihrer Länder unterordnen. Verletzungen islamischer Normen durch modernistische politische Führer wurden in den Jahren, nachdem die Länder Nordafrikas ihre Unabhängigkeit erlangt hatten, geduldet, wenn diese Verletzungen unter Berufung auf das nationale Interesse gerechtfertigt wurden. Eine religiöse Rechtfertigung dieser Einstellung ist in der reformistischen Lehre der Salafiyya enthalten, deren Vertreter viel dazu beigetragen haben, eine Verknüpfung zwischen dem seit den zwanziger Jahren sich konsolidierenden nationalistischen Bewußtsein in islamischen Ländern und dem Islam herbeizuführen.

Insbesondere durch den Sieg Israels im Sechstagekrieg im Juni 1967 wurde das Scheitern der Hoffnung der Muslime deutlich, daß ihre Länder durch die Wirkung modernistischer Führer wie Abdel Nasser von Ägypten und Bourguiba von Tunesien wohlhabend und militärisch stark würden. Islamistische Gruppen, die sich für die Schaffung einer islamischen Ordnung in ihren Ländern einsetzen, gab es in Ägypten z. B. schon seit den zwanziger Jahren. Bis 1967 konnten diese Gruppen unter Kontrolle gehalten werden. Danach jedoch vermehrten sie sich, und ihre Anhängerschaft wuchs.

Die Islamisten sind keine Anachronisten. Trotz unterschiedlicher Programme fordern doch alle gemeinsam eine Islamisierung der Modernität. Sie stellen vor allem Protestbewegungen dar und artikulieren durch ihre Ideologie das sozialpolitische Bewußtsein der städtischen Massen, deren Leben sich nach der Unabhängigkeit durch die nach europäischen Mustern konzipierten Pläne ihrer Regierungen kaum verbesserte.

Smail Balic: Der Islam im europäischen Umfeld

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 22/90, S. 30—39

Der seit der „Islamischen Revolution“ im Iran 1979 hochgradig politisierte Islam wird in Europa und Amerika zusehends als eine Weltbedrohung empfunden. Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Ost- und Südosteuropa bauen die Massenmedien — ersatzweise für das alte Feindbild — den Islam als den neuen Popanz auf. Gegen diese vereinfachende und einseitige Sichtweise eines Weltproblems erheben sich im Westen vereinzelte Stimmen. Andererseits werden die innerislamischen Proteste, die gegen den aktuellen Mißbrauch der Religion erhoben werden, von der Weltöffentlichkeit kaum wahrgenommen.

Der europäische Islam ist heute in allen jenen Ländern bedrängt, die zum Ausstrahlungsbereich der einstigen byzantinischen Kultur gehören. Demgegenüber kann er sich in traditionell demokratischen West- und Mitteleuropa freier entfalten als in manchen Ländern der sogenannten Islamischen Welt. Im einzelnen wird hier die Islam-Szene in den drei neuzeitlichen „islamischen Großmächten im Abendland“, nämlich in Frankreich, der Bundesrepublik Deutschland und Großbritannien sowie in Jugoslawien, dargestellt.

Eine besondere Beachtung verdienen die Vorstellungen von den theologischen Voraussetzungen eines erfolgreichen Anpassungsprozesses der muslimischen Einwanderer an die neuen kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Dieser Anpassungsprozeß ist unerläßlich, will sich der Islam in diesem Weltteil eine friedliche Dauerexistenz sichern.

Bassam Tibi: Islamischer Fundamentalismus gegen den Westen

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 22/90, S. 40—46

Der gegenwärtige islamische Fundamentalismus bildet eine der vielen Varianten anti-westlicher Ideologien, die den fragilen, aber immer noch bestehenden weltgesellschaftlichen Konsens bedrohen. Hintergrund des erstarkenden religiösen Fundamentalismus ist eine umfassende Krise der Moderne, die auch den Okzident erfaßt: Der Verlust von Vertrauen in die Fähigkeiten der westlichen Zivilisation. Lösungsmuster für grundlegende Probleme zu geben. Der islamische Fundamentalismus will in diesem Sinne eine Alternative zu der „westlich-beherrschten Welt“ bieten, eine Welt, in der der Islam die Führung innehat. Es stellt sich somit die Frage, ob der weltgesellschaftliche Konsens, der auf dem Projekt der Moderne fußt, durch den gegenwärtigen politischen Islam in seiner Existenz gefährdet wird.

Ein markantes Beispiel ist in diesem Zusammenhang die Universalität der Menschenrechte. Die „Freigabe“ Salman Rushdies zur Ermordung durch ein islamisches „Rechtsgutachten“ illustriert, daß Menschenrechte als Abwehrrechte, d. h. als Rechte des Individuums gegenüber Staat und Gesellschaft, dem Islam fremd sind. Lehnt eine Gruppe der islamischen Fundamentalisten alles aus dem Westen Kommende ab, bestreitet eine zweite Gruppe den Ursprung dieser Idee in der europäischen Moderne. Indem diese Apologeten die Formulierung der Menschenrechte in den Islam zurückverlegen, versuchen sie, die im westlichen politischen Denken verwurzelte Konzeption von ihrem eigentlichen Begriff und Inhalt zu lösen. Menschenrechte als verbrieft Rechte des Individuums sind nur in der kulturellen Sphäre des Projekts der Moderne zu finden, da die Voraussetzungen hierfür sich ausschließlich im Westen materialisiert haben; subjektive Freiheit ist ein Begriff, der im Islam nicht existiert.

Im Mittelpunkt steht somit eine Diskussion darüber, ob es universelle Werte geben kann, oder ob sämtliche Werte, einschließlich die der Menschenrechte, einem wie immer gearteten Kulturrelativismus geopfert werden müßten. Festzustellen ist, daß es dem islamischen Fundamentalismus weniger um die Relativierung kultureller Werte als um eine Ablösung der „westlichen Hegemonie“ durch eine islamische geht. Damit treten normative Positionsdifferenzen zutage, die die internationale Kooperation nachhaltig erschweren.