

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Bassam Tibi

Der islamische Fundamentalismus zwischen
„halber Moderne“ und politischem Aktionismus

Martin Riesebrodt

Islamischer Fundamentalismus aus soziologischer Sicht

Houchang E. Chehabi

Klerus und Staat in der Islamischen Republik Iran

B 33/93

13. August 1993

Bassam Tibi, Dr. phil. habil., geb. 1944; Professor für Internationale Politik, Leiter der Abteilung für Internationale Beziehungen an der Universität Göttingen und Research Associate an der Harvard University.

Veröffentlichungen u. a.: Die fundamentalistische Herausforderung, München 1992; Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt/M. 1992; Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik, Hamburg 1993.

Martin Riesebrodt, Dr. phil., geb. 1948 in Berlin; 1973 Promotion in Ethnologie (Heidelberg); 1990 Habilitation in Soziologie (München); seit 1990 Professor für Religionssoziologie an der University of Chicago.

Veröffentlichungen u. a.: (Hrsg.) Max Weber: Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, 2 Bde., Max Weber-Gesamtausgabe I/3, Tübingen 1984; Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich, Tübingen 1990; zahlreiche Aufsätze zur Gesellschaftstheorie Max Webers sowie zu fundamentalistischen Bewegungen.

Houchang Esfandiari Chehabi, Ph. D., geb. 1954 in Teheran; Studium der Geographie und Geschichte an der Universität Caen (1972–1975), der Internationalen Beziehungen am Institut für Politische Studien in Paris (1975–1977) und der Politikwissenschaft an der Yale Universität (1977–1986); Associate Professor of Government and of Social Studies an der Harvard Universität; 1991/92 Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung.

Veröffentlichungen u. a.: Iranian Politics and Religious Modernism, London 1990; zahlreiche Artikel in Fachzeitschriften.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 53111 Bonn.

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

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 54290 Trier, Tel. 06 51/4 60 41 86, möglichst Telefax 06 51/4 60 41 53, 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 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

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.

Der islamische Fundamentalismus zwischen „halber Moderne“ und politischem Aktionismus

I. Einleitung

Nach der Auflösung der Bipolarität als der bisherigen Ordnungsstruktur des internationalen Systems¹ bestand große Hoffnung auf einen Weltfrieden. Statt dessen traten neue, die Globalstrukturen des internationalen Systems herausfordernde politische Kräfte auf. An vorderster Front stehen der ethnische Nationalismus, der zur Desintegration der Nationalstaaten führt, sowie der religiöse Fundamentalismus, der den internationalen Konsens unterminiert.

Weltblöcke scheinen sich nunmehr nicht länger nach politischen, sondern vorwiegend nach religiös-ethnischen Kriterien zu ordnen. Ethnizität als eine spalterische Kraft ist offenbar leicht zu deuten, und sie wurde kürzlich von dem ehemaligen, zur Politik übergewechselten Harvard-Professor Daniel P. Moynihan in einem Standardwerk als „Pandaemonium“ des Übergangs zum 21. Jahrhundert dechiffriert².

„Fundamentalismus“ wird als ein Schimpfwort popularisiert. So hat der bekannte Friedensforscher Johan Galtung in seinem Kommentar zu meinem Vortrag im Mai 1993 in Wien meine Deutung von Fundamentalismus als eine „politisierte Vision eines Traumes von einer halben Moderne“³ mit dem polemischen, anti-amerikanischen Vermerk zurückgewiesen, ich hätte übersehen, daß die „wahren Fundamentalisten im Weißen Haus in Washington“ saßen.

Die Deutung der islamischen Variante des religiösen Fundamentalismus, die im Vorliegenden vorgestellt wird, basiert jedoch auf einem international anerkannten Großprojekt der „American Academy of Arts and Sciences“, an dem ich selbst mitgewirkt habe. Die in sechs Bänden erscheinenden

den Ergebnisse dieses 1988 gestarteten Projekts⁴ werden die Fundamentalismus-Deutung der kommenden Jahre entscheidend prägen.

II. Fundamentalismus versus Weltreligion

Der nicht-fachliche Umgang mit dem Fundamentalismus bleibt nicht bei der Verwendung des Begriffes als Schimpfwort stehen; er reicht von der naiven Artikulation der vorwissenschaftlichen Meinung, es handele sich um eine „Fiktion“⁵, bis hin zu der nicht haltbaren Identifikation dieses politischen Phänomens mit dem Islam schlechthin oder der soziologischen Bestimmung seiner Anhänger als Vertreter eines radikalen Patriarchalismus⁶. Die Fundamentalisten selbst sprechen in ihren Pamphleten von einer „kreuzzüglerischen Verschwörung des Westens gegen Dar al-Islam“⁷. Ihren Islamismus präsentieren sie in der Konsequenz als eine „Revolte gegen den Westen“. Dagegen befand der Libyer Gaddafi, daß die Fundamentalisten selbst Ausdruck einer Verschwörung seien, die zu einer „teuflichen Strategie kolonialistischer Geheimdienste und Finanzmächte“ gehöre. Er rief die Studenten der Universität Tripoli am Samstag, den 1. Mai, auf: „Wenn ihr jemanden kennt, der einer von diesen Ketzern ist, dann sollte

4 Es liegen bereits die ersten drei Bände vor: Martin Marty/Scott Appleby (Hrsg.), *Fundamentalisms observed*, Chicago 1991; *Fundamentalisms and Society*, Chicago 1993; *Fundamentalisms and the State*, Chicago 1993; vgl. das Kap. von Bassam Tibi, in: *Fundamentalisms and Society*, S. 73–102. Auf dem Sommerkolloquium der Quandt-BMW-Stiftung hat Martin Marty mit diesem Autor als Koreferent seine, aus dem Projekt hervorgegangene Fundamentalismus-Deutung vorgestellt; sein dort vorgetragenes Papier wurde unter dem Titel „Fundamentalismus heute“ in deutscher Sprache in: *Die Politische Meinung*, (1992) 276, S. 41–52, veröffentlicht.

5 Volker Perthes, *Die Fiktion des Fundamentalismus*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, (1993) 2, S. 188 ff.

6 So Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990.

7 Zu diesem Verschwörungsgedanken vgl. Bassam Tibi, *Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik*, Hamburg 1993; stellvertretend für dieses Denken vgl. Anwar al-Djundi, *al-Mu'asara fi itar al-asalah/Modernität und Authentizität*, Kairo 1987, bes. S. 63 ff. und vor allem S. 75 ff.

1 Diesen Ausführungen liegt der „World Order“-Begriff von H. Bull, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York 1977, zugrunde.

2 Daniel Patrick Moynihan, *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics*, Oxford/New York 1993.

3 Bassam Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt/M. 1992, S. 12 ff., vgl. auch ders., *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, München 1992.

er wie ein Hund getötet und liquidiert werden. Ohne Prozeß... Die fundamentalistischen Organisationen sind vom Westen unterwandert und finanziert.“ Nach Gaddafis Gusto sei die umfangreiche arabischsprachige fundamentalistische Literatur „von den Vereinigten Staaten gesteuert“, denen er vorwarf, „die Verbreitung fundamentalistischer Schriften voranzutreiben“⁸. Dagegen hat der ägyptische Präsident Husni Mubarak kürzlich in einem Interview mit der *Financial Times*⁹ – im Zusammenhang mit dem fundamentalistischen Terroranschlag auf das „World Trade Center“ in New York¹⁰ – die Stadt Peshwar als Brutstätte des fundamentalistischen Terrors der Islamisten bezeichnet und in diesem Kontext den Westen zu einer Kooperation mit den islamischen Ländern aufgerufen, um gegen solche Terroraktivitäten des islamischen Fundamentalismus vorgehen zu können.

Peshwar¹¹ ist eine pakistanische Stadt, die in der Nähe der afghanischen Grenze liegt; sie hat während des neunjährigen Afghanistan-Krieges als logistische Basis gleichermaßen für die Nachschubversorgung der islamischen Moudjahidin mit Waffen aus dem Westen als auch für die Ausbildung zur Guerilla-Kriegsführung gedient. Westliche Politiker verdrängen heute die Tatsache, daß die rund 200 000 afghanischen Moudjahidin, die sämtlich fundamentalistisch orientiert sind, materiell in massiver Weise auf allen Ebenen vom Westen gegen die Sowjetunion unterstützt worden waren. Damals herrschte noch der Kalte Krieg. Es trifft zu, daß der Afghanistan-Krieg den Zusammenbruch der Sowjetunion beschleunigt hat. Man darf aber nicht vergessen, daß die Moudjahidin Fundamentalisten, also keine Freunde des Westens sind.

Die in sieben Gruppen organisierten Afghanen haben die ihnen großzügig überlassenen Waffen ohne Wissen der amerikanischen Nachschubquellen in umfangreichen Waffenarsenalen weit über ihren damaligen Bedarf hinaus gehortet; sie verwenden sie heute für den innerafghanischen Kampf um die Macht in dem zerbrochenen Staat. Zusätzlich zu diesen Moudjahidin haben sich islamische Fundamentalisten aus anderen Ländern als Freiwillige in

Peshwar ausbilden lassen. Man schätzt die Zahl der Araber unter ihnen auf 8 000 bis 12 000; sie stammen u. a. aus Algerien, Ägypten und dem früher palästinensischen Teil Jordaniens und führen heute, nach der Rückkehr in ihre Ursprungsländer, dort entsprechende Terroraktionen durch. Auch diese Ägypter, Algerier und Palästinenser tragen den Namen „al-Afghan/die Afghanen“, weil sie in Peshwar ausgebildet worden sind und sich am Afghanistan-Krieg beteiligt haben. Zur besseren Identifikation nennt man sie „die arabischen Afghanen“.

Erst seit dem Anschlag auf das „World Trade Center“ in New York, der vom islamischen Ghetto im westlichen Exil vorbereitet und teilweise von sogenannten arabischen Afghanen durchgeführt worden war, hat man im Westen begonnen, die Frage zu stellen: Wie bedrohlich ist der islamische Fundamentalismus? Einer der New Yorker Terroristen hat eine für einen Fundamentalisten charakteristische Biographie: der Fundamentalist Mohammed Abou-Halima ist ein Ägypter, der früher in Deutschland lebte und ordnungsgemäß die deutsche Staatsbürgerschaft erworben hat. Er wurde in Peshwar militärisch ausgebildet und mit dem Umgang mit Sprengstoff und der Guerilla-Kriegsführung vertraut gemacht. Nach der Übersiedlung nach New York diente er als Fahrer des blinden Fundamentalistenführers Scheich Omar Abdulrahman, der aufgrund eines entsprechenden *Fetwas* (Todesurteils per Rechtsgutachten) zu den geistigen Anstiftern der Ermordung des früheren ägyptischen Präsidenten Sadat gehörte; von seinem Exil im Sudan¹² aus erwarb er das amerikanische Visum, um in die USA auszuwandern. Von der Moschee der Stadt Jersey aus dirigierte Scheich Abdulrahman weltweit Terroraktionen, was er jedoch, nach den entsprechenden Enthüllungen, heute bestreitet. Er behauptet nun, er betreibe nur die Da'wa, d. h. den Aufruf zum Islam! Als ein Erfüllungsgehilfe von Scheich Abdulrahman diente der deutsche Muslim Abou Halima.

An dieser Stelle muß bereits betont werden, wie wichtig es ist, zwischen diesen Terrorakten als *Ausdruck des aktiven Fundamentalismus und dem Islam als einer Weltreligion strikt zu unterscheiden*. Terror kann keine Da'wa sein. Es ist im Interesse der Muslime selbst, insbesondere der Diaspora-Muslime unter ihnen, nicht mit Terrorakten in irgendeinen Zusammenhang gebracht zu werden. Ein Leitartikler der *New York Times* hat zu Recht vor Islam-Feindbildern gewarnt und die Muslime aufgefordert, selbst dazu beizutragen, daß solche nicht aufkommen können. „Muslime können

8 Gaddafi über Fundamentalisten, in: Süddeutsche Zeitung vom 4. 5. 1993.

9 Zitiert nach dem Bericht von International Herald Tribune vom 31. 3. 1993.

10 Hierüber im einzelnen Khalid Duran, Hintergründe des Anschlags auf das World Trade Center in New York, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 6. 4. 1993, und zu den Afghanen: ders., Ehemalige Afghanistan-Krieger formieren sich in einer islamischen Internationale des Terrors, in: FAZ vom 8. 5. 1993.

11 Vgl. die zerstreuten Hinweise (mit Sachregister) auf Peshwar in dem Standardbuch über den Afghanistan-Krieg von Olivier Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge 1986.

12 Vgl. das Kapitel über den Fundamentalistenstaat im Sudan in: B. Tibi (Anm. 7), S. 191 ff.

selbst den Terrorismus bekämpfen, indem sie es ablehnen, von einer gewalttätigen Minderheit unter ihnen eingeschüchtert zu werden . . . indem sie die auf dem Recht basierende weltweite Zählung dieses Fanatismus gutheißen und anerkennen, daß das nur den Islam stärken kann“¹³.

Es ist für den Islam schädlich, wenn Diaspora-Muslime in fragwürdiger Solidarität Verständnis für die Motive der fundamentalistischen Aktionisten aufbringen, wie es manche unter ihnen mit einer die Folgen übersehenden Naivität tun.

Die bereits zitierte Warnung Mubaraks vor dem Fundamentalismus ist meiner Auffassung nach ein islamischer Beitrag gegen eine Identifizierung oder Verwechslung des Islam mit dem Fundamentalismus. Andere Muslime müssen in ähnlicher Weise einen Beitrag gegen die Entstehung von Feindbildern über den Islam leisten, sie müssen durch Taten beweisen, wie wichtig es ist, zwischen dem Islam als einer Weltreligion und dem Fundamentalismus zu unterscheiden. Bei aller Kritik am Fundamentalismus ist es zwar wichtig zu wissen, daß nicht alle Fundamentalisten Terroristen sind – wie etwa „die arabischen Afghanen“ –, sie zählen aber in ihrer Mehrzahl nicht zu den demokratischen Kräften, und der Fundamentalismus stellt eindeutig die neueste Variante des Totalitarismus dar. In diesem Zusammenhang unterscheidet sich zwischen der normativen Weltanschauung des Fundamentalismus und den politischen Strömungen der militanten Islamisten, von denen der Terrorismus nur eine Richtung bildet.

Manche in Europa sind der Auffassung, daß der Westen ohne Feindbilder nicht auskommen kann. Für sie ist der Fundamentalismus die Ersatzideologie für den untergegangenen Kommunismus. In diesem Lichte erscheint der neue Totalitarismus manchem schlicht als eine Fiktion. Dagegen werden andere Europäer durch die oft rhetorischen Aufrufe militanter Muslime zu einer islamischen Weltordnung dermaßen verängstigt, daß sie das Abendland in Gefahr sehen. Es stellt sich die Frage: Ist der islamische Fundamentalismus eine auf den Aufbau eines Feindbildes hinzielende Erfindung berechneter westlicher Strategen? Inwiefern ist er eine ernstzunehmende Gefahr? Bei der Beantwortung dieser Fragen können wir nicht an der politischen Theologie der säkularisierten christlichen Nächstenliebe vorbeigehen, die in jeder Abwehr von Bedrohungen der westlichen Demokratie eine neue Form des Euro-Rassismus¹⁴ argwöhnt.

13 William Safire, Islam under Siege, in: New York Times vom 18.3.1993, S. A 23.

14 So der Ton der Beiträge in dem Band von Christoph Butterwegge/Siegfried Jäger (Hrsg.), Rassismus in Europa, Köln 1992, und dazu die Rezension von Wolfgang Kowalsky,

In gebührender Entfernung von den bekannten europäisch-byzantinischen Debatten über dieses Thema kann jeder, der den islamischen Orient kennt, seine Sprachen versteht und sich dort aufhält, die bestehenden politischen Formen des militanten Islam im Alltagsleben deutlich erkennen. Der politische Islam ist auch im Westen präsent. Nur Weltfremde können seine in manchen islamischen Migrantenzentren in Europa gedeihenden Auswüchse übersehen. Es geht darum, zwischen Realität und Rhetorik, wirklicher Gefahr und verbaler Bedrohung zu unterscheiden und die Ursachen des neuen Phänomens sachlich zu verstehen.

Nun ist der Fundamentalismus von seinem Ursprung her zugegebenermaßen ein Begriff, der sich auf den nordamerikanischen Protestantismus bezieht. Es ist deshalb legitim zu fragen: Kann man nun militante Muslime, analog zu den nordamerikanischen protestantischen Puristen, überhaupt als Fundamentalisten bezeichnen? Gegen eine Begriffsübertragung läßt sich folgendes Argument anführen: Es gibt weder im Koran noch in der schriftlichen Überlieferung des islamischen Propheten (Hadith) eine sprachliche Entsprechung für Fundamentalismus. Diese Tatsache untermauert meine Warnung vor der Verwechslung des Islam mit dem Fundamentalismus. Dieser ist nämlich ein neueres, primär politisches Phänomen. Wer aber Arabisch versteht und zeitgenössische arabische Bücher liest, dem ist vertraut, daß der neuarabisch geprägte Begriff *al-Usuliyya*¹⁵ keine andere Bedeutung als „Fundamentalismus“ hat. Schließlich ist der Fundamentalismus – wie mehrfach betont – eine zeitgenössische Strömung, sowohl im Islam als auch in anderen Religionen.

Gleichermaßen auf dem Vormarsch im islamischen Orient wie in der islamischen Diaspora im Westen (es gibt etwa 12 Millionen Muslime in Westeuropa) befindet sich gegenwärtig der politische Islam, der eine Form des religiösen Fundamentalismus darstellt. Der religiöse Fundamentalismus ist nicht nur eine islamische Erscheinung, sondern er stellt auch ein globales Phänomen dar. Aber – um zwei Beispiele anzuführen – weder der Hindu- noch der Sikh-Fundamentalismus, obgleich beide gleichermaßen aggressiv, militant und mit fest umrissenen Feindbildern der eigenen Gegner beladen, sind universalistisch orientiert; sie sprechen jeweils nur die eigene Gemeinschaft an. Die Hindu-Fundamentalisten wollen lediglich einen Hindu-Staat in Indien.

Gesinnungsstark, in: FAZ vom 4.5.1993, der bei den Autoren einen Hang, „zu einer anti-rassistischen Diktatur Zuflucht zu nehmen“, findet.

15 Hasan Hanafi, *al-Usuliyya al-Islamiyya/Der islamische Fundamentalismus*, Kairo 1989. Hanafi ist, nach seinen eigenen Worten, Vertreter des „linken Fundamentalismus“ im Islam.

Der religiöse Fundamentalismus im Islam greift dagegen auf die islamische Lehre vom Universalismus zurück, politisiert sie und entfaltet auf dieser Basis ein neo-islamisches Konzept einer vom Islam beherrschten Weltordnung, das sich weder im Koran noch in irgendeiner islamischen Quelle finden läßt. Das Konzept ist natürlich vorwiegend rhetorischer Natur.

Der unserer Gegenwart entsprungene islamische Fundamentalismus will seine politische Heilsideologie der „al-hall al-Islami/Islamische Lösung“ als Heilmittel zur Überwindung der Krise der gesamten Menschheit aufzwingen. Alleine die Verwendung einer modernen weltpolitischen Sprache verriet jedoch, daß der islamische Fundamentalismus eine Ausgeburt der Moderne ist, so sehr er sich in mittelalterlichen Symbolen als Alternative zu ihr präsentiert. Obwohl islamische Fundamentalisten sich in ihrer Rhetorik auf das goldene Zeitalter des Islam im siebten Jahrhundert als ihr Vorbild und Ideal berufen, sind gleichermaßen sie, ihre Ideologie und ihre Programme Ausdruck der Konfrontation mit der Moderne. Wie ich gezeigt habe¹⁶, wollen sich islamische Fundamentalisten *alle* technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften der Moderne, nicht jedoch deren rationales menschenzentriertes Weltbild aneignen; sie wollen die techno-wissenschaftliche Moderne von ihrem säkularen kulturellen Projekt trennen und sie so selektiv nur instrumentell übernehmen. Für diese Halbierung der Moderne habe ich den Begriff des islamischen „Traums von der halben Moderne“ geprägt. Es stellen sich hierbei die Fragen: Muß man dieses neue Phänomen auch dann ernst nehmen, wenn man begriffen hat, daß nicht jeder Muslim ein Fundamentalist ist? Und was ist überhaupt der Inhalt dieses neo-islamischen politischen Phänomens? Ist es durch seine Aggressivität eine Bedrohung für den Westen?

Ehe ich auf diese Fragen antworte, möchte ich auf die besorgniserregende, unter den deutschen Linken zu beobachtende Einstellung hinweisen, die alles gutheißen, was antiwestlich ist. Die antiwestliche Ausrichtung des Fundamentalismus ist unübersehbar, und sie bietet für manche Linke einen Anlaß zum Bündnis gegen den Westen. Linke Autoren vergleichen den Anti-Fundamentalismus mit dem Anti-Kommunismus und unterstellen ein „Feindbild Islam“. Auch sie übersehen, daß Islam und Fundamentalismus zwei verschiedene Dinge sind. Als ein Euro-Muslim und deutscher Wahlbürger spüre ich die irrationale Romantik des deutschen Nationalismus in dieser antiwestlichen

Orientierung. Die Deutschen kann man nicht genug daran erinnern, daß der Westen sie einmal vom Feudalismus (Napoleon in Deutschland) und in der neueren Geschichte vom Faschismus befreit hat. Ich rechne diese antiwestliche Ausrichtung in Deutschland zu den mich beängstigenden nicht-demokratischen Strömungen.

III. Dialog mit dem liberalen Islam und Aufklärung über den politischen Islam

Von der gut gemeinten Annahme ausgehend, daß es zur demokratischen politischen Bildung gehört, Feindbilder abzubauen, fand im November 1992 ein Seminar über die Möglichkeiten eines Dialogs zwischen Deutschen und Vertretern der muslimischen Gemeinde in Deutschland statt. Der islamische Vertreter freute sich zunächst über die Aufgeschlossenheit seiner Zuhörer und deren bekundete Bereitschaft, den Islam als eine dritte Religionsgemeinschaft in der Bundesrepublik im besonderen und in Europa im allgemeinen anzuerkennen. Zur Überraschung dieser aufgeschlossenen deutschen Bürger meinte der durch einen entsprechenden Vollbart uniformierte Fundamentalist, daß der Islam nicht nur eine Religion, sondern auch eine Gesellschaftsordnung sei. Wer den Islam anerkenne – so führte er aus –, müsse auch die islamischen gesellschaftspolitischen Konzeptionen akzeptieren. Dabei ließ dieser Sprecher des islamischen Zentrums unausgesprochen, ob er damit auch die Übernahme der Scharia in das Grundgesetz gemeint hat. Diese Islam-Deutung gibt die Hauptidee der islamischen Fundamentalisten wieder. Ihr Ziel ist die Gottesherrschaft/*Hakimiyat Allah*. Weil der Islam für die gesamte Menschheit gelte, sei auch diese göttliche Ordnung für alle Menschen vorgesehen. Das ist aber eine Auffassung vom Islam als einer politischen Ideologie, nicht als einer göttlichen Religion, an die 1,2 Milliarden Menschen glauben. Halten wir fest: Die Fundamentalisten vertreten eine politische Ideologie, sie vertreten nicht den Islam als eine Religion.

Es ist wichtig und von zentraler Bedeutung, daß einerseits zwischen Fundamentalismus als politischer Ideologie und Islam als religiösem Glauben strikt differenziert wird und andererseits Forderungen nach demokratischem Verhalten an die in Europa lebenden Muslime, die Bürgerrechte für sich in Anspruch nehmen wollen, zu stellen. Die Anerkennung des Islam in Europa darf nicht jenseits von Demokratie und Moderne bedingungslos erfolgen: Religionsfreiheit ist eine verfassungs-

16 Vgl. B. Tibi, *Islamischer Fundamentalismus* (Anm. 3), Kapitel 1, 2 und 5; ders., *Die fundamentalistische Herausforderung* (Anm. 3), Kapitel II.

mäßig geschützte Norm für Individuen als Bürger. Eine politische, an der *Scharia* orientierte Gemeinde ist nicht konform mit dem Grundgesetz.

Bei der Abgrenzung des Islam vom Fundamentalismus müssen wir uns die historische Tatsache vergegenwärtigen, daß der Islam auf eine dreizehn Jahrhunderte alte Religion und Kultur zurückblicken kann. Der klassische islamische Rationalismus im Hochislam des Mittelalters hat seine positiven zivilisatorischen Spuren auch in Europa hinterlassen¹⁷. Dagegen ist der Fundamentalismus nicht älter als etwa zweieinhalb Jahrzehnte¹⁸. Wir können ihn ohne Einschränkung als eine neue Variante des Totalitarismus umschreiben.

Der einleitend vorgenommene Hinweis, daß der Begriff *Usuliyya*/Fundamentalismus neu-arabisch ist und sich nicht in islamischen Quellen finden läßt, gilt gleichermaßen für die zentralen Glaubenssätze islamischer Fundamentalisten: „*Hakimiyat Allah*/Gottesherrschaft“ und „*Nizam Islami*/Islamisches System“. Diese Begriffe kommen nur in den zeitgeschichtlichen Pamphleten islamischer Fundamentalisten vor¹⁹. Die Hinweise untermauern die dringende, wiederholt erfolgte Warnung vor der folgenreichen Identifikation des Islam mit dem Fundamentalismus. Präsident Mubarak hat ein Bündnis liberaler Muslime mit demokratischen Staaten im Kampf gegen die Terroraktionen islamischer Fundamentalisten angeboten. Der Fundamentalismus bedroht nicht nur den Westen, sondern auch die Muslime selbst in ihrer Entwicklung. Die Fundamentalisten, eine Minderheit, wollen die Mehrheit der Muslime mit Gewalt zu dem treiben, was sie für den „richtigen Islam“ halten.

Die Fundamentalisten werden in der Welt des Islam selbst vom politischen Establishment unter Rückgriff auf einen klassischen islamischen Begriff aus den mittelalterlichen Sektenkämpfen als „*Ghulat*/Fanatiker“ bezeichnet. Der ägyptische Richter, Islamexperte und Berater des ägyptischen Präsidenten, Muhammed Said al-Aschmawi²⁰, hat diese Fanatiker als irregeleitete Muslime charakterisiert

17 Nützlich zur islamischen Geschichte ist Gerhard Endreß, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1991²; zum Einfluß des entwickelten Islam auf Europa vgl. Maxime Rodinson, *Die Faszination des Islam*, München 1985, bes. S. 32 ff., 43 f., 48 f.

18 Zur Dokumentation Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Boston 1990, S. 93 ff. zu den ideologischen Vätern Qutb und Maududi; vgl. auch Anm. 3 und 22.

19 Zu dem politischen Vokabular der islamischen Fundamentalisten und zu ihren Schriften vgl. die Inhaltsanalyse in B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung* (Anm. 3), S. 142 ff.

20 Vgl. Muhammad Said al-Aschmawi, *al-Islam al-Siyasi*/Der politische Islam, Kairo 1987. Aschmawi gehört zu den tapfersten Kritikern des Fundamentalismus im arabischsprachigen Raum.

und sie unter Rückgriff auf die islamische Sektengeschichte als *Khawaridj* bezeichnet. Die *Khawaridj*-Sekte²¹ entstand bereits im siebten Jahrhundert, und sie stand, wie schon ihr Name, die Ausgetretenen (das arabische Verb *Kharadja* bedeutet „verlassen“), sagt, außerhalb der islamischen *Umma*/Gemeinschaft. Indem das islamische Establishment die Fundamentalisten als *Khawaridj* abstempelt, grenzt sie sie aus der islamischen *Umma* aus. Das ist eine alte islamische Methode zur Erstückung einer jeden Opposition, und so kann man heute mit dem Fundamentalismus nicht umgehen, so totalitär er auch ist. Man muß sich mit jeder Opposition demokratisch auseinandersetzen. Obwohl er von einer organisierten Minderheit artikuliert wird, stellt der Fundamentalismus heute die Hauptopposition im islamischen Orient dar.

Der respektable islamische Jurist al-Aschmawi wie auch andere auf seiten des Establishments stehende Islam-Gelehrte wollen aber bei ihrer Ausgrenzung der Fundamentalisten nicht erkennen, daß diese seit der neo-islamischen Offenbarung ihres Ziehvaters Sayyid Qutb²² (unter Nasser 1966 öffentlich gehenkt) genau die islamische Sektengeschichte umkehren. Die Fundamentalisten betrachten sich nämlich als die wahren Gläubigen und nutzen dabei die veraltete klassische islamische Zweiteilung der Welt in zwei historische Perioden: die des Islam, d. h. des Wissens, und die des Vor-Islam, der *Djahiliyya*, d. h. die der Ignoranz, sprich des Unglaubens. Die islamischen Fundamentalisten übertragen diese Zweiteilung auf das moderne Zeitalter und entledigen sich damit der ihnen vom islamischen Establishment zugeteilten Rolle des Neo-*Khawaridj*, also einer Sekte, die die islamische *Umma* aller Muslime verlassen hat. Indem sie ihre eigene Ausgrenzung umdrehen, behaupten die Fundamentalisten, daß viele der heutigen Muslime, auf Grund von „Verführung/*Fitna*“ und „Invasion/*Ghazu*“ durch den Westen, vom reinen Islam abgewichen und somit in das vor-islamische Zeitalter der *Djahiliyya* zurückgefallen seien. Hierfür übernehmen sie den Begriff *al-Djahiliyya al-Djadida*/Neo-Ignoranz von ihrem Ziehvater Qutb. Im Ergebnis wird die Mehrheit der Muslime zu einer abweichlerischen Sekte erklärt, während sich die Fundamentalisten selbst zum Kern der aufrechten islamischen *Umma* deklarieren. Das Mittel zur Ausbreitung des wahren Islam ist die Gewalt des *Djihad*.

21 Zu den Kharidjiten (wissenschaftliche Transkription: Hariğiten) vgl. die ausführliche Darstellung in W. M. Watt, *Der Islam*, Bd. II, Stuttgart 1985, S. 1–31.

22 Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*/Wegzeichen, 13. legale Auflage, Kairo 1989 (zahlreiche illegale Auflagen). Zu Qutb vgl. den Essay zum Fundamentalismus in der erweiterten Auflage von Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islam*, Frankfurt/M. 1991³.

Westliche Kommentatoren, die mit den innerfundamentalistischen Debatten im Islam nicht vertraut sind, werden durch die rhetorische Wortwucht der islamischen Fundamentalisten oft eingeschüchtert; sie wissen nicht, daß diese islamische Sekte, die sich zum Kern der *Umma* erhebt, ihre Gewaltbereitschaft zunächst gegen Muslime selbst richtet, die von ihnen als nur „nominell islamisch“ abgestempelt werden. Erst nach der Säuberung des islamischen Hauses von den „nominellen Muslimen“ wird sich der fundamentalistische *Djihad* gegen den Westen richten. Die Errichtung des „*Nizam Islami*/Islamischen Systems“ in der Welt des Islam auf der Grundlage der „*Hakimiyat Allah*/Gottesherrschaft“ ist in unserer Gegenwart das vorrangig angestrebte Ziel. Auf lange Sicht soll diese Leistung als eine wichtige Voraussetzung für die angestrebte Islamisierung der gesamten Welt auf dem Wege der Errichtung einer islamischen Weltordnung gelten.

Die fundamentalistische Utopie lautet: Erst wenn die heutigen 46 islamischen Staaten mit Gewalt in Gottesstaaten – nach Maßstäben der *Scharia* – verwandelt worden sind, kann man sich dem Westen, dem „Territorium der Kreuzzügler“, zuwenden und ihn mit Gewalt islamisieren. Bis diese Aufgabe in die Pläne der Fundamentalisten aufgenommen wird, können Jahrhunderte vergehen. In unserer Gegenwart bleibt das vorläufig reine Rhetorik, zu deren Realisierung die benötigten Mittel fehlen. Vorrangig für den Fundamentalismus ist somit die Islamisierung der Muslime selbst, d. h. ihre Befreiung von der *Neo-Djahiliyya* mittels Gewalt. Deshalb ist der Fundamentalismus zunächst eine Bedrohung für die Muslime. Aus diesem Grunde ist es auch irrwitzig, wenn deutsche Linke die Aufklärungsarbeit über den Fundamentalismus als eine „westliche Strategie zur Errichtung eines Feindbildes Islam“ propagandistisch inkriminieren. Das Hauptobjekt des Fundamentalismus sind heute die Muslime selbst.

IV. Islamischer Fundamentalismus und Diaspora-Islam

Durch die Zuwanderung von Muslimen nach Europa ist eine Verbindung von Fundamentalismus und Migration entstanden. Muslime gibt es nicht nur in der Welt des Islam. In Europa leben zwanzig Millionen Muslime, davon zwölf Millionen in Westeuropa und acht auf dem Balkan. Die Balkan-Muslime sind südslawische Europäer, also keine Zuwanderer; sie sind auch *keine* Fundamentalisten. Unter ihnen bieten die – heute von der

Vernichtung bedrohten – Bosnier²³ ein Modell für ein friedliches Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen unter den Bedingungen eines säkularen Staates. Auf dem Balkan agieren die Fundamentalisten in diesem Falle auf der anderen Seite. In einem Artikel in der FAZ prägte ich für das politische Programm der Serben den Begriff des Ethno-Fundamentalismus²⁴. Serbische Ethno-Fundamentalisten zerstören auf dem gesamten Balkan das dort früher praktizierte Modell einer liberalen islamischen Auffassung vom Staat²⁵. In der islamischen Welt ziehen Fundamentalisten aus den Verbrechen der serbisch-orthodoxen Ethno-Fundamentalisten bereits ihre eigenen propagandistischen Folgerungen, nämlich daß Christen einen erneuten Kreuzzug gegen die islamische *Umma* führten und sie nie mit Muslimen in Frieden zusammenleben wollten²⁶. Wenn die islamischen Fundamentalisten auf die Tatsache hinweisen, daß unter Duldung der westlichen christlichen Staaten die bosnischen Muslime von der Mehrheit der Bevölkerung zu Bewohnern von „Reservaten“ geworden sind, wird man dies kaum mit Tatsachen widerlegen können.

Nicht so liberal und laizistisch wie die Bosnier sind die Diaspora-Muslime in Westeuropa, die ethnisch eine vielfältige Herkunft haben und Zuwanderer sind. Am besorgniserregendsten unter ihnen ist die Gruppe der aus Südasien (Pakistan und Bangladesch) stammenden Muslime; diese haben im Januar 1992 in England ein islamisches Gegenparlament gegründet. Ihr Anführer Siddiqi hob zur Rechtfertigung dieser fundamentalistischen Her-

23 Vgl. Tilman Zülch im Auftrag der Gesellschaft für bedrohte Völker, *Ethnische Säuberungen – Völkermord für Großserbien. Eine Dokumentation*, Hamburg–Zürich 1993, und dazu die sehr bemerkenswerte Rezension von Christian Schwarz-Schilling, *Nur sechzig Flugminuten von München entfernt*, in: FAZ vom 25. 3. 1993, S. 8, worin er das Urteil der Dokumentation wiederholt: „Wer jetzt nichts tut, macht sich mitschuldig.“ Der Balkankrieg wird als eines der schwärzesten Kapitel in die Geschichte der islamisch-europäischen Beziehungen eingehen. Kurzfristig denkende europäische Politiker, die die Muslime dem Verbrechen des serbischen Wahnsinns überlassen, haben keinen Begriff von den lang anhaltenden Folgen!

24 Vgl. Bassam Tibi, *Serbischer Ethno-Fundamentalismus. Die Verbrechen gegen den Religionsfrieden auf dem Balkan*, in: FAZ vom 13. 1. 1993, S. 8.

25 Vgl. Rupert Neudeck, *Die Albaner im Kosovo erwartet Schlimmeres als die Muslime in Bosnien*, in: FAZ vom 16. 11. 1992, S. 12f.

26 Vgl. Gruppe Dar al-Da'wa: *al-Busneh wa al-Harsak. Umma tudhbah wa scha'b yubad. Al-Harb al-Salibiyya al-djadidah did al-Muslimin/Bosnien-Herzegowina. Eine Umma wird geschlachtet und ein Volk wird vernichtet. Der neue Kreuzzug gegen die Muslime*, Casablanca u. a. 1992. Über dieses weit verbreitete Pamphlet und seine Wirkung vgl. Bassam Tibi, „Das muslimische Blut ist das billigste Blut.“ *Islamische Fundamentalisten nutzen den Balkankrieg als Nährfutter für antiwestliche Propaganda*, in: FAZ vom 1. 6. 1993, S. 12.

ausforderung an das westliche Mutterland der Demokratie hervor, daß „die muslimische Gemeinschaft/*Umma* Großbritanniens ein eigenes politisches System bildet, welches Anrecht auf einen Platz unter den wichtigsten Institutionen des Landes hat“²⁷. Auch in Frankreich²⁸ sind die vorwiegend aus den Maghreb-Ländern stammenden islamischen Fundamentalisten bestrebt, die dort lebenden Muslime in einer eigenen politischen Gemeinde, einem islamischen Ghetto, zu organisieren; entsprechend lehnen sie die Integration mit ähnlichen Argumenten wie die von Siddiqi ab. In Deutschland gibt es zwar im Stillen wirkende islamische Zentren, aber die Mehrheit der Türken scheint für eine solche fundamentalistische Offenbarung nicht zu gewinnen zu sein. Das hat spezifisch kulturelle Ursachen und ist auch darin begründet, daß in der Türkei der säkulare Kemalismus weitgehend Fuß gefaßt hat. Das bedeutet natürlich nicht, daß es in den islamisch-türkischen Zentren und Koran-Schulen in Deutschland keinen Fundamentalismus gibt, ganz im Gegenteil. Einige der islamischen Zentren fundamentalistischer Orientierung wie in Köln, Aachen und Berlin werden jedoch von arabischen fundamentalistischen Muslimen geleitet. Sie sind gegen die Integration und bezeichnen sie fälschlich als eine „religiöse Diskriminierung“. Insgesamt ist jedoch die Lage in Deutschland vergleichsweise besser als in England und Frankreich, weil die Mehrheit der Muslime in diesem Land Türken sind, die im ganzen integrationswilliger sind. In der Schweiz leben nur 100 000 Muslime und in Österreich 160 000. Dort erwartet man von ihnen, säkulare Vorstellungen zu akzeptieren, wenn sie europäische Bürger werden und nicht im fundamentalistischen Ghetto leben wollen.

Wie können europäische Rechtsstaaten nun angemessen, aber demokratisch auf den Fundamentalismus der muslimischen Diaspora in Westeuropa reagieren? Wir wissen, daß Fundamentalisten oft als Asylanten (wie z. B. der Anführer der tunesischen fundamentalistischen al-Nahda-Bewegung in London oder Scheich Omar in Jersey) unter Ausnutzung der demokratischen Verhältnisse von europäischen Metropolen aus die Fäden zum Untergrund in ihren eigenen Ländern spinnen. Ihr Glaube, „Demokratie ist ein *Kufr*/Unglaube“ (so der Algerier Ali Benhadj²⁹), scheint sie bei der

Ausnutzung demokratischer Freiheiten für den Fundamentalismus nicht zu stören! Toleranz darf aber nicht für totalitäre Vorstellungen gelten.

Die Franzosen reagieren auf dieses Phänomen anders als die Deutschen. Die Deutschen sind als Meister der Gesinnungsethik weltbekannt. Der Göttinger Philosoph Helmuth Plessner, der nach 1933 ins Exil ging, distanzierte sich von dieser Gesinnungsethik, als er in seinem Werk „Die verspätete Nation“ die Deutschen analysierte. In seiner Diagnose kam er zu dem Ergebnis, daß die deutsche Gesinnungsethik ein Produkt der deutschen „innerweltlichen Weltfrömmigkeit“³⁰ sei.

Oft wird bei der Diskussion über die Integration auch der islamischen Einwanderer das Wort „Germanisierung“ verwendet. Im Gegensatz dazu fordern die Franzosen von den Migrantinnen die Bereitschaft zur *Integration im demokratischen Sinne*, was wohl nicht mit „Franzöisierung“ gleichgesetzt werden kann. Denn Integration der Muslime bedeutet hier deren geforderte Anerkennung der europäischen Basisgrundsätze der politischen Kultur der kulturellen Moderne: Laizität, Pluralismus und Toleranz, d. h. uneingeschränkte Freiheit des Andersdenkenden, also nicht im Sinne der Duldung der Christen und Juden als Schutzbefohlene/*Dhimmi* unter dem Banner des Islam, wie der mittelalterliche islamische Toleranzbegriff lautet.

Der Franzose Alain Finkielkraut, der sogar aus dem linken Lager kommt, nennt die Selbstaufgabe der politischen Kultur Europas zugunsten der Dritte-Welt-Einwandererkultur, die weder Demokratie noch eine Menschenrechtstradition besitzt, „La Défaite de la Pensée/Die Niederlage des Denkens“³¹. Europäische Selbstverleugnung und das Abschreiben der kulturellen Moderne zugunsten der Multikulturalität von „modern“ und „vormodern“ bedeuten die Aufgabe der politischen Kultur der laizistischen Demokratie. Das wollen die Franzosen nicht, und die Deutschen könnten – so wie in früheren Phasen der Geschichte – viel von ihnen lernen.

Im Gegensatz zu Frankreich wird in Deutschland das Problem des durch Migration eingeführten Fundamentalismus mit einer Kombination von Fremdenfeindlichkeit und Gesinnungsethik kompliziert. In diesem Fall prallt Ausländerhaß, der Deutschland in eine Festung gegen Fremde verwandeln will, auf gesinnungsethische Fremdenliebe, die Deutschland am liebsten als ein Flücht-

27 Hierzu Bassam Tibi, Immer noch Wind in den Segeln. Der islamische Fundamentalismus, in: FAZ vom 6. 2. 1992.

28 Zu der islamischen Gemeinde in Frankreich vgl. Gilles Kepel, Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France, Paris 1987; zu dieser Problematik in Europa, wenn auch nicht kritisch, G. Gerholm/Y. G. Lithman (Hrsg.), The Islamic Presence in Western Europe, London 1988.

29 Vgl. hierzu das Algerien-Kapitel in B. Tibi (Anm. 7), S. 161ff.

30 Helmuth Plessner, Die verspätete Nation, Frankfurt/M. 1974, S. 41.

31 Alain Finkielkraut, Die Niederlage des Denkens, Reinbek 1989.

lingslager für alle Verfolgten und Verelendeten dieser Welt sehen möchte. Dabei sind für die Betroffenen Xenophobie/Fremdenfeindlichkeit und Xenophilie/Fremdenliebe zwei Seiten ein und derselben deutschen Medaille. Als ein in Deutschland lebender liberaler Muslim ist meine Angst vor der erdrückenden Fremdenliebe deutscher Gesinnungsethiker nicht geringer als die Angst vor den Leuten, die mir Briefe mit Parolen wie „Türken raus“ senden, obwohl ich Damaszener und kein Türke bin. Türkei steht hier symbolisch für Ausländer. Jenseits gesinnungsethischer Debatten müssen die Europäer eine Lösung finden für die Probleme, die mit der Zuwanderung zusammenhängen, und hierbei berücksichtigen, daß der Fundamentalismus-Import keine gesinnungsethische Frage, sondern eine Realität ist. Auf der Dritten Konferenz der Mittelmeerregionen in Taormina/Sizilien haben europäische und islamische Vertreter der Mittelmeerregion Fragen erörtert, die beide Seiten angehen, insbesondere auch Probleme der Migration. Es wurden Prognosen über das Bevölkerungswachstum vorgelegt, die folgende Entwicklungen voraussehen: In zwei Jahrzehnten, d. h. im Jahre 2015, wird die Bevölkerung der EG-Länder im Mittelmeerraum nicht mehr als 127 Millionen Menschen umfassen, verglichen mit 270 Millionen in den islamischen Mittelmeer-Anrainerstaaten (Maghreb, Ägypten und Türkei)³². Angesichts der Ressourcenknappheit bedeutet das die massive Zunahme der Migration in Richtung Europa. Trotz der Diffamierung meines Konzepts eines Euro-Islam für die Integration der islamischen Migranten³³ wird daher die heute anstehende Frage „Euro-Islam oder fundamentalistischer Ghetto-Islam?“ die Zukunft eines demokratischen Europa prägen. Die bestehende Angst vor dem Fundamentalismus muß bewältigt werden, damit sie nicht in Ausländerfeindlichkeit mündet.

V. Schlußbetrachtung

In Europa muß man das Phänomen des Fundamentalismus auf zwei Ebenen in der Politik angehen: im Umgang mit der Islam-Diaspora im Westen und im Umgang mit der Europa umgebenden Welt des Islam (von Eurasien, über den Balkan bis hin zum großen Mittelmeerraum). In Europa ist eine kombinierte Politik, restriktive Einwande-

rungsgesetzgebung und Integration das beste demokratische Mittel gegen den Fundamentalismus. Im Umgang mit den islamischen Staaten gilt es, das Gespräch mit dem liberalen dialogfähigen Islam als Friedensdialog zu etablieren und zu fördern. Auch muß man hierbei islamischen Staaten helfen, ihre ökonomischen Probleme zu bewältigen. Wie der Fall Algerien zeigt, sind ökonomische Krisen oft der Nährboden für die fundamentalistische Mobilisierung. Als Alternative dazu kann z. B. die Anbindung Marokkos an die Europäische Gemeinschaft eine Hilfe gegen den dortigen Fundamentalismus sein. Auch der Türkei sollte geholfen werden; sie bietet ein säkulares Modell der Mäßigung zwischen Zentraleuropa, dem Nahen Osten, dem Balkan und dem islamischen Mittelasien³⁴. Dagegen sind realpolitische Geschäfte mit fundamentalistischen Regimen in Iran und Sudan kein Beitrag zu einer glaubwürdigen europäischen Reaktion auf die fundamentalistische Herausforderung. Die Tatenlosigkeit des Westens gegenüber den an Muslimen durch die großserbischen Ethno-Fundamentalisten verübten Verbrechen auf dem Balkan ist nicht dazu angehtan, liberale gegen fundamentalistische Muslime zu stärken.

Eine reale fundamentalistische Herausforderung besteht gleichermaßen innerhalb Europas und in seiner Umwelt. Die Spannung zwischen westlichen säkularen Wertorientierungen der kulturellen Moderne und den aufkommenden religiös-ethnischen, im Widerspruch dazu stehenden Ideologien drohen, einen „New Cold War“³⁵ global zu entfachen, wie der in Hawaii lehrende Sozialwissenschaftler Mark Juergensmeyer schreibt, der sich komparativ mit Sikh- und Hindu-Nationalismus und dem fundamentalistischen Islam befaßt hat. Man sollte die entsprechende Herausforderung sehr ernst nehmen und sich nicht allein damit beruhigen, daß die Fundamentalisten machtlose Rhetoriker seien. Der terroristische Anschlag auf das „World Trade Center“ in New York am 26. Februar, d. h. am Jahrestag des Hinauswurfs der letzten irakischen Soldaten aus Kuwait, war nicht nur ein rhetorischer, sondern ein symbolischer Akt³⁶. Aber man darf die Welt des Islam nicht für die Taten von Fanatikern verantwortlich machen, die auch für die Muslime selbst eine Gefahr darstellen.

34 Vgl. Bassam Tibi, Mit dem kemalistischen Modell kann Ankara eine Mittlerfunktion zwischen der Welt des Islam und den Ländern des Westens übernehmen, in: Die Welt vom 19./20. 5. 1993.

35 Mark Juergensmeyer, The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State, Berkeley 1993.

36 Vgl. den ausführlichen Bericht von W. Carley/T. O'Brian, New Kind of Fundamentalist Terrorist. Amateur and Religious, in: Wall Street Journal vom 17. 3. 1993.

Islamischer Fundamentalismus aus soziologischer Sicht

I. Islamischer Fundamentalismus und westliche Politik

Seit der Revolution im Iran und noch verstärkt nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wird der „islamische Fundamentalismus“ von manchen im Westen zum neuen Schreckgespenst hochstilisiert. Dabei war die Haltung des Westens gegenüber islamisch-fundamentalistischen Regierungen und Bewegungen zu keinem Zeitpunkt von Prinzipien, sondern stets von Opportunismus geprägt. Unterminierte der Fundamentalismus Regime, die mit dem Ostblock verbunden waren, wie in Afghanistan, wurde er aufgerüstet, und westliche Politiker ließen sich als Waffenbrüder fundamentalistischer Freiheitskämpfer ablichten. Stürzten oder gefährdeten fundamentalistische Bewegungen Verbündete des Westens, wie in Iran und Ägypten, wurden sie als dramatische Bedrohung von Demokratie und Freiheit dargestellt.

Da der Westen den islamischen Fundamentalismus nun nicht mehr zur Bekämpfung des Kommunismus benötigt, benutzen ihn einige als Feindbild zur Legitimierung anderer politischer Ziele. Im Zuge dieser Entwicklung hat der Begriff des islamischen Fundamentalismus eine inflationäre Ausweitung erfahren, die tendenziell den gesamten Islam einschließt. Bilder von betenden Muslimen in einer Moschee oder einer türkischen Frau mit Kopftuch reichen nunmehr schon aus, um die Assoziation von „islamischem Fundamentalismus“ zu erzeugen. Diese Identifizierung von islamischem Fundamentalismus mit Islam überhaupt ist nicht nur ein Zerrbild, sondern führt auch tendenziell zu einer kollektiven Stigmatisierung islamischer Minoritäten in den EG-Ländern, auf Deutschland bezogen also der türkischen Minderheit.

Angesichts der Instrumentalisierung des Begriffs ist man geneigt, ihn im islamischen Kontext überhaupt zu vermeiden, zumal er von den damit Bezeichneten oftmals zurückgewiesen wird. Da er aber in der Umgangssprache fest etabliert ist, erscheint es mir nützlicher, den Begriff des islamischen Fundamentalismus zu präzisieren und zu versachlichen¹.

¹ Zur Begriffsgeschichte und -problematik Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990, S. 11–24.

II. Fundamentalismus zwischen Modernismus und Traditionalismus

„Fundamentalismus“ ist eine unter mehreren Reaktionen islamischer Gesellschaften, denen durch die kolonialen Eroberungen des 19. und 20. Jahrhunderts die Überlegenheit des Westens vor Augen geführt wurde. Die einen optierten für eine Übernahme des westlichen Modells und modernisierten vor allem das Militär und das Erziehungswesen. Andere plädierten für Abschottung und Bewahrung der traditionellen Kultur. Eine mittlere Position vertrat der islamische Modernismus, aus dem sich dann der Fundamentalismus in spezieller Verengung entwickelte².

Der islamische Modernismus entsteht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als eine wesentlich von Intellektuellen getragene Bewegung. Die beiden herausragenden Repräsentanten sind der schiitische Iraner Jamal ad-Din al-Afghani (1839–1897) und der sunnitische Ägypter Muhammad Abduh (1849–1905)³. Die Modernisten wenden sich gegen zwei grundlegende Positionen. Zum einen kritisieren sie die traditionalistischen Vertreter des Islam, die Orthodoxie der Geistlichkeit und die Volksfrömmigkeit der Sufi-Orden, die für die Stagnation und Unterlegenheit der islamischen Länder verantwortlich seien. Zum anderen lehnen sie aber auch eine blinde Nachahmung des Westens ab. Statt dessen plädieren sie für eine islamische Renaissance, die an die Blütezeit der islamischen Zivilisation im Hochmittelalter anknüpft. Der Westen wird trotz partiell scharfer Kritik in wesentlichen Aspekten positiv beurteilt.

Oftmals wird der islamische Fundamentalismus als Fortsetzung des Modernismus dargestellt. Diese

² Zur generellen Orientierung vgl. Der Islam der Gegenwart, hrsg. von Werner Ende/Udo Steinbach, München 1984; Rudolph Peters, *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus*, in: W. Ende/U. Steinbach, ebd., S. 91–131; Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams*, München 1981; ders., *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt 1985.

³ Vgl. Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghani“*, Berkeley 1968; dies., *Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghani“: A Political Biography*, Berkeley 1972; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Cambridge 1983, S. 130–244.

Sicht ist nur partiell richtig und bedarf der Präzisierung. Der Fundamentalismus stellt aus meiner Sicht eine spezifische Integration modernistischer und traditionalistischer Elemente dar. Ideengeschichtlich baut er in vielerlei Hinsicht auf dem Gedankengut des Modernismus auf, verschiebt aber zugleich dessen Stoßrichtung und formt die Ideologie in wichtigen Punkten entscheidend um. In seiner Trägerschaft hingegen verkörpert er jedoch primär das mobilisierte traditionalistische Milieu. Im Unterschied zum Modernismus ist der Fundamentalismus das intellektuelle und organisatorische Produkt einer späteren Generation. Seine bedeutendsten Repräsentanten sind der Inder Maulana Abu l-Ala al-Maududi (1903–1979), der iranische Geistliche Ayatollah Ruhollah Khomeini (1900–1988) sowie die Ägypter Hasan al-Banna (1906–1949) und Saiyid Qutb (1906–1966)⁴. Der Fundamentalismus formiert sich zwar auch gegen den Kolonialismus des Westens, richtet sich dabei aber verstärkt gegen die innere Zersetzung traditioneller Sozialstrukturen und Kultur. Träger des Fundamentalismus sind nicht primär Intellektuelle, sondern überwiegend Angehörige der alten und neuen Mittelschicht. Diese Unterschiede der historischen Konstellation wie auch der Trägerschaft wirken sich auf weitere Merkmale des Fundamentalismus aus, die ihn deutlich vom Modernismus wie vom Traditionalismus unterscheiden.

Der Westen wird weniger als eine positive Herausforderung für den Islam gesehen, sondern eher als eine Bedrohung, der man mit Ablehnung und Ressentiment begegnet. Das Ideal ist nicht mehr die Blütezeit der islamischen Zivilisation im Hochmittelalter, sondern die muslimische Urgemeinde Mohammads und der vier „rechtgeleiteten Kalifen“. Die philosophische und wissenschaftliche Tradition im Islam wird als heidnisch abgelehnt entweder zugunsten der theologischen Orthodoxie der Hanbali-Schule und Ibn Taimiya's oder direkt von Koran und Sunna⁵. Während die Modernisten primär an einzelne Herrscher und andere Intellektuelle appellierten, wendet sich der Fundamentalismus verstärkt an die muslimischen Massen.

4 Vgl. John L. Esposito (Hrsg.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford 1983; Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969; John O. Voll, *Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan*, in: Martin Marty/Scott Appleby (Hrsg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago 1991, S. 345–402; Mumtaz Ahmad, *Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia*, in: M. Marty/S. Appleby, ebd., S. 457–530; Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet & Pharaoh*, Berkeley 1985; Michael M. J. Fischer, *Imam Khomeini: Four Levels of Understanding*, in: J. L. Esposito, *Voices*, S. 150–174.

5 Vgl. A. Hourani (Anm. 3), S. 122f., 148f.

Modernismus wie Fundamentalismus richten ihre Kritik gegen den religiösen Traditionalismus der klerikalen Orthodoxie wie auch der Volksfrömmigkeit, aber mit unterschiedlicher Stoßrichtung. Der Modernismus sieht in ihnen Stagnation und Aberglauben und will einen Islam wiederherstellen, in dem Vernunft und Offenbarung versöhnt sind. Der Fundamentalismus steht Orthodoxie und Volksfrömmigkeit zwar auch ablehnend gegenüber, kritisiert an beiden aber vornehmlich ihren politischen Quietismus und ihre ethische Laxheit⁶.

Wie sich der islamische Fundamentalismus von Marokko bis Indonesien im Verlauf dieses Jahrhunderts ausgeformt und historisch gewandelt hat, kann hier nicht dargestellt werden. Im folgenden soll lediglich versucht werden, Kontinuität und Wandel sowie Einheit und Vielfalt des Fundamentalismus aus soziologischer Sicht zu skizzieren. Dabei beschränken sich die Ausführungen auf die Bewegungen in Iran, Pakistan und Ägypten und unterscheiden zwei Generationen: Gründerväter sowie reformistische Erben und revolutionäre Erneuerer.

III. Die Generation der Gründerväter

Obgleich man für eine ideengeschichtliche Betrachtung des islamischen Fundamentalismus historisch weit zurückgehen könnte, macht es für eine soziologische Analyse mehr Sinn, mit der Untersuchung dort zu beginnen, wo der Fundamentalismus auf spezifische Strukturprobleme von Gesellschaften reagiert, die Prozessen der Urbanisierung, politischen Zentralisierung und kulturellen Säkularisierung ausgesetzt sind, und wo er zur Ideologie einer modernen Massenbewegung wird. Die erste fundamentalistische Bewegung in diesem Sinne entwickelt sich in Ägypten mit der Gründung der Muslimischen Bruderschaft durch Hasan al-Banna im Jahre 1928. 1941 folgt dann die Gründung der Djamaat-i Islami in Indien durch Maududi, der nach der Teilung 1947 nach Pakistan emigriert. In Iran entstehen die militanten Fedayan-i Islami Mitte der vierziger Jahre, die von Khomeini inspirierte Massenbewegung erst in den sechziger Jahren⁷. Wie ist der Fundamentalismus organisiert, was leistet er für seine Anhängerschaft und wessen Erfahrungen und Hoffnungen sind in seiner Ideologie reflektiert?

6 Zur Politisierung der Aschura-Prozessionen im Iran vgl. Hans Kippenberg, *Jeder Tag „Aschura“*, jedes Grab Kerbala, in: *Religion und Politik im Iran*, hrsg. vom Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Frankfurt 1981, S. 217–256.

7 Vgl. M. Riesebrodt (Anm. 1) und dort die weiterführende Literatur.

Soziologische Untersuchungen der Trägerschaft sozialer Bewegungen erschöpfen sich oftmals darin, die sozioökonomische Dimension und somit den „Klassencharakter“ zu betonen. Obgleich die sozioökonomische Lage einen wichtigen Aspekt darstellt, erweist sich dieser in der Regel selbst bei klassenmäßig relativ homogenen Bewegungen als ergänzungsbedürftig. Speziell im Falle des islamischen Fundamentalismus kann man die Trägerschaft ohne Einbeziehung kultureller Faktoren nicht sinnvoll bestimmen. Fundamentalismus stellt keine Klassenbewegung im sozioökonomischen Sinne dar, sondern ist primär religiös-kulturell geprägt. Mit anderen Worten, Fundamentalismus thematisiert nicht primär Eigentums- oder Verteilungsinteressen einer Klasse, sondern auf religiösen Heilsinteressen basierende Ideale der Lebensführung. Diese Ideale sind zwar vom sozialen Standort derjenigen, die sie rhetorisch und praktisch prominent vertreten, gefärbt, transzendieren ihn aber gleichzeitig. Aus der Erneuerung und Erweiterung des traditionalistischen Milieus formt sich ein fundamentalistisches Milieu, das seinem Selbstverständnis und seiner Praxis gemäß klassenübergreifend und -integrierend sein will und auch ist.

Die Trägerschaft des islamischen Fundamentalismus wird widersprüchlich beschrieben. Zwar stimmen alle überein, daß es sich um eine primär städtische Bewegung handle, in der weder Großgrundbesitzer noch Bauern eine Rolle spielen. Ansonsten schildern die einen den Fundamentalismus als eine Bewegung von Teilen der alten wie neuen Mittelschicht, während andere seine soziale Heterogenität betonen⁸. Erstaunlicherweise haben beide recht, wenn man zwischen Organisatoren und Repräsentanten einerseits sowie der breiten Anhängerschaft andererseits unterscheidet. Diese Unterscheidung ist nicht einmal artifiziell, sondern liegt der Organisationsstruktur der fundamentalistischen Bewegungen selbst zugrunde, mit besonderer Klarheit im pakistanischen Djamaat-i Islami und der ägyptischen Muslimischen Bruderschaft.

Beide Organisationen unterscheiden zwischen drei Stufen der Mitgliedschaft: Vollmitglieder, assoziierte Mitglieder und Helfer bzw. Sympathisanten⁹. Es scheint kaum Zweifel darüber zu geben, daß der jeweilige organisatorische Kern wesentlich der alten Mittelschicht (Handwerker, Händler) sowie der unteren neuen Mittelschicht (Angestellte) zuzurechnen ist¹⁰. Gleiches trifft auch auf den Fundamentalismus im Iran zu, nur daß dort aufgrund der

Eigenheiten des schiitischen Islams die Geistlichen eine bedeutende Rolle spielen, allerdings auch nicht die Großayatollahs, sondern eher die mittleren und unteren Ränge der Gelehrten und Prediger¹¹. Angehörige der Mittelschicht des traditionellen wie des modernen Sektors finden sich natürlich auch auf den Ebenen der assoziierten Mitglieder und der Sympathisanten. Doch treten hier andere Gruppen stärker in Erscheinung wie Studenten, Arbeiter und Straßenhändler.

Der Einschluß von Arbeitern und Angehörigen der Unterschicht in das fundamentalistische Milieu beschränkt sich in der Regel auf den traditionellen Wirtschaftssektor und ist oft durch klientelistische Beziehungen vermittelt. Beide sind nicht zuletzt durch die praktische Überzeugungskraft funktionierender Wohlfahrtseinrichtungen und Dienstleistungen vom Fundamentalismus angezogen, welche der Ideologie Glaubhaftigkeit verleihen. Ansonsten findet man die unteren Schichten eher in apolitischen, mystisch-pietistischen Vereinigungen, die Industriearbeiterschaft hingegen in gewerkschaftlichen Organisationen.

Die einzelnen Gruppen bringen unterschiedliche Erfahrungen, Erwartungen und Hoffnungen in die neue Milieubildung ein, die in einen systematischen ideologischen Zusammenhang gebracht und durch gemeinsame Symbole und Praxis vermittelt werden. Das fundamentalistische Milieu entsteht also nicht zufällig durch spontane Interaktion von Gleichgesinnten, sondern bildet sich durch Institutionalisierung von ideologisch bedeutsamer Praxis und praxisrelevanter Ideologie, die den klassenübergreifenden sozialen Zusammenhalt stiften, verstärken und reproduzieren. Die Institutionalisierung des fundamentalistischen Milieus wird durch die jeweiligen politischen und religiös-institutionellen Gegebenheiten der einzelnen Staaten entscheidend mitgeprägt.

Im Iran der sechziger und siebziger Jahre wurden oppositionelle Vereinsbildungen unterbunden, weshalb sich der Fundamentalismus neben privaten Zirkeln und Untergrundorganisationen eher in religiösen Institutionen wie Moscheen und Mederses (islamische Hochschulen) ausbildete. Dies mag die ohnehin schon bestehende Prominenz von Geistlichen, Predigern und Theologiestudenten noch verstärkt haben. In Pakistan und Ägypten hingegen konnte sich der Fundamentalismus relativ frei organisieren und wurde fast ausschließlich von Laien geprägt. Dies hatte zur Folge, daß anstelle von Moscheen und Mederses reguläre Vereinsquartiere und öffentliche Plätze für Treffen ge-

8 Vgl. R. Mitchell (Anm. 4), S. 328–331; M. Ahmad (Anm. 4), S. 493–500.

9 Vgl. M. Ahmad (Anm. 4), S. 490f.; R. Mitchell (Anm. 4), S. 31, 183. Bei den Muslimbrüdern kam noch eine vierte Kategorie von „Kämpfern“ hinzu.

10 Vgl. R. Mitchell (Anm. 4), S. 328–330; M. Ahmad (Anm. 4), S. 494f.

11 Vgl. M. Riesebrodt (Anm. 1), S. 181–186.

nutzt wurden und weit komplexere Organisationen geschaffen werden konnten. Darüber hinaus bedient sich der Fundamentalismus ungeniert aller modernen Techniken der Massenkommunikation, die ihm als kulturell neutrale Produkte gelten.

Innerhalb der Ideologie des Fundamentalismus kann man drei Dimensionen unterscheiden: eine Kritik der sich modernisierenden Gesellschaft, einen Entwurf von Prinzipien einer idealen Ordnung sowie eine heilsgeschichtliche Dramatisierung des Konflikts zwischen Fundamentalismus und westlichen Modernisierern¹². In der Gesellschaftskritik des Fundamentalismus spielen ökonomische und politische Probleme eine relativ untergeordnete Rolle. Der frühe Fundamentalismus ist weder antikapitalistisch noch revolutionär. Vielmehr appelliert er an die Regierungen und Monarchen, die Verwestlichung einzudämmen, soziale Ungerechtigkeit zu mildern und die politische Unabhängigkeit des Landes zu wahren. Die ärgsten Auswüchse der Verwestlichung werden dabei primär im kulturellen Bereich gesehen. Die Hauptkritik des Fundamentalismus konzentriert sich auf den Verfall der Sozialmoral, speziell der Sexualmoral, der zwischengeschlechtlichen Beziehungen sowie der Familienstruktur. Neben Glücksspiel und Alkoholkonsum sind es Themen wie Prostitution, Ehebruch, Frauenbekleidung, die immer wieder im Zentrum der fundamentalistischen Gesellschaftskritik stehen, und terroristische Anschläge treffen oftmals westliche Hotelbars und Spielkasinos¹³.

Die ideale Ordnung des Fundamentalismus ist eine religiös integrierte Gemeinschaft ohne Klassengegensätze, die auf dem Modell der Urgemeinde Mohammads aufbaut. Der Islam wird als ein totales System der Lebensführung und Gesellschaftsregulierung interpretiert. Im Prinzip könnten alle Probleme der Gesellschaften durch Rückgriff auf den Koran und die Sunna gelöst werden, und das Resultat wäre eine blühende islamische Gemeinschaft. Gesellschaftskritik und ideale Ordnung werden vom Fundamentalismus zusätzlich heilsgeschichtlich dramatisiert zu einem eschatologischen Kampf zwischen den Mächten des Lichts und denen der Finsternis, den Agenten Gottes und denen des Satans, den wahren Muslimen und den Heiden. Diese heilsgeschichtliche Dramatisierung ist integraler Bestandteil der fundamentalistischen Ideologie. Ob aus ihr jedoch revolutionäre Zielsetzung, gesellschaftsverändernde Reformen durch

12 Dazu ausführlicher M. Riesebrodt (Anm. 1), S. 25–31, 152–180, 217–224.

13 Vgl. ebd., S. 152–180; Helen Hardacre, *The Impact of Fundamentalisms on Women, the Family, and Interpersonal Relations*, in: *Fundamentalism and Society*, hrsg. von Martin Marty/Scott Appleby, Chicago 1993, S. 129–150.

Massenkonversion oder Absonderung von der Gesellschaft abgeleitet werden, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab.

Die ideale Ordnung des islamischen Fundamentalismus repräsentiert ein Gegenmodell zur modernen, bürokratisch organisierten Industriegesellschaft, die auf gesetzlich reguliertem Interessenkonflikt und pluralistisch organisierter Interessenrepräsentation beruht. Das fundamentalistische Ideal verkörpert dagegen eine religiös integrierte, patriarchalisch organisierte „Gemeinschaft“. Obgleich dies eine typische „Mittelstands“-Ideologie ist, wird dieses Ideal auch von Angehörigen anderer Klassen wie Segmenten der Arbeiterschaft, der Unterschicht und vor allem der modernen Mittelschicht geteilt. Es macht jedoch Sinn, die Mobilisierungsursachen für die einzelnen Teilgruppen getrennt zu betrachten.

Die traditionelle Mittelschicht stellt ideologisch gesehen das Zentrum des Fundamentalismus dar. Sie reagiert primär auf ihre kulturelle Marginalisierung durch die verwestlichte neue Mittel- und Oberschicht, die in der Regel die politische Macht besitzen. Da die traditionelle Mittelschicht der Händler und Handwerker in der Regel Stätte frommer Lebensführung ist, betrifft sie die Verwestlichung der Sozialmoral und des Erziehungswesens im besonderen Maße. Ihre Mobilisierung erfolgt speziell unter dem Eindruck der enormen Schwierigkeiten, die religiöse Kultur angesichts der sozialmoralischen Wandlungsprozesse und unter dem Einfluß des staatlichen Erziehungswesens an die nächste Generation weiterzugeben. Die elterliche Autorität über die Kinder wie auch die männliche Autorität über Frauen ist in Zweifel gestellt oder schwindet. Da fromme Lebensführung engstens mit patriarchalischer Autorität verknüpft ist und die westliche Kultur gerade diese untergräbt, reagiert die traditionelle Mittelschicht mit einer verstärkten Betonung des patriarchalischen Ideals. Die patriarchalische Ordnung, deren normative Funktion weitgehend bedroht oder geschwunden ist, wird auf den Ebenen der Familie und der religiösen Gemeinschaft in radikalisierter Form propagiert und praktiziert.

Die speziell in der traditionellen Mittelschicht verkörperte fromme Lebensführung hat stets Vorbildfunktion besessen und wurde deshalb auch von anderen sozialen Gruppen als Norm und Ideal verinnerlicht. In ihrer fundamentalistischen Variante bietet sie darüber hinaus eine Kritik der modernen Gesellschaft, die geeignet ist, negative Erfahrungen verschiedenster Art zu reflektieren. Auf engstem Raum hausende Slumbewohner, die unter Wassermangel leiden; Arbeiter, denen die Unpersönlichkeit moderner Arbeitsorganisation fremd

ist; subalterne Angestellte, die der Arroganz von Vorgesetzten ausgesetzt sind; Studenten, deren Aufstiegshoffnungen und Idealismus in schlechtbezahlten, untergeordneten Positionen enden; junge Männer, die Probleme mit dem Wandel der Frauenrolle und Sexualmoral wie auch dem späten Heiratsalter haben; Frauen, die die sexuelle Belästigung in öffentlichen Verkehrsmitteln oder überfüllten Hörsälen leid sind¹⁴; sie alle können in der fundamentalistischen Ideologie eine Artikulation ihrer Frustrationen finden. Darüber hinaus bietet ihnen der Fundamentalismus Orientierung und Hoffnung, Identität und Selbstwertgefühl, Solidarität und Gemeinschaft.

IV. Die Generation der Reformer, Revolutionäre und Kommunarden

Nachdem wir bisher primär die erste Generation des islamischen Fundamentalismus untersucht haben, wenden wir uns jetzt der zweiten Generation zu. Hier erweisen sich die gewählten Beispiele Pakistan, Iran und Ägypten wiederum als besonders günstig, weil sie die Vielfalt der Entwicklungsmöglichkeiten trotz weitgehender Kontinuität der Ideologie gut illustrieren.

Iran repräsentiert den siegreichen Fundamentalismus, der nach dem Tode des charismatischen Führers unter doppeltem Legitimationsdruck steht. Zum einen muß er die Herrschaft von der Person Khomeinis auf institutionell definierte Rollen übertragen und damit notwendigerweise versachlichen und veralltäglichen. Zum anderen muß das Regime sich bei der Lösung wirtschaftlicher und sozialer Alltagsprobleme bewähren. Dabei setzt es seinen Anspruch aufs Spiel, daß der Islam zur Bewältigung all dieser gesellschaftlichen Probleme das geeignete Mittel sei. Resultat ist eine weitgehende sozial- und wirtschaftspolitische Delegitimierung des Regimes, die die Regierenden durch Betonung ihrer „historischen Mission“ im außenpolitischen Bereich zu kompensieren trachten. Es ist ein Schlingerkurs zwischen Radikalismus und Pragmatismus, der seine Erklärung in den Legitimationsproblemen des Regimes findet.

Pakistan repräsentiert den Fall eines Fundamentalismus, der sich als legale politische Organisation auf den parlamentarischen Prozeß eingelassen hat. Nach dem Tode von Maududi haben seine Erben seine reformistische Politik fortgesetzt. Vor allem

14 Zur Frage der Teilnahme von Frauen an fundamentalistischen Bewegungen vgl. Martin Riesebrodt, *Fundamentalism and the Political Mobilization of Women*, in: Said A. Arjomand (Hrsg.), *Political Dimensions of Religion*, 1993.

ist es ihnen gelungen, die islamisch-fundamentalistischen Kräfte innerhalb der Studentenschaft in die Organisation einzubinden. Trotz radikaler Ideologie hat sich hier ein seinem Programm nach nichtmilitanter Fundamentalismus herausgebildet, der durch Institutionenbildung, Mission und Erziehung zum Erfolg zu kommen hofft.

Ägypten bietet das vielleicht interessanteste Beispiel für die vielfältigen Entwicklungsmöglichkeiten fundamentalistischer Bewegungen. Nach der Ermordung von Hasan al-Banna durchlebte die Muslimische Bruderschaft eine Führungskrise. 1954 wurde die Organisation nach einem Attentatsversuch auf Nasser durch ein Mitglied der Bruderschaft verboten, viele Mitglieder wurden in Gefangenenlagern interniert und gefoltert, einige sogar getötet. Das gleiche Szenario wiederholte sich 1966.

Diese Erfahrungen der Fundamentalisten unter Nasser führten zur Aufsplitterung in einen gemäßigten und einen radikalen Flügel¹⁵. Der gemäßigte Flügel wurde durch den offiziellen Führer der Bruderschaft, Hasan Ismail Hudaybi, repräsentiert, der radikale durch Saiyid Qutb. Qutb rechnet mit dem Regime in seiner von Maududi inspirierten Schrift „Wegweiser“ ab¹⁶. Darin verdammt er nicht nur die Regierung, sondern erklärt die Gesellschaft insgesamt für heidnisch bzw. barbarisch. Das Buch wird zur Inspiration islamischer Kommunarden und Revolutionäre. Ebenfalls im Lager verfaßte Hudaybi seine programmatische Schrift „Prediger, nicht Richter“, in der er gegen die Radikalen argumentiert und einen Reformkurs festlegt¹⁷.

Nach der Machtübernahme ließ Sadat zur Bekämpfung der Anhänger Nassers und der Linken viele Fundamentalisten wieder frei, und die Muslimische Bruderschaft konnte sich trotz offizieller Illegalität mit Billigung der Regierung reorganisieren. Innerhalb der radikalen Gruppen der Sadat-Ära kann man zwischen separatistischen und revolutionären Tendenzen unterscheiden. Prototyp der Separatisten ist die von Shukri Mustafa geleitete „Gesellschaft der Muslime“, von Regierung und Medien al-Takfir w'al-hijra genannt. Sie lehnen die ägyptische Gesellschaft insgesamt ab und bildeten sektiererische Zirkel, in denen sie versuchten,

15 Vgl. Emmanuel Sivan, *Radical Islam*, London 1985; Saad Eddin Ibrahim, *Egypt's Islamic Activism in the 1980s*, in: *Third World Quarterly*, 10 (1988) 2, S. 632–657; Abdel Azim Ramadan, *Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups*, in: *Fundamentalisms and the State*, hrsg. von Martin Marty/Scott Appleby, Chicago 1993, S. 152–183; ferner G. Kepel (Anm. 4).

16 Vgl. dazu G. Kepel (Anm. 4), S. 36–69; E. Sivan (Anm. 15).

17 Vgl. G. Kepel, ebd., S. 26–35, 61–67.

nach den Prinzipien der Urgemeinde Mohammads zu leben¹⁸.

Die Revolutionäre werden durch Gruppen wie die „Militärakademie-Gruppe“ oder Teile der al-Jihad-Gruppen repräsentiert. Sie halten primär den Staat für gottlos und antiislamisch, die Gesellschaft lediglich für verführt. Ihr Programm ist deshalb der revolutionäre Sturz der Regierung als Voraussetzung für die Errichtung einer islamischen Gesellschaftsordnung. Neben terroristischen Aktivitäten konzentrieren die Jihad-Gruppen ihre Aktivitäten oft auf ärmere Stadtviertel und versuchen, durch Sozialarbeit Anhänger zu gewinnen¹⁹.

Die soziale Zusammensetzung dieser neuen Generation von radikalen Fundamentalisten unterscheidet sich signifikant von der ersten Generation sowie deren moderaten Nachfolgern²⁰. Die überwältigende Mehrheit der radikalen Aktivisten setzt sich aus 20- bis 30jährigen Studenten oder ehemaligen Studenten zusammen, die aus ländlichem oder kleinstädtischem Milieu stammen. Viele kommen aus Elternhäusern der modernen (unteren) Mittelschicht (Regierungsangestellte). Die Elite der radikalen Gruppen weist überwiegend (ehemalige) Studenten aus Fächern auf, die die schwierigsten Aufnahmeprüfungen haben, wie z. B. Ingenieurwissenschaften. Zentren der Aktivitäten sind Ballungszentren mit Universitäten wie Kairo, Alexandria, Asyut, Minya und Sohag.

Was läßt sich aus diesen Daten schließen? Natürlich kann man zu Recht einwenden, daß all diese Merkmale auf Hunderttausende von Studenten zutreffen, die sich nicht radikalen Gruppen zuwenden. Man kann aber auch argumentieren, daß die immerhin in die Tausende gehenden Mitgliederzahlen dieser Gruppen Strukturprobleme der ägyptischen Gesellschaft aufzeigen, aus denen nur eine Minderheit der Betroffenen solche radikalen Konsequenzen zieht²¹. Bei den radikalen Studen-

18 Vgl. ebd., S. 70–102. Die geplante Kommunebildung kam nie zustande; vgl. S. E. Ibrahim (Anm. 15), S. 653.

19 Die in jüngster Zeit sich mehrenden terroristischen Anschläge gegen Touristen gehen überwiegend auf das Konto von Nachfolgeorganisationen des Jihad. Als führender Theoretiker und intellektueller Ratgeber dieser Gruppen gilt der in den USA residierende Scheikh Umar Abd al-Rahman. Er erstellte schon für die Jihad-Gruppe, die Sadat ermordete, *fatwas*. Von der Anklage, die Ermordung Sadats gerechtfertigt zu haben, wurde er jedoch freigesprochen. Gegenwärtig stehen mehrere seiner Anhänger im Verdacht, den jüngsten Anschlag auf das World Trade Center in New York verübt zu haben.

20 Vgl. G. Kepel (Anm. 4), S. 219–222; Saad Eddin Ibrahim, *Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980), S. 423–453.

21 Allein die Takfir-Gruppe hatte nach S. E. Ibrahim rund 3000–5000 aktive Mitglieder.

ten handelt es sich offenbar um besonders begabte, motivierte und aufstiegsorientierte junge Leute, deren Hoffnungen und Erwartungen in mehrfacher Hinsicht enttäuscht werden.

Nachdem die importierten Ideologien (Verwestlichung, Sozialismus, ethnischer Nationalismus) versagt haben, besinnt sich die neue Generation zur Bewältigung der Krise auf die eigene kulturelle Tradition und idealisiert die ursprüngliche islamische Ordnung, wie sie in Koran und Sunna überliefert ist. Dabei lehnt sie sich an die Lebensführungsideale der traditionellen Mittelschicht an, radikalisiert diese aber in ethischer und politischer Hinsicht. An diesem radikalen Revisionismus fällt auf, welche zentrale Rolle den zwischengeschlechtlichen Beziehungen, der Familienstruktur und der Sexualmoral zukommt.

V. Ausblick

Die hier skizzierten Entwicklungen zeigen, daß islamischer Fundamentalismus keineswegs notwendigerweise militant ist oder wird. Der Djamaat-i Islami in Pakistan und die Muslimische Bruderschaft in Ägypten stellen Beispiele für einen Fundamentalismus dar, der sich trotz ideologischem Radikalismus zu einer reformistischen Bewegung entwickelt. Andererseits zeigt das Wachstum radikaler Gruppen in Ägypten, was geschehen kann, wenn die Integration des studentischen Protestpotentials mißlingt. Die Kombination von proletarisierten Intellektuellen, absinkender Mittelschicht und Massenarmut stellt eine explosive Mischung dar, die revolutionären Versionen des islamischen Fundamentalismus zugute kommen kann.

Neben seiner offensichtlichen politischen Bedeutung hat der Fundamentalismus auch Auswirkungen auf den Charakter islamischer Gesellschaften und Kulturen. Zum einen stellt er eine weitgehende Stärkung der Laien gegenüber der Geistlichkeit dar, da er mit der Betonung von Koran und Sunna zur unabhängigen Textinterpretation durch Laien beiträgt. Zum zweiten leistet der Fundamentalismus eine politisch-religiöse Massenmobilisierung und stärkt durch Vereinsbildung Selbsthilfe. Nicht zuletzt aber motiviert er andere, die ihm nicht einfach das Feld überlassen wollen, zu ihrer eigenen Reinterpretation des Islam²². All dies trägt zu einer Mobilisierung des intellektuellen Diskurses im Islam bei, die sich längerfristig als bedeutsamer erweisen mag als der gegenwärtige Fundamentalismus.

22 Vgl. Fatima Mernissi, *Der politische Harem. Mohamad und die Frauen*, Frankfurt 1989.

Klerus und Staat in der Islamischen Republik Iran

I. Einleitung

Die siebziger und achtziger Jahre gelten zu Recht als eine Periode der Demokratisierung, in der weltweit Diktaturen zusammenbrachen und durch gewählte Regierungen ersetzt wurden. Diese „dritte Welle“¹ der Demokratisierung begann 1974 in Südeuropa, erreichte bald Lateinamerika und griff Mitte der achtziger Jahre auf Ostasien und wenig später auf das Sowjetimperium über. Meist ging diesen Demokratisierungsprozessen eine Liberalisierung des jeweiligen autoritären Regimes voraus, so daß in den meisten Fällen staatliche Kontinuität gewahrt werden und eine geordnete Machtübergabe an die demokratisch legitimierten Nachfolgeregierungen stattfinden konnte.

Iran bildet in diesem Zusammenhang eine Ausnahme. Zwar war die politische Öffnung, die der Schah 1977 einleitete, in ihren groben Zügen anderen Liberalisierungen nicht unähnlich, doch endete sie nach revolutionären Wirren nicht in einer Demokratie, sondern in einem sonderbaren politischen System, das, angesichts der in der Verfassung verankerten Herrschaft der Geistlichkeit, gern „Theokratie“ genannt wird. Der Begriff „Theokratie“ bezeichnet unterschiedliche politische Systeme, aber die Definition Gustav Menschings, für den darunter „die verfassungsmäßig festgelegte geistliche Herrschaft zur Vertretung der Gottheit zu verstehen“ ist, scheint auf die Islamische Republik zuzutreffen, zumal für Mensching „die echte Theokratie“ vorliegt, „wenn die wirklich weltliche Herrschaft in der Hand eines organisierten Priestertums liegt“².

Iran scheint somit im doppelten Sinne einen Sonderweg beschritten zu haben. Einerseits steht seine jüngste politische Entwicklung im krassen Gegensatz zum demokratischen Zeitgeist, andererseits ist sie auch in der Geschichte der islamischen Gesellschaften fast einzigartig. Denn obschon immer gerne betont wird, daß der Islam die scharfe Trennung zwischen Kirche und Staat nicht kenne, wodurch die ideale islamische Staatsordnung eine

Theokratie sei³, hat sich die reale Entwicklung der mehrheitlich von Moslems bewohnten Staaten nicht an diesem Ideal orientiert, so daß fast überall eine faktische Trennung der weltlichen und geistlichen Macht festzustellen ist: Weltlichen Sultanen, Emiren, Schahs und Präsidenten haben immer von diesen Herrschern mehr oder weniger unabhängige *Ulema* (Rechts- und Gottesgelehrte) gegenübergestellt.

Dieser Dualismus war besonders im prärevolutionären Iran ausgeprägt. Zum einen besaßen iranische Schahs einen ihrem Amt eigenen, auf präislamische politische Kultur zurückgehenden Legitimitätsanspruch, zum anderem genossen die schiitischen *Ulema* Irans größere Unabhängigkeit vom Staate als ihre Kollegen im sunnitischen Teil der islamischen Welt⁴. Angesichts dieses seit Jahrhunderten bestehenden Dualismus ist die Errichtung einer Theokratie eine Innovation, die, wie alle religiösen Innovationen, innerhalb der Geistlichkeit auf Widerstand stoßen mußte. Dieser Widerstand schwächt den Legitimitätsanspruch der Theokraten von innen heraus, besonders seit dem Tode Ayatollah Chomeinis, der sich Dank seiner unbestreitbaren Charismen über die Bedenken anderer religiöser Führer hinwegsetzen konnte, für den sich aber kein ihm vergleichbarer Nachfolger gefunden hat.

Es ist nicht einfach, das politische System des heutigen Iran in eine der gängigen Regime-Kategorien einzuordnen. Die Allgegenwärtigkeit der islamischen Ideologie im öffentlichen Leben und die erbarmungslose Verfolgung mancher politischer Gegner, auch im Ausland, rücken das Regime in die Nähe des Totalitarismus. Der begrenzte Pluralismus und das Fehlen einer straff organisierten Einheitspartei rufen aber Autoritarismus hervor. Am verwirrendsten ist der Umstand, daß regelmäßig Wahlen stattfinden, die wenigstens mancherorts korrekt ablaufen und Bürgern eine Wahl zwischen verschiedenen Persönlichkeiten bzw. wirtschaftspolitischen Programmen bieten. Im Vergleich zur Diktatur des Schahs gibt es heute einen nicht so stark ausgeprägten Personenkult, die Presse und das Buchwesen unterliegen keiner

1 Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman 1991.

2 Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955, S. 111.

3 Vgl. Adel Theodor Khoury, *Religion und Politik im Islam*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 22/90, S. 3 f.

4 Auf die Gründe dieses Dualismus kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Vgl. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago 1984.

so strengen Zensur, was sich unter anderem in einer kritischeren Haltung gegenüber den politischen Instanzen der Macht äußert, und das Parlament hat unvergleichlich mehr Eigeninitiative der Exekutive gegenüber, als es unter dem „Licht der Arier“ entwickeln durfte. Die „dritte Welle“ der Demokratisierung scheint auch an Iran nicht spurlos vorbeigegangen zu sein; doch muß man auch bedenken, daß die Verletzung der Menschenrechte in der Islamischen Republik viel alltäglicher und gravierender ist als unter der Monarchie.

Zum Teil lassen sich diese Eigenheiten aus den Widersprüchen der Verfassung ableiten, die sowohl demokratische als auch theokratische Elemente enthält⁵. Dieses Argument sollte jedoch nicht überbeansprucht werden, da die jetzigen Machthaber Irans sich genausowenig an das Grundgesetz halten wie seinerzeit der Schah an die Verfassung von 1906. Die Schwierigkeit, einen Gottesstaat adäquat zu charakterisieren, ist nicht neu, ironisierte doch schon Machiavelli im „Fürst“: „Da höhere Weisheit (geistliche Fürstentümer) regiert und erhält, an welche des Menschen Verstand nicht hinreicht, werde ich mich nicht weiter damit beschäftigen, denn sie sind erhöht und gehalten von Gott, und jede Erörterung wäre da anmaßend und unbesonnen.“

Das iranische Regime leitet seinen Herrschaftsanspruch vom Konzept der *Welayat-e Faqih* ab, das Chomeini Anfang der siebziger Jahre neu formulierte. Gemäß diesem Konzept sind in der Abwesenheit des 12. Imam, der im Jahre 874 aus dem Blickfeld der Menschheit verschwand, aber nicht starb und somit für Schiiten der einzig legitime Nachfolger des Propheten blieb, die *Ulema* allein ermächtigt, politische Herrschaft auszuüben. Da diese Auslegung der Problematik eines legitimen, aber nicht verfügbaren politisch-religiösen Herrschers jedoch nicht von allen schiitischen Gelehrten geteilt wird, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das Organisationsprinzip des schiitischen Klerus zur theokratischen Idee steht.

II. Klerikale Hierarchie im Schiismus

Bei den Schiiten kommt den *Ulema* eine größere Bedeutung zu als bei der sunnitischen Mehrheit der Moslems, doch hat der schiitische Klerus keine Priesterfunktion im engeren Sinne. Im heutigen Schiismus sind Gläubige in zwei Gruppen geteilt: eine winzige Minderheit, die *Modschtaheds*, deren religiöses Wissen sie dazu befähigt, selbst die Ge-

bote des Islams zu interpretieren, und die große Masse, die hierzu nicht fähig ist. Letztere müssen sich unter den *Modschtaheds* einen auswählen, dem sie in religiösen Fragen folgen und dem sie auch ihre religiösen Steuern zahlen. Dieser *Modschtahed* wird dann von seinen Getreuen eine „Instanz der Nachahmung“ genannt und mit „Ayatollah“ (Zeichen Gottes) betitelt. Nur wenige *Modschtaheds* bringen es allerdings soweit, „Instanzen der Nachahmung“ zu werden. Idealerweise sollte der einfache Gläubige den gelehrtesten, gerechtesten und tugendhaftesten unter den *Modschtaheds* auswählen. Da aber unter den Gläubigen selten Einigkeit herrscht, wem diese Ehre gebührt, gibt es in der Regel eine Mehrzahl von „Instanzen der Nachahmung“, die somit gemeinsam die Elite der klerikalen Hierarchie bilden. Unter ihnen gibt es eine unausgesprochene Rangordnung, die auf der Zahl der Nachahmer basiert. Da eine größere Zahl von Nachahmern auch größere finanzielle Einkünfte garantiert und da die höchsten Führer der Religion diese Einnahmen für den Betrieb von Seminaren, für Seminaristenstipendien und für wohltätige Zwecke verwenden, bringt eine höhere Anzahl von Anhängern auch mehr gesellschaftliche Macht und Einfluß mit sich.

Ein zweites Merkmal dieser Hierarchie ist es, daß kein *Modschtahed* einem anderen folgen darf, sondern verpflichtet ist, selbst zu urteilen. Das bedeutet, daß es im Schiismus kein Gegenstück für einen Dogmen verkündenden Papst gibt: Die Lehren einer „Instanz der Nachahmung“ sind nur für seine Anhänger maßgebend (obwohl natürlich unter den *Modschtaheds* über die meisten Fragen Einigkeit herrscht), und zudem kann ein Gläubiger, der mit seiner Instanz unzufrieden ist, zu einer anderen überwechseln. Macht verbindet sich also bei den höchsten Würdenträgern mit einer gewissen Verantwortung, was der Hierarchie im Vergleich etwa mit dem Katholizismus demokratischere Züge verleiht. Meinungsverschiedenheiten aller Art und persönliche Rivalitäten sind somit fester Bestandteil des schiitischen Klerus, ein Umstand, der bei westlichen Analysen der Machtkämpfe innerhalb des iranischen Regimes oft außer acht gelassen wird. Es gibt zwar eine gewisse Hierarchie, sie ist aber nicht straff zentralisiert. Die *Ulema* selbst umschreiben ihr Organisationsprinzip gern mit der Formel: „Die Ordnung der Geistlichkeit besteht in ihrer Unordnung.“

Die irakische Stadt Nadschaf und die iranische Stadt Qom sind die wichtigsten religiösen Ausbildungsstätten der Schiiten; in diese beiden Städte kommen schiitische Seminaristen aus Libanon, Irak, Iran, Bahrain und den anderen Emiraten am Persischen Golf sowie Afghanistan, Pakistan und Nordindien, um bei den hier residierenden

⁵ Vgl. Asghar Shirazi, Die Widersprüche in der Verfassung der islamischen Republik, Berlin 1992.

„Instanzen der Nachahmung“ und anderen Gelehrten zu studieren. Besonders im kosmopolitischen Nadschaf, das sowohl von arabischer als auch von persischer Kultur geprägt ist, entwickeln sie einen Nationalitäten übergreifenden Korpsgeist, der, wie bereits erwähnt, spätere Rivalitäten nicht ausschließt. Das Vorhandensein zweier Zentren, noch dazu in Staaten, zwischen denen oft politische Spannungen geherrscht haben, hat zur Unabhängigkeit des schiitischen Klerus beigetragen: Bei Verfolgung haben die *Ulema* eines Landes oft im religiösen Zentrum des anderen Landes Zuflucht gefunden und sich so der Kontrolle der weltlichen Mächte entzogen. So zum Beispiel Chomeini, der sich von 1965 bis 1978 in Nadschaf aufhielt, für den die Stadt aber kein Exil war, da er mit iranischen *Ulema* und Gläubigen in ständigem Kontakt war. Diese wichtigen Merkmale des schiitischen Klerus muß man beachten, wenn man sich über die politische Entwicklung Irans und die Möglichkeiten iranischer Einflußnahme auf militante Schiiten außerhalb Irans ein klares Bild machen will.

III. Klerus und Politik

Die Einstellung des schiitischen Klerus zur Politik ist im 20. Jahrhundert nicht einheitlich gewesen. An der konstitutionellen Revolution in Iran von 1905 bis 1909 nahmen viele *Ulema* teil, und der in Nadschaf wirkende Ayatollah Naini verfaßte eine Schrift, in der er sich sowohl gegen monarchischen als auch gegen klerikalen Despotismus aussprach⁶. Die meisten politisch aktiven Geistlichen zogen sich aber bald aus der Politik zurück, als ihnen klar wurde, daß ein Verfassungsstaat die Einflußsphäre der Religion und ihrer Hüter einschränken würde. Im benachbarten Irak nahm der Klerus 1920 maßgeblichen Anteil am nationalen Aufstand gegen die neuen britischen Kolonialherren, der aber blutig niedergeschlagen wurde, und viele Geistliche flohen nach Iran. In den dreißiger Jahren hielten sich schiitische Führer aus der Politik heraus, besonders da in Iran Resa Schah Pahlevi eine ausgesprochen antiklerikale Politik verfolgte. Zur gleichen Zeit gelang es aber, Qom als ein rein religiöses Zentrum aufzubauen.

Niemand verkörperte diese unpolitische Haltung des Klerus besser als Ayatollah Borudscherdi, der von 1947 bis zu seinem Tode 1961 als einzige „Instanz der Nachahmung“ eine seit dem nicht mehr erreichte Machtfülle genoß. Für Borudscherdi war es unter der Würde eines Geistlichen, direkt am

politischen Leben teilzunehmen. Dort, wo er es für unerlässlich hielt, beeinflusste er auf diskretem Weg iranische Staatsgeschäfte. Im Jahre 1949 fand in Qom ein Kongreß statt, auf dem Geistlichen ausdrücklich verboten wurde, politisch aktiv zu sein. Angesichts der unzureichend straffen Organisation des Klerus gelang es aber nicht, diese Politik durchzusetzen, so daß einzelne *Ulema* sich weiter an der Politik beteiligten. Auch unter vielen Laien wurde Borudscherdis politische Abstinenz kritisiert, da sie sich im Kampf gegen die immer autokratischer werdende Macht des Schahs Unterstützung erhofften. Dabei ging es diesen Laien aber nicht um die Errichtung einer Theokratie, da sie sich mehrheitlich am Erbe Ayatollah Nainis orientierten.

Die große Wende kam 1961. Borudscherdi starb, sein Erbe als Instanz der Nachahmung teilten sich aber ein halbes Dutzend Modschtaheds, unter denen sich die Gläubigen nicht auf einen Nachfolger einigen konnten. Als der Schah 1963 die Führer der demokratischen Opposition verhaften ließ, jeglichem politischen Pluralismus ein Ende setzte und seine „weiße Revolution“ ausrief, war Ayatollah Chomeini derjenige unter Borudscherdis Nachfolgern, der dem Schah am tapfersten entgegentrat, wobei allerdings zu bemerken ist, daß sich seine Opposition nicht nur gegen das verfassungswidrige Verhalten des Schahs, sondern auch gegen einige seiner fortschrittlichen Reformen richtete. Chomeinis Gefangennahme im Juni 1963 führte zu einem Volksaufstand, bei dem Sicherheitskräfte über tausend Demonstranten töteten. Chomeini wurde nach Nadschaf verbannt, von wo er weiter gegen den Schah agierte, während die in Iran verbliebenen Instanzen, angeführt von Ayatollah Schariatmadari, sich angesichts der staatlichen Übermacht auf das Bewahren der klerikalen Institutionen konzentrierten.

Chomeini hat aus seiner Verachtung für seine apolitischen Kollegen nie einen Hehl gemacht. In seinem 1970 verfaßten Werk „Der islamische Staat“ griff er seine Kollegen scharf an, warf ihnen vor, sich nur mit den Geboten für Beten und Fasten zu befassen und gesellschaftliche Probleme außer acht zu lassen und forderte, daß ihnen der Turban entfernt werden solle⁷.

In den Jahren vor der Revolution wuchs die Popularität Chomeinis unter den Gläubigen, doch nicht deshalb, weil viele Schiiten in ihm den gelehrtesten, gerechtesten und tugendhaftesten sahen; vielmehr basierte Chomeinis Beliebtheit auf seiner politischen Haltung gegenüber dem immer unbe-

6 Vgl. Abdu'l Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1977.

7 Vgl. Ayatollah Chomeini, (Nader Hassan und Ilse Itschrenska, Übersetzer), *Der Islamische Staat*, Berlin 1983, S. 166–170.

liebter werdenden Schah. Unter dem Klerus wurden besonders viele jüngere Geistliche, die auch eine moderne Ausbildung genossen hatten, seine Anhänger, wie zum Beispiel Ali-Akbar Haschemi Rafsandschani und Ali Chamenehi, das heute in Iran regierende Duumvirat. Diese jüngeren Iraner, ob Laien oder *Ulema*, teilten Chomeinis Haltung, soziopolitischen Themen den Vorrang vor religiösen Belangen im engeren Sinne zu geben; viele politisch aktive Gläubige, für die der traditionelle Klerus konservative Weltfremdheit par excellence verkörperte, fühlten sich zu ihm hingezogen und sahen in ihm einen Erneuerer. Nach der Ausrufung der Islamischen Republik Anfang 1979 nutzten sie ihre Dominanz in der im Sommer jenes Jahres gewählten „Expertenversammlung“, um dem Land eine Verfassung zu geben, die auf Chomeini zugeschnitten war.

IV. Grenzen theokratischer Legitimation

Obwohl die in Iran theoretisch schon seit 1906 existierende Gewaltenteilung beibehalten wurde, schuf man auch für Chomeini das Amt eines obersten religiösen „Führers“. Dieser Führer hatte eine Instanz der Nachahmung zu sein und hatte oberste Verfügungsgewalt im Staat; er ernannte die höchsten Richter, war Oberbefehlshaber der Armee und konnte den gewählten Präsidenten absetzen. Da Chomeini aber nicht die einzige Instanz der Nachahmung war, stellte sich sofort die Frage, in welchem Verhältnis seine Anordnungen zu denen seiner Kollegen standen, denn, wie bereits erwähnt, muß traditionell der Gläubige nur seine eigene „Instanz“ nachahmen, und diese wiederum darf keinem anderen *Modschtahed* folgen. Die Zentralisierung der religiösen Macht stand somit im Widerspruch zur althergebrachten Struktur des Klerus. Offiziell versuchte man, das Dilemma zu lösen, in dem man den „Instanzen der Nachahmung“ eine Kompetenz für die persönliche, religiöse Sphäre ihrer Anhänger zusprach, in Sachen Staatsgeschäften aber das Machtmonopol des Führers aufrechterhielt, wobei zu bedenken ist, daß solch eine Arbeitsteilung de facto einer Trennung von Religion und Politik gleichkommt, einer Trennung, die das Regime ja ursprünglich beseitigen wollte.

Nur wenige Geistliche widersetzten sich öffentlich dieser Innovation. Ayatollah Schariatmadari ließ von Anfang an wissen, daß er Chomeinis Konzept der *Welayat-e Faqih* nicht teilte. Der liberale Geistliche Resa Sandschani erklärte Anfang 1981: „Das in Iran geschaffene Monopol der rechtlichen

und theologischen Entscheidungsmacht steht im Gegensatz zum Islam. Die Titel ‚Führer‘ und ‚oberster Führer‘ sind nicht islamisch. Es kann keinen Vergleich geben zwischen der katholischen Kirche, mit ihrer Hierarchie und ihrer Struktur, und der Führung der Schiiten.“⁸ Bezug nehmend auf die immer härteren Maßnahmen der Regierung schrieb der konservative Ayatollah Hassan Qomi: „Der wahre Klerus will keine politische Macht . . . und heißt die Kleriker, die uns regieren, nicht gut. Die wahre Aufgabe der Geistlichen ist, das Volk zu beraten und es aufzuklären. Der wahre Islam ist die Religion des Vergebens und der Barmherzigkeit.“⁹

Angesichts der Skepsis vieler schiitischen Geistlichen gegenüber der Theokratie stellt sich die Frage, warum man so wenig von ihnen hört. Eine Reihe von Faktoren erklären die Zurückhaltung des nichtpolitischen Klerus. Erstens, staatliche Unterdrückung und somit Abschreckung: Ayatollah Schariatmadari wurde 1982 im Fernsehen öffentlich gedemütigt, Ayatollah Qomi stand lange unter Hausarrest, und einige *Ulema* sind hingerichtet worden. Zweitens, die Versuchung der Macht: Da der schiitische Klerus in Iran eine neue privilegierte Schicht geworden ist, eine Art Nomenklatura, ist es begreiflich, daß viele *Ulema* sich vom Regime kooptieren ließen. Drittens, und dieser Faktor wird von den Geistlichen selbst gern angeführt, steht einer öffentlichen Opposition gegen das herrschende Regime die Tradition der politischen Enthaltensamkeit entgegen. Man mischte sich unter dem Schah nicht in Politik ein und tut es heute auch nicht, denn irgendwann würden die Gläubigen selbst erkennen, wer die wahren Hüter der Religion seien und denen, die die Religion als Mittel zur eigenen Machtentfaltung mißbrauchen, die Gefolgschaft aufkündigen.

Angesichts dieser zentrifugalen Tendenzen in den eigenen Reihen versuchte das revolutionäre Regime, Ordnung in die schiitische Hierarchie zu bringen. Kurz nach dem Triumph der Revolution im Jahre 1979 gründeten fünf jüngere Anhänger Chomeinis eine politische Partei, die Partei der Islamischen Republik (PIR). Den Grund zur Parteigründung nannte einer der fünf, der heutige Staatspräsident Rafsandschani, in einer Ansprache in Qom: „Heutzutage ist es unakzeptabel, daß eine Bevölkerungsschicht (d.h. der Klerus), die die Verantwortung trägt, 35 Millionen Iraner zu führen und fast eine Milliarde Moslems aufzurütteln, unter dem Motto ‚Die Ordnung ist in der Unordnung‘ ins Feld zieht. Wenn unser Klerus die heuti-

8 Vgl. Houchang Nahavandi, Iran. Anatomie d'une révolution, Paris 1983, S. 123.

9 Le Monde vom 11. April 1981, S. 4.

gen Probleme unter diesem Motto angehen will, wird er sicher besiegt werden.“¹⁰ Der PIR gelang es in der Tat, alle Mitkonkurrenten auszuschalten und ein Machtmonopol innerhalb der staatlichen Institutionen aufzubauen. In dem Maße, wie sie zur Einheitspartei geworden war, regte sich wieder der alte klerikale Habitus in den Reihen der Parteiführer, und es kam zu Flügelkämpfen, die die Staatsführung 1987 veranlaßten, die Partei aufzulösen.

Bei diesen Flügelkämpfen ging es oft um wirtschaftspolitische Fragen. Konservative beriefen sich auf das im Islam legitimierte Eigentumsrecht, während ihre sozialrevolutionären Widersacher den Anspruch des Islam betonten, gesellschaftliche Gerechtigkeit zu schaffen. Letztere hatten im Parlament die Übermacht; aber vom Parlament verabschiedete Gesetze wurden vom „Wächterrat“, dem es verfassungsgemäß obliegt, Gesetze auf ihre Vereinbarkeit mit dem Islam zu überprüfen, zurückgewiesen, da in diesem Gremium Konservative in der Mehrheit waren. So kam es, daß in einer so wichtigen Frage wie zum Beispiel der Agrarfrage keine kohärente Politik ausgearbeitet werden konnte¹¹. Um diese Lähmung der politischen Institutionen zu überwinden und der Regierung Handlungsfreiheit zu geben, proklamierte Chomeini 1988 das Konzept der „Absoluten *Welayat-e Faqih*“. Demnach stünden die im Interesse des islamischen Staates getroffenen Anordnungen des politisch-religiösen Führers über den Geboten der Religion, sogar über solch fundamentalen Geboten wie Beten, Fasten und die Pilgerfahrt nach Mekka. Sachzwänge bewegten Chomeini, Staatsräson über die Religion zu stellen, eine Politik, die er gerade beim Schah kritisiert hatte und die er durch Einführung einer Theokratie beseitigen wollte.

Spätestens mit dieser neuerlichen Innovation machte sich Chomeini in den Augen vieler frommer Iraner zum Häretiker. Chomeinis Anmaßung, aus politischen und gesellschaftlichen Gründen religiöse Prinzipien zu umgehen oder neu zu formulieren, überschritt für viele Gläubige den legitimen Handlungsspielraum eines *Modschtaheds*. Viele hohe Geistliche sahen sich durch Chomeinis verzweifelten Schritt in der Meinung bestätigt, die Reinheit der Religion könne nur durch politische Abstinenz gewährleistet werden.

Einen zweiten Versuch, der schiitischen Geistlichkeit eine straffere Ordnung zu geben, stellt die in

10 Akbar Haschemi Rafsandschani, *Enqelab va be'sat-edschadid*, Qom o. J., S. 64.

11 Vgl. Ali Schirazi, *Agrarian Policy in Postrevolutionary Iran. Complications and Consequences of an Islamic Oriented Development Policy*, Berlin 1992.

der Verfassung verankerte gewählte Expertenversammlung dar, deren Mitglieder hohe Geistliche sind. Ihr obliegt es, den religiösen Führer des Landes zu wählen. Wenn alle Geistlichen an den Wahlen teilnehmen würden, hätte aus ihnen durchaus eine Art demokratisches „Kardinalskonklave“ werden können. Dies ist nicht der Fall, denn die meisten hohen *Ulema* wollen mit den Institutionen der Islamischen Republik nichts zu tun haben. Als Chomeinis designierter Nachfolger, Ayatollah Montazeri, Anfang 1989 wegen seiner scharfen Kritik am Vorgehen des Regimes abgesetzt wurde, tat sich dem Regime ein neues Dilemma auf. Gemäß der Verfassung mußte der Führer eine „Instanz der Nachahmung“ sein, doch keiner der Inhaber dieses Ranges war am Amt des Führers interessiert, da niemand Chomeinis Konzept der *Welayat-e Faqih* teilte. So wurde die Verfassung kurzerhand geändert und die Bedingung, daß der Führer eine „Instanz der Nachahmung“ sein mußte, gestrichen. Dies ermöglichte es der Expertenversammlung, den damaligen Präsidenten, Ali Chamenehi, dessen geistliche Qualifikationen sehr gering sind, zum Führer zu küren¹².

Zu Chomeinis Lebzeiten legitimierte sein unbestreitbarer Rang als „Instanz der Nachahmung“ die Verschmelzung politischer und religiöser Macht in einer Person, also die Theokratie. Seither ist das Regime mit der Schwierigkeit konfrontiert, im Namen eines Klerus zu handeln, dessen höchste Würdenträger die religiösen Qualifikationen der regierenden Mullahs nicht anerkennen. Angesichts dieses intraklerikalen Zwistes stellt sich natürlich die Frage, inwiefern die Islamische Republik überhaupt noch eine De-facto-Theokratie ist und nicht ein Staat, in dem die Machthaber Geistliche sind: Zypern unter Erzbischof Makarios war auch keine Theokratie. Hieraus ergibt sich eine Legitimationskrise, die einen Schatten auf die Zukunft der *Welayat-e Faqih* wirft. Die Stimmen innerhalb des politischen Klerus mehren sich, die eine grundlegende und auf Demokratisierung hinauslaufende Reinterpretation des Konzepts propagieren, nach der in der Abwesenheit des 12. Imams seine Befugnisse auf das Volk als Ganzes übergehen¹³. Die Ambivalenz der theokratischen Herrschaft in Iran beeinflußt natürlich auch das Verhältnis Irans zu nicht-iranischen Schiiten, da diese einerseits im iranischen Regime einen Verbündeten sehen, andererseits aber nicht unter die staatliche Kontrolle Irans kommen.

12 Vgl. Asghar Schirazi, *Die neuere Entwicklung der Verfassung in der Islamischen Republik Iran*, in: *Verfassung und Recht in Übersee*, 24 (1991) 2.

13 Vgl. Ahmad Kazemi Moussavi, *A New Interpretation of the Theory of Vilayat-i Faqih*, in: *Middle Eastern Studies*, 28 (1992).

V. Die Islamische Republik und Schiiten außerhalb Irans

Neben Iran sind der Irak, Bahrain und Aserbaidschan mehrheitlich schiitisch. Schiiten bilden aber auch die größte Bevölkerungsgruppe im Libanon. In der Minderheit sind sie in Saudi Arabien, Afghanistan, Pakistan und Indien. Nur in Iran befindet sich die politische Macht in schiitischen Händen, ist der Schiismus Staatsreligion. Zwischen Iranern und schiitischen Gemeinden in anderen Ländern hat es über die Jahrhunderte regere Verbindungen gegeben. Als die Safaviden im 16. Jahrhundert den Schiismus in Iran zur Staatsreligion machten, wurde die klerikale Infrastruktur im bis dahin mehrheitlich sunnitischen Iran von Einwanderern aus dem Süden Libanons aufgebaut; Kontakte mit diesem Gebiet rissen nie ab¹⁴. Mit Schiiten in Irak verbindet Iraner der Umstand, daß sich die Schreinstädte Nadschaf und Kerbala dort befinden. Iranische Pilger, Seminaristen, Geistliche und Kaufleute haben somit immer Kontakte zu arabischen Schiiten aufrechterhalten.

Oft waren Schiiten außerhalb Irans Opfer von Diskriminierung¹⁵. Im streng sunnitischen Saudi Arabien durften sie lange Zeit ihre Rituale nicht frei ausüben, und in Afghanistan wurden sie noch vor einem Jahrhundert als Sklaven verkauft. Der schiitische Süden Libanons wurde von allen Herrschern des Landes vernachlässigt und litt nach dem Entstehen Israels unter den Kämpfen, die sich Palästinenser und Israelis auf libanesischem Boden lieferten. In Irak verbesserte sich die Lage der schiitischen Mehrheit allmählich unter der Monarchie, doch verschlechterte sich die Lage wieder seit der Revolution von 1958, besonders durch die Machtergreifung der Baath-Partei 1968, da die arabischen Nationalisten den Schiiten wegen ihrer iranischen Kontakte mißtrauen: für viele arabische Sunnis ist der Schiismus eine „iranische“ Religion.

Die mißliche Lage der Schiiten außerhalb Irans erklärt, warum sie für den iranischen Staat seit jeher eine gewisse Sympathie gezeigt haben. Iran war ein Land, in dem Schiiten sich frei entfalten konnten und das ihnen Geborgenheit bot. Man kann diese Beziehung in etwa vergleichen mit den positiven Gefühlen, die die meisten Juden dem Staat Israel entgegenbringen. Sogar der in religiösen An-

gelegenheiten nicht sehr empfängliche letzte Schah setzte sich mit Geldsubventionen für libanesische und irakische Schiiten ein, um sie für den Ausbau seiner regionalen Machtposition auszunutzen.

Diese intergesellschaftlichen Beziehungen darf man nicht außer acht lassen, will man die Beziehungen des heutigen iranischen Regimes zu Schiiten in anderen Ländern begreifen. Die Machtergreifung Chomeinis stieß 1979 vielerorts auf instinktive Sympathie, die nicht unbedingt von einem ideologischen Einverständnis mit seinem ideologischen Islamismus herrührte. Das revolutionäre Fieber Irans griff auf andere Länder über. In Irak, Saudi Arabien und Bahrain kam es zu Demonstrationen, die niedergeschlagen wurden. In Saudi Arabien und Bahrain konnten die Schiiten durch Konzessionen mehr oder weniger beschwichtigt werden, doch im Irak brodelte es weiter, was Saddam Hussein dazu bewog, mit größter Härte vorzugehen: 1980 ließ er Ayatollah Baqir al-Sadr, den Führer des politisch aktiven schiitischen Klerus im Irak, hinrichten und mit ihm mehrere Mitglieder seiner Familie. Dem irakischen Regime gelang es, den oppositionellen Klerus zu eliminieren¹⁶. Doch wie in Iran, war auch ein Großteil der schiitischen Geistlichkeit im Irak unpolitisch, besonders da die Instanz mit den meisten Anhängern überhaupt, Ayatollah al-Khoi, in Nadschaf residierte. Dies verweist noch einmal auf die Problematik der schiitischen Hierarchie.

Innerhalb Irans konnte der theokratische Staat die andersdenkenden *Ulema* unter Kontrolle halten. Außerhalb des Landes konnte er zwar gleichgesinnte Gruppierungen fördern, aber keine absolute Kontrolle über die Hierarchie ausüben. Die Lage kann am Beispiel Libanons verdeutlicht werden. Dort hatte sich in den sechziger Jahren unter der Leitung des charismatischen Musa al-Sadr eine schiitische Bewegung gebildet, die später unter dem Namen Amal bekannt wurde. Amal vertrat die wirtschaftlichen und soziopolitischen Interessen der Schiiten, war aber reformistisch gesinnt und wirkte innerhalb der libanesischen Institutionen. Die iranische Revolution radikalisierte aber viele libanesische Schiiten, so daß es 1982 zu einer Spaltung kam: Unter direkter Einflußnahme iranischer Außenpolitik wurde die Hizbullah gegründet, die, anders als die national gesinnte Amal, eng mit dem iranischen Regime zusammenarbeitet und von diesem finanziell unterstützt wird¹⁷.

14 Vgl. Albert Hourani, *From Jabal 'Amil to Persia*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (1986).

15 Siehe die einzelnen Artikel in: Juan Cole/Nikki Keddie (Hrsg.), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven 1986.

16 Vgl. Pierre Martin, *Les chi'ites d'Irak: Une majorité dominée à la recherche de son destin*, in: *Peuples méditerranéens*, (1987) 40.

17 Vgl. Augustus Richard Norton, *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*, Austin 1987; As'ad AbuKhalil, *Ideology and Practice of Hizballah in Lebanon*, in: *Middle Eastern Studies*, 27 (1991).

Das bedeutet aber nicht, daß das iranische Regime totale Kontrolle über die Schiiten Libanons ausübt. So ist zum Beispiel die detaillierteste theologisch fundierte schiitische Widerlegung von Chomeinis Konzept der *Welayat-e Faqih* in Beirut erschienen. Der Autor, Muhammad Jawad Mughniyya, war ein libanesischer Geistlicher, der dem iranischen Ayatollah Schariatmadari nahestand, welcher in Qom nicht die Freiheit genoß, Chomeini systematisch Paroli bieten zu können. In seinem Buch bestritt Mughniyya, daß die *Ulema* die rechtmäßigen Statthalter des abwesenden 12. Imams seien, da sie einfache Menschen und somit, im Gegensatz zum Imam, nicht unfehlbar seien. Als weltliche Herrscher würden sie also Fehler machen, was der Religion schade¹⁸. Aber auch den Anhängern Chomeinis unter den libanesischen Schiiten ermöglichte die Struktur des Klerus, eine gewisse Autonomie gegenüber der iranischen Außenpolitik zu wahren. So blieb der der Hizbullah nahestehende Scheich Fadlallah bis zum Tode Ayatollah al-Khoi 1992 dessen Repräsentant in Libanon¹⁹. Obwohl Fadlallahs politischer Aktivismus viel mehr mit Chomeinis Haltung übereinstimmte als mit al-Khoi, erlaubte ihm die Verbindung mit Nadschaf, gegenüber iranischer Politik eine gewisse Handlungsfreiheit zu wahren.

Die westliche Verkennung der internen Struktur des schiitischen Klerus wurde 1991 den Schiiten Iraks zum Verhängnis. Als die Schiiten sich nach der Niederlage Saddam Husseins gegen diesen erhoben und zeitweilig große Gebiete im Süden des Landes unter ihre Kontrolle brachten, entschied man im Pentagon, Saddam Hussein zu gestatten, diesen Volksaufstand niederzuwerfen. Ayatollah al-Khoi hatte während des achtjährigen irakisch-iranischen Krieges seine unpolitische Haltung gewahrt und in dem Bruderkrieg weder die eine noch die andere Seite unterstützt. Als Nadschaf aber im März 1991 befreit wurde, kam der greise Ayatollah nicht umhin, seine Zurückhaltung aufzugeben: Er ernannte ein Komitee aus fünf *Modschtaheds*, die in Nadschaf das Gemeinwohl schützen sollten. Durch seinen Sohn Madschid al-Khoi nahm er Verbindung mit den näherrückenden amerikanischen Truppen auf, in der Hoffnung, den Schiiten-Aufstand und den Vormarsch der Koalitionstruppen gegen Saddam Hussein zu koordinieren.

Aber während die Kurden im Norden Iraks bald unter den Schutz der UNO gestellt wurden, ließ man den irakischen Truppen freie Hand, die arabischen Bewohner des Südens niederzumetzeln. Bei

der Rückeroberung des irakischen Südens wurden Tausende, auch Geistliche, umgebracht oder inhaftiert, die Schätze der Schreinstädte Kerbala und Nadschaf geplündert, Bibliotheken und Seminare zerstört sowie Tausende von alten Manuskripten verbrannt. Ayatollah al-Khoi wurde zu einem demütigenden gemeinsamen Fernsehauftritt mit Saddam Hussein genötigt und stand dann bis zu seinem Tode im August 1992 unter Hausarrest²⁰.

VI. Schlußbetrachtung

Seit dem Zusammenbruch des letzten Imperiums gibt es im internationalen System keine ideologisch fundierte Alternative mehr zur Demokratie außer der islamischen Theokratie. Somit ist die Islamische Republik Iran ein Modellfall für Islamisten in der ganzen Welt, wobei natürlich auch bemerkt werden muß, daß das iranische Staatswesen von schiitischem Gedankengut geprägt ist und deshalb nicht a priori für sunnitische Islamisten relevant ist. Trotzdem ist es wichtig festzustellen, daß das theokratische Modell an inneren Widersprüchen leidet, da es im Islam keinen zentralistisch organisierten Klerus gibt.

Der Versuch, den Graben zwischen Religion und Politik zu überwinden, ist in Iran gescheitert. Vielmehr hat sich die Religion politisiert, und Politik ist mit religiösen Symbolen behaftet. Die weltliche und geistliche Führung der Schiiten liegt spätestens seit dem Tode Ayatollah Chomeinis nicht in einer Hand, und der Gegensatz zwischen staatlicher und religiöser Autorität besteht weiter.

Die interne Struktur des schiitischen Klerus war einer der Faktoren, die der Schaffung eines totalitären Staates in Iran entgegengewirkt haben. Genauso wie der politische Klerus in Iran nicht das Gegenstück zu einer leninistischen Einheitspartei werden konnte, kann es auch kein internationales Pendant zur Komintern geben, da viele nicht-iranische Schiiten sich weigern, den Führungsanspruch von Chomeinis Nachfolgern anzuerkennen. Ob die jahrhundertealte „Ordnung der Unordnung“ des Klerus Iran zu einem Nachzügler der „dritten Welle“ macht oder einfach für mehr Unordnung sorgt, kann heute noch nicht entschieden werden. Tatsache ist, daß es auf Irans Sonderweg mehr Hindernisse gibt, als die Theokraten angenommen hatten.

18 Vgl. Karl-Heinz Göbel, *Moderne Schiitische Politik und Staatslehre*, Opladen 1984, S. 65–139.

19 Vgl. Chibli Mallat, *Shi'i Thought from the South of Lebanon*, Oxford 1988, S. 37–42.

20 Vgl. Barbara Stapleton, *The Shias of Iraq*, London 1992; Chibli Mallats Nachruf auf Ayatollah al-Khoi, in: *The Independent* vom 10. August 1992.

Bassam Tibi: Der islamische Fundamentalismus zwischen „halber Moderne“ und politischem Aktionismus

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33/93, S. 3–10

Die politische Erscheinung des Fundamentalismus ist nicht auf den Islam beschränkt; sie ist global und hält seit dem Ende des Kalten Krieges an, wobei der Fundamentalismus neben dem ethnischen Nationalismus als neue Hauptströmung in der Weltpolitik auftritt. Aus weltpolitischer Perspektive ragt der islamische Fundamentalismus unter allen anderen Spielarten des Fundamentalismus deshalb heraus, weil er – etwa im Gegensatz zum lokalen Hindu-Fundamentalismus, der nur einen Hindu-Staat in Indien als Ziel verfolgt – eine universelle Weltsicht pflegt und eine islamische Weltordnung verwirklichen möchte. Diejenigen, die die Kritik am Fundamentalismus tabuisieren, helfen dabei den Fundamentalisten, die – obwohl nur eine gewalttätige, aktionistische Minderheit – im Namen des Islam auftreten. Die Kritik am Fundamentalismus ist keine Anfeindung des Islam.

Martin Riesebrodt: Islamischer Fundamentalismus aus soziologischer Sicht

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33/93, S. 11–16

Seit dem Zusammenbruch des Kommunismus wird der islamische Fundamentalismus im Westen zunehmend zur neuen Bedrohung hochstilisiert. Dabei kommt es immer wieder zur tendenziellen Gleichsetzung von Fundamentalismus mit Islam überhaupt. Dies ist nicht nur problematisch, sondern auch politisch unverantwortlich, da es unter anderem einer kollektiven Stigmatisierung der muslimischen Minderheiten in den EG-Ländern Vorschub leistet. Zudem hat der islamische Fundamentalismus viele Gesichter. Er zeigt sich in Pakistan anders als in Marokko, in Ägypten anders als in Indonesien. Der militante Fundamentalismus stellt nur eine Variante dar, andere Gruppen versuchen ihre Ziele auf reformistischem Wege durch Mission, Sozialarbeit und Beteiligung an Wahlen zu erreichen. Während der Fundamentalismus der vierziger Jahre wesentlich ein Protest eines mobilisierten traditionalistischen Milieus war, wird der revolutionäre Fundamentalismus der siebziger und achtziger Jahre überwiegend von Studenten getragen. Was alle Fundamentalisten eint, ist ihr Ideal einer religiös integrierten, nach patriarchalischen Prinzipien strukturierten Gesellschaft, das sie der individualistischen westlichen Konsumgesellschaft entgegenhalten.

Houchang E. Chehabi: Klerus und Staat in der Islamischen Republik Iran

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 33/93, S. 17–23

Das nach der Revolution von 1979 in Iran entstandene politische System läßt sich schwer in die gängigen Regime-Kategorien einordnen, da es totalitäre, autoritäre und demokratische Züge aufweist. Laut Verfassung sind die höchste politische und die höchste religiöse Macht in den Händen eines Geistlichen vereint, deshalb kann man das Regime als eine Theokratie bezeichnen.

Die Hierarchie des schiitischen Klerus ist aber nicht straff zentralisiert, und da ein beachtlicher Teil des schiitischen Klerus an der Ausübung politischer Macht nicht interessiert ist, wird die Legitimität des Regimes somit von innen heraus in Frage gestellt. Solange Ayatollah Chomeini am Leben war, legitimierte seine Stellung als einer der höchsten religiösen Führer des Schiitentums das auf ihn zugeschnittene Regime. Seit seinem Tode 1989 ist sein Nachfolger aber nicht ein hoher Würdenträger der klerikalen Hierarchie, ein Umstand, der den theokratischen Herrschaftsanspruch der iranischen Machthaber unterminiert.