

# Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Angelika Hartmann

## Der islamische „Fundamentalismus“

Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam

Peter Heine

## Die Deutschen und die islamische Welt

Lorenz Müller

## Islam und Menschenrechte

Justus Richter

## Hindunationalismus und islamischer Fundamentalismus in Südasien

B 28/97

4. Juli 1997

Angelika Hartmann, Dr. phil., geb. 1944; Studium der Islamwissenschaft, Germanistik und Philosophie in Göttingen, Hamburg und Istanbul; Promotion (1971) und Habilitation (1982) in Hamburg; Professur für Islamwissenschaft und Arabistik in Würzburg von 1989 bis 1993; seit 1993 Lehrstuhl für Islamwissenschaft/Arabistik an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Veröffentlichungen u. a.: Islamisches Predigtwesen im Mittelalter, in: Saeculum, 38 (1987); Ismailitische Theologie, in: Festschrift für Adel Th. Khoury, Würzburg 1990; Orientalistik und Islambegriff heute, in: (Hrsg. zus. mit Konrad Schliephake) Angewandte interdisziplinäre Orientforschung, Hamburg 1991; Zyklisches Denken im Islam. Zum Geschichtsbild des Ibn Haldun, in: Ernstpeter Ruhe (Hrsg.), Europas islamische Nachbarn, Würzburg 1993; Islam und Islamismus contra Demokratie? Einführung und Fragen zum politischen Denken im Islam, in: Brun-Otto Bryde/Helmut Dubiel/Claus Leggewie (Hrsg.), Triumph und Krise der Demokratie, Gießen 1995; zahlreiche Artikel zu Fragen der islamischen Kulturgeschichte und Theologie im Fachzeitschriften.

Peter Heine, geb. 1944; 1965–1971 Studium der Islamwissenschaft, Philosophie, Ethnologie in Münster und Bagdad; 1978–1988 Lehrstuhlvertretungen u. a. in Berlin, Bochum, Zürich; seit 1994 Prof. für Islamwissenschaft des nicht-arabischen Raumes an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Veröffentlichungen u. a.: Kulturknigge für Nicht-Muslime, Freiburg 1995; Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam, Freiburg 1996; Halbmond über deutschen Dächern, München 1997.

Lorenz Müller, Dr. jur., Regierungsrat z.A., geb. 1963; Studium der Rechts- und Islamwissenschaften in Hamburg, Tunis und Damaskus; Rechtsreferendariat in Hamburg; seit 1996 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Enquete-Kommission „Zukunft der Medien in Wirtschaft und Gesellschaft – Deutschlands Weg in die Informationsgesellschaft“ des Deutschen Bundestages.

Veröffentlichung: Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus, Hamburg 1996 (= Mitteilungen 54 des Deutschen Orient-Instituts).

Justus Richter, Dr. phil., geb. 1957; Studium der Politischen Wissenschaft, Orientalischen Philologie und Allgemeinen Sprachwissenschaft in Kiel; 1987–1990 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Kiel; 1993/94 für die Konrad-Adenauer-Stiftung in Tunesien tätig und seit Anfang 1995 Auslandsmitarbeiter in Indien.

Veröffentlichungen u. a.: Konflikte aus laizistischem und islamischem Staatsverständnis, dargestellt am Beispiel der Türkei, Diss., Kiel 1991; zahlreiche Aufsätze zum Thema Islam und Demokratie in Nordafrika und zu politischen Entwicklungen in Südasien.



ISSN 0479-611 X

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

Redaktion: Dr. Klaus W. Wippermann (verantwortlich), Dr. Katharina Belwe, Dr. Ludwig Watzal, Hans G. Bauer.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 54290 Trier, Tel. 06 51/9 79 91 86, möglichst Telefax 06 51/9 79 91 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 7,— 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“

## Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam

### I. Einleitung

Zwei Prophezeiungen unterschiedlicher Herkunft stehen am Anfang dieses Beitrages: Die erste Prophezeiung stammt aus dem Spätwerk des französischen Schriftstellers und Politikers André Malraux. Er sagte in den siebziger Jahren voraus, daß das 21. Jahrhundert ein religiöses Jahrhundert sein werde. In der Tat läßt sich in Europa, Nord- und Südamerika, Ost- und Südostasien sowie in anderen Teilen der Dritten Welt eine Rückkehr zum Religiösen erkennen. Innerhalb des Wiedererwachens von Religiosität beobachten wir das Erstarren fundamentalistischer Glaubenshaltungen. Wir finden Fundamentalismus heute in den großen Weltreligionen ebenso wie in zahlreichen Sekten. Überall kennzeichnet Fundamentalisten dieselbe Grundhaltung: ein moralischer Rigorismus als Ressentiment gegenüber „den anderen“. Dieser Rigorismus – d. h. Buchstabengläubigkeit und Ausschließlichkeitsdenken – verschafft fundamentalistischen Gruppen jeweils einen besonderen inneren Zusammenhalt<sup>1</sup>. Wird das 21. Jahrhundert ein fundamentalistisches Jahrhundert? Ein islamisch-fundamentalistisches möglicherweise?

Die zweite Prophezeiung beruht auf den statistischen Daten des Weltentwicklungsberichts der Weltbank. Diese sagen für das kommende Jahrhundert einen gewaltigen Bevölkerungsdruck vom

*Der vorliegende Beitrag wurde 1994 als Antrittsvorlesung im Fach „Islamwissenschaft“ an der Justus-Liebig-Universität Gießen gehalten.*

1. Komparative Aspekte und gesellschaftstheoretische Elemente der verschiedenen Fundamentalismen untersuchen z. B. J. L. Esposito (Hrsg.), *Voices of Resurgent Islam*, New York 1983; B. Lawrence, *Defender of God. The Fundamentalist revolt against Modern Age*, San Francisco 1989; M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990; G. Kepel, *Die Rache Gottes, Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991; M. Harbi, *L'islamisme dans tous ses états*, Paris 1991; M. E. Marty/R. S. Appleby (Hrsg.), *Bd. I: Fundamentalism Observed*, Chicago 1991, *Bd. II: Fundamentalism and Society*, Chicago 1993; L. Kaplan (Hrsg.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Amherst/Mass. 1992; F. Burgat, *L'islamisme en face*, Paris 1995; Umfassende kommentierte Bibliographie: Y. Y. Haddad/J. L. Esposito, *The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*, Westport/Conn. – London 1991.

Süden auf den Norden und vom Osten auf den Westen voraus. Weitaus intensiver, als es jetzt schon der Fall ist, wird die verzweifelte Ballung von Not, Hunger, ethnischen Kriegen, Arbeitslosigkeit und politischer Frustration das 21. Jahrhundert beherrschen. In den vor- und schwachindustriellen Regionen der Welt werden die rasante Zunahme der dortigen Bevölkerung sowie ihre Migrationen vorherrschende Faktoren sein.

Dazu ein Blick auf die demographische Explosion in der islamischen Welt: 1983 lebten im Vorderen Orient und in Nordafrika 270 Mio. Menschen. Bis 1991 stieg die Bevölkerung auf 350 Mio. an. Bis zum Jahr 2000 wird sie mindestens auf 430 Mio. angewachsen sein. Von 1983 bis zur Jahrtausendwende sind also 160 Mio. Menschen zusätzlich zu ernähren. Um dies bewerkstelligen zu können, wären fast 100 Mio. Hektar Neuland nötig. Diese Zielvorgabe entspricht fast einer Verdoppelung der zu Anfang der achtziger Jahre kultivierten Gesamtfläche der Region. Angesichts der Tatsache, daß die großen Bewässerungs- und Landgewinnungsprojekte der sechziger und siebziger Jahre sich weitgehend als Fehlschlag erwiesen haben und entsprechende Unternehmen der achtziger und neunziger Jahre eher bescheidene Erfolge brachten, entbehrt diese Option jeder echten Realisierungschance.

Ich gehe noch weiter in der Statistik: In den Turkrepubliken der GUS werden bis zum Jahr 2000 etwa 75 Mio., vielleicht sogar 80 Mio. Muslime leben. Sie dürften fast ein Drittel der zukünftigen Gesamtbevölkerung der GUS ausmachen. Wie stellt sich die Situation in Südostasien dar? In Indonesien leben gegenwärtig etwa 140 Mio. Muslime, das sind rund 80 Prozent der Gesamtbevölkerung. Sehen wir zum indischen Subkontinent: In Bangladesch, dem früheren Ostpakistan, leben derzeit 92,3 Mio. Muslime, etwa 83 Prozent der Gesamtbevölkerung. Beide Staaten, Indonesien und Bangladesch, liegen zusammen mit Nigeria und Pakistan an der Spitze der Bevölkerungspyramide des Islam. Immer noch viel zu wenig beachtet wird die drastische demographische Situation in anderen islamischen Ländern wie z. B. in Algerien. Die algerische Bevölkerung hat sich seit 1940 verdreifacht. Sie nimmt rascher zu als die indische. In

Algerien lebten 1991 fast 26 Mio. Muslime. Im Jahr 2000 werden es etwa 35 Mio. sein.

Betrachten wir die Weltsituation: Etwa ein Viertel der Weltbevölkerung bekennt sich heute zum Islam. Mindestens 45 Staaten bestehen aus muslimischen Gesellschaften. Sie stellen etwa ein Drittel der Stimmen in der Generalversammlung der UNO. Keineswegs verfügen dabei die arabischen Länder, was die Stimmenzahl angeht, über die Mehrheit. Denn mehr als zwei Drittel aller Muslime leben in nichtarabischen Staaten. Die Welt des Islam erstreckt sich vom westlichsten Punkt Afrikas bis nach Sinkiang in der Volksrepublik China, von den Turkrepubliken Mittelasiens bis nach Moçambique (besonders am Küstenstreifen) und zur südostasiatischen Inselwelt. Hinzu kommt der Diaspora-Islam Westeuropas und des Balkans mit knapp 15 Mio. Muslimen sowie Amerikas mit rund sechs Mio. in den USA und Kanada<sup>2</sup>.

Einige der reichsten wie auch einige der ärmsten Länder der Erde sind muslimisch. In den ölexportierenden Ländern, an der Spitze die Vereinigten Arabischen Emirate, finden sich die höchsten Einkommen (Bruttosozialprodukt pro Kopf fast 20 000 \$). In Staaten wie Bangladesch und Mali liegt das BSP pro Kopf unter 200 \$. Auch daraus wird deutlich, daß es an Konfliktpotential, besonders in den sozialökonomischen Bereichen der Welt des Islam, nicht mangelt.

Wir fragen deshalb: In welchem Verhältnis stehen die neue Form von Religiosität in der islamischen Welt, im westlichen Sprachgebrauch „Fundamentalismus“ genannt, und die demographische Explosion in eben dieser Welt zueinander? Wer sind und was wollen die islamischen „Fundamentalisten“? Bietet der Säkularismus eine Alternative? Kann sich eine Zivilgesellschaft entwickeln? Wo liegen die Chancen und Grenzen innovativer Bewegungen, d. h., wie zeigen sich Reformen im Islam?

## II. Der Begriff „Fundamentalismus“

Der Begriff „Fundamentalismus“ ist nicht aus der Welt des Islam entnommen. Er ist vielmehr ein Begriff der nordamerikanischen Kirchengenge-

schichte. „Fundamentalists“ wurden jene Protestanten in den Vereinigten Staaten genannt, die sich auf Bibelkonferenzen gegen Ende des 19. Jahrhunderts von liberalen Tendenzen ihrer eigenen Kirche abgrenzten. Mit der Heiligen Schrift als Waffe in der Hand kämpften die „fundamentalists“ gegen Darwins Evolutionstheorie an. Von 1910 bis 1915 erschien ihre zwölbändige Streitschrift für die Unfehlbarkeit des biblischen Buchstabens und gegen die Anerkennung der Naturwissenschaften, „*The Fundamentals – A Testimony to the Truth*“. Der Begriff „Fundamentalismus“ wurde in den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts auf die islamische Welt übertragen, weil westliche Intellektuelle glaubten, Gemeinsamkeiten zwischen beiden Gruppen festgestellt zu haben.

Bei dem Terminus „Fundamentalismus“ handelt es sich also um die Fremdbezeichnung einer bzw. mehrerer voneinander divergierender Strömungen des gegenwärtigen Islam. Die Bezeichnung wurde durch westliche Intellektuelle getroffen und hat abwertenden Charakter. Eine Entsprechung des westlichen Begriffs gibt es im Arabischen nicht. Vielmehr nennen sich ihre Anhänger vorwiegend „*islāmīyūn*“, was etwa mit „Islamisten“ zu übersetzen ist. Andere Bezeichnungen wie „*uṣūlīyūn*“, „Fundamentalisten“, oder „*Islām mutaṭarrif*“, „extremistischer Islam“, oder „*irhābīyūn*“, „Terroristen“, werden hauptsächlich von Regierungsseite neben „*islāmīyūn*“ gebraucht<sup>3</sup>. Im folgenden werden die Begriffe „Islamismus“ und „Islamisten“ benutzt.

Bestehen Gemeinsamkeiten im Denken und Handeln zwischen dem nordamerikanischen Fundamentalismus der Protestanten und dem Islamismus? Nur zwei Dinge sind hervorzuheben: Wie die amerikanisch-protestantischen „fundamentalists“ zu Beginn dieses Jahrhunderts und heute, wie die nordeuropäisch-protestantischen Evangelikalen, wie die verschiedenen Gruppierungen der römisch-katholischen Fundamentalisten, wie griechisch-orthodoxe, russisch-orthodoxe, armenische, koptische und nicht zuletzt – um bei den Monotheisten zu bleiben – auch wie jüdische Fundamentalisten lehnen die Islamisten jede Form von historisch-kritischer Exegese des Offenbarungstextes, ihrer Heiligen Schrift, ab. Es ist für sie völlig undenkbar, daß der Koran textkritisch untersucht werden könnte.

Wie gefährlich es für einen Muslim ist, die Heilige Schrift öffentlich nach philologischen Kriterien

2 Zum Islam in Westeuropa vgl. G. Kepel, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Paris 1991; ders., *A l'ouest d'Allah*, Paris 1994; L. Poston, *Islamic Da'wah in the West*, Oxford 1992; G. Nonneman/T. Niblock/B. Szajkowski (Hrsg.), *Muslim Communities in the New Europe*, Berkshire 1996; M. Gür, *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt/M. 1993; W. Heitmeyer, u. a., *Verlockender Fundamentalismus: Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt/M. 1997.

3 Eine Zusammenfassung der Auseinandersetzung mit dem Begriff in der westlichen Forschung bringt H. Lücke, „Islamischer Fundamentalismus“ – Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne?, Berlin 1993, S. 193–214.

oder im gesellschaftlichen Kontext zu interpretieren, zeigt das Beispiel des ägyptischen Arabisten, Sprach- und Koranwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid Abū Zaid von der Universität Kairo. In seiner Arbeit deckte Abū Zaid verschiedene Textschichten des Koran auf und versuchte damit, die Auslegungsvielfalt der Heiligen Schrift des Islam, wie sie bis zum 10. Jahrhundert möglich war, wiederherzustellen. Im Sommer 1992 wurde Abū Zaid von den islamistisch beeinflussten Medien in Ägypten zum Abtrünnigen, zum Apostaten, erklärt und ihm die Todesstrafe angedroht, woraufhin er Ägypten verließ<sup>4</sup>.

Ebenso wie die historisch-kritische Forschung an Offenbarungstexten mißbilligen die Islamisten den Gedanken der Existenz einer freien menschlichen Vernunft sowie jede auf die europäische Aufklärung zurückgehende Ethik. Die Vorstellung vom Menschen als einem autonomen Individuum wird abgelehnt. Statt dessen bejahen die Islamisten die Existenz eines Kollektivbewußtseins. Sie vertreten die Vorstellung vom Vorrang des Gemeinwohls, des öffentlichen Interesses (*maṣlaḥa*). Auf dieser Basis sind sie in einem Höchstmaß am Aufbau sozialer Netzwerke und Selbsthilfe-Organisationen interessiert.

Ganz unterschiedlich sind die Haltungen der islamistischen Gruppen und der weltweiten Fundamentalisten den Naturwissenschaften und der modernen Technologie gegenüber. Der Islamismus lehnt naturwissenschaftliches Denken nicht ab. Im Gegenteil, die Islamisten gehen mit einer Unbekümmertheit, ja mit einer Mischung aus Naivität und wissenschaftlicher Neugier an Technik und moderne Naturwissenschaft heran, daß jedem Vertreter eines „echten“ Fundamentalismus der Atem stockt. Der islamischen Orthodoxie und besonders den Traditionalisten, die auf den Buchstabensinn des Koran pochen, ist der Islamismus seit langem ein Dorn im Auge. Denn die Islamisten legen den Koran und die Prophetenaussprüche auf ihre Weise aus. Sie halten sich nicht an die herkömmliche Exegese, sondern verwenden in großzügiger Weise das „eigene Bemühen“ die „persönliche Meinungsfindung“, den *iğtihād*<sup>5</sup>.

Zum Beispiel wird nicht, wie es der offizielle Islam tut, die Androhung einer Strafe oder die Inaussichtstellung einer Belohnung im Jenseits zum

Maßstab von Entscheidungen gewählt, sondern deren Verwertbarkeit im Alltag – gewissermaßen eine Belohnung im Diesseits.

Ein gängiges Beispiel für einen *iğtihād* ägyptischer Islamisten finden wir bei dem Begründer der Muslimbruderschaft<sup>6</sup>, Hasan al-Bannā<sup>7</sup>: „inna 'elāha yuḥibbu 'l-mu'min el-muḥtarif“, „Gott liebt den berufstätigen Gläubigen.“ Diese Schlußfolgerung wird gezogen aus dem angeblichen Prophetenzitat: „*Man amsā kállan min 'amali yadihī, amsā mağfūran lahū*“, „Wer abends müde ist von seiner Hände Arbeit, dem wird vergeben.“<sup>8</sup> Für die islamische Orthodoxie ist dieses Zitat ein Hinweis auf eine Belohnung im Jenseits. Für die Islamisten enthält das Zitat eine sehr diesseitige Aufforderung zu radikaler Abkehr von jeglicher von der Orthodoxie gebilligten Form des Fatalismus. Ebenso richtet sich der *iğtihād* der Islamisten gegen die vom Islam des politischen Establishments geduldete und oft legitimierte Arbeitslosigkeit in Ägypten.

Nicht wenige Islamisten entwickeln aus diesem Zitat geradezu eine Theorie des Kapitalismus im Islam. Untätige – nicht Arbeitsunfähige – werden verachtet, was auch immer die Gründe für ihre Untätigkeit sein mögen. Untätigkeit, so sagen die Islamisten, sei dem Islam fremd. Der beste Erwerb ist eigener Hände Arbeit, lautet ihre Schlußfolgerung<sup>9</sup>. Ein weiterer zugeschriebener Propheten-ausspruch als Beleg: „Keiner hat vorzüglicher gespeist aufgrund seiner Hände Arbeit als Dāwūd (= David), der Gesandte Gottes, Friede sei mit ihm.“ Und der rechtgeleitete Kalif 'Umar soll gesagt haben: „Keiner von euch möge aufhören, nach dem täglichen Brot zu streben und (statt dessen) zu rufen: ‚Gott, gib mir zu essen!‘, denn es ist bekannt, daß weder Gold noch Silber vom Himmel fallen.“<sup>10</sup>

Die praktische Konsequenz dieses *iğtihād*: Unter dem Aufruf „*Maṣrū' an-Nūr li-muḥārabat ar-ribā'*“, „Projekt von an-Nūr<sup>11</sup> zur Bekämpfung des Zinses“, ist es islamistischen Gruppen in Ägypten gelungen, zahlreiche zinslose Netzwerke und Projekte der Klein- und Kleinstproduktion innerhalb des Privatsektors ins Leben zu rufen, vor allem kleine Bäckereien, winzige Buchläden, Kondito-

4 Vgl. N. Kermani, Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept *wahy* in Naṣr Ḥāmid Abū Zaid's *Mafhūm an-naṣṣ*, Bern u. a. 1996. Das erste ins Deutsche übersetzte Buch von Naṣr Ḥāmid Abū Zaid ist unter dem Titel „Islam und Politik, Kritik des religiösen Diskurses“, Frankfurt/M. 1996 erschienen.

5 Unter diesem Begriff ist die „selbständige Entscheidung auf der Grundlage der eigenen Interpretation der religiösen Quellen“ zu verstehen. Siehe unten S. 7.

6 Vgl. dazu R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969.

7 Geb. 1906, durch Mitglieder der politischen Polizei Ägyptens 1949 ermordet.

8 Hasan al-Bannā, *Mağmū'at ar-rasā'il*, Kairo 1990, S. 265.

9 Vgl. ebd., S. 260.

10 Ebd.

11 Es handelt sich um die in Kairo erscheinende muslimbruderschaftlich/islamistische Wochenzeitschrift „an-Nūr“ („Das Licht“), Ausgabe vom 14. 8. 1991, S. 7.

reien und Gärtnereien. Die Projekte begannen 1991 und erfreuen sich großen Zuspruchs.

Mit Hilfe des *iğtihād* läßt sich freilich auch das Gegenteil rechtfertigen, nämlich die Zulassung des Zinses (*ribā*)<sup>12</sup>. Im schiitisch-islamistischen Iran beispielsweise wurde seit dem Ende des ersten Golfkrieges das im Koran verbotene Zinsnehmen (*ribā*) in den Fällen legitimiert, in denen durch die Gewährung von ausländischen zinsgebundenen Darlehen – vorwiegend aus Nordamerika und Westeuropa – die Wiederherstellung der Infrastruktur im Iran gewährleistet werden kann.

Mit dem äußerst dehnbaren Begriff des *iğtihād* gelingt es islamistischen Organisationen, Vertrauen in den unteren Schichten der muslimischen Bevölkerung zu gewinnen und zugleich Haß gegen die „passive“ Haltung des etablierten Islam und der Regierung zu schüren. Wirtschaftlich gesehen, handelt es sich nur um schrittweise Programme, ökonomisch aktiv zu werden. Selbstverständlich können die Islamisten keine Reformen im großen Rahmen durchführen, denn zu Sachfragen, welche über allgemeingültige Aussagen hinausgehen, haben sie sich bis heute kaum geäußert<sup>13</sup>. Mit ihrer lückenhaften Wirtschaftsvorstellung dürfte es den Islamisten über den kommunalen Bereich hinaus schwerfallen, ihr wichtigstes Versprechen einzulösen, nämlich Arbeitsplätze zu schaffen. Doch mit Hilfe des *iğtihād* versuchen sie, einen Wandel im Denken und Tun des Gläubigen herbeizuführen.

Fazit: Nicht auf den starren Buchstaben kommt es den Islamisten an, sondern auf die nach ihrem Verständnis pragmatische Textauslegung. Sie ist diesseitsbezogen und – notwendigerweise – selektiv. Mit anderen Worten: Was im öffentlichen Interesse steht, das technisch Moderne und Nützliche, zählt für die Islamisten. Für sie besteht der Zweck der Moderne in der Islamisierung der Gegenwart. Kein ausschließliches Zurück also ins Mittelalter, kein Zurück ins 7. Jahrhundert – in die Zeit des Propheten Muḥammad –, sondern die

12 Ein Rechtsgutachten (*fatwā*) entsprechenden Inhalts erließ kürzlich der frühere Mufti von Ägypten und jetzige Scheich der Universität Al-Azhar in Kairo, Muḥammad Sayyid Tantāwi (Kurzbiographie in: *Orient*, 37 (1996), S. 385–391). Im Koran ist das Nehmen von (Wucher-)Zins (*ribā*) verboten. Allgemein zur gegenwärtigen Situation vgl. V. Nienhaus, *Islamische Ökonomik in der Praxis*, in: E. Ende/U. Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1996<sup>4</sup>, S. 164–185.

13 Für Ägypten vgl. K. El-Gawhary, *Islamische Banken in Ägypten*, Berlin 1994; F. Ibrahim, *Rente und Zivilgesellschaft in Ägypten*, in: *Staat und Zivilgesellschaft in Ägypten*, Münster–Hamburg 1995, S. 94–115; J. Müller, *Islamischer Weg und islamistische Sackgasse*, Münster–Hamburg 1996; Für Iran vgl. A. Rieck, *Unsere Wirtschaft. Eine gekürzte kommentierte Übersetzung des Buches Iqtisādunā von Muḥammad Bāqir as-Ṣadr*, Berlin 1984.

Anbindung der Gegenwart mit ihren naturwissenschaftlichen Entwicklungen an den Urislam wird von den Islamisten gefordert.

Es stellt sich die Frage: Sind dem Islamismus auch reformerische Impulse zu eigen? Vorläufige Antwort: Reform kann nicht durch völlige Neuerung erreicht werden; denn jede Neuerung hat den Beigeschmack, schädlich zu sein (*bid'ā*), lehnen die Islamisten und unterscheiden sich damit von den Säkularisten. Diese verstehen unter „Reform“ die Trennung von Politik und Religion, von Religion und Rechtsprechung. Für die Säkularisten des Islam wird Religion zur Privatangelegenheit. Die Religiosität verliert ihren öffentlichen Charakter.

Reform, so sagen die Islamisten, sei freilich notwendig. Sie werde aber nicht durch die Trennung von Politik und Religion erreicht, sondern allein durch die Reinigung der Religion von „ungutem“ Traditionalismus. Das heißt, die Islamisten reinigen den Islam von Autoritätsgläubigkeit, Unterwürfigkeit, Fatalismus, Heiligenverehrung und zahlreichen volkstümlichen Ausprägungen des Islam, die im Laufe seiner Geschichte entstanden sind. In ihrer Definition des Begriffes „Reform“ unterscheiden sich die Islamisten nicht nur von den Säkularisten, sondern ebenso vehement von den Bewahrern der Tradition, den Traditionalisten.

Die Islamisten lehnen also das historisch-kritische Denken der Säkularisten ab; ja, sie verachten es und bedrohen seine muslimischen Anhänger mit dem Tod, wie das Beispiel Abū Zaid zeigt. Ebenso lehnen die Islamisten radikal das bedingungslose Festhalten an der Tradition ab, d. h., sie verachten das erstarrte Denken und unreflektierte Handeln der Traditionalisten.

Was bedeuten aber dann Reform, Innovation und Modernisierung für die Islamisten? Sie bedeuten den Rückgriff auf das Urideal der muslimischen Gesellschaft, jedoch unter Einbezug selektiver Elemente der Gegenwart. Diese sind legitimiert durch die Anwendung des *iğtihād*, des „eigenen Bemühens“. Denn das Urideal besteht nicht an sich. Es besteht immer nur in der Konzeption des Reformers. Dies ist übrigens in keiner Religion, in keiner Kultur anders.

So heißt „gesellschaftliche Modernisierung“ für die Islamisten: keine vorbehaltlose Akzeptanz der historischen Entwicklung des Islam, insbesondere seines Offenbarungstextes, sondern Reform des Verwaltungssektors, der sozialen Einrichtungen und vor allem Technologietransfer in jeder nur denkbaren Weise.

In der islamischen Welt ist also zu unterscheiden zwischen „islamisch“ und „islamistisch“. Der Begriff „Islam“ steht für das komplexe Erschei-

nungsbild der Religion. Diese Religion ist zugleich rechtliche, gesellschaftliche und politische Ordnung mit Weltanspruch. Der Begriff „Islamismus“ steht für die Ideologie dieser Religion, und zwar für eine Ideologie modernen Zuschnitts, handelt es sich doch um Gruppierungen, Vereine und Parteien mit Programmen und Statuten, wie sie – ihrer Form, keineswegs ihrem Inhalt nach – auch in westlich-pluralistischen Staaten zu finden sind.

### III. Der „politisierte Islam“

Um den Unterschied zwischen dem Islam als Religion, Politik, Gesellschaftsordnung, Rechts- und Wirtschaftssystem auf der einen und dem Islamismus als der Ideologie dieser Religion und Politik auf der anderen Seite zu verstehen, werfen wir einen Blick auf die jüngere Geschichte des Islam. Seit dem 19. Jahrhundert ist in der islamischen Welt ein im europäisch-westlichen Wortsinn „politisierter Islam“ entstanden. Politisch war der Islam immer gewesen und ist es auch gegenwärtig, doch als „politisierte“ religiöse Bewegung entwickelte er sich erst im vorigen Jahrhundert, und zwar in der Auseinandersetzung mit Europa, genauer gesagt: mit den Errungenschaften der Französischen Revolution.

Mit dem Begriff des „politisierten Islam“ wird jene Form des Islam bezeichnet, die sich von der Religion zur letztlich totalitären Ideologie im westlich-modernen Sinne herausbildete. Der „politisierte Islam“ entstand als eine von mehreren inneren islamischen Oppositionsbewegungen. Er forderte die Wiederzulassung der individuellen Schlußfolgerung, d. h. der persönlichen, selbständigen Bemühung des Gelehrten auf dem Wege der Wahrheitsfindung, eben des *ig̃tihād*. Um die Tragweite dieser Forderung zu verstehen, ist ein kurzer Blick auf die Bedeutung des Begriffs *ig̃tihād*, „Bemühung“, im Bereich der Theologie und der Jurisprudenz notwendig.

*ig̃tihād* ist ein Mittel der Gotteserkenntnis und der spekulativen Rechtsfortbildung. Warum handelt es sich nicht um freie Schlußfolgerungen? Das islamische Recht wird nicht frei entwickelt. Es wird nicht gesetzt. Das islamische Recht wird mit Hilfe des *ig̃tihād* auf der Grundlage der Rechtsquellen Koran, Sunna, Konsens und Analogieschluß gefunden<sup>14</sup>. Ausgehend von dem Prophetenspruch,

„Meine Gemeinde wird nie in einem Irrtum übereinstimmen“, gilt das Ergebnis des *ig̃tihād* im Islam – mit Ausnahme der Schia<sup>15</sup> – als allgemein verbindlich und für alle Zeit unwiderruflich<sup>16</sup>. Dies hatte wesentliche Konsequenzen für den Charakter der Gemeinschaft der Muslime.

Denn: Erstens kennt der Islam keine Institution „Kirche“, keine Synode, kein Konzil und der sunnitische Islam – 85 Prozent aller Muslime – auch keinen Klerus. Jeder Gläubige steht unmittelbar zu Gott<sup>17</sup>. Zweitens kennt der Islam insgesamt keine Mehrheitsbeschlüsse – und deshalb auch keine parlamentarische Demokratie. Es zählt der Konsens aller, d. h. ursprünglich „aller Gefährten des Propheten Muḥammad“ bzw. der schweigende Konsens (*ig̃mā' as-sukūt*). De facto handelte es sich immer um den Konsens der Rechtsgelehrten. Wenn dieser nicht erzielt werden konnte, galt der *ig̃tihād* des einzelnen Gelehrten – und zwar des Gelehrten als Privatperson – als verbindlich<sup>18</sup>.

Dies führte zu einem breitgefächerten Pluralismus in der frühislamischen Gesellschaft. Dem einzelnen Gläubigen bot sich ein verhältnismäßig großer Spielraum an individueller Handlungsfreiheit. Im Pluralismus der muslimischen Gesellschaften jener Zeit lagen freilich auch Gefahren, z. B. die Gefahr der Zersplitterung der Gemeinde. Konservative Rechtsgelehrte erkannten sie und fürchteten um den Fortbestand der Gemeinde. Deshalb wurde der Gebrauch des *ig̃tihād* als legitimes Mittel der Wahrheitsfindung schon um 900 n. Chr. aufgegeben. „Die Tür des persönlichen Bemühens“ (*bāb al-ig̃tihād*) wurde offiziell geschlossen<sup>19</sup> und statt dessen Schulzwang, „Autoritätsgläubigkeit“ (*taqlīd*) gefordert und ausgeübt. Damit setzte die lange Periode der Erstarrung im Islam ein.

Vor diesem Hintergrund ist die Tragweite einer Entscheidung aus dem Jahr 1985 zu verstehen. Unter dem Druck ihrer islamistischen Mitglieder erklärte die Rechtsakademie der Islamischen Liga das „Tor des *ig̃tihād*“ für wieder geöffnet<sup>20</sup>. Seit

15 Im schiitischen Islam – ca. 15 % gegenüber ca. 85 % sunnitischer Muslime – hat der Begriff *ig̃tihād* eine andere Bedeutung und Funktion. Vgl. dazu H. Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988, bes. S. 84–90; ders., *Der schiitische Islam*, München 1994, bes. S. 115–120, 126–129.

16 Einzelheiten behandelt der Artikel „*ig̃tihād*“ in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, III, Leiden 1971, S. 1026–1027; Bd. 3, Nr. 2 der Zeitschrift „*Islamic Law and Society*“, Leiden 1996.

17 Vgl. J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, Darmstadt 1977.

18 Vgl. A. Noth (Anm. 14), S. 419f.

19 Die historische Wirklichkeit ließ inoffiziell die Beibehaltung des *ig̃tihād* weitgehend zu. Vgl. W. M. Watt/A. T. Welch, *Der Islam I*, Stuttgart u. a. 1980, S. 256f.

20 Während der gesamten Geschichte des Islam scheint das „Tor des *ig̃tihād*“ nicht vollständig geschlossen gewesen zu sein. Doch seine wiederholte Öffnung hatte in der Regel

14 Vgl. A. Noth, *Die Scharīa, das religiöse Gesetz des Islam – Wandlungsmöglichkeiten, Anwendung und Wirkung*, in: W. Finkentscher/H. Franke/O. Köhler (Hrsg.), *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Freiburg/München 1980, S. 415–437, bes. S. 419f.

1985 werden die Gelehrten des Islam aufgefordert, auf der Basis des *ig̃tihād* die anstehenden Probleme des modernen Lebens zu lösen. Gefordert wird eine dem euro-amerikanischen Westen entgegengesetzte, alternative Modernisierung des Orients<sup>21</sup> – mit anderen Worten: eine Modernisierung ohne säkularistische Tendenz.

Die Islamisten wollen die Anpassung der Gegenwart – zu betonen ist der Begriff „Gegenwart“ – an das Ideal der Urgemeinschaft. Darin liegt der Unterschied zu den rein restaurativen Kräften, denen es allein um die Retrospektive zwecks Erlangung des Heils geht. Darin liegt ebenso der Unterschied zum offiziellen Islam, der sich mit dem jeweiligen gegenwärtigen Zustand abfindet, ja ihn oft genug legitimierte und so ein recht enges Verhältnis zur Staatsmacht – ohne Rücksicht auf die Staatsform – eingegangen ist.

Aufgrund des Korans weiß sich die islamische Gemeinde als „die beste aller Gemeinschaften“. So heißt es in Sure 3, Vers 110: *kuntum ħaira ummatin uħriġat li 'n-nās*, „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist“, – die „beste“, weil diese Gemeinschaft zum Guten auffordert und das Tadelnswerte verbietet (*amr bi 'l-ma'rūf wa-naħy 'an al-munkar*). Der Offenbarungstext – Gott selbst – hat mit Sure 3, Vers 110 nach muslimischem Verständnis die existentielle Überlegenheit der Muslime vor allen anderen Völkern und Religionen der Welt dokumentiert. Dieses Überlegenheitsgefühl des Islam erfuhr seine erste schwere Erschütterung um die Wende vom 18. ins 19. Jahrhundert.

In den Jahren 1798 bis 1801 betraten erstmals nach den Kreuzzügen wieder europäische Truppen den Vorderen Orient, dazu Wissenschaftler und Tech-

stillschweigend zu geschehen, da sie sich im Gegensatz zu den dogmatischen Grundsätzen befand. Die daraus resultierenden Probleme wurden schon im 19. Jahrhundert von muslimischen Intellektuellen und Politikern wahrgenommen, offen diskutiert und die Wiederöffnung des „Tors“ gefordert. Vgl. W. M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London–New York 1988, S. 106–108. In diesem Sinne wurde das „Tor“ auch 1964 von Al-Azhar-Gelehrten in Kairo ebenso wie von dortigen Muslimbrüdern geöffnet. Die islamische Ideologie der Muslimbruderschaft ist ohne die Zulassung des *ig̃tihād* schlechterdings nicht denkbar. Dazu R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden 1990, S. 351 f.

21 Damit entspricht der Islamismus keineswegs einer anti-modernistischen Reaktion. Vgl. die Auseinandersetzung mit dem politischen Diskurs bei A. S. Sidahmed/A. Ehtesami (Hrsg.), *Islamic Fundamentalism*, Oxford 1996, bes. S. 19–92; G. Krämer, *The Integration of the Integrists. A comparative Study of Egypt, Jordan and Tunisia*, in: G. Salamé (Hrsg.), *Democracy without Democrats?*, London – New York 1994, S. 200–226; N. Göle, *Secularism and Islamism in Turkey: the Making of Elites and Counter-Elites*, in: *Middle Eastern Journal (MEJ)*, 51 (1997), S. 46–58.

niker in großer Zahl. Es handelte sich um Napoleons Expedition nach Ägypten<sup>22</sup>. Tief beunruhigt erkannten die Muslime die technische, wirtschaftliche und kulturelle Überlegenheit der Europäer. Wie konnte es möglich sein, so fragten die islamischen Rechtslehrer, daß der einst so siegreiche Islam die Demütigung der Rückständigkeit hinzunehmen hatte, wo doch Gott selbst den Muslimen als Offenbarungstext zugesichert hat, sie seien die beste aller Gemeinschaften auf Erden.

Die Antwort fanden die Gelehrten zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einer „modernen“ Auslegung des Koran. Sie gehört bis heute zum festen Bestand der Glaubenslehre aller Islamisten: „Weicht ein Volk von der ursprünglichen Reinheit der wahren Religion ab, so gibt Gott dieses Volk dem Niedergang und der Knechtschaft preis.“<sup>23</sup>

Zum erstenmal in seiner Geschichte, so sagen die Islamisten, sei der Islam von Gott gestraft worden. Die „Strafe“ sehen sie in der Erfahrung des Kolonialismus bzw. der Mandatszeit sowie in der sich anschließenden Periode der nationalen Befreiung, die der arabisch-islamischen Welt zwar die formale politische Unabhängigkeit brachte, ihr aber eine wirkliche Selbstbestimmung vorenthielt. Gestraft sehen sie sich auch durch verschiedene Formen des Sozialismus, Nasserismus, Kommunismus, ebenso des Liberalismus, Nationalismus und Kapitalismus. Demokratie ist für sie ein Slogan wie jeder andere. Den Grund für die „Strafe“ erkennen sie vorwiegend in drei – wie sie sagen – schädlichen Entwicklungen des Islam:

1. im Überhandnehmen des Traditionalismus, denn dieser habe bereits den „Urislam“ verfälschend erweitert,
2. im *Status-quo*-Denken des Islam des Establishments sowie
3. im Eindringen säkularistischer Tendenzen.

#### IV. Die Islamisten

Wer sind die Islamisten? Bei den *islāmīyūn* zwischen Marokko und der indonesischen Inselwelt handelt es sich nicht um ausgebildete Theologen. Der Typus des Islamisten ist folgendermaßen zu beschreiben: Meistens verfügt er über ein staatliches Diplom einer wirtschaftswissenschaftlichen,

22 Vgl. Bonaparte in Ägypten, Aus der Chronik des 'Abdarrāḥmān al Ġabartī (1754–1829), übers. v. A. Hottinger, Zürich–München 1983; H. Motzki, *Dimma und Égalité*, Bonn 1979.

23 Rasīd Riḍā, *Tafsīr*, VI, S. 459 f.



technischen, medizinischen oder naturwissenschaftlichen Studienrichtung. Häufig ist er Betriebswirt, Arzt, Technokrat oder Ingenieur. Oft hat er zusätzlich oder auch im Hauptfach Philosophie studiert – nicht die islamische, sondern zumeist die europäische Philosophie von Hegel bis Heidegger.

Der Typ des Islamisten läßt drei Hauptgruppierungen<sup>24</sup> zu. Zur ersten Gruppierung gehören im westlichen Sinne hochgebildete Intellektuelle, die sich kraft einer plötzlichen Konversion, oft verbunden mit persönlichen Krisen, unbefriedigt von „westlichen“ Ideologien und Systemtheorien abwenden. Die größte Anzahl dieser Konvertiten stammt aus marxistisch-sozialistischem Umfeld oder aus der Schule Heideggers. Auch Frauen sind häufig in dieser Gruppe anzutreffen<sup>25</sup>.

Die zweite Gruppe innerhalb des Islamismus rekrutiert sich seit Mitte der siebziger Jahre aus jungen und sehr jungen Leuten. Ihr Durchschnittsalter beträgt rund 20 Jahre. Sie kommen aus ländlichen Gegenden oder Kleinstädten, meistens aus traditionellem Milieu. Ihre Familien gehören der Mittelklasse oder der unteren Mittelklasse an. Sie selbst sind Aufsteiger mit einer hohen Leistungsmotivation aufgrund einer naturwissenschaftlichen oder technischen Ausbildung. Ihre elterliche Familie haben sie meistens in der ländlichen Umgebung zurückgelassen. In der Stadt leben sie allein oder mit Zimmergefährten. Häufig stammen sie auch aus Familien, die erst in der zweiten Generation in den großen Städten der islamischen Welt leben.

Diese jungen Leute tragen die Last der Veränderung und der Anpassung von ländlichen Gesellschaftsformen an eine urbane Lebenswelt. Ihre Eltern haben ihnen meist unter eigenem Verzicht auf Karriere und Lebensqualität eine gehobene, oft akademische Ausbildung an einer der staatlichen Hochschulen ermöglicht und sind somit

24 Ein differenzierter Kategorisierungsversuch muslimischer intellektueller Strömungen in Ägypten wurde bereits 1983 analysiert: E. Steppat, Die politische Rolle des Islam, in: ders. (Hrsg.), Vorträge zum XXI. Deutschen Orientalistentag, Wiesbaden 1983 (= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft [ZDMG], Suppl. V), S. 22–36.

25 Vgl. D. Kandiyoti (Hrsg.), Women, Islam and the State, Philadelphia 1991; J. S. Hawley (Hrsg.), Fundamentalism and Gender, Oxford 1994; E. Terpin/J. Gerlach/M. Siegmund, in: F. Ibrahim (Anm. 13) S. 197–288; C. Harders, Frauen und Politik in Ägypten, Münster–Hamburg 1995; M. Yamani (Hrsg.), Feminism and Islam, Berkshire 1996. Für Iran: F. Adelhah, La révolution sous la voile, Paris 1991. Für die Türkei: A. Neusel/S. Tekeli/M. Akkent (Hrsg.), Aufstand im Haus der Frauen, Berlin 1991, S. 73–106. Für Malaysia: M. Abaza, Die Schwestern wollen einen modernen Islam, in: der überblick, (1996) 4, S. 40–42. Für Jordanien: A. Metzger, „Süchtig nach öffentlicher Arbeit“ – Porträt einer Islamistin, in: der überblick, ebd., S. 37–39.

erfüllt von einer ungeheuren Erwartungshaltung gegenüber ihren Sprößlingen.

Da die jungen Leute kaum mit einem Arbeitsplatz im überbevölkerten urbanen Gebiet rechnen können, und da ihre Abneigung gegen ihre eigene ländliche Herkunft bzw. die ihrer Eltern in dem Maße steigt, in dem auch die anfänglich übergroße Anziehungskraft der Städte sich in ihr Gegenteil verwandelt, weil die Stadt ihnen weder Arbeit bieten noch ein Gemeinschaftsgefühl innerhalb der vorgefundenen verwestlichten, aber sozial höchst löchrigen Zivilisation vermitteln kann, werden diese jungen Leute zu akademischen Proletariern.

Die dritte Gruppierung besteht erst seit einigen Jahren. Nach dem Ende des Afghanistankrieges, 1989, sind viele Freiwillige, die auf Seiten islamistischer Gruppen gegen die sowjetischen Besatzer und die afghanischen Kommunisten gekämpft hatten und bei Kriegsende in Pakistan, in ihrem Hauptquartier Peschawar, verblieben waren, von der pakistanischen Führung – d. h. vom Militär – rücksichtslos nach Nordafrika und in den Nahen Osten abgeschoben worden. Denn die pakistanische Elite lehnt den Islamismus ab; sie ist – wie auch in anderen islamischen Ländern – halbäktualisiert oder mehr oder weniger religionsfern. Die Abgeschobenen aber, einst von Saudi-Arabien und den USA für den Partisanenkrieg finanziert, wurden in ihrer neuen Umgebung zum Rückgrat islamistischer Terroraktionen. Sie sind hauptsächlich in Palästina, in Jordanien, Ägypten, im Jemen, in Algerien, Tunesien und Marokko aktiv. Den „Afghanen“ geht es bei ihren Aktionen vornehmlich um die Erschließung eigener Geldquellen, z. B. im Drogen- und Waffenhandel. In den betroffenen Ländern stellen sie eine erhebliche Gefahr dar<sup>26</sup>.

Islamisten sind in der Regel geprägt von Denkmustern eines verwestlichten Bildungssystems, das ihnen weder einen Beruf sichern kann, noch ihnen in einer sich ungeheuer rasch verändernden Wirklichkeit einen Daseinssinn zu vermitteln in der Lage ist. Die Islamisten kommen deshalb zu der Überzeugung, daß die Schuld an ihrer Misere im starken Druck westlicher Zivilisationsimporte auf ihre Umgebung zu verstehen ist – „westlich“ meint hierbei keinen geographischen Raum.

Nicht in der Naturwissenschaft, in der Industrialisierung, der Technik oder der Technologie als solcher sehen die Islamisten eine Gefahr, sondern in

26 Vgl. S. Faath/H. Mattes, Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika, Hamburg 1992; S. Labat, Les islamistes algériens. Entre les urnes et le naquis, Paris 1995; P. Pawelka, Der Vordere Orient und die internationale Politik, Stuttgart 1993.

den damit verbundenen islamfremden Werten. Diese bestehen nach ihrer Ansicht im Pluralismus und im Säkularismus der westlichen Gesellschaft<sup>27</sup>.

Die Bedrohung durch den Westen, wie sie im Islamismus empfunden wird, geht nicht vom Weltlichen als dem Gegenpol des Geistlichen aus. Der Dualismus von Profanem und Geistlichem, so sagen die Islamisten, charakterisiere ausschließlich die euro-amerikanische Welt, er bestehe nicht im Islam. Deshalb werden die tatsächlichen Errungenschaften der europäischen Aufklärung und der Säkularisation, nämlich die Trennung von Staat und Kirche, für den Islam als irrelevant betrachtet. Im Islam gebe es nichts zu säkularisieren, antworten die Islamisten<sup>28</sup>. In der Tat, eine islamische „Kirche“ – im Sinne einer Institution – existiert nicht, wohl aber das offenbarte Gesetz. Niemand wagt, es zu entmythologisieren.

Pluralistisches und säkularistisches Denken, beides gleichgesetzt mit einem haltlosen Relativismus, wird von den Islamisten als der „Sündenfall“ der westlichen Kultur gebrandmarkt. Deshalb besteht das geistige Hauptproblem der muslimischen Länder in der Identitätssuche und in dem Wunsch nach kultureller Selbstbehauptung. Menschen begeben sich auf diese Suche und verspüren diesen Wunsch, wenn sie die tragenden Werte ihrer angestammten Kultur durch eine fremde bedroht sehen.

In dem oft verworrenen Gemisch aus kultureller Verzögerung („cultural lag“) und sehr konkretem Hunger nach politischer Macht ist ein blinder Aktionismus häufig das einzige Ventil. Ein großer Teil der Islamisten ist, ähnlich den Mullahs im Zuge der Islamischen Revolution im Iran, derzeit dabei, allein um des Erfolges und des Einflusses auf die Massen willen, Reformpläne aus den eigenen Reihen abzublocken<sup>29</sup>.

So ist auch im Islamismus das für den Islam ohnehin tragische Dilemma zwischen traditionalistischer Restriktion und der Durchsetzung reformerischer Konzepte oft nur eine Frage der Versuchung

27 So grundsätzlich in allen programmatischen Schriften von Sayyid Quṭb (hingerichtet 1966) bis hin zu Ḥasan Ḥanafī Ḥasanayn, *al-Ḥaraka al-islāmīya fī Miṣr*, Beirut 1986.

28 Vgl. Sayyid Quṭb, *al-ʿAdāla al-ʿiṭimāʿīya fī ʿl-Islām*, Kairo 1954<sup>4</sup>, S. 5–21. Von säkularer Warte aus formuliert: F. Zakariya, *Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix*, Paris 1989.

29 Z. B. gegen den kritischen Intellektuellen und Philosophen Abdul-Karim Soroush (geb. 1945) in Iran, der zugleich gläubiger Muslim und Rezipient Karl Poppers ist. Auf Deutsch liegt nur ein kürzerer Beitrag von Soroush vor. „Eine religiöse demokratische Regierung?“, in: *Spektrum Iran*, (1994) 5, S. 79–85. Dazu K. Amirpur, *Ein iranischer Luther? – ʿAbdolkarīm Sorūshs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit*, in: *Orient*, 37 (1996), S. 465–481.

durch die Macht. Islamistischer Aktionismus kann um so gefährlicher für die traditionelle wie für die halb oder vollständig säkularisierte Gesellschaft des Orients werden, als er von keiner Zentrale gesteuert wird. Vielmehr entflammt er spontan unter Führung verschiedenster charismatischer Führergestalten, auch unter dem Befehl abgemusterter Krieger, meist lokal begrenzt, doch bei fortschreitender Migration bereits auch weit über nationale Grenzen hinweg.

Beurteilt ein westlicher Betrachter den Islamisten als Typus, so wird er stets die soziale Krise, die wirtschaftliche Ausweglosigkeit und die politische Enttäuschung des Islamisten zum Hauptkriterium seiner Beurteilung erheben. Ganz anders hingegen versteht der Islamist sich selbst und seine Situation. Für ihn ist der Grund der Krise ein religiöser. Denn der Islamist vergleicht die Vergangenheit außerhalb jedes historischen Kontextes mit der Gegenwart. Dadurch wird die aus ihrer Geschichtlichkeit vollständig herausgelöste islamische Gemeinde (*umma*) zu einem unanfechtbaren *Non-plusultra*. Der Islamist wird bei der Einschätzung und Bewertung einer konkreten sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen, militärischen oder anderen Situation niemals direkt oder ausschließlich vom konkreten Fall ausgehen. Er wird sich stets auf die göttlichen Verheißungen berufen, die er in Analogie zum bewertungsfähigen Fall stellt. Damit denkt er immer „religiös“ und „indirekt“. Die Wahl des *Tertium comparationis* beim Herstellen der Analogie ist freilich ihm selbst überlassen. Diese freie Wahl bedeutet „das Öffnen des Tores des eigenen Bemühens“, des *iḡtihād*, also des eigentlichen reformerischen Impulses des Islamismus – wie des Islam überhaupt<sup>30</sup>.

Ganz anders als im Denken der orientalischen Säkularisten und des euro-amerikanischen Westens drückt der Islamist die Belange seiner Welt in religiös-rechtlichen Kategorien aus, nicht in weltlich-sozialen. Hierin liegt, wie mir scheint, einer der grundlegenden Unterschiede der säkularisierten westlichen Welt zur islamischen. Da die islamische Religion Gesellschaftsordnung, Politik und Rechtssystem in einem ist, können westlich-säkularistische Begriffe die Phänomene des Islam nicht vollständig erfassen<sup>31</sup>. Dies trifft auch auf die Begriffe „Entwicklung“ und „Moderne“ zu.

30 Bereits vorgegeben bei dem muslimischen Rechtsgelehrten aus Andalusien, aš-Šāṭibī (gest. 1388 in Granada), auf den sich zahlreiche Islamisten berufen. aš-Šāṭibī wandte allerdings auch Analogien an, die sich nicht auf eine Textbasis stützten, sondern im modernen Sinne „Erfahrungswerten“ gleichkamen.

31 Dies ist m. E. auch der Fall bei der Kontroverse um die Existenz bzw. Nichtexistenz des Phänomens „Aufklärung“ im Islam. Letzten Endes kommt auch dabei nur ein verdeckter

Der Westen, zumal wenn er des Arabischen und anderer orientalischer Sprachen nicht mächtig ist, bemerkt nur den äußeren Aktionismus eines großen Teils der islamistischen Bewegung. Das innere Ringen wie auch die Erfolge des Bemühens um eine eigenständige Reflexion und die damit notwendigerweise sich ergebenden Ansätze eines neuen Pluralismus auf der Basis des *iğtihād* bleiben ihm verborgen. Die islamische Welt hingegen sperrt sich, wie sie meint, gegen jede Art von Säkularisation, da sie in diesem Begriff den Prototyp der Fremdbestimmung durch den Westen (*tağrib*) und damit das Ende ihrer eigenen Ordnungsprinzipien fürchtet.

Dieses auf beiden Seiten bestehende ‚erkenntnis-theoretische‘ Problem läßt sich nur durch ständige vergleichende Befundsbeschreibungen und -analysen lösen. Zu den Aufgaben der westlichen Islamwissenschaft gehört es deshalb auch, neue Kategorien zu entwickeln, um den Islamismus angemessener systematisieren und verstehen zu können. Große Hoffnungen werden mittlerweile in die Methode der Entwicklungssoziologie und der Netzwerkanalyse gesetzt, wie sie beispielsweise an den Universitäten Bielefeld und Bochum seit einigen Jahren betrieben werden<sup>32</sup>.

Schicht- und gruppentheoretische Erklärungen sind notwendig, um die hinter dem Begriff des Islamismus stehende Form der Angstbewältigung, nämlich einer „lebensweltlichen Bewältigung des Modernisierungsdrucks“<sup>33</sup> auf der islamischen Seite und einer ebenso existentiellen Bewältigung der Angst vor dem Nichtvertrauten auf der westlich-modernisierten Seite, zu isolieren und am Ende gänzlich aufzulösen.

Die meisten Publikationen, die den westlichen Buchmarkt und die Medien zum Thema „Islamismus“ derzeit überschwemmen, erkennen die Problematik der Übertragbarkeit europäischer politischer und sozialer Begriffe sowie deren Inhalte auf die islamischen und islamistischen Zivilisationen nur in unzureichendem Maße – falls überhaupt<sup>34</sup>.

Eurozentrismus zum Tragen. Vgl. die Fachzeitschrift „Die Welt des Islams“, 30(1990), S. 140–159, 160ff; 36(1996), S. 276–325, 326–364.

32 Vgl. H.-D. Evers, Religiöser Revivalismus und Modernität, Bielefeld, working paper No. 144; R. Loimeier/S. Reichmuth, Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften, in: Die Welt des Islams, 36(1996), S. 145–163.

33 H.-D. Evers, ebd., S. 6.

34 Vgl. K. Hafez, Das Islambild im Rechts-Links-Spektrum von Presse und Gesellschaft in Deutschland, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, 43(1996) 5, S. 426–432; Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hrsg.), Der Islam in den Medien, Gütersloh 1994.

Deshalb werden dringender denn je Untersuchungen zu den religiösen und ideologischen Referenzsystemen der islamischen Zivilisationen benötigt<sup>35</sup>. Noch immer fehlen Analysen originalsprachlicher Flugblätter, Broschüren, Grauer Literatur, Predigten und Prozeßakten, islamistischer Monographien und Zeitschriften<sup>36</sup>.

---

## V. Ausblick

---

Ist ein vorsichtiger Optimismus angebracht? Stellt der Säkularismus eine praktikable Alternative dar? Säkularistische Tendenzen hat die islamische Geschichte stets gekannt, ohne daß der Terminus „Säkularisierung“ je gebraucht wurde. Dies zeigt sich in der Tatsache, daß es in der gesamten Geschichte des Islam keinen einzigen Staat gegeben hat, der ausschließlich vom Koran geleitet worden wäre. Vielmehr wurde das religiöse Gesetz, die Scharia, als mehr oder weniger abstrakte Grundlage des islamischen Staates betrachtet. Die Folge ist die bis heute bestehende und immer größer werdende Lücke zwischen einer pragmatischen Herrschaft einerseits und dem vom Religionsgesetz vorgegebenen idealen Zweck derselben andererseits<sup>37</sup>. Gemeint ist der Widerspruch zwischen Pragmatismus und Norm, zwischen Wirklichkeit und Theorie/Religion.

Ansätze von Säkularisierung lassen sich überall da in der islamischen Geschichte beobachten, wo politische Herrschaft von ihren religiösen Verflechtungen getrennt wurde<sup>38</sup>, obwohl diese doch als die Vorbedingung jeder herrscherlichen Rechtmäßigkeit betrachtet wurden. Dies war der Fall bei jeder Usurpation, und deren hat es unendlich viele gegeben. In der Praxis des Islam ging politischer Pragmatismus zumeist vor religiösem Dogmatismus.

Säkularismus, wiedergegeben mit dem arabischen Wort *‘almānīya*, wurde erst dann in muslimischen

35 Die anglo-amerikanische und französischsprachige Forschung ist, wie oben aus Anm. 1 ersichtlich, in dieser Hinsicht ein erhebliches Stück weiter als die deutschsprachige.

36 Siehe die Kurzberichte zum Stichwort „Neue Forschungsprojekte“ in DAVO-Nachrichten ab Bd. 2, Hamburg 1995.

37 Vgl. T. Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. I–II, Zürich–München 1981.

38 Vgl. T. Nagel, Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?, in: H. R. Roemer/A. Noth (Hrsg.), Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für B. Spuler zum 70. Geburtstag, Leiden 1981, S. 275–288.

Augen zu einem Negativum, als er von außen als „imitative Verwestlichung“ aufgezwungen oder von Nichtmuslimen in islamischen Ländern für eigene Zwecke ausgenutzt wurde, u. a. – wie Muslime es sehen – für Atatürks „Kulturrevolution“ in der Türkei oder für Hegemoniekonzepte christlicher Araber im Libanon.

Fragen des Säkularismus wurden unter Muslimen heftig diskutiert – sogar öffentlich –, besonders in den achtziger Jahren in Ägypten<sup>39</sup>. Diese Öffentlichkeit der Diskussion fehlt heute. Seit der Ermordung eines der bekanntesten Säkularisten in Ägypten – Farag Foda wurde in Kairo im Sommer 1992 von Islamisten auf offener Straße „hingegerichtet“ – sind Intellektuelle vorsichtig geworden, öffentlich zum Thema des Säkularismus Stellung zu nehmen.

Im politischen Diskurs der muslimischen Gesellschaften, besonders in den arabischen Ländern, hat deshalb seit einigen Jahren der Begriff der Zivilgesellschaft (civil society) eine wachsende Bedeutung erlangt. Dabei geht es den Vertretern dieses Diskurses wie auch den ihn beobachtenden westlichen Wissenschaftlern um sämtliche Versuche, zivile Elemente in den verschiedenen, häufig von einer Militärbourgeoisie beherrschten Ländern auszumachen. Obwohl die Diskussion um eine Zivilgesellschaft im islamischen Raum noch vor Problemen steht, zum einen, weil häufig von muslimischer Seite dem Begriff der Demokratisierung nur relativ bescheidene Kraft zugemessen wird und zum anderen, weil die Unterdrückung ziviler Gesellschaft in mehreren Staaten der Region „von oben“ eher zu- als abnimmt, lassen sich dennoch auf säkularer wie islamistischer Seite zivile Ansätze erkennen. Dazu zählen Gruppen im informellen Sektor wie Menschenrechtsorganisationen, Nichtregierungsorganisationen, Berufsverbände und Frauengruppen sowie soziale Netzwerke aller Art<sup>40</sup>.

Nach dem allgemeinen Versagen der arabischen Linken sind so gut wie alle selbständig organisierten Formen säkularistischer Opposition in den islamischen Ländern gescheitert. Dies gilt neben Ägypten in geradezu erschreckendem Maße für

Algerien<sup>41</sup>. Die Anziehungskraft des Islam als Ideologie auf eine enttäuschte und radikalisierte Jugend ist in kaum vorstellbarer Weise unterschätzt worden.

Muslimische Säkularisten und die gesamte nichtislamische Linke gestehen heute ein, das Erwachen des Islamismus als eine soziale Protestbewegung und eine identitätssuchende Reaktion „in der Moderne gegen die Moderne“<sup>42</sup> glattweg „verschlafen“ zu haben. Vor allem die christliche arabische Linke versäumte es wahrzunehmen, daß bereits kurz nach 1973 im Islamismus eine neue geistige, aber vorwiegend anti-intellektuelle Bewegung entstanden war, welche ihre Ziele in religiöse Begriffe kleidete – das hatte schon der Prophet Muhammad getan. Wie konnte ein so schwerwiegendes Versäumnis geschehen? In den sechziger Jahren fühlte sich die Linke in den muslimischen Ländern ihrer selbst so sicher, daß sie an ein Wiedererwachen religiöser Strömungen – seien es islamische oder christliche – nicht zu denken vermochte. Den säkularisierten, linken Parteien und Intellektuellen war es noch bis in die Zeit nach dem Oktoberkrieg, 1973, unvorstellbar, daß Glaubensbewegungen charismatischer Anführer als Indikator für soziale Verwerfungen hätten gewertet werden müssen. Die Linke hat übersehen, daß heute nicht mehr sie und die Arbeiterbewegungen, sondern die islamistischen Gruppen die Funktionsmängel der Gesellschaft sichtbar machen<sup>43</sup>.

Will Europa nicht in dieselbe Ignoranz abgleiten, in der sich derzeit die arabische Linke befindet, muß es sich zum Dialog mit den Islamisten bereit finden. Ebenso müßte Europa akzeptieren, daß die ihm benachbarte islamische Welt mindestens so vielfältig ist wie Europa selbst. Die Islamisten sind keine Anachronisten. Sie artikulieren das sozialpolitische Bewußtsein der städtischen Massen, deren Leben sich nach der Unabhängigkeit durch die nach europäischen Mustern konzipierten Pläne ihrer Regierungen kaum oder gar nicht verbesserte, vielleicht sogar manchmal verschlechterte.

39 Vgl. A. Flores, Secularism, Integralism and Political Islam. The Egyptian Debate, in: MERIP Report, 183 (1993), S. 32–38; N. 'Ammāra, al-Ḥiwār bain al-islāmīyīn wa'l-'almānīyīn („Der Dialog zwischen Islamisten und Säkularisten“), in: al-Hilāl, 98 (1990), S. 94–105.

40 Vgl. A. R. Norton (Hrsg.), Civil Society in the Middle East, Bd. I, Leiden u. a. 1995; F. Ibrahim/H. Wedel, Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient, Opladen 1995; M. Auga, Der Begriff der Zivilgesellschaft und seine Diskussion in Ägypten, in: Orient, 37 (1996), S. 453–464; L. Müller, Islam und Menschenrechte, Hamburg 1996.

41 M. Wille, Spielräume politischer Opposition in Ägypten unter Mubarak: Zum Verhältnis von Staat und Opposition in einem arabischen Land, Münster–Hamburg 1993; W. Ruf, Die algerische Tragödie. Vom Zerbrechen des Staates einer zerrissenen Gesellschaft, Münster 1997.

42 Vgl. dazu U. Beck's Begriff der „Gegenmoderne“, welche als ein „integrales Konstruktionsprinzip der Moderne“ gedacht wird, als „Prozeß der bewußten Herstellung von Fraglosigkeit gegen die von der Moderne produzierten Infragestellungen“. U. Beck, Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1986.

43 Vgl. dazu G. Kepel (Anm. 1).

Wie relevant sind nun die beiden eingangs erwähnten Prophezeiungen: das 21. Jahrhundert – ein islamistisches Jahrhundert? Das Bevölkerungswachstum in der islamischen Welt eines der größten Probleme dieser Region – und darüber hinaus? Bei dem Versuch, die Probleme der Gegenwart zu bewältigen, berufen sich Islamisten, Säkularisten und Anhänger der Vorstellung von einer zivilen Gesellschaft auf den Koran, indem sie Sure 13,

Vers 12 zitieren: „*Inna' llāha lā yuġaiyirū mā bi-qaumin ḥattā yuġaiyirū mā bi-anfusihim*“, „Siehe, Gott ändert nicht sein Verhalten zu einem Volk, ehe es nicht sein Denken ändert.“<sup>44</sup>

---

44 Koran, Sure 13,12. R. Paret, Der Koran, Stuttgart 1979, übersetzt: „Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie nicht (ihrerseits) verändern, was sie an (?) sich haben.“

# Die Deutschen und die islamische Welt

---

## I.

---

Anfang der achtziger Jahre soll der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt in einer Rede seine Zuhörer mit der Bemerkung: „Wußten Sie, daß in zehn Jahren die Hälfte des Unteroffizierskorps der Roten Armee aus Muslimen bestehen wird?“ in Aufregung versetzt haben. Ob die Frage tatsächlich so gestellt worden ist, mag dahingestellt bleiben. Sie paßt jedoch in die Zeit. Im Jahre 1978 war in Paris das Buch von Hélène Carrère d'Encausse: *L'Empire éclate. La Révolution des Nations en U.R.S.S.* erschienen, das zwei Jahre später schon eine deutsche Taschenbuchausgabe erlebte<sup>1</sup>. Alexandre A. Bennigsen hatte mit verschiedenen Co-Autoren zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen zur Situation des Islams in der Sowjetunion publiziert, die auch über den engeren Kreis der Fachwissenschaftler hinaus aufmerksam gelesen wurden<sup>2</sup>. In Deutschland hatte sich H. Bräker schon zu Beginn der siebziger Jahre mit dieser Thematik auseinandergesetzt<sup>3</sup>. Das besondere Interesse der Öffentlichkeit am Islam in der UdSSR seit dem Beginn der achtziger Jahre hing gewiß mit dem Erfolg der Islamischen Revolution im Iran und der Invasion von Truppen der Roten Armee in Afghanistan zusammen. Die Einschätzung der geostrategischen Situation durch die westlichen Experten war geteilt. Im allgemeinen wurden Veränderungen, auch eine Schwächung des Warschauer Paktes, durch die Entwicklung nicht für ausgeschlossen gehalten. Von einer längeren Existenz der Islamischen Republik Iran ging man nicht aus. Größere Veränderungen im Gleichgewicht der großen Weltmächte wurden nicht erwartet. Das „sozialistische Lager“ wurde im Westen trotz aller erkennbaren Schwächen als stabil eingeschätzt. Der rasche Zusammenbruch von

1989 kam für alle westlichen Beobachter überraschend.

Der sich danach einstellende allgemeine Optimismus wurde durch den amerikanischen Politikwissenschaftler Samuel Huntington 1993 durch einen Aufsatz in der Zeitschrift *Foreign Affairs* gedämpft. Huntington prognostizierte nach dem Ende des Ost-West-Konflikts einen *clash of civilizations*, in dem sich unter anderen die westliche Zivilisation und die islamische Welt gegenüberstehen würden. Diese These wurde lebhaft rezipiert und fand Eingang in die politikwissenschaftliche Literatur. Ihre Richtigkeit wurde kontrovers diskutiert. Und schnell machte das Wort von einem „neuen Feindbild“, dem des Islams, die Runde. Das Interesse der deutschen Öffentlichkeit an der islamischen Welt hatte seit der Iranischen Revolution deutlich zugenommen und im Zusammenhang mit dem zweiten Golfkrieg zwischen dem Irak und einer amerikanisch geführten Allianz 1990/91 bis dahin nicht gekannte Ausmaße erreicht. Die Zahl und die Auflagenhöhe der islambezogenen Veröffentlichungen auf dem deutschen Buchmarkt war erstaunlich, wenn man Vergleiche mit den sechziger und siebziger Jahren anstellt.

Nicht wenige Beobachter der Szene konstatierten, daß nach dem Ende des Ost-West-Konflikts von interessierten Kreisen nun ein neues Feindbild geschaffen werde. Auch die Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an die Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel und die damit verbundenen Reaktionen schienen solche Vorstellungen zu bestätigen<sup>4</sup>. Daß hier im Bewußtsein der deutschen Öffentlichkeit ein Feindbild vorhanden ist, kann nicht in Abrede gestellt werden. Ob es sich dabei um eine „neues“ Feindbild handelt, darf man jedoch bezweifeln. Anders wäre die Heftigkeit mancher Reaktionen nicht zu erklären.

1 Risse im roten Imperium. Das Nationalitätenproblem in der Sowjetunion, München 1980.

2 Vgl. A. A. Bennigsen/S. E. Wimbush, *Muslim National Communism in the Soviet Union. A Revolutionary Strategy for the Colonial World*, Chicago 1979; A. A. Bennigsen/M. Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*, London 1983.

3 H. Bräker, *Kommunismus und die Weltreligionen Asiens. Zur Religions- und Asienpolitik der Sowjetunion. Kommunismus und Islam*, 2 Bde., Tübingen 1969–1971.

4 Zu der Kontroverse vgl. die abgewogene Darstellung von S. Wild, *Der Friedenspreis und Annemarie Schimmel. Eine Nachlese*, in: *Die Welt des Islams*, 36 (1996), S. 107–122; vgl. auch: M. D. Ahmed/K. Hafez, *Das Orient- und Islambild in Deutschland. Überlegungen zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels und ein Gespräch mit Annemarie Schimmel*, in: *Orient*, 36 (1995), S. 411–428.

---

## II.

---

Die Rezeption der Kreuzzüge und die Reconquista auf der iberischen Halbinsel haben hier im Bewußtsein auch mancher Intellektueller deutliche Spuren hinterlassen, auch wenn das manchem nicht bewußt sein mag. Doch auch in weniger konfrontativen Zeiten vermittelten Polemiken ein Bild vom Islam, dessen Wirkung bis in die Gegenwart angehalten hat. Dazu sei auf das folgende Beispiel verwiesen. Eine Handschrift aus dem Pisa<sup>5</sup> der späten Renaissance enthält eine Version der Entstehung des Islams, die wie folgt paraphrasiert werden kann: „In den Tagen der Apostel wollte ein Mann namens Nikolaus, ein böser Mensch, der jedoch einer der sieben Diakone von Rom war, so wie der Verräter Judas ein Jünger Jesu gewesen war, Papst werden, nachdem der Hl. Clemens, der dritte Nachfolger des Hl. Petrus, gestorben war. Wegen seiner schändlichen Handlungen, zu denen auch Totenbeschwörungen gehörten, wurde Nikolaus von einer Synode exkommuniziert und ohne Wasser und Brot in einem Turm eingesperrt, wo er eines schändlichen Todes starb, den er verdient hatte. Der eifrigste Schüler von Nikolaus hieß Maurus (*nefandissimus discipulus*), der sich als Mönch verkleidete und Rom mit einem Schiff verließ, das in den Orient auslief. Er reiste nach Arabien und stieg auf einen Berg, an dessen Fuß die wichtigste Stadt der Halbinsel lag. Durch die Predigten der Apostel war diese Stadt gerade zum Christentum bekehrt worden. Maurus ließ sich auf dem Berg über dieser Stadt als Eremit nieder. Er wurde von den Menschen verehrt. Innerlich aber brannte er vor Begierde, seinen toten Lehrer Nikolaus zu rächen. Eines Tages erblickte er einen Knaben, der in den Bergen die Kamele hütete (*camellos in monte pascens*). Er rief ihn zu sich, weil er durch seine astrologischen Künste erkannt hatte, daß es sich um den handeln könne, den er seine Bosheit in ihrem ganzen Ausmaß lehren könnte. So wurde Muhammad der Schüler des Maurus, der ihn in Sprachen und teuflischen Künsten unterrichtete. Von Tag zu Tag wurde er bewandter im Bösen. Als der König der Stadt starb, ohne einen Erben zu hinterlassen, entstanden politische Streitigkeiten. Die Einwoh-

ner wandten sich an Maurus, der in Voraussicht einer solchen Gelegenheit schon ausgeklügelte Pläne gemacht hatte. Durch kunstreiche Tricks bewerkstelligte er es, daß Muhammad zum König gewählt wurde, und durch ein trügerisches Wunder gelang es ihm, daß er auch als besonders begnadet betrachtet wurde. Der christliche Glaube wurde schnell verdorben, weil Muhammad den scheußlichen und häretischen Erfindungen des Maurus folgte. Zusammen verfaßten sie ein dickes Buch, indem sie aus dem Alten und dem Neuen Testament Teile auswählten, den Inhalt jedoch durch ihre Auswahl absichtlich verdunkelten. Auf diese Weise wurde Muhammad ein Prophet. So wurde der Islam geboren, mitsamt der Neigung seiner Anhänger, mehrere Frauen zu haben, und der skandalösen Erniedrigung des Lebens. Da die Christen den Sonntag feiern und die Juden den Samstag, wählten die Muslime den Freitag, den Tag der Venus (*dies Veneris*), was ja auch ihren Neigungen entspricht (*et merito Venerem colunt qui Veneri idest luxurie incessanter dediti sunt*).“

Auch die Beschreibung des Todes Muhammads ist ähnlich monströs. Danach soll er von der Verwandtschaft einer jungen Jüdin getötet worden sein, der er sich nachts in unzüchtiger Weise genähert hatte. Diese hätten dann seinen linken Fuß abgeschnitten und den Rest seines Körpers den Schweinen zum Fraß vorgeworfen. Hier liege die Ursache für den Haß zwischen Juden und Muslimen (*et haec est causa odii inter Saracenos et Judaeos*). Nach fünf Monaten seien die Anhänger Muhammads auf die junge Frau gestoßen, die ihnen den linken Fuß gezeigt habe, den sie mit Salz und Salben konserviert hätte. Dazu habe sie berichtet, daß Engel zu dem Bett, auf dem sie mit Muhammad gelegen habe, getreten seien, um ihn in den Himmel zu tragen. Da sie gewußt habe, daß sie hätte berichten müssen, was geschehen sei, habe sie ihn an einem Fuß festgehalten in einem Kampf, der bis zum Morgen gedauert habe. Schließlich habe sich der Fuß vom Körper gelöst, der fortgetragen worden sei. Die Jüdin aber habe den Fuß um der Ehre des Islams willen aufbewahrt und übergebe ihn nun, damit er begraben werde. Das geschah auch, und zwar in einem Edelstein, zu dem die Muslime in Zukunft die Pilgerfahrt machen sollten. Abschließend heißt es dann: „Diese Praxis haben diese Leute bis auf den heutigen Tag mehr und mehr befolgt, und sie verehren einen lasterhaften Irrtum und beten ihn an.“

Dieser Text ist nicht singulär. Für Papst Innozenz III<sup>6</sup> war Muhammad das Tier der Apokalypse, und

<sup>5</sup> Bibliotheca del Seminario di Pisa, codex 50. Der Text wurde von A. Mancini bekannt gemacht in: *Per lo studio della leggenda di Mahometto in Occidente*, in: *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali*, 6. ser., X, Rom 1934, S. 325–349; vgl. A. D’Ancona, *La Leggenda di Mahometto in Occidente*, in: *Giornale storico della letteratura Italiana*, 13 (1889), S. 199–281; L. Bouvat, *Le Prophète Mahomet en Europe, légende et littérature*, in: *revue du monde musulman*, 9 (1909), S. 264–272.

<sup>6</sup> Vgl. R. W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981, S. 78 f. (Anm. 10).

für Dante war er der ewige Höllenbewohner<sup>7</sup>. Die Beispiele ließen sich für die Zeit des Mittelalters und der frühen Neuzeit beliebig verlängern.

Daß das Bild des Islams in Europa während der „Türkenkriege“ voller Polemik gegen den Islam ist, kann nicht weiter überraschen. Während der Belagerung von Wien dichtete Hans Sachs:

Behüt uns gnedig allezeit  
vor diesem Feind der Christenheit,  
dem Türken, blutdürst'gen hund,  
durch welches bodenlosen schlund  
vil königreich verschlungen sund.  
O got, sein wüten von uns wend,  
daß er dein christlichen erb  
auch nicht an leib und seel verderb,  
sondern schütt auf ihn deinen grim,  
leg ein ring in die nasen im,  
als dem könig Sanherib,  
den dein band von deinm volk abtrieb<sup>8</sup>.

Auch die Zeit der Reformation brachte einiges an antiislamischer Polemik hervor. Bekanntlich hat sich Luther ausführlich mit dem Koran auseinandergesetzt<sup>9</sup>. Ergebnis dieser Auseinandersetzung war eine Reihe von theologischen Studien, aber auch Polemiken, in denen es dem Reformator jedoch eher um eine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus als mit dem Islam ging. Ein typisches Beispiel findet sich in seiner weit verbreiteten Schrift: *An den christlichen Adel deutscher Nation* von 1520, in der es heißt: „... daß nirgendwo ein besseres weltliches Regiment sei als bei dem Türken, der doch weder geistliches noch weltliches Recht kennt, sondern allein seinen Koran. Wir hingegen müssen bekennen, daß es kein schändlicheres Regiment gibt als bei uns, die wir geistliches und weltliches Recht haben, da sich denn kein Stand mehr nach der natürlichen Vernunft, geschweige denn nach der Heiligen Schrift richtet.“<sup>10</sup> Vor allem aber geht es Luther auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Islam, wie Bobzin gezeigt hat, um die Identifizierung des

Antichrist. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: „Und ich halt den Mahmet nicht für den Endechrist. Er machts zu grob und hat einen kindlichen schwartzen Teuffel, der weder Glauben noch Vernunft betriegen kan. Und ist wie ein Heide, der von außen die Christenheit verfolgt... Aber der Bapst bey uns ist der rechte Endechrist, der hat den hohen, subtilen, schönen, gleissenden Teuffel, der sitzt inwendig der Christenheit.“<sup>11</sup>

Auch wenn dieser Text den Islam als das geringere Übel gegenüber dem Papsttum einschätzt, bleibt doch die negative Haltung gegenüber der fremden Religion bestehen und hat eine entsprechende Wirkung durch Jahrhunderte gerade im protestantischen Bereich gehabt. Nach dem Ende der Türkenkriege veränderte sich der Ton ein wenig. Es kamen „Türkenmoden“ auf, die sich auf die Kleidung<sup>12</sup>, Hausrat<sup>13</sup>, bildende Kunst<sup>14</sup>, Architektur<sup>15</sup>, Musik<sup>16</sup> und Literatur<sup>17</sup> auswirkten. Das Bild vom Orient wurde romantisiert. Am deutlichsten hat das Hugo von Hofmannsthal in seiner Einleitung zu der deutschen Übersetzung der Märchensammlung von 1001 Nacht durch Enno Littmann dokumentiert: „Die Lokungen und Drohungen waren seltsam vermischt; uns war unheimlich zu Herzen und sehnsüchtig; uns grauste vor innerer Einsamkeit, vor Verlorenheit, und doch trieb ein Mut und ein Verlangen uns vorwärts und trieb uns einen labyrinthischen

11 Ebd., S. 150.

12 Vgl. V. Gevers, *The Influence of Ottoman Turkish Textiles and Costume in Eastern Europe, with Peculiar Reference to Hungary*, Toronto 1982; M. E. Pape, *Turquerie im 18. Jahrhundert und der „Receuil ferriol“*, in: G. Sievernich/H. Budde (Hrsg.), *Europa und der Orient. 800–1900*, Gütersloh 1989, S. 324–367.

13 Vgl. D. Heinz, *Orientalismus und die österreichische Teppichindustrie des 19. Jahrhunderts*, in: *Festschrift für Peter Wilhelm Meister*, Hamburg 1974, S. 217–225.

14 Vgl. L. Thronton, *Frauenbilder. Zur Malerei der „Orientalisten“*, in: G. Sievernich/H. Budde (Anm. 12), S. 342–367; M. A. Stevens, *The Orientalists: Delacroix to Matisse*, London 1984.

15 Vgl. A. Lange, *Exotismen in der Architektur. Versuch einer Gegenüberstellung von Chinoiserie, Ägyptenmode und islamisierender Architektur*, in: G. Höpp (Hrsg.), *Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945*, Studien 4 des Zentrums Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin, 1966, S. 435–453.

16 Vgl. P. Gradenwitz, *Musik zwischen Orient und Okzident. Eine Kulturgeschichte der Wechselbeziehungen*, Wilhelmshaven 1977; A. Schmitt, *Der Exotismus in der deutschen Oper zwischen Mozart und Spohr*, Hamburg 1988; G. Jopping, *Alla Turca. Orientalismen in der europäischen Kunstmusik vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*, in: G. Sievernich/H. Budde (Anm. 12), S. 295–305; R. M. Jäger, *Türkische Musik und Musiker in Mitteleuropa im 17. und 18. Jahrhundert*, in: G. Höpp (Anm. 15), S. 421–434.

17 Es ist kaum möglich, die hierzu erschienene wissenschaftliche Literatur allein für Deutschland zusammenzustellen, verwiesen sei daher auf die faktenreichen Ausführungen in: A. Schimmel u. a. (Anm. 8).

7 Zur Kontroverse um den Einfluß islamischer Vorstellungen auf Dantes *Divina Commedia* vgl. E. Cerulli, *Dante e Islam*, in: *al-Andalus*, 21 (1956), S. 229–253; G. Levi della Vida, *Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia*, in: *al-Andalus*, 14 (1949), S. 337–407; R. W. Southern, *Dante and Islam*, in: D. Banker (Hrsg.), *Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh 1973, S. 133–154.

8 Zitiert nach A. Schimmel, *Europa und der islamische Orient*, in: dies. u. a., *Der Islam III. Islamische Kultur, zeitgenössische Strömungen, Volksfrömmigkeit*, Stuttgart 1990, S. 336–397, hier S. 357; vgl. S. Ozyurt, *Die Türkenlieder und das Türkenbild in der deutschen Volksüberlieferung vom 16.–20. Jahrhundert*, München 1972.

9 Vgl. H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, *Beiruter Texte und Studien* 42, Stuttgart 1995.

10 Ebd., S. 19.



Weg, immer zwischen Gesichtern, zwischen Möglichkeiten, Reichtümern, Düften, halbverhüllten Mienen, halboffenen Türen, kupplerischen und bösen Blicken in dem ungeheuren Basar, der uns umgab.“<sup>18</sup>

Die Erfolge von 1001 Nacht führten bekanntlich zur Entstehung der Kunstmärchen, die sich formal und inhaltlich die berühmte Märchensammlung zum Vorbild nahmen. Diesem märchenhaft-romantischen Bild steht dann das des Abenteuer-schriftstellers Karl May gegenüber, der den Orient zwar nicht aus persönlicher Erfahrung kannte, als er die Romane: „Durchs wilde Kurdistan“ oder „Von Baghdad nach Stambul“ und wie sie alle weiter heißen, verfaßte, der jedoch das Orientbild in Deutschland nachhaltig prägte. In dem Roman: „Durch die Wüste“ heißt es: „Man muß den Orientalen zu behandeln verstehen. Derjenige Abendländische, welcher sich mißachtet sieht, trägt selbst die Schuld. Ein klein wenig persönlicher Mut und eine möglichst große Dosis Unbescheidenheit, unterstützt von derjenigen lieben Tugend, welche man bei uns Grobheit nennen würde, sind unter gewissen Voraussetzungen vom allerbesten Erfolge. Allerdings gibt es andererseits auch Verhältnisse, in denen man gezwungen ist, sich einiges oder sogar vieles gefallen zu lassen. Dann ist es aber sehr geraten, zu tun, als ob man nichts bemerkt habe. Freilich gehört nicht nur Kenntnis der Verhältnisse und Berücksichtigung des einzelnen Falles, sondern auch gute Übung dazu, um zu entscheiden, was denn besser und klüger sei: die Hand an der Waffe oder die Hand im Beutel.“<sup>19</sup> Welche Form der Literatur eine tiefere Wirkung auf die Vorstellungen vom Orient und vom Islam ausgeübt hat, ist kaum zu entscheiden.

### III.

Doch nicht nur die Belletristik hat an dem negativen Bild des Islams mitgezeichnet, sondern es waren auch Fachleute, die den Islam aus der Position eines aufgeklärten und daher überlegenen Europäers betrachteten. Die durch die Kontrover-

sen um das Buch von Edward Said „Orientalism“<sup>20</sup> hervorgerufenen deutschen Reaktionen waren durch die apologetische Argumentation gekennzeichnet, daß es ja sein möge, daß britische oder französische Orientalisten Helfershelfer der jeweiligen kolonialen Expansionen gewesen seien. Deutschland habe dagegen keine kolonialen Besitzungen in der islamischen Welt gehabt, und folglich seien auch die deutschen Orientalisten hier nicht involviert. Eine Geschichte der deutschen Orientalistik ist unter diesem Aspekt noch nicht geschrieben worden<sup>21</sup>, man wird aber wohl differenzieren müssen. Hier sei nur auf die zahlreichen Veröffentlichungen des deutschen Orientalisten Martin Hartmann<sup>22</sup> verwiesen, der sich auch in Publikumszeitschriften islamkritisch zu aktuellen Themen äußerte, wie zur Frage des Verhältnisses von christlicher Religion und Islam in den deutschen Kolonien in Schwarzafrika: „Daneben gibt der Islam nach drei Seiten die übelste Anregung:

1. Er kommt durch seine äußerst laxen Moral in geschlechtlichen Dingen der groben Sinnlichkeit der Eingeborenen entgegen, statt diese einzuschränken; diese Wirtschaft ist in jeder Hinsicht einzuschränken . . .

2. predigt der Islam Feindschaft und Haß gegen alle Andersgläubigen; es ist dem Muslim unerträglich, unter einer fremden Herrschaft zu leben, und es ist die Pflicht aller Muslime, gegen die Ungläubigen zu kämpfen, bis sie ihnen einen Tribut in Niedrigkeit entrichten. Das ist eine schwere Gefahr.

3. zwingt der Islam seine Bekenner zur Erlernung einer fremden Sprache und Schrift aus religiösem Interesse, der Sprache und Schrift des Koran, die für die kulturelle Entwicklung der Lernenden ein Hindernis bildet: jedes Atom von Kraft und Zeit, das auf die arabischen Buchstaben und Worte verwandt wird, ist verloren und bedeutet zugleich einen Verlust für die Aneignung anderer Dinge, deren Kenntnis in die große Kulturgemeinde einreicht und zur Mitarbeit zu dem großen Kulturwerk befähigt.“<sup>23</sup>

20 Über die Auseinandersetzungen um E. Said, *Orientalism*, New York 1978, könnte inzwischen eine eigene Bibliographie zusammengestellt werden.

21 Vgl. H. Preißler, Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 145 (1995), S. 241–327.

22 Vgl. L. Hanisch, *Islamkunde und Islamwissenschaft im deutschen Kaiserreich. Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900–1918)*, Leiden 1992, S. 15–19.

23 M. Hartmann, *Mission und Kolonialpolitik*, in: *Koloniale Rundschau*, 3 (1911), S. 167–195, hier S. 186.

18 H. von Hofmannstahl, Einleitung zu dem Buche genannt die Erzählungen der Tausendundein Nächte, in: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten. Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann*, Bd. 1, Stuttgart 1953, S. 7.

19 K. May, *Durch die Wüste*, Bamberg 1957, Kap. 11.

Wie weit Hartmann in der Schar der deutschen Orientalisten alleine stand<sup>24</sup>, müßte noch genauer untersucht werden<sup>25</sup>. Immerhin meinte der deutsche Orientalist Theodor Nöldeke in einem Brief an seinen Kollegen Carl Heinrich Becker: „Aber auf alle Fälle habe ich fürs echte Hellenentum – ehe es sich mit dem Orient in zum Teil mir wenig sympathischer Weise mischte – sehr viel mehr übrig, als für den ganzen Orient, wenigstens soweit er regelrecht fromm war.“<sup>26</sup>

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die „Waffenbrüderschaft“ zwischen dem Deutschen Reich und dem Osmanischen Reich bewirkte weitgefächerte Aufklärungs- und Propagandaaktionen, durch die der Islam und die Muslime der deutschen Bevölkerung positiv nahegebracht werden sollten<sup>27</sup>. Die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ist hinsichtlich des deutschen Verhältnisses zur islamischen Welt bisher nur wenig untersucht worden<sup>28</sup>. Interesse am Islam und an der islamischen Welt war sicherlich vorhanden. So hatte der Besuch des afghanischen Königs Amanullah im Deutschland der Weimarer Republik ein lebhaftes Medienecho<sup>29</sup>. Die Entstehung von autokratischen Systemen in Ländern wie der Türkei oder dem Iran wurde mit Interesse in weiten Kreisen der Bevölkerung zur Kenntnis genommen. Entsprechende Publikationen sorgten dafür<sup>30</sup>.

24 Vgl. W. van Kampen, Studien zur Türkeipolitik in der Zeit Wilhelms II., Kiel 1968, S. 298, 305–313.

25 Vgl. G. Stauth, Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie, Frankfurt a. M. 1993, geht auf Hartmann leider nicht ein.

26 Zitiert nach J. van Ess, From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies, in: M. H. Kerr (Hrsg.), Islamic Studies: A Tradition and its Problems, Malibu 1980, S. 27–61, hier S. 47, Anm. 115.

27 Zu der damit verbundenen Problematik vgl. P. Heine, Salih at-Tunisi – a Tunesian Nationalist in Berlin of the First World War, in: Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, 33 (1982), S. 189–195; ders., C. Snouck Hurgonje versus C. H. Becker. Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik, in: Welt des Islam (WI) 23 (1984) 4, S. 378–387.

28 Eine Ausnahme stellt dar: S. Wild, National Socialism in the Arab Near East between 1933 and 1939, in: WI, 25 (1985), S. 126–173; verwiesen sei auch auf: G. Höpp, Mohammed Essad Bey: Nur Orient für Europäer?, in: Asien, Afrika, Lateinamerika, 25 (1997), S. 75–97.

29 Vgl. W. L. Adamec, Afghanistan's Foreign Affairs to the Mid-Twentieth Century. Relations with the USSR, Germany, and Britain, Tuscon 1974; R. Boinet, Le retour d'Europe d'Amanullah en 1928. Une révolution racontée par un témoin, in: Les Nouvelles d'Afghanistan, 55 (1992), S. 11–15.

30 Vgl. Arabische Führergestalten, Berlin 1944, darin Artikel über Saad Zaghlul, Ibn Sa'ud, Amin al-Husaini, Rashid Ali al-Gailani; G. Jäschke, Der Turanismus und die kemalistische Türkei, in: H. H. Schaefer (Hrsg.), Der Orient in der Forschung, Berlin 1944, S. 468–483; F. Täschner, Der Islam im Banne des Nationalismus in der Zwischenkriegszeit, in: H. H. Schaefer, ebd., S. 484–513.

Betrachtet man vor allem die Zeit nach 1933, so läßt sich zunächst einmal feststellen, daß der Rassismus und die Fremdenfeindlichkeit, die die Nazi-Ideologie auszeichneten, das Islambild in der deutschen Öffentlichkeit nicht verbesserten. Je mehr sich die Beziehungen von Hitler-Deutschland zu England und Frankreich jedoch verschlechterten, um so stärker wurde der Islam für politische Zwecke instrumentalisiert. Das geschah nicht zuletzt, indem verschiedene deutsche Stellen versuchten, Hitlers „Mein Kampf“ in orientalische Sprachen zu übersetzen<sup>31</sup>. Um die Akzeptanz des Textes zu erhöhen, wurden von deutscher Seite Überlegungen angestellt, die arabische Übersetzung stilistisch dem Koran anzupassen. Solche Vorstellungen wurden auch im Orient bekannt. So berichtete die Beiruter Zeitung *L'Orient* im Dezember 1939: „Deutsche Orientalisten bereiten aus politischen Absichten eine Verfälschung des Korans vor. Die präsentieren eine Auswahl von Abschnitten von ‚Mein Kampf‘ in Form von Koranversen, damit die Muslime glauben, daß Hitler ein Gesandter Gottes sei und sein Buch auf göttlicher Eingebung beruhe.“<sup>32</sup> Die verschiedenen von deutscher Seite initiierten Übersetzungsprojekte scheiterten. Ebenso erging es Vorhaben, heilige Texte der Muslime so zu manipulieren, daß sie die göttliche Mission Hitlers und seine Übereinstimmung mit den Normen des Islams zu beweisen schienen. So versuchte man, Koranzitate zu finden, die das Kommen Hitlers voraussagten oder Prophetentraditionen so zu interpretieren, daß Hitler als Mahdi verstanden werden konnte. Überlegt wurde auch, ob man auf Flugblättern Prophetentraditionen und Hitlerzitate so gegenüberstellen könnte, daß sie den Eindruck von Übereinstimmung hervorrufen konnten. Diese Flugblätter sollten auch noch parfümiert werden, um sie besonders attraktiv zu machen<sup>33</sup>. Auch das Presseecho, daß der Mufti von Jerusalem, Hadjdj Amin al-Husaini, nach seiner Flucht aus dem Irak 1941 nach Berlin erhielt, und die von ihm in verschiedenen Interviews gemachten Äußerungen ließen den Islam zeitweise als eine dem Nationalsozialismus nahestehende Weltsicht erscheinen<sup>34</sup>.

31 Zu den Übersetzungen von „Mein Kampf“ ins Arabische und den Bemühungen, den Text im Hinblick auf eine arabische Leserschaft vor allem in seinen rassistischen Passagen zu verändern; vgl. S. Wild, „Mein Kampf“ in arabischer Übersetzung, in: WI, 9 (1964), S. 207–211; ders., National Socialism in the Arab East, in: WI, 25 (1985), S. 147–170.

32 Zitiert in: S. Wild, National Socialism, ebd., S. 166 f.

33 Persönliche Mitteilung des deutschen Orientalisten Hans Wehr im Juni 1974.

34 Zu al-Husaini und anderen arabischen Exilanten in Berlin vgl. neuerdings: R. Dieterich, Rasid Ali al-Kailani in Berlin. Ein irakischer Nationalist in NS-Deutschland, in: al-Rafidayn. Jahrbuch für Geschichte und Kultur des modernen Iraq, 3 (1995), S. 47–79, besonders S. 50–58, 66–69.

Daß manche Muslime vom NS-Staat fasziniert waren, ist nicht zu leugnen. So schreibt der ägyptische Gelehrte und Politiker Muhammad al-Bahi in seinen Memoiren noch 1983: „Ich werde nicht vergessen, daß diese Politik (i. e. die des Nationalsozialismus, P. H.) vom ersten Tag an den Kommunismus aus dem Weg räumte und ihn gnadenlos bekämpfte. Sie bekämpfte die weit verbreitete Anarchie des Lebens, die auf der einen Seite eine Anarchie des Luxus war und auf der anderen Seite eine Anarchie der Auflösung der menschlichen Werte. Diese Politik hielt Frauen davon ab, sich in den Fakultäten der Universitäten einzuschreiben, ausgenommen die Fakultäten für Pädagogik, Medizin und Heilberufe. Sie brachte die Frau dazu, ins Haus zurückzukehren und sich um die Familie zu kümmern – falls sie gearbeitet hatte unter der Bedingung, daß sie den Lohn für den Rest ihres Lebens erhielt. Diese Politik brachte sie zum Sport, dazu, ihre Beine nicht zu zeigen und nicht auf der Straße und an öffentlichen Orten zu rauchen.“<sup>35</sup> Während des Krieges wurden von der Wehrmacht wie von der SS Truppenteile aufgestellt, die ausschließlich aus Muslimen bestanden. Dabei wurde auch für eine geistliche Betreuung gesorgt. Zu diesem Zweck wurden spezielle Imamkurse eingerichtet, die von deutschen Orientalisten wie dem bekannten Bertold Spuler konzipiert und teilweise auch durchgeführt wurden<sup>36</sup>. All diese Aktivitäten wurden mit dem entsprechenden propagandistischen Aufwand in der deutschen Öffentlichkeit auch bekannt gemacht.

Nach dem Ende des Krieges entstand dann sehr schnell das Bild von einer Allianz zwischen dem NS-Regime und dem Islam. Doch genauso schnell veränderte sich zumindest in Westdeutschland die Situation. Mit dem Ausbruch des Kalten Krieges suchte man nach ideologischen Verbündeten und fand sie wiederum im Islam. Eine Reihe von islamischen Ländern wie die Türkei, der Iran, der Irak oder Pakistan waren mit dem Westen in verschiedenen Verteidigungsbündnissen verbunden. Diese Bündnisse hatten vor allem strategische Bedeutung. Sie waren Teil einer Einkreisungs- oder Defensivkonzeption (je nach Standpunkt), die gegen die Sowjetunion und die Staaten des Warschauer Paktes gerichtet war<sup>37</sup>. Diese Politik bedurfte einer gewissen ideologischen Unterstützung, weil das alte Feindbild vom „blutrünstigen Türken“, von „fanatischen Schiiten“ usw. natürlich nicht durch den Abschluß von diplomatischen Ver-

einbarungen aus westeuropäischen Vorstellungen vertrieben werden konnte. Die islamische Welt, vor allem die Türkei, rückte verstärkt in das Interesse der verschiedensten öffentlichen Institutionen. In Staaten mit langen Traditionen von Beziehungen in den Nahen Osten oder in andere islamische Regionen, wie England und Frankreich, war dieses Interesse ohnehin ständig vorhanden. Für Westdeutschland stellte sich diese Situation nach dem Krieg zunächst ein wenig anders dar. Es entwickelten sich unterschiedliche und in ihren Zielen differierende Aktivitäten der politischen Parteien und der Kirchen. Die Sozialdemokratische Partei unterstützte die verschiedenen antikolonialen Bewegungen vor allem in Nordafrika<sup>38</sup>, während die Christlich Demokratische Union Kontakte zu den eher traditionellen islamischen Staaten, aber auch und vor allem zum NATO-Partner Türkei suchte. Verschiedene Parteiorganisationen und ihnen nahestehende Einrichtungen entwickelten einen lebhaften Austausch mit islamischen Partnerorganisationen, der mit der Entwicklung eines islamisch-christlichen Dialogs einherging.

Die Einschätzung des Islams in der breiteren westdeutschen Öffentlichkeit veränderte sich durch diese Bemühungen jedoch nur wenig. Seit der Mitte der sechziger Jahre war das religiöse Moment gegenüber den politischen Krisen des Nahen und Mittleren Ostens in den Hintergrund getreten, da die Akteure vor allem auf der arabischen Seite säkulare Konzepte wie Nationalismus oder Sozialismus in den Vordergrund ihrer Äußerungen stellten. Im öffentlichen Bewußtsein wurde allerdings zwischen Arabertum und Islam nicht deutlich differenziert. Allenfalls wurde noch der Iran als islamisch betrachtet, wobei man dann aber auf dessen schiitischen Charakter hinweisen und damit die Tatsache, daß es sich bei dessen Bevölkerung nicht um Araber handelte, erklären konnte. Insgesamt wurde der Islam in den sechziger und frühen siebziger Jahren weder als politische Kraft noch als religiöses System ernsthaft zur Kenntnis genommen.

---

#### IV.

---

Diese Situation veränderte sich grundsätzlich mit dem Sieg der Islamischen Revolution in Iran im Jahr 1979. Das Pahlavi-Regime war als pro-westlich, säkular und modern angesehen worden. Der plötzliche und auch von professionellen Beobachtern nicht erwartete Zusammenbruch hatte tief-

35 M. al-Bahi, *Hayati fi rihab al-Azhar*. Talib wa-ustadh wawazir, Kairo 1983, S. 44, zitiert in: S. Wild, *National Socialism* (Anm. 31), S. 146; al-Bahi hatte zwischen 1933 und 1939 in Hamburg studiert.

36 Vgl. P. Heine, *Die Imam-Kurse der deutschen Wehrmacht*, in: G. Höpp (Anm. 15), S. 229–238.

37 Vgl. F. Váli, *The Turkish Straits and Nato*, Stanford 1972, S. 93–107, 113–119.

38 Vgl. Th. Scheffler, *Die SPD und der Algerienkrieg (1954–1962)*, Arbeitshefte Nr. 11, Zentrum moderner Orient, Berlin 1994.

greifende Auswirkungen auf das Bild des Islams in der westdeutschen Öffentlichkeit. Kennzeichnend war zunächst ein sich ständig steigendes Interesse am Islam. Keine Volkshochschule oder kirchliche Akademie, die nicht Seminare und Vorträge über den Islam oder einzelne Aspekte dieser Religion und der islamischen Gesellschaft in ihr Programm aufnahm. Auch die Medien nahmen sich des Themas an. Der „Spiegel“<sup>39</sup> widmete dem Islam mehrere Titelgeschichten, aufwendige Fernsehfilme wurden produziert und an attraktiven Sendeplätzen ausgestrahlt<sup>40</sup>. Bekannte Fernsehjournalisten, die über Landeskenntnisse verfügen, wurden zu Medienstars und nutzten diese Situation zur Veröffentlichung von Büchern, die sich in vielen Fällen zu Bestsellern entwickelten. Allerdings repetierten und verstärkten diese Publikationen in vielen Fällen das in der Öffentlichkeit vorhandene Feindbild<sup>41</sup>. Die Mehrzahl dieser Bücher erschien vor 1989, erlebte danach jedoch weitere Auflagen. Das sich gewiß verstärkende Interesse der deutschen Öffentlichkeit an der islamischen Welt, das auch in diesen Publikationen zum Ausdruck kommt, hing allerdings weniger mit der Auflösung der staatssozialistischen Systeme in Osteuropa zusammen, sondern vielmehr mit der Kuwait-Krise und dem zweiten Golfkrieg von 1990/91.

Für die gegenwärtige Einschätzung des Islams in der deutschen Öffentlichkeit spielt natürlich auch die Begegnung mit Muslimen eine gewisse Rolle. Der mittlerweile zur Industriegröße angewachsene Tourismus bietet dazu zahlreiche Möglichkeiten. Jahr für Jahr reisen Millionen Deutscher auch in Länder, die vom Islam geprägt sind. Man denke an Länder wie Tunesien und Marokko, vor allem aber die Türkei. Die positiven wie negativen Erfahrungen, die die Besucher mit Muslimen machen, werden in den entsprechenden Erlebnisberichten nach der Rückkehr in die Heimat entsprechend multipliziert. Sie haben den scheinbaren Vorteil besonderer Glaubwürdigkeit, da sie von denen, für die diese Berichte gedacht sind, als besonders authentisch angesehen werden. Zufallsbegegnungen und Einzelerfahrungen werden dadurch zu grundsätzlichen Vorgängen innerhalb islamischer Gesell-

schaften. Dabei ist immer wieder zu bemerken, daß Verstöße einzelner Muslime gegen bekannte Normen und Gebote des Islams von deutschen Beobachtern besonders kritisch betrachtet werden. Muslime werden als heuchlerisch angesehen, wenn sie Alkohol trinken oder sich mit europäischen Touristinnen einlassen. In der Folge kommt es dann häufig zu sehr allgemeinen und generalisierenden Beurteilungen des Islams als religiöses und gesellschaftliches System.

Die andere Gelegenheit, bei der Deutsche und Muslime sich begegnen, ist das Alltagsleben in Deutschland. Immerhin leben ca. 2,5 Millionen Muslime hier; in ihrer überwiegenden Zahl stammen sie aus der Türkei. Etwa 150 000 von ihnen besitzen die deutsche Staatsangehörigkeit. Nach den beiden großen christlichen Kirchen ist der Islam die größte Glaubensgemeinschaft in Deutschland. Die Mehrzahl der Muslime sind als Arbeitsmigranten oder als Asylanten nach Deutschland gekommen. Viele von ihnen, aber auch die zuständigen deutschen Behörden, karitativen Einrichtungen etc. waren zunächst davon ausgegangen, daß die Anwesenheit einer großen muslimischen Bevölkerungsgruppe in Deutschland lediglich vorübergehender Natur sein werde. Inzwischen muß man davon ausgehen, daß sich der Islam auf Dauer in Deutschland etabliert hat und die Zahl der Muslime, schon angesichts der hohen Reproduktionsrate dieser Bevölkerungsgruppe, weiter zunehmen wird. Die Fehleinschätzung über die Verweildauer von Muslimen hat zu einer Verzögerung der öffentlichen Auseinandersetzung um den Islam in Deutschland geführt. Die vorhandenen Unterschiede wurden nicht ausreichend zur Kenntnis genommen. Ende der siebziger Jahre konnte der damalige Ausländerbeauftragte der Bundesregierung, Heinz Kühn, noch überzeugt feststellen: „So wie wir die Polen im Ruhrgebiet integriert haben, so werden wir auch die Türken integrieren.“ Diese Integration war aber nicht so leicht zu erreichen, wie die verschiedenen damit beschäftigten Institutionen erwartet hatten. Die relativ große Integrationsbereitschaft vieler junger Muslime der zweiten und dritten Generation wurde durch die Brandanschläge von Mölln und Solingen nachhaltig gebremst. Bei ihnen ist zur Zeit eine deutliche Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen und religiösen Wurzeln festzustellen. Tendenzen zur Ghattobildung sind unverkennbar. Diese Abschottung wird von Deutschen als Bestätigung für die vorhandenen Feindbilder betrachtet. Es wird weiterhin die Aufgabe muslimischer wie deutscher Institutionen bleiben, das mühsame Geschäft der Annäherung der kulturellen Traditionen und der Überwindung von Feindbildern zu betreiben.

39 Vgl. Der Spiegel, Nr. 32 vom 9. 8. 1992; Nr. 2 vom 6. 1. 1986; Nr. 33 vom 10. 8. 1987 mit dem Titel „Blutiger Islam“, Nr. 9 vom 27. 2. 1989 mit dem Titel „Chomeinis letzter Kampf. Mörderischer Islam“.

40 Vgl. W. Ende/A. Jacobsen, Herausforderung Islam; die dort aufgenommenen Interviews wurden im vollen Umfang veröffentlicht in: dies., Über den Islam und seinen Weg. Interviews des Fernsehfilms „Herausforderung Islam“, Ins Deutsche übertragen von Peter Heine, Altenberge 1988.

41 Vgl. V. Klemm/K. Hörner (Hrsg.), Das Schwert des „Experten“. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild, Heidelberg 1993; G. Rotter, Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des „Nahostexperten“ Gerhard Konzelmann, Heidelberg 1992.

# Islam und Menschenrechte

## Das Bild im Westen und die arabisch-sunnitische Diskussion

### I. Das Bild im Westen

„Fast alles, was man über ihre Religion und ihre Rechtsprechung sagt, ist falsch, und die Schlüsse, die man alle Tage daraus zieht, sind zu wenig begründet.“ So beschrieb 1765 Voltaire<sup>1</sup> die abendländische Literatur über die Türken, den Islam und die Muslime. Würde sein Urteil heute anders ausfallen? Soweit es um das Verhältnis von Islam und Menschenrechten geht, ist das Gegenteil zu befürchten. Zwar hat es Konjunktur, sich kritisch mit diesem Verhältnis auseinanderzusetzen: Seit der Auflösung des Ost-West-Konflikts, der den internationalen Menschenrechtsdiskurs in den ersten Jahrzehnten nach der Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 bestimmt hatte, kann man sicher sein, daß auch vom Islam die Rede ist, wenn über kulturell und religiös bedingte Hindernisse für die Universalisierung von Demokratie und Menschenrechten gesprochen wird. Inzwischen wird der Islam nicht selten geradezu als Paradigma für eine gleichheits- und freiheitsfeindliche Religion gehandelt.

Von einer gründlichen Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten und Möglichkeiten, Islam und Menschenrechte in Einklang zu bringen, ist man indessen häufig weit entfernt. In der Begründung der behaupteten Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten überwiegen fragwürdige Unterstellungen und Stereotypen wie etwa die Behauptung, der Islam kenne keine Gewaltenteilung – selbst fundamentalistische Muslime sprechen sich für eine solche aus –, oder die Vorstellung, der Islam sei ein starres System von Normen, das zu absolutem Gehorsam zwingt – ein Islamverständnis, das allenfalls muslimische Extremisten teilen dürften<sup>2</sup>. Auch die gegenwärtige Menschenrechtspraxis in vielen islamischen Ländern wird angeführt, als würde diese das Verhältnis der islamischen Religion zum Menschenrechtskonzept

authentisch reflektieren. Daß gegen islamisch legitimes Unrecht fast überall auch Opposition betrieben wird, die sich ebenfalls auf den Islam beruft, scheint indessen als wenig aussagekräftig angesehen zu werden. Selbst die philosophischen Tiefen der Rechtsbegründung werden nicht gescheut, um den menschenrechtsfeindlichen Charakter des Islam zu beweisen: Der Islam sei schon deswegen mit der Menschenrechtsidee unvereinbar, weil diese dem Menschen Rechte von Natur aus zugestehe, während jener sie nur als gottgegeben ansehen könne. Übersehen wird dabei, daß sich religiöse und naturrechtliche Begründungen der Menschenrechte prinzipiell nicht unterscheiden. Beide dienen dazu, bestimmte Rechtsinhalte auf einer metarechtlichen Ebene zu verwurzeln und sie so menschlicher Disposition zu entziehen. Während das Naturrechtskonzept die übergeordnete Autorität, die der Mensch zu respektieren hat, in der Natur lokalisiert, sehen theologische Menschenrechtsbegründungen diese in Gott. Zum Problem wird dies erst, wenn die Unterschiede in der Begründung der Rechte zu Differenzen auch im Inhalt der Rechte führen. Das muß jedoch keineswegs zwangsläufig der Fall sein.

In der westlichen Literatur zum Verhältnis von Islam und Menschenrechten ist zugleich fast durchweg eine weitgehende Vernachlässigung der gegenwärtigen und intensiven Diskussion zu eben diesem Thema im islamischen Kulturkreis festzustellen. Die vielfältige sunnitisch-arabische Literatur wird kaum zur Kenntnis genommen. Statt dessen werden häufig staatsrechtliche Vorstellungen als islamisch zugrunde gelegt, die mehr oder weniger deutlich an den Ideen muslimischer Juristen des Mittelalters orientiert sind<sup>3</sup>. Deren Auffassungen mögen zwar für fundamentalistische Muslime vielleicht noch einen Referenzrahmen abgeben. Als repräsentativ für das aktuelle Islamverständnis können sie jedoch ebensowenig herangezogen werden, wie selbst wesentlich später wirkende abendländische Denker als Vertreter der modernen westlichen Menschenrechtsinterpretation gelten dürfen.

1 Zitiert nach Günther Mensching, Voltaire. Republikanische Ideen, Bd. 2, Frankfurt am Main 1986, S. 28.

2 Vgl. Lorenz Müller, Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus, Hamburg 1996, S. 68 f., 124 f.

3 Vgl. Bassam Tibi, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München-Zürich 1994, S. 53. Tibi bezeichnet den 1328 gestorbenen Ibn Taimiyya als „heute immer noch führenden mittelalterlichen islamischen Rechtsgelehrten“.

So gingen etwa noch Kant und Rousseau von einer natürlichen und damit auch rechtlichen Überordnung des Mannes über die Frau aus<sup>4</sup>.

Die Defizite in der Auswertung der muslimischen Debatte zum Thema „Islam und Menschenrechte“ haben ganz offensichtlich sprachliche Gründe. Zitiert werden zumeist lediglich in europäischen Sprachen zugängliche Veröffentlichungen. Ludger Kühnhardt<sup>5</sup> etwa erscheint eine kleine Auswahl solcher Publikationen als tragfähige Grundlage für so weitgehende Schlußfolgerungen wie die, im „politischen Denken des Islam“ akzeptiere man „einen Herrscher als Vizeregenten Allahs“ und es sei für den Gedanken der Volkssouveränität kein Raum. Doch auch die relativ anspruchsvolle Untersuchung der amerikanischen Juristin und Islamwissenschaftlerin Ann Elizabeth Mayer<sup>6</sup> zitiert vor allem ältere, ins Englische übersetzte Publikationen – eine einseitig konservative Auswahl, die sie erstaunlicherweise als Sammlung von „middle-ground-positions“ bezeichnet und die aus ihrer Sicht das Urteil rechtfertigt, die islamische Menschenrechtsliteratur sei vernunftfeindlich und anti-individualistisch. Als einzigen Modernisten, der einen methodisch sauberen und zukunftsweisenden Ansatz verfolge, präsentiert Mayer den zumeist in englischer Sprache publizierenden Sudanese Abdullahi Ahmed an-Na'im. Dessen eigenwillige Exegese der islamischen Rechtsquellen, die auf den Gedanken des Gründers der sudanesischen Bewegung der Republikanischen Bruderschaft, Mahmud Muhammad Taha, beruht, ist ohne Zweifel interessant. Sie ist jedoch keineswegs die einzige, die neue Wege eröffnet, und sie wurde bislang zumindest in der arabischen Welt kaum beachtet.

---

## II. Ausgangspunkte einer Neubewertung

---

Am Anfang einer Neubewertung des Verhältnisses von Islam und Menschenrechten muß die Besinnung auf zwar wenig originelle, jedoch häufig mißachtete Ausgangspunkte stehen:

*Erstens:* „Den Islam“ gibt es nicht. Der Islam, wörtlich: Hingabe an Gott, ist weder ein statisches System noch ein monolithischer Block. Das ver-

4 Vgl. Ute Gerhard, Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, in: Stefan Batzli/Fridolin Kissling/Rudolf Zihlmann, Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt, Zürich 1994, S. 75 f.

5 Vgl. Ludger Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte, Bonn 1987.

6 Vgl. Ann Elizabeth Mayer, Islam and Human Rights. Tradition and Politics, San Francisco–London 1982.

steht sich von selbst, wenn man sich die lange und wechselvolle Geschichte dieser Religion sowie ihre geographische Ausbreitung und die damit verbundene Vielfalt der Bedingungen, unter denen sie ge- und erlebt wird, vergegenwärtigt. Hinzu kommt, daß im Islam eine autoritative Instanz, wie sie für katholische Christen der Papst darstellt, nicht existiert. Dies führt dazu, daß selbst über Grundlagen heftig gestritten wird. Zwar mag der Befund, die Muslime seien jedenfalls über die Authentizität des Koran als Wort Gottes einig, noch richtig sein. Er ist jedoch wenig aussagekräftig, solange die Meinungen darüber, was aus dieser Eigenschaft zu folgern ist, weit auseinandergehen. Entsprechend unterschiedlich sind auch die juristischen Positionen, die als islamisch definiert werden können.

*Zweitens:* Um eine Kultur wie den Islam auf ihre Vereinbarkeit mit dem Konzept der Menschenrechte zu untersuchen, muß sich die Analyse auf solches Material stützen, das Aufschluß über das innere Wertesystem einer Gesellschaft gibt<sup>7</sup>. Sie darf sich daher weder nur auf offizielle Stellungnahmen auf völkerrechtlicher Ebene noch auf Verfassungstexte stützen. Denn es besteht die Gefahr, daß solches Material nicht die politischen Werte und Traditionen der zu untersuchenden Kultur, sondern vielmehr die der jeweils herrschenden Eliten und der Tagespolitik widerspiegeln. Auch die Menschenrechtspraxis ist kein geeignetes Untersuchungsobjekt. Denn diese muß keineswegs das wahre Verhältnis einer Kultur zur Menschenrechtsidee wiedergeben, sondern ist Ergebnis einer diese Kultur zumeist eher mißachtenden Machtpolitik. Das mag ein Blick auf die menschenrechtliche Situation in Deutschland zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft verdeutlichen.

*Drittens:* Die Frage, was statt dessen geeignet ist, das innere Wertesystem einer Gesellschaft zu reflektieren, ist schwer zu beantworten. Selbst wenn man dem Vorschlag folgt, vor allem Publikationen von dem islamischen Kulturkreis angehörigen Autoren zu untersuchen, besteht die Gefahr der Einseitigkeit. Und auch wenn man die Untersuchung, wie es hier geschehen soll, auf den sunnitisch-arabischen Islam beschränkt, ist das Untersuchungsfeld noch so groß, daß es unmöglich ist, die Vielzahl der vertretenen Positionen auch nur annähernd zu erfassen. Die ausgewerteten Stellungnahmen können daher nicht als repräsentativ,

7 Vgl. hierzu und zum folgenden Christian Tomuschat, Is Universality of Human Rights Standards an Outdated and Utopian Concept?, in: Roland Bieber (Hrsg.), Das Europa der zweiten Generation. Gedächtnisschrift für Robert Sasse, Bd. 2, Kehl am Rhein u. a. 1989, S. 588 ff.

sondern lediglich als beispielhaft charakterisiert werden. Um dennoch zu aussagekräftigen Eindrücken von den Grenzen und Möglichkeiten der Rezeption der Menschenrechtsidee im islamischen Rechtskreis zu kommen, sollte die Untersuchung nicht nur auf einer möglichst breiten, sondern zugleich auf einer möglichst heterogenen Basis beruhen.

### III. Die sunnitisch-arabische Menschenrechtsdiskussion

Folgt man dem skizzierten Ansatz, wird die Vielfalt der von Muslimen vertretenen Positionen schnell sichtbar. Diese Vielfalt kann hier lediglich angedeutet werden. Im Ergebnis reichen die Auffassungen von einem mehr oder weniger buchstäblichen Verständnis zumindest einiger koranischer Aussagen über säkularistische Stellungnahmen bis hin zu Versuchen, den Islam und das islamische Recht über ein neues Verständnis von Koran und Sunna vollkommen neu zu definieren. Trotz fließender Übergänge läßt dies eine Einteilung in islamistische, säkularistische und modernistische Positionen zu.

#### I. Islamistische Positionen

Der Islamismus wird zumeist – häufig unter dem Etikett des „Fundamentalismus“ – als homogene Einheit beschrieben<sup>8</sup>. Indessen werden selbst innerhalb der islamistischen Literatur des sunnitisch-arabischen Raums außerordentlich differenzierte Positionen zum Verhältnis von Islam und Menschenrechten bezogen.

Ausgangspunkt aller islamistischen Autoren ist der Anspruch, der Islam sei Religion und Staat gleichermaßen und bedinge daher die Notwendigkeit eines islamischen Staates mit religiös legitimierten Rechtsvorschriften. Begründet wird diese Position in der Regel mit dem Vorbild des Propheten sowie mit Verweisen auf Bestimmungen des Korans. Der Prophet habe in der historischen Realität nicht lediglich als Religionsstifter gehandelt, sondern zugleich als politischer Führer auch einen Staat gegründet<sup>9</sup>. Als koranischer Anknüpfungspunkt

8 Vgl. Heinz Halm, *Fundamentalismus – ein leeres Etikett*, in: Gernot Rotter (Hrsg.), *Die Welten des Islam*. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt am Main 1993, S. 211–222.

9 Vgl. z. B. Muhammad al-Ghazali in: Muhammad Salah as-Sawi, *al-muwajaha baina al-islam wa-l-almaniyya* (Die Konfrontation zwischen Islam und Säkularismus), Kairo 1992, S. 72f; Muhammad Salim al-'Awwa, *fi nizam as-siyasi li-daula al-islamiyya* (Über das politische System des islamischen Staates), Kairo-Beirut 1989<sup>7</sup>.

dient vor allem Vers 4:95: „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben!“<sup>10</sup>

Als logische Konsequenz dieses Islamverständnisses wird es angesehen, daß auch die Menschenrechte als von Gott gesetzte Regeln gelten: Mit dem Islam seien die Menschenrechte „bereits vor 14 Jahrhunderten erklärt“<sup>11</sup>, in der „vollständigsten Weise und mit den weitesten Grenzen“<sup>12</sup> „umfassend und tiefgründig festgelegt“<sup>13</sup> worden. Überdies wird die Verwurzelung der Menschenrechte in der Religion für notwendig gehalten, da sie dem Recht eine moralische und ethische Grundlage sowie eine „tiefe gefühlsmäßige Dimension verleihe“<sup>14</sup> und der Glaube ein sicherer Schutz für die Menschenrechte sei<sup>15</sup>.

Der eigene Anspruch wird jedoch – bei großen Unterschieden im einzelnen – zumeist nicht erfüllt. Zwar lassen sich aus dem Koran und den Überlieferungen über das Verhalten des Propheten Muhammad, der Sunna, durchaus demokratische Strukturen in dem Sinne begründen, daß das Volk innerhalb der durch den göttlichen Willen gesetzten Grenzen Recht setzen kann. Jedoch sind diese Grenzen in der islamistischen Interpretation in wichtigen Bereichen keineswegs deckungsgleich mit den dem demokratischen Willen durch die Menschenrechte gesetzten Schranken. Problemfelder sind insbesondere Positionen zur Religions- und Meinungsfreiheit, zum Gleichheitsrecht und zum Verbot von Körperstrafen:

Im Bereich der Religionsfreiheit dienen islamistischen Autoren Koranverse, die den Abfall vom Islam als zu verabscheuendes Unrecht beschreiben, als Begründung für das Verbot, die Religion zu wechseln oder sich auf andere Weise vom Islam abzuwenden. Ein in der Sunna enthaltener, angeblich vom Propheten gegebener Befehl, Abtrünnige zu töten, berechtigt nach Ansicht vieler sogar dazu, die Todesstrafe über den Apostaten zu verhängen. Steht bereits dies im krassen Gegensatz zur menschenrechtlich garantierten Religionsfreiheit, erhält das Apostasieverbot eine

10 Zitiert nach Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart u. a. 1985<sup>4</sup>.

11 So 'Abd as-Salam at-Tarmanini, *huquq al-insan fi nazr ashshari'a al-islamiyya* (Die Menschenrechte in der Theorie des islamischen Rechts), Beirut 1976, S. 32.

12 So 'Ali Abd al-Wahid Wafi, *huquq al-insan fi dar al-islam* (Die Menschenrechte in der Welt des Islam), Beirut 1988, S. 3.

13 So die Präambel der Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa in der Übersetzung von Martin Forster, *Islam und Menschenrechte*, CIBEDO-Texte, Nr. 15/16 (Juni/September 1982).

14 Vgl. 'Ali Husain, *al-islam wa huquq al-insan* (Islam und Menschenrechte), in: *al-liwa' al-islami* vom 4. 12. 1992.

15 Vgl. 'A. S. at-Tarmanini (Anm. 11), S. 17f.

darüber noch weit hinausgehende freiheitsbedrohende Dimension: Weil die Islamisten den Islam als alle Lebensbereiche durchdringendes System ansehen, können nicht nur der offene Abfall vom Islam und als ketzerisch empfundene Kritik an ihrem Religionsverständnis als Verbrechen angesehen werden, sondern auch Äußerungen, die im säkularen Verständnis als politisch verstanden würden.

Sind sich die islamistischen Autoren über die Grundlagen von Tatbestand und Rechtsfolge der Apostasie noch weitgehend einig, zeigt sich im Detail rasch, wie unterschiedlich die Konsequenzen sind, die daraus gezogen werden: Das Extrem auf der einen Seite stellen militante Untergrundorganisationen dar, die sich etwa die „Errichtung der ganzen Religion, in jeder Seele und auf jedem Fußbreit der Erde, in jeder Organisation und in jeder Gesellschaft“ auf die Fahne geschrieben haben<sup>16</sup>. Verhältnismäßig liberale Stimmen betonen hingegen, der Islam lasse viel Raum für eine große Meinungsvielfalt<sup>17</sup>. Absolute Wahrheiten, die unterschiedliche Auffassungen ausschließen, gebe es nur im religiösen, nicht aber im politischen Bereich, heißt es etwa – wobei aber offenbleibt, wo die Grenze zwischen diesen beiden Bereichen zu ziehen ist. Jedenfalls habe keine Partei das Recht, die Eigenschaft, dem göttlichen Willen zu entsprechen, für sich allein in Anspruch zu nehmen.

Frauen sind nach islamistischem Rechtsverständnis den Männern im Arbeitsrecht, im Ehe- und Scheidungsrecht, im Kindschaftsrecht, im Erbrecht sowie in politischen Rechten nicht gleichgestellt. Wo vorhanden – etwa im Erbrecht –, werden detaillierte koranische Aussagen zur Begründung herangezogen. Wo solche Ansatzpunkte fehlen, zieht man sich auf Koran 4:34 zurück, dessen herkömmliches Verständnis mit der Übersetzung Paretts wiedergegeben werden kann: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott (sie von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat . . .“ In anderen Bereichen selbst bei islamistischen Autoren durchaus erkennbare Versuche, koranische Aussagen neu zu deuten, sind in bezug auf das Verhältnis von Mann und Frau kaum festzustellen.

Nichtmuslime wurden vom orthodoxen islamischen Recht des Mittelalters zwar vergleichsweise

tolerant behandelt, hatten jedoch eherechtliche und steuerrechtliche Differenzierungen hinzunehmen. Überdies wurden sie im Bereich der politischen Rechte diskriminiert. Heute ist in den Verfassungen fast aller islamischen Länder der Gleichheitsgrundsatz mit einem Verbot der Diskriminierung aufgrund religiöser Zugehörigkeit verankert, so daß die Diskussion von der Verfassungswirklichkeit weit entfernt ist. Dennoch scheint zumindest unter islamistischen Autoren Einigkeit über die Rechtmäßigkeit des an muslimische Frauen gerichteten Verbots zu bestehen, nichtmuslimische Männer zu heiraten. Wo es überhaupt angesprochen wird, wird ausdrücklich an ihm festgehalten. Im übrigen reicht das Spektrum der vertretenen Auffassungen von einer weitgehenden Orientierung am klassischen islamischen Recht bis hin zu Positionen, die Muslime und Nichtmuslime in fast allen Bereichen als gleichberechtigt ansehen wollen<sup>18</sup>.

Problematisch sind schließlich die Körperstrafen des orthodoxen islamischen Strafrechts, die sogenannten *Hadd*-Strafen. Sie beruhen zum Teil auf vergleichsweise eindeutigen koranischen Aussagen. Unter Strafe gestellt werden neben der Verwirklichung des bereits oben beschriebenen Tatbestandes der Apostasie insbesondere der außereheliche Geschlechtsverkehr, die Verleumdung wegen desselben, der Alkoholgenuß und der Diebstahl. Die Rechtsfolgen reichen von Peitschenhieben über das Abtrennen der Hand bis hin zur Todesstrafe. Der definitive und unabänderliche Charakter dieser Straftatbestände und der angeordneten Rechtsfolgen wird vor allem aus Koran 2:229 abgeleitet: „Dies sind die Gebote (*hudud*) Gottes. Übertretet sie nicht!“ Vor allem letzteres dürfte die Ursache dafür sein, daß die *Hadd*-Strafen selbst von verhältnismäßig liberalen Islamisten nur relativiert, jedoch nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden. Nicht selten werden sie gar als Beweis für die Menschenrechtsfreundlichkeit des Islam angeführt. Die präventive Wirkung der Strafandrohungen schütze Leben, körperliche Unversehrtheit und die Ehre<sup>19</sup>. Selbst das Alkoholverbot wird in dieses Argumentationsmuster integriert: Es zeige, daß der Islam die menschliche Vernunft schützen wolle<sup>20</sup>. Von solcher Apologetik abgesehen, sind – neben Stimmen, die selbst die Praxis der *Hadd*-Strafen im Iran und

18 Vgl. das Programm der Organisation „Islamischer Heiliger Krieg“ (Anm. 16), S. 123; M.S. al-'Awwa (Anm. 9), S. 256 ff.

19 Vgl. 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi (Anm. 12), S. 253 ff.

20 Vgl. Muhammad al-Ghazzali, *huquq al-insan baina ta'lim al-islam wa 'ilan al-umam al-muttahida* (Menschenrechte zwischen den Lehren des Islam und der Erklärung der Vereinten Nationen), Alexandria 1993, S. 86; M. 'Ammara (Anm. 17), S. 86.



Sudan nicht verurteilen wollen<sup>21</sup> –, mehr oder weniger ausgeprägte Tendenzen zu einer restriktiven Anwendung sichtbar. So wird etwa dafür plädiert, zumindest die Rechtsfolgen durch den parlamentarischen Gesetzgeber anpassen zu lassen – dies sei auch schon zur Zeit der im Islam hochgeschätzten unmittelbaren Nachfolger des Propheten der Fall gewesen<sup>22</sup>.

## 2. Säkularistische Positionen

Säkularismus ist eine Weltanschauung, in der kein Anspruch der Religion besteht, die Inhalte, Formen und Funktionen staatlicher Ordnung zu bestimmen<sup>23</sup>. Der bekannteste Versuch, den islamischen Geltungsanspruch in diesem Sinne einzuschränken, dürfte von dem ägyptischen Juristen 'Ali 'Abd ar-Raziq (1888–1966) stammen, der 1925 die Schrift „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“ veröffentlichte. Darin verneinte er die Einheit von Religion und Staat und plädierte für ein System, in dem Islam und Politik getrennten Sphären angehören.

Der arabische Begriff für Säkularismus ('almaniyya) hat die negative Konnotation der Religionsfeindlichkeit. Eine Säkularisierung wird daher in der aktuellen arabisch-sunnitischen Debatte kaum noch explizit gefordert. Dennoch existieren vielbeachtete Stimmen, die – zum Teil unter ausdrücklicher Bezugnahme auf 'Abd ar-Raziq – ein System favorisieren, das sich durchaus als säkularistisch bezeichnen läßt. Als Beispiele für diese Position können die Ansätze des syrischen Soziologen Burhan Ghaliyun<sup>24</sup> und des ägyptischen Juristen Muhammad Sa'id al-'Ashmawi<sup>25</sup> dienen. Sowohl Ghaliyun als auch al-'Ashmawi stehen für ein Islamverständnis, in dem die islamischen Rechtsquellen nicht nur kein Hindernis für die Institutionalisierung eines menschenrechtsfreundlichen Rechtssystems darstellen, sondern ein solches System vielmehr voraussetzen. Beide Autoren sprechen den Aussagen von Koran und Sunna unter Berufung auf eben diese Rechtsquellen einen unmittelbaren politisch-rechtlichen Charakter ab. Sie begründen dies im wesentlichen mit folgenden Argumenten:

21 Vgl. z. B. Muhammad al-Ghazzali in: 'Amru 'Abd as-Sami', al-islamiyyun, hiwarat haula al-mustaqbal (Die Islamisten. Gespräche über die Zukunft), S. 19f.

22 Vgl. M. 'Ammara (Anm. 17), S. 49f.

23 Vgl. Baber Johansen, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: Heiner Marré/Johannes Stüting, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (20), Münster 1986, S. 12–60.

24 Vgl. Burhan Ghaliyun, ad-daula wa-d-din (Der Staat und die Religion), Beirut 1991.

25 Vgl. Muhammad Sa'id al-'Ashmawi, al-islam as-siyasi (Der politische Islam), o. O. o. J.

Schon die geringe Anzahl der juristisch relevanten Bestimmungen im Koran weise darauf hin, daß Gott den Menschen keine Verfassung und kein Gesetzbuch habe offenbaren wollen. Denn in diesem Fall, so die Argumentation al-'Ashmawis, wären die Bestimmungen wesentlich umfassender, detaillierter und präziser ausgefallen. Die Verse mit juristisch relevantem Inhalt machten jedoch allenfalls 1/75 des Korans aus, und selbst die zu diesem Bruchteil gehörenden Verse seien nicht so präzise, daß sie zur Grundlage für gerichtliche Entscheidungen gemacht werden könnten. Die Durchsetzung religiöser Gesetze bedürfe überdies staatlichen Zwanges. Dies aber widerspreche Koran 2:256: „In der Religion gibt es keinen Zwang.“ und Koran 10:99: „Willst Du nun die Menschen (dazu) zwingen, daß sie glauben?“

Das Vorbild des Propheten Muhammad könne nicht als Legitimation für eine Vermengung von Religion, Recht und Politik herangezogen werden. Muhammad habe eine besondere Position eingenommen, die den nachfolgenden Muslimen nicht zustehe. Dies gelte sowohl für seine Eigenschaft als religiöser und politischer Führer als auch für seine Rolle als Richter in der muslimischen Gemeinschaft. Denn nur der Prophet habe in direktem Kontakt zu Gott gestanden, und nur er habe daher durch ihn geleitet und kontrolliert werden können. Das von den Islamisten propagierte Verständnis der Souveränität Gottes sei schon deswegen falsch, weil es voraussetze, daß sich ein bestimmter göttlicher Wille aus den Rechtsquellen ableiten lasse. Dies gelinge aber selbst den Islamisten nicht, wie die Vielzahl von Meinungsunterschieden über den Bedeutungsgehalt von Koranversen unter ihren Religionsgelehrten zeige.

Der Islam statuiere die individuelle Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott – daß sich jemand zwischen den Gläubigen und Gott stelle, sei ihm fremd. Der Islam könne daher zwar keine rechtliche Relevanz haben, wohl aber die moralisch-ethische Grundlage darstellen, auf der das individuelle und kollektive Bewußtsein aufbaue. Dies sei gleichermaßen notwendig wie natürlich, da kein Staat ohne grundlegende und konsensfähige Werte existieren könne. Da niemand in der Lage sei, Gottes Willen zu erforschen, müsse ein Disput auf der Grundlage der Freiheit und Gleichheit der Menschen gewährleistet sein.

## 3. Modernistischer Islam

Säkularistische Vorstellungen wie die Ghaliyuns und al-'Ashmawis werden nicht nur von islamistischen Autoren kritisiert. Bedenken äußert auch ein so progressiver Muslim wie der Sudanese

Abdullahi Ahmed an-Na'im. Er meint, die These, der Islam mache weder politisch noch rechtlich verbindliche Vorgaben, löse nicht die Probleme, die durch einige klare und definitive Aussagen in Koran und Sunna entstünden<sup>26</sup>. In der Tat legt das Vorgehen Ghaliyuns und al-'Ashmawis den Schluß nahe, daß es ohne eine Relativierung des Bedeutungsgehalts der Rechtsquellen nicht möglich ist, ein menschenrechtsfreundliches Islamverständnis zu entwickeln. Der damit notwendig verbundene Verzicht auf das Dogma der Authentizität des Korans als überall und ewig gültiges Wort Gottes ließe sich vermeiden, wenn man zu einem anderen Verständnis derjenigen koranischen Verse gelangen könnte, deren herkömmliche und islamistische Interpretation als menschenrechtswidrig identifiziert wurde. Eine solche Interpretation, die dem Islam weder eine unmittelbare politische und rechtliche Verbindlichkeit abspricht noch dem islamistisch-litteralistischen Rechtsverständnis folgt, versucht – neben vielen anderen – der Syrer Muhammad Shahrur. Sein Buch<sup>27</sup> ist im arabischen Sprachraum auf so großes Interesse gestoßen, daß sich der „Economist“ veranlaßt sah, von einem „publication phenomenon“ zu sprechen.

Shahrur entwickelt in seinem Buch auf über 700 Seiten nicht nur unmittelbar juristisch relevante Gedanken, sondern einen auf dem koranischen Wortlaut aufbauenden Versuch, die Religion des Islam mit dem modernen Weltbild in Einklang zu bringen. Er kommt zu dem Schluß, daß der Koran es nicht nur erlaube, ein den menschenrechtlichen Erfordernissen entsprechendes Rechtssystem zu errichten, sondern dies in vielen Bereichen sogar gebiete. Seine Argumentation ist äußerst komplex. Wie er mit den oben als aus menschenrechtlicher Sicht problematisch identifizierten Koranversen umgeht, kann daher hier nur stark verkürzt wiedergegeben werden.

Shahrur geht mit der wohl einhelligen muslimischen Ansicht davon aus, der Koran enthalte die letzte und endgültige der drei Offenbarungsreligionen und damit die absolute, überall und zeitlos gültige Wahrheit Gottes. Dieser Anspruch bedeute jedoch keineswegs, daß der Mensch sich immer und überall nach einer bestimmten Interpretation dieser Wahrheit richten müsse. Im Gegenteil: Die absolute Wahrheit sei für den Menschen immer nur unvollständig begreifbar und müsse daher unterschiedlichen Interpretationen zugänglich sein. Nur so könne auch ihr universeller Geltungs-

anspruch bewahrt werden. Die Flexibilität des Koran komme auch in zahlreichen Versen zum Ausdruck, in denen der Islam zugleich als feststehend und als flexibel beschrieben werde<sup>28</sup>.

Die mit dieser Argumentation begründete Freiheit findet jedoch auch nach Shahrur ihre Grenzen. Diese verlaufen dort, wo der Koran Regelungen enthält, die ausdrücklich als *hudud* (Plural von *Hadd*) bezeichnet werden. Danach würden die oben beschriebenen *hadd*-Strafen ebenso freiheitsbegrenzend wirken wie viele der die Frau diskriminierenden Verse. Shahrur versteht den Begriff der *hudud* jedoch nicht wie die traditionelle und islamistische Lesart als „Gebote“ Gottes. Er versteht den Terminus vielmehr mit der ersten Bedeutung des modernen Sprachgebrauchs, demzufolge *hudud* sich etwa mit „äußerste Grenzen“ übersetzen läßt. Die dadurch eröffneten Möglichkeiten der Koraninterpretation liegen auf der Hand: Bestimmungen, die anordnen, daß der Frau in der Regel nur die Hälfte des männlichen Erbteils zusteht oder einem Dieb die Hand abzutrennen ist, stellen Shahrur zufolge keineswegs verbindliche Gebote dar, sondern sind lediglich das Äußerste dessen, was unter bestimmten historischen Bedingungen noch als berechtigt angesehen werden konnte. Diesseits dieser Grenzen bestünden zahllose Möglichkeiten für eine auf demokratischer Willensbildung beruhende Gesetzgebung. Shahrur verdeutlicht das plastisch mit einem Vergleich: Die Islamgelehrten, die versuchten, nicht die Grenzen des Rechts, sondern das Recht selbst aus dem Koran abzuleiten, verhielten sich wie eine Fußballmannschaft, die nur auf den Grundlinienspielen. Bei richtiger Betrachtungsweise stehe hingegen das ganze Spielfeld zur Verfügung.

Seine „Grenzentheorie“ dient Shahrur dazu, das Verhältnis von Muslimen und Nichtmuslimen sowie von Männern und Frauen neu zu definieren. Für ihn ist „jeder Mensch, ob gläubig oder ungläubig“, Stellvertreter Gottes auf Erden. Denn der Allmächtige habe den Menschen dazu auserwählt, indem er ihn mit Vernunft versah. Dennoch sei der Mensch selbstverständlich an Gottes Wort gebunden. Dieses werde allerdings von fast allen Menschen befolgt: Denn die vom Koran aufgestellten Grenzen würden in kaum einem Land überschritten. Als unislamisch gilt für Shahrur nur ein Standpunkt, der außerhalb dieser Grenzen liegt, nicht auf der Idee der Gerechtigkeit aufbaut und sich gegen demokratische Entscheidungsfindung richtet. Was die rechtliche Stellung der Frau angeht, gelingt es Shahrur, selbst die in Koran 4:34, 35 enthaltenen problematischen Bestimmungen über die

28 Im Sinne von flexibel versteht Shahrur das u. a. in Koran 2:135; 6:161, 30:30, 98:5 verwendete Wort *hanif*.

26 Vgl. Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse–New York 1990, S. 43.

27 Muhammad Shahrur, *al-kitab wa-l-qur'an. qira'a mu'asira* (Die Schrift und der Koran. Moderne Interpretationen), Damaskus 1992<sup>f</sup>.

Position der Frau in der Ehe im Sinne einer Gleichberechtigung der Geschlechter zu deuten. Ähnlich verfährt er mit den erbrechtlichen Vorschriften, dem koranischen Scheidungsrecht und der Frage des Arbeitsrechts der Frau.

---

#### IV. Fazit

---

Mit den islamischen Rechtsquellen lassen sich durchaus auch menschenrechtsfreundliche Positionen begründen. Es ist keineswegs „der Islam“, sondern allenfalls ein bestimmtes Islamverständnis, das Schwierigkeiten bei der Umsetzung der Menschenrechtsidee im islamischen Kulturkreis bedingt.

Daß der Islamismus vielen Muslimen derzeit besonders attraktiv erscheint, hat viele Gründe. Eine Ursache ist sicherlich daß die Versuche vieler islamischer Länder, westliche Politik- und Rechtsvorstellungen zu übernehmen, keinen Erfolg gehabt haben. In nicht wenigen Staaten der islami-

schen Welt seien Begriffe wie Freiheit und Gleichheit nicht mehr als bedeutungslose Phrasen der staatlichen Propaganda geblieben, stellt der libyische Autor as-Sadiq an-Naihum fest<sup>29</sup>. Um so wichtiger sind Versuche, menschenrechtliche Standards aus der islamischen Kultur selbst heraus zu begründen. Gerade Autoren, die solche Versuche unternehmen, sollte man Gehör schenken, anstatt den Islam auf die Pamphlete islamistischer Ideologen zu reduzieren. Zu einer Verständigung der Kulturen gehört jedoch auch der Verzicht darauf, die Menschenrechte okzidental zu vereinnahmen<sup>30</sup>. Die möglichen Menschenrechtswurzeln sind vielfältig und nicht nur in der christlichen und westlichen Kultur verankert<sup>31</sup>. Auch der Islam kann ein fruchtbarer Boden für sie sein.

29 Vgl. as-Sadiq an-Naihum, *al-islam fi-l-asr* (Der Islam in der Klemme), London 1991.

30 Vgl. Heiner Bielefeldt, *Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam*, in: *Europäische Grundrechte Zeitschrift*, (1990), S. 491.

31 Vgl. ders., *Die Menschenrechte als „das Erbe der gesamten Menschheit“*, in: ders./Winfried Brugger/Klaus Dicke (Hrsg.), *Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag*, Würzburg 1992, S. 151 ff.

# Hindunationalismus und islamischer Fundamentalismus in Südasien

Zur Lage in Indien, Pakistan und Bangladesch

---

## I. Einleitung

---

Johann Wolfgang Goethe hat in seinem berühmten Werk „Faust“ über die Gleichgültigkeit seiner Zeitgenossen gegenüber den Konflikten im Orient mit den Zeilen „Wenn hinten weit in der Türkei, die Völker aufeinander schlagen...“ gespottet. Inzwischen werden dem Orient und dem Themenkomplex Islam in der breiten Öffentlichkeit ein außerordentliches Interesse zuteil, wobei gegenwärtig Fragen des islamischen Fundamentalismus, die Lage in Algerien und die Erosion des säkularen politischen Systems der Türkei besonders im Blickfeld stehen. Demgegenüber werden die religiös-politischen Entwicklungen in Südasien von der deutschen Öffentlichkeit eher am Rande notiert und vollziehen sich damit gleichsam in dem von Goethe ironisch angemerkten Sinne. Der christlich-abendländische Europäer assoziiert mit der islamischen Welt vorzugsweise das ihm geographisch am nächsten liegende historische Kernland des arabisch-islamischen Kulturraumes sowie die Türkei und den Iran. Dabei wird oftmals übersehen, daß heute in Südostasien und auf dem indischen Subkontinent, dessen massive Islamisierung erst im 11. Jahrhundert einsetzte, die weit überwiegende Mehrzahl der Muslime lebt. So ist Indonesien mit ca. 163 Mio. Muslimen das Land mit der zahlenmäßig stärksten islamischen Bevölkerung<sup>1</sup>; den zweiten Rang nimmt Pakistan mit schätzungsweise 130 Mio. Muslimen ein; Bangladesch rangiert mit ca. 120 Mio. Muslimen an dritter Stelle; Indien schließlich verfügt bei einer unaufhaltsam auf die Milliardengrenze zustrebenden Gesamtbevölkerung und einem islamischen Bevölkerungsanteil von über elf Prozent über etwa 108 Mio. Muslime und nimmt damit – mit weitem Abstand vor den vergleichsweise bevölkerungsarmen nahöstlichen Staaten – den vierten Rang ein.

In weiten Teilen Südasien hat der Islam die jahrtausendealte hinduistische Kultur überlagert und sehr nachhaltig befruchtet<sup>2</sup>. Die Weltreligionen führten auf dem Subkontinent zu einer Synthese, jedoch bildeten sich auch ethnisch-religiöse Konfliktlinien heraus, die bis in die Gegenwart latent oder akut wirken. In diesem ambivalenten Spannungsverhältnis hat der Islam in Südasien seine eigenen Ausprägungen erfahren; dies läßt sich am besten in seiner Begegnung bzw. Konfrontation mit dem Hinduismus verstehen.

Fünfzig Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit des Subkontinents befinden sich die drei Staaten Indien, Pakistan und Bangladesch in einer tiefen inneren Krise. Im sozialen Bereich ist diese Entwicklung – bei erheblichen länderspezifischen und regionalen Unterschieden – durch ungebremses Bevölkerungswachstum, anhaltende oder gar zunehmende Massenarmut, sich vertiefende soziale Gegensätze und Zunahme ethnisch-religiöser Spannungen gekennzeichnet. In der politischen Sphäre ist in allen drei Ländern eine Rückbesinnung auf eigene, traditionelle politische Ordnungsvorstellungen und eine damit einhergehende Stärkung der Rolle der Religion in der Politik unverkennbar. So ging in Indien die hindunationalistische Partei BJP<sup>3</sup> aus den zuletzt im Frühjahr 1996 durchgeführten Parlamentswahlen als stärkste politische Kraft hervor. Pakistan und Bangladesch reißen sich hingegen in die Gruppe derjenigen Länder ein, in denen der Islam an politischem Einfluß gewinnt.

Vor dem Hintergrund des sozialen Konfliktpotentials interessiert zunächst die Frage, ob sich die säkulare indische Demokratie gegenüber religiösem Populismus als widerstandsfähig erweisen kann. Welche Gründe lassen sich für das Aufweichen der säkularen politischen Ordnung in Indien und das Erstarken der hindunationalistischen BJP anführen? Nach einem Blick auf die Konfliktlinie

2 Als Einführung in die historische Entwicklung siehe Anemarie Schimmel, *Der Islam im indischen Subkontinent*, Darmstadt 1983; Mushirul Hasan, *Legacy of a Divided Nation. India's Muslims since Independence*, New Delhi 1997.

3 Das Parteikürzel BJP steht für Bharatiya Janata Party (Indische Volkspartei).

1 Eigene Berechnungen durch Fortschreibung der Bevölkerungsstatistiken in Dieter Nohlen/Franz Nuscheler (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 7: Südasien und Südostasien, Hamburg 1994<sup>3</sup>.

zwischen Hindus und Muslimen wird im folgenden der Bogen über Pakistan nach Bangladesch gespannt, – zwei Nachbarländer, die sich durch ihre mehrheitlich islamische Bevölkerung vom überwiegend hinduistischen Indien abheben, andererseits jedoch durch historische Bindungen und die klare kulturgeographische Abgrenzung des Subkontinents vielfältige Parallelen aufweisen.

Schließlich interessiert, welche Bilanz sich nach einem halben Jahrhundert Unabhängigkeit ziehen läßt. Bedauerlicherweise gibt es – über die runde Zahl des Jubiläums hinaus – kaum Grund zu großen Feierlichkeiten. Es gilt daher nicht so sehr, in nationalem Stolz auf das Erreichte zurückzublicken, sondern vielmehr, den Blick nach vorne zu richten und die gewaltigen sozialen und politischen Probleme entschlossen in Angriff zu nehmen. Unter den gegenwärtigen politischen Rahmenbedingungen instabiler und nur eingeschränkt handlungsfähiger Regierungen ergeben sich hierzu Chancen vor allem durch eine forcierte marktwirtschaftliche Öffnung und eine engere Zusammenarbeit der Industrienationen mit dieser Ländergruppe.

---

## II. Indien im Zeichen des Hindunationalismus

---

### 1. Verfassungsrechtliche Grundlagen des säkularen politischen Systems Indiens

Indien verfügt über eine gefestigte demokratische Ordnung, die sich in ihrer verfassungsrechtlichen Konzeption am Westminster-Modell orientiert<sup>4</sup>. Die Gewaltenteilung ist in der bevölkerungsreichsten Demokratie der Welt durch eine klare Trennung von Exekutive, Legislative und Judikative gewährleistet. Im System der bipolaren Exekutive bilden der Staatspräsident als Staatsoberhaupt und der die Regierungsgeschäfte ausübende Premierminister eine exekutive Doppelspitze. Der Regierungschef und sein Kabinett sind der Legislative gegenüber verantwortlich, die sich als Zweikammerparlament aus Oberhaus, Council of States, und Unterhaus, House of the People, zusammen-

---

4 Zum politischen System Indiens siehe beispielsweise Ramesh Thakur, *The Government and Politics of India*, Basingstoke 1995. Etwas breiter und stärker historisch-genetisch angelegt ist die Untersuchung von Paul R. Brass, *The Politics of India since Independence*, Cambridge 1994. Als kompakte Darstellung siehe Dietmar Rothermund, *Parlamentarische Demokratie und Föderalismus*, in: ders. (Hrsg.), *Indien – Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt*. Ein Handbuch, München 1995, S. 389–408. Das von Dietmar Rothermund herausgegebene Handbuch ist ein unentbehrliches Standardwerk der deutschsprachigen Indienliteratur.

setzt. Die Gerichtsbarkeit erfüllt innerhalb des politischen Systems wichtige Kontroll- und Korrekturfunktionen.

Das Prinzip des Säkularismus ist bereits in der Präambel der indischen Verfassung – und somit an herausgehobener Stelle – verankert. Die Aufnahme der Begriffe „secular“ und „socialist“ erfolgte interessanterweise jedoch erst durch die 42. Verfassungsergänzung im Jahre 1976 und in einer Phase, in der die politische Entwicklung Indiens von Leitideen abzuweichen begann, die die Gründungsväter der Verfassung – überspitzt formuliert – als selbstverständlich und phrasenhaft empfunden haben mußten.

Vorab bedarf es zweier Kurzdefinitionen: „Säkularismus“ läßt sich verstehen als die politische Ideologie der Herrschafts- und Vermögenssäkularisation, die auf der Zurückdrängung der Religion aus Staat und Gesellschaft basiert<sup>5</sup>. Im indischen Kontext wird unter „Säkularismus“ der Schutz und die Gleichbehandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften sowie der Verzicht auf die Erklärung eines bestimmten Glaubens zur Staatsreligion verstanden<sup>6</sup>. Mit dem Säkularismus eng verbunden ist der Begriff des „Laizismus“, der sich als die Ideologie der Trennung von weltlicher und religiöser Sphäre definieren läßt, die durch Heraushaltung der Religion aus dem öffentlichen politischen Raum und durch Zurückdrängung von Glaubensfragen in den individuellen persönlichen Bereich angestrebt wird. Im indischen verfassungsrechtlichen Sinne läßt sich Laizismus als die Verpflichtung des Staates verstehen, Neutralität in religiösen Angelegenheiten zu üben.

Der Gleichheitsgrundsatz in Artikel 14 der indischen Verfassung bestimmt, daß alle Staatsbürger unabhängig von Religion, Rasse, Kaste, Geschlecht und Geburtsort die gleichen Rechte und Pflichten haben. Präzisierend schließt Artikel 15 ausdrücklich die Benachteiligung einzelner Bevölkerungsgruppen bei Einstellungen in den öffentlichen Dienst aus. Der säkulare Charakter des indischen Staatswesens und die Religionsfreiheit sind im Detail in den Artikeln 25–28 kodifiziert. Schließlich sind in einer der umfangreichsten Verfassungen der Welt in den Artikeln 29 und 30 bestimmte Minderheitenrechte garantiert. Für das Funktionieren demokratischer Prozesse im eth-

---

5 Vgl. Justus Richter, *Parteien und Wahlen in Indien. Entwicklungstendenzen im indischen Parteiensystem*, in: KAS-Auslandsinformationen, (1996) 2, S. 71.

6 Zum indischen Säkularismusverständnis siehe beispielsweise Saral Jhingran, *Secularism in India. A Reappraisal*, New Delhi 1995; Probhat Chandra Chatterji, *Secular Values for Secular India*, New Delhi 1995.

nisch und religiös fragmentierten indischen Staat ist Artikel 325 bedeutsam, in dem festgelegt ist, daß bei Wahlen niemand aufgrund seiner Religionszugehörigkeit bevorteilt oder diskriminiert werden darf<sup>7</sup>.

Die Glaubensgemeinschaften im indischen Vielvölkerstaat verfügen über die folgenden prozentualen Anteile: Hindus 82,64, Muslime 11,35, Christen 2,43, Sikhs 1,97, Buddhisten 0,71, Jains 0,48 und Sonstige 0,42<sup>8</sup>. Aus dieser Zersplitterung ergibt sich, daß die Akzeptanz von demokratischen Mehrheitsentscheidungen durch die strukturellen Minderheiten nur bei Bestehen eines säkularen politischen Systems gewährleistet ist. Die Minoritäten würden sich nicht repräsentiert fühlen und könnten sich aufgrund ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit mit einem durch die religiös-politische Ideologie der Mehrheitsbevölkerung geprägten Ordnungsmodell kaum identifizieren<sup>9</sup>. Der Verfassungsgrundsatz des Säkularismus bildet daher eine unabdingbare Voraussetzung für politischen Pluralismus und ein funktionierendes Mehrparteiensystem.

## 2. Das Erstarken des Hindunationalismus und die Stellung der BJP im indischen Parteiensystem

Eingangs soll wiederum eine Begriffsbestimmung vorgenommen werden: Der Hindunationalismus wird als eine populistische und chauvinistische Ideologie definiert, die an das religiöse und nationale Zusammengehörigkeitsgefühl der hinduistischen Mehrheitsbevölkerung appelliert, um deren Vorherrschaft über die ethnischen und religiösen Minderheiten auf demokratischem Wege zu erlangen<sup>10</sup>.

Dabei bleibt zunächst eine wichtige begriffliche Unschärfe hinsichtlich der Frage bestehen, was unter Hinduismus mit seinen möglichen politischen Implikationen zu verstehen ist. Der Begriff des Hinduismus hat sich erst im 19. Jahrhundert unter der britischen Kolonialherrschaft durchgesetzt und läßt sich auf den Flußnamen Indus

zurückführen, in dessen Einzugsbereich und jenseits davon die Hindus leben. Diesem europäischen Verständnis zufolge waren Hindus diejenigen Eingeborenen dieses Raumes, die an ihrer polytheistischen Religion festgehalten hatten und nicht zum Islam konvertiert waren.

Im Unterschied zum Christentum und zum Islam gibt es im Hinduismus keinen Religionsbegründer, keine allseitig anerkannten kanonischen Texte und keine Kirche oder eine den islamischen Institutionen des Kalifats und des Sultanats vergleichbare Organisationsform<sup>11</sup>. Der Hinduismus verfügt somit über keine in den Offenbarungsreligionen vorhandenen politischen Konzeptionen, wie sie sich beispielsweise in der Blütezeit des Islams in der klassischen islamischen Staatsidee herausgebildet haben. Der Philosoph Kautilya hat im dritten vorchristlichen Jahrhundert ein Gedankengebäude für eine politische Ordnung erdacht, dessen Kernthese im Primat des materiellen Wohlstands besteht; der Reichtum habe die Grundlage für das geistige und spirituelle Wohlergehen der Gemeinschaft zu bilden<sup>12</sup>. Seine Philosophie erweist sich jedoch mit Blick auf die gegenwärtigen sozioökonomischen Probleme als eine politische Utopie. In Ermangelung historischer Leitideen konzentriert sich die Programmatik der Hindunationalisten auf religiösen und nationalistischen Populismus, der jedoch nicht nur bei den verarmten Bevölkerungsmassen, sondern neuerdings auch im mittelständischen, urbanen und intellektuellen Milieu verstärkt Zuspruch findet.

Auf der parteipolitischen Ebene konnte sich der Hindunationalismus erst Mitte der achtziger Jahre mit der BJP erfolgreich etablieren<sup>13</sup>. Bei den Unterhauswahlen im Jahre 1984 erreichte die hindunationalistische Partei unter der Dominanz der Kongreßpartei lediglich 7,4 Prozent der Stimmen und fünf Jahre später erst 11,5 Prozent. Das Ergebnis im Jahre 1991 von 20,1 Prozent konnte die BJP 1996 mit 20,3 Prozent nur noch geringfügig ausbauen (Tabelle 1). Im gleichen Zeitraum fiel die traditionsreiche Kongreßpartei fast um 20 Prozentpunkte (von 48,1 auf 28,8) auf das niedrigste Ergebnis ihrer Parteigeschichte zurück.

7 Es ist illustrativ, sich zu vergegenwärtigen, daß auch das Verbot der Kinderarbeit in der indischen Verfassung festgelegt ist (Artikel 24), denn dieses Beispiel zeigt, daß Verfassung und Verfassungswirklichkeit in einzelnen Politikfeldern mitunter sehr weit auseinanderklaffen können.

8 Vgl. Georg Berkemer, Statistisches Profil, in: D. Rothermund (Anm. 4), S. 595. Die Daten beruhen auf der Volkszählung, die im Jahre 1981 durchgeführt wurde.

9 Vgl. J. Richter (Anm. 5), S. 72.

10 Vgl. ders., Indien nach den Parlamentswahlen 1996. Innenpolitische Entwicklung und regionale außenpolitische Interessenlage, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 30–31/96, S. 31.

11 Vgl. Triloki Nath Madan, *Secularism und Fundamentalism in India. Modern Myths, Locked Minds*, New Delhi 1997, S. 176.

12 Vgl. hierzu Kautilya, *The Arthashastra*. Edited, Rearranged, Translated and Introduced by L. N. Rangarajan, New Delhi 1987.

13 Zu historischen Vorläufern vgl. Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925–1990s. Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation*, New Delhi 1996.

**Tabelle 1: Stimmenanteile von Kongreßpartei und BJP bei Unterhauswahlen, 1984–1996**

	1984	1989	1991	1996
Kongreßpartei	48,1	39,5	36,5	28,8
BJP	7,4	11,5	20,1	20,3

Quelle: David Butler/Ashok Lahiri/Prannoy Roy, *India Decides, Elections 1952–1995*, New Delhi 1995, S. 96–105; Election Commission of India (Hrsg.), *Statistical Report on General Elections 1996 to the Eleventh Lok Sabha, Vol. I: National and State Abstracts*, New Delhi 1996, S. 1.

Noch deutlicher erscheint die Umwälzung des indischen Parteiensystems bei einem Blick auf die Mandatsverteilung (Tabelle 2). Dort hat sich die Schere bereits geschlossen, denn bedingt durch das Mehrheitswahlrecht konnte die BJP durch eine Konzentration auf aussichtsreiche Wahlkreise bei den Unterhauswahlen des Jahres 1996 zur stärksten parlamentarischen Kraft werden<sup>14</sup>. Folgerichtig erteilte der Staatspräsident Shankar Dayal Sharma dem BJP-Führer Atal Bihari Vajpayee den Auftrag zur Regierungsbildung. Dieser sah sich jedoch bereits nach dreizehn Tagen zum Rücktritt gezwungen, um der bevorstehenden Niederlage bei einem Mißtrauensvotum im Unterhaus zuvorzukommen<sup>15</sup>.

**Tabelle 2: Mandatsverteilung zwischen Kongreßpartei und BJP bei Unterhauswahlen, 1984–1996**

	1984	1989	1991	1996
Kongreßpartei	415	197	232	140
BJP	2	86	120	161

Quelle: Vgl. Tabelle 1.

Eine Machtübernahme durch die Hindunationalisten konnte nur durch die Bildung der United Front, einer Vielparteienkoalition aus Regional- und Splitterparteien, die auf die Duldung durch die Kongreßpartei angewiesen ist, abgewendet werden. Nachdem die Kongreßpartei der United Front die parlamentarische Unterstützung aufgekündigt hatte, mußte der Premierminister der Vielparteienkoalition, H. D. Deve Gowda, nach einer Mißtrauensabstimmung am 11. April 1997 seinen Rücktritt erklären. Nach zweiwöchigen

14 Als Wahlanalyse siehe Citha D. Maaß, Die 11. Nationalwahlen in Indien 1996: Zäsur im politischen System und Indikator der gesellschaftlichen Transformation, in: Internationales Asienforum, 27 (1996) 3–4, S. 225–240; Dietmar Rothermund, Indien am Scheideweg, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 41 (1996) 8, S. 945–952.

15 Zu Atal Bihari Vajpayee, der charismatischen Führungspersönlichkeit der BJP, siehe Narayan Madhar Ghatate, Atal Bihari Vajpayee. Four Decades in Parliament, 3 Bde., New Delhi 1996.

personellen und koalitionstaktischen Querelen konnte die instabile United Front unter Führung von Inder Kumar Gujral, der zuvor sehr erfolgreich das Außenressort geleitet hatte, die Regierungsgeschäfte fortführen<sup>16</sup>. Während die Kongreßpartei sich abermals bereit zeigte, eine säkulare Regierung zu unterstützen, wurde die United Front von Seiten der BJP als eine „unheilige Allianz“ (Unholy Alliance) bezeichnet.

Durch die für ein Mehrheitswahlsystem untypische Herausbildung eines Parteiensystems mit den drei Blöcken Kongreßpartei, BJP und United Front, die nicht bereit scheinen, Koalitionen einzugehen, ist die indische Demokratie in eine Phase der Instabilität eingetreten. Die gegenwärtige Situation läßt erkennen, daß sich während der jahrzehntelangen Dominanz der Kongreßpartei keine säkularistisch und demokratisch ausgerichtete Alternative herausbilden konnte.

Die tiefgreifende Umwälzung des indischen Parteiensystems – selbst wenn es vorerst nicht zu einer Machtübernahme durch die hindunationalistische BJP gekommen ist – läßt sich durch einen Blick auf die ideologischen Gegensätzlichkeiten aufzeigen. Die Kongreßpartei und die BJP erscheinen diesbezüglich diametral entgegengesetzt, wenn man sich die indische Parteienlandschaft auf ein Koordinatensystem mit den Achsen religiös versus säkularistisch und konservativ/traditionalistisch versus progressiv/modernistisch übertragen vorstellt. Die politische Ausrichtung der Kongreßpartei läßt sich durch die Merkmalskombination progressiv/modernistisch und säkularistisch charakterisieren<sup>17</sup>. Die Ideologie der BJP befindet sich demgegenüber in beiden Dimensionen auf der gegenüberliegenden Seite des Spektrums, denn sie erscheint als konservativ/traditionalistisch und religiös.

Nach einer Reihe von Erfolgen der BJP bei Wahlen zu Parlamenten von einzelnen Unionsstaaten ist erkennbar, daß sich auch die BJP, in die Regierungsverantwortung genommen, an der Politik des Machbaren orientiert<sup>18</sup>. Diese Wende hin zu mehr Pragmatismus hat gleichsam zu einer *Congressization* der BJP und zu deren Regierungsfähigkeit auch auf der zentralstaatlichen Ebene geführt<sup>19</sup>.

16 Zu den innen- und außenpolitischen Auswirkungen siehe Shubha Singh, Gujral's Doctrine, in: The Pioneer vom 22. April 1997, S. 12.

17 Die Kongreßpartei hat sich seit Anfang der neunziger Jahre deutlich zur politischen Mitte orientiert und durch Profillosigkeit ihren Niedergang beschleunigt.

18 Zu den Siegen der BJP bei den Wahlen zu den State Legislative Assemblies insbesondere in den Bundesstaaten Maharashtra und Gujarat vgl. J. Richter (Anm. 5), S. 73–79.

19 Zur These einer zunehmenden Angleichung der beiden führenden Parteien vgl. Sunil Sethi, BJP a Spitting Image of Cong, in: The Pioneer vom 8. Oktober 1995.

Die innere Verkrustung und anhaltende Erosion der Kongreßpartei haben zum Aufstieg der BJP beigetragen und zu einer Polarisierung des indischen Parteiensystems geführt. Die gegenwärtige politische Kultur Indiens wird daher maßgeblich durch die antagonistische Konfliktlinie zwischen säkularem und religiös bestimmtem Politikverständnis geprägt, während die demokratische Auseinandersetzung mit programmatischen und kompromißfähigen Politikgehalten in den Hintergrund zu geraten droht. Im Zuge der Polarisierung zwischen Säkularismus und Hindunationalismus, die sich auch im Parteiensystem widerspiegelt, haben sich die Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen verschärft.

### 3. Die Konfliktlinie zwischen Hindus und Muslimen

Das Erstarken des Hindunationalismus läßt sich historisch mit dem Trauma der präkolonialen Fremdherrschaft durch die Muslime erklären, wodurch die Ideologie des Hindutums (Hindutva) eine revanchistische Komponente erfährt. Danach sei der Zeitpunkt für eine Machtübernahme durch die Hindus und eine Ausgestaltung von Staat und Gesellschaft nach hinduistischen Grundsätzen gekommen<sup>20</sup>. Die indischen Muslime sehen sich ihrerseits in vielerlei Hinsicht diskriminiert und suchen durch politischen Aktivismus in islamischen Bewegungen Mittel zur Aufrechterhaltung der eigenen Identität. Es läßt sich daher die These vertreten, daß Hindunationalismus und islamischer Fundamentalismus in einer engen Wechselbeziehung stehen und sich gleichsam gegenseitig hochschaukeln können<sup>21</sup>.

Aus der Sicht der Muslime bestehen insbesondere die folgenden Streitfragen<sup>22</sup>: Sie sind von Führungspositionen in Verwaltung und Privatindustrie nahezu ausgeschlossen; zum Bau von Moscheen wird ihnen kein staatliches Land zur Verfügung gestellt; das staatliche Versprechen, islamische Gebete in geschützten Denkmälern zu erlauben, wurde zurückgenommen; gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Hindus halten an und werden durch Sicherheitskräfte unge-

nügend unterbunden; und schließlich erscheint die Zurückdrängung des Urdu beklagenswert<sup>23</sup>.

Die Eskalation der Gewalt zwischen den beiden größten Glaubensgemeinschaften erreichte am 6. Dezember 1992 mit der Zerstörung der Moschee von Ayodhya durch fanatisierte Hindus einen dramatischen Höhepunkt. Dieses Ereignis beeinflusst das innenpolitische Klima bis in die Gegenwart, zugleich läßt sich an diesem Fallbeispiel die historische Dimension aufzeigen<sup>24</sup>.

Die Stadt Ayodhya liegt im nördlichen Bundesstaat Uttar Pradesh, gilt als Geburtsort des Gottes Rama und zählt für die Hindus zu den sieben heiligsten Stätten. Im Jahre 1528 ließ der Begründer der Moguldynastie den Rama-Tempel abreißen und mutmaßlich an gleicher Stelle eine Moschee errichten, wodurch die Hindus ihren Wallfahrtsort entweiht sahen<sup>25</sup>. In den folgenden Jahrhunderten entwickelte sich um Ayodhya ein Rama-Kult, und nach gewaltsamen Auseinandersetzungen im Jahre 1855, die 70 Tote forderten, wurde ein Kompromiß ausgehandelt, der es sowohl Hindus als auch Muslimen gestattete, die Moschee als Gebetsstätte zu benutzen. Nach der Stürmung der Moschee durch Hindus und der Errichtung einer Statue des Gottes Rama im Jahre 1949 wurde das Gotteshaus aus Sicherheitsgründen geschlossen und der Imam zum Verlassen aufgefordert. Dieser Status währte bis 1986, als durch einen Gerichtsentscheid die Tore der Moschee geöffnet und Hindus die Möglichkeit zur Verehrung der Rama-Statue gewährt wurde.

Seit 1987 stand die Problematik um Ayodhya im Mittelpunkt des „Programms“ der hindunationalistischen BJP, ihrer Kadernschmiede RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh, Nationale Freiwilligen Union) und dem mit ihr affilierten, missionarischen und politisch agitatorischen VHP (Vishva

23 Die indischen Muslime sprechen überwiegend Urdu, das daher eine wichtige identitätsstiftende Rolle für diese Minderheit spielt.

24 Zum Themenkomplex Ayodhya vgl. Clemens Jürgenmeyer, Koexistenz und Konflikt zwischen indischen Religionsgemeinschaften. Das Beispiel Ayodhya, in: Walter Kerber (Hrsg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?, München 1985, S. 79–137; zum ideengeschichtlichen Hintergrund vgl. Bharat Wariavwallah, Die Zerstörung des Muslimtempels und die Problematik des Nationalstaats, in: Hartmut Elsenhans (Hrsg.), Ökonomische Liberalisierung und politischer Fundamentalismus, in: *Comparativ*, 4 (1994) 6, Leipzig 1994, S. 78–92; in historischer Perspektive vgl. Koenrad Elst, Ayodhya and after. Issues before Hindu Society, New Delhi 1991; aus hindunationalistischer Sicht vgl. Kewal Rattanmal Malkani, The Politics of Ayodhya and Hindu-Muslim Relations, New Delhi 1993.

25 Die Zerstörung eines Tempels ist jedoch historisch ebensowenig belegbar wie die genaue Geburtsstätte Ramas; zum historischen Verlauf der Konfliktlinie vgl. C. Jürgenmeyer (Anm. 24), S. 84.

20 Vgl. J. Richter (Anm. 10), S. 31.

21 Zum Verhältnis von Hindus und Muslimen in Indien siehe Peter van der Veer, Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India, New Delhi 1996; Gurharpal Singh, Perspectives on Ethnic Conflict in Indian Politics, in: Internationales Asienforum, 26 (1995) 3–4, S. 233–248; Gyanendra Pandey (Hrsg.), Hindus and Others. The Question of Identity in India Today, New Delhi 1993.

22 Vgl. Klaus Voll, Fundamentalistische Tendenzen unter Hindus und Muslims in Indien, in: Thomas Meyer (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt am Main 1989, S. 164.



Hindu Parishad, Rat aller Hindus). Ihre Propaganda konzentrierte sich auf die Wiedergutmachung jahrhundertalten Unrechts durch die Errichtung eines Tempels – anstelle der Moschee – als ein weithin sichtbares Monument der Einheit der hinduistischen Nation (Hindu rashtra).

Eine traditionelle hinduistische Wagenprozession sollte im Jahre 1992 nach Ayodhya führen, um beim Eintreffen die zeremonielle Grundsteinlegung für den Tempelbau vorzunehmen. Am Rande dieses Demonstrationszuges kam es wiederholt zu Zusammenstößen mit islamischen Aktivisten, die zahlreiche Tote und Verletzte forderten. Die mehrere tausend Menschen umfassende Karawane, an der zahlreiche BJP-Führer teilnahmen, konnte zwar vor Erreichen des Zieles durch ein massives Aufgebot an Sicherheitskräften gestoppt werden, aber dennoch kam es in Ayodhya zum gewaltsamen Sturm auf das Tempelgelände. Die von der BJP geführte Landesregierung des Bundesstaates Uttar Pradesh zeigte wenig Bereitschaft, den Anweisungen der in Neu Delhi regierenden Kongresspartei Folge zu leisten. Schließlich kulminierten die Auseinandersetzungen, als mit offenkundiger Rückendeckung durch die BJP die Moschee von Ayodhya in wenigen Stunden von fanatisierten Hindus dem Erdboden gleichgemacht wurde. Die dadurch ausgelösten Unruhen forderten über tausend Tote<sup>26</sup>.

Nach den Ereignissen von Ayodhya ist das indische Nationalstaatskonzept einer Neubewertung zu unterziehen. Es läßt sich die Auffassung vertreten, daß die Hindunationalisten die identitätsstiftende Funktion der Religion zum Aufbau eines modernen Nationalstaates nutzen möchten, ohne daß ihnen dabei ein theokratisches Ordnungsmodell vorschwebt. Demzufolge soll der indische Staat vor dem als Bedrohung empfundenen islamischen Fundamentalismus, namentlich in Iran und in Pakistan, geschützt werden<sup>27</sup>.

Die Wurzeln der Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen reichen bis in die vorkoloniale Zeit zurück. Einen wichtigen Höhepunkt bilden die Kämpfe, die im Jahre 1947 zur Teilung des indischen Subkontinents und zur Unabhängigkeit Indiens und Pakistans geführt haben.

26 In Bombay brachen im Januar 1993 gegen die islamische Minderheit gerichtete pogromartige Unruhen aus. In der indischen Wirtschaftsmetropole, die von der BJP-geführten Landesregierung aus anti-kolonialistischen Gründen in „Mumbai“ umbenannt wurde, forderte am 12. März 1993 ein Bombenanschlag 317 Tote. Vgl. M Hasan (Anm. 2), S. 302.

27 Zu diesem Aspekt des Hindunationalismus siehe B. Wariavwallah (Anm. 24).

### III. Religion und Politik in Pakistan

#### 1. Grundzüge des politischen Systems

In Pakistan ist der Islam Staatsreligion, und die starke Verbindung von Religion und Politik kommt bereits in der offiziellen Staatsbezeichnung „Islamische Republik Pakistan“ zum Ausdruck<sup>28</sup>. Pakistan hat keine historischen Vorläufer in den nur zum Iran hin international unumstrittenen Grenzen. Als einziger islamischer Staat wurde Pakistan im Namen des Islams geschaffen, denn das Staatsgebilde entstand vor fünfzig Jahren zur Schaffung eines *homelands* für die Muslime Indiens<sup>29</sup>.

Die Verfassung von 1973 orientierte sich teilweise – insbesondere hinsichtlich der (allerdings nur in Ansätzen verwirklichten) föderativen Ordnung und einiger Elemente des Wahlrechts – am Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland<sup>30</sup>. Der Staatspräsident und der die Regierungsgeschäfte ausübende Ministerpräsident bilden gemeinsam eine exekutive Doppelspitze, wobei das Staatsoberhaupt im Vergleich zum deutschen System jahrzehntelang über eine sehr viel größere Machtfülle verfügte<sup>31</sup>. Die Exekutivlastigkeit des politischen Systems wird durch das Nebeneinander von zivilen und militärischen Machtinstanzen noch verstärkt<sup>32</sup>. Die PML (Pakistan Muslim League) und die PPP (Pakistan People's Party) sind die beiden führenden Parteien in der Nationalversammlung. Das Oberste Gericht, der Supreme Court, steht ursprünglich in der britischen Rechtstradition und gilt als Status-quo-orientiert. Die Judikative hat – bei formaler Unabhängigkeit – eine schwierige

28 Zum Islam als Staatsreligion siehe Art. 2 und zum Islamic way of life Art. 31 der pakistanischen Verfassung in der kommentierten Ausgabe von Mahmood Shaukat/Nadeem Shaukat (Hrsg.), *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, Lahore 1996<sup>3</sup>, S. 38–47 bzw. S. 222–225.

29 Zur Genese des pakistanischen Nationalstaats und zur Rolle des Islams siehe Mumtaz Ahmad, Pakistan, in: John L. Esposito (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Bd. 3, New York–London 1995, S. 286–297.

30 Zum politischen System Pakistans vgl. Detlev Khalid, Pakistan, in: Udo Steinbach/Rolf Hofmeier/Mathias Schönborn (Hrsg.), *Politisches Lexikon Nahost*, München 1981<sup>2</sup>, S. 245–275; Mohammed Waseem, *Politics and the State in Pakistan*, Islamabad 1994; unter besonderer Berücksichtigung des Islams vgl. Mohammad Aslam Syed (Hrsg.), *Islam and Democracy in Pakistan*, Islamabad 1995; stärker entwicklungspolitisch angelegt vgl. Wolfgang-Peter Zingel, Pakistan, in: D. Nohlen/F. Nuscheler (Anm. 1), S. 302–335.

31 Durch eine Reihe von Verfassungsergänzungen wurde im Frühjahr 1997 die Position des Ministerpräsidenten innerhalb der Exekutive deutlich gestärkt. Vgl. Zahid F. Ibrahim, *The Shrinking of the President*, in: *The News* (Islamabad/Rawalpindi) vom 6. April 1997, S. 10.

32 Der Oberbefehlshaber der Streitkräfte hat phasenweise zusammen mit den beiden höchsten zivilen Machtinstanzen eine Troika gebildet.

Balance zu wahren und befand sich insbesondere mit Auffassungen des islamischen Rechts (Scharia) und zeitweise mit dem Kriege recht in einem Spannungsverhältnis.

Die politische Kultur Pakistans wird sehr stark durch die Ordnungsvorstellungen der Muslime geprägt. Nahezu 97 Prozent der Bevölkerung sind islamischen Glaubens, wobei der Anteil der Schiiten etwa ein Fünftel beträgt<sup>33</sup>. Pakistan befindet sich damit – vergleichbar der Situation der überwiegenden Zahl der arabischen Staaten sowie der Türkei – in einem tiefen inneren Konflikt, der maßgeblich durch Unvereinbarkeiten aus islamischen und anderen, meist aus der westlichen Welt übernommenen politischen Zielvorstellungen ausgelöst wird<sup>34</sup>.

## 2. Die Vielfalt der islamischen Bewegungen

Die islamischen Bewegungen in Pakistan lassen sich in vier Hauptgruppen – Orthodoxe, Sufis, Reformisten und Fundamentalisten – typologisieren<sup>35</sup>. Der orthodoxe Islam wird durch die etablierte Institution der islamischen Rechtsgelehrten (ulama) vertreten, die sich als Wächter der überlieferten Handlungs- und Verhaltensweisen (sunnah) des Propheten Muhammad verstehen<sup>36</sup>. Sie treten für die Einheit der islamischen Glaubensgemeinschaft (ummah) sowie für die Bewahrung der orthodoxen Lehrmeinungen und Praktiken ein. Als islamische Rechtsgelehrte befürworten die Orthodoxen weiterhin die Einführung der Scharia unter ihrer Aufsicht und die Beilegung von Streitigkeiten durch Rechtsgutachten (fatwas).

Von der orthodoxen Lehre weicht der Sufismus sehr deutlich durch seine mystisch-religiösen Rituale und Praktiken ab, zu denen insbesondere der Glaube an übernatürliche Kräfte von Heiligen und die Verehrung von zahlreichen Schreinen und Grabmälern zählen, die bei Pilgerfahrten aufgesucht werden<sup>37</sup>. Beim pakistanischen Sufismus lassen sich eine populistische Strömung einer Volksfrömmigkeit, die vor allem die ländlichen Massen erfaßt, und eine scholastisch-intellektuelle Bewe-

gung, die sich erst vor wenigen Jahren innerhalb des städtischen Bildungsbürgertums entfaltet hat, unterscheiden.

Die islamischen Reformisten in Pakistan haben ihre geistigen Wurzeln in dem von Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) entwickelten, auf rationaler Grundlage beruhenden Gedankengebäude. Seit der Jahrhundertwende haben sich islamische Modernisten, wie Sayyid Ameer Ali, verstärkt mit der Vereinbarkeit von liberalen okzidentalischen und islamischen Wertesystemen auseinandergesetzt. Der Philosoph Muhammad Iqbal trat im Zeichen des Modernismus für eine Neuinterpretation und Anpassung des Islams ein; er war einer der bedeutendsten Denker der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. Bis in die achtziger Jahre hinein prägte Fazlur Rahman den Reformismus in Pakistan, bis die fundamentalistischen Kräfte die Oberhand gewannen.

Die in der Islamischen Gemeinschaft (Jama'at-i Islami, JI) zusammengeschlossenen pakistanischen Fundamentalisten können als eine der einflußreichsten und am besten organisierten religiös-politischen Bewegungen der islamischen Welt der Gegenwart angesehen werden. „Islamischer Fundamentalismus“ läßt sich definieren als die politische Ideologie, deren Anhänger auf die politischen und gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen islamischer Idealstaaten rekurren und als Aktivisten deren Wiederherstellung anstreben<sup>38</sup>. In diesem Sinne fordert die JI die Renaissance eines islamischen Staats auf der Grundlage des Korans und der überlieferten Handlungs- und Verhaltensweisen. Im Rechtsbereich befürwortet die Organisation die konsequente Einführung der Scharia. Schließlich wird angestrebt, das gesellschaftliche und wirtschaftliche System nach islamischen Grundsätzen auszurichten. Ihre ideologische Ausstrahlung beeinflußt religiös-politische Strömungen in Afghanistan und in der nahöstlichen Staatenwelt.

## 3. Die Rolle der islamischen Fundamentalisten in der politischen Entwicklung Pakistans

Die Forderung nach einem eigenen islamischen Staat während des Unabhängigkeitskampfes auf dem Subkontinent bildete den Ausgangspunkt für die Gründung der JI unter Abu l-Ala' al-Mawdudi<sup>39</sup>. Dabei setzte sich die Organisation für die

33 Hindus und Christen bilden mit jeweils etwa 1,5 Prozent marginale Minderheiten. Vgl. W.-P. Zingel (Anm. 30), S. 314.

34 Als vergleichende Analyse siehe beispielsweise Javid Saed, *Islam and Modernization. A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt and Turkey*, Westport – London 1994.

35 Zu dieser Einteilung vgl. M. Ahmad (Anm. 29), S. 293.

36 Die Orthodoxen unterteilen sich weiter in die orthodoxe Schule der Deobandi, die am Sufismus orientierte Schule der Barelwi und die ultrakonservative wahhabitische Schule. Die vereinfachte Umschrift der islamkundlichen Termini *technici* lehnt sich an die Konventionen in nicht-orientalistischer Fachliteratur an.

37 Zum Sufismus in Pakistan vgl. Katherine Ewing, *The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan*, in: *Journal of Asian Studies*, 42 (1983) 2, S. 252–268.

38 Einen guten Überblick über die Vielfalt der islamisch-fundamentalistischen Organisationen bietet Peter Heine, *Fundamentalisten und Islamisten. Zur Differenzierung der Re-Islamisierungsbewegungen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 33/92, S. 23–30.

39 Vgl. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York – Oxford 1996.

Einführung der Scharia ein und befand sich damit im Gegensatz zu denjenigen indischen Muslimen, die einen eigenen, säkular ausgerichteten Staat forderten. Seit der Unabhängigkeit spielen die islamischen Fundamentalisten eine aktive direkte und indirekte Rolle in den politischen Entscheidungsprozessen bis hin zur Mitgestaltung von verfassungsrechtlichen Fragen. Darüber hinaus haben sie durch ihre politische Auseinandersetzung mit säkularen, liberalen und islamisch-modernistischen Bewegungen die politische Kultur seit den achtziger Jahren maßgeblich beeinflusst. Die JI strebte gemeinsam mit einer islamistischen Partei, der Gemeinschaft der islamischen Rechtsgelehrten Pakistans (Jama'at al-*ulama-e* Pakistan, JUP), die Errichtung des „Islamischen Systems“ ohne politische Parteien an, in dem der religiös-politische Führer der Glaubensgemeinschaft durch die Aufrechterhaltung der gottgewollten Ordnung legitimiert ist, wie sie im Koran für die Ewigkeit festgelegt ist.

Als Ende der siebziger Jahre der Generalstabschef Zia ul-Haq putschte und in der Folgezeit das Präsidentenamt übernahm, wurde die JI zu einer wichtigen Stütze der sich islamisch verstehenden Militärregierung. Das demokratische Legitimitätsdefizit suchte die Junta durch eine pseudoreligiöse Politik zu ersetzen. So wurden die Aktivitäten der politischen Parteien, die ihrerseits den Islam instrumentalisieren, stark eingeschränkt und die Aussetzung von Parlamentswahlen mit Erklärungen gerechtfertigt, ein Mehrparteiensystem sei eine Erfindung der Ungläubigen, führe zu einer Spaltung der Glaubensgemeinschaft (*ummah*) und sei daher als unislamisch abzulehnen<sup>40</sup>.

Einen weiteren Schritt zur Islamisierung bildeten zu Anfang der achtziger Jahre die Bemühungen um die Einführung einer Almosensteuer (*zakat*). Diese Abgabe zählt neben dem Glaubensbekenntnis (*shahada*), dem täglich fünfmaligen Beten (*salat*), dem Fasten (*saum*) und der Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) zu den fünf Hauptpflichten des gläubigen Muslims<sup>41</sup>. Der ursprüngliche Gedanke der Wohltätigkeit gegenüber Bedürftigen wurde jedoch durch die lediglich *zakat* genannte zwangsweise Erhebung einer zusätzlichen Steuer verfehlt und führte zu erfolgreichen Massenprotesten seitens der Schiiten, nach deren Auffassung die Abgabe nach eigenem Ermessen zu erfolgen habe.

40 Der Gedanke konkurrierender politischer Eliten und der zeitlich befristeten Machtzuweisung durch Wahlen ist der klassischen islamischen Staatsidee in der Tat fremd, wurde jedoch in dieser Form noch nicht zur Legitimation einer autokratischen Militärregierung herangezogen.

41 Zu diesen fünf Schlüsselbegriffen vgl. A. J. Wensink/J. H. Kramers (Hrsg.), *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1976.

Ein Blick auf die innen- und parteipolitische Stellung der islamischen Fundamentalisten zeigt jedoch, daß sie trotz der Re-Islamisierungstendenzen der achtziger Jahre und des für sie positiven regionalen Umfelds keine revolutionäre Eigendynamik einer Massenbewegung entfalten konnten. So erreichten die Islamisten beispielsweise bei den Parlamentswahlen des Jahres 1993 lediglich neun von 207 Mandaten<sup>42</sup>. Bei den Wahlen vom 3. Februar 1997 erlitt die PPP unter Führung der als korrupt geltenden Premierministerin Benazir Bhutto eine vernichtende Niederlage<sup>43</sup>. Ihr Gegenspieler, der Führer der PML, Nawaz Sharif, konnte mehr als vier Fünftel der Mandate erringen. Die JI und andere islamistische Splitterparteien erzielten wiederum nur ein Ergebnis in der Größenordnung von 1993, was jedoch vor dem Hintergrund ihrer mangelnden Geschlossenheit, die durch das Mehrheitswahlrecht sanktioniert wird, zu verstehen und zu relativieren ist. Positiv hervorzuheben ist, daß Pakistan zu dem wahrhaft kleinen Kreis islamischer Staaten zählt, die über ein funktionierendes Mehrparteiensystem verfügen, bei dem der Ausgang von Parlamentswahlen als offen gelten kann.

Von den militanten islamistischen Gruppierungen sind die „Soldaten der Prophetengefährten“ (*Sipah-i Sahaba*) hervorzuheben, die vor allem in der Hafenstadt Karachi den Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten schüren<sup>44</sup>. Die südpakistanische Metropole ist zudem Gründungsort und Hochburg der in den achtziger Jahren formierten Interessenvertretung der aus Indien emigrierten Muslime (*Muhajir Qaumi Movement*, MQM).

Die jüngeren Entwicklungen des islamischen Fundamentalismus in Pakistan sind noch stärker vor dem Hintergrund regionaler Einflüsse zu verstehen. Aus dem Nachbarland Iran strahlt unablässig die islamische Revolution nach Pakistan aus. Wenngleich dieses Vorbild vielen Pakistani wenig nachahmenswert erscheint, erhalten fundamentalistische Kräfte ideologischen Auftrieb, propagandistische Unterstützung und logistische Hilfen bis hin zu Waffenlieferungen. Die innerpakistanische Konfliktlinie zwischen den Sunniten und Schiiten hat sich im Zuge dieser Entwicklungen vertieft. Außer dem Iran – und jüngst Afghanistan unter

42 Vgl. Andreas Rieck, Wenn aggressive Instinkte religiös sanktioniert werden. Das größte Problem in Pakistan ist Nachgiebigkeit gegenüber konfessioneller Intoleranz, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 21. März 1995, S. 10.

43 Zu den Wahlergebnissen vgl. im einzelnen Election Commission of Pakistan (Hrsg.), *General Elections 1997. Basic Information and Statistics*, Islamabad 1997.

44 Vgl. A. Rieck (Anm. 42); Tanvir Ahmad Khan, *Sectarian Violence: Shock Therapy, Social Solution*, in: *The Nation* (Islamabad/Rawalpindi) vom 12. Mai 1997, S. 7.

den Taliban – übt Saudi-Arabien erheblichen ideologischen Einfluß aus. Das Königreich fördert beispielsweise durch Finanzhilfen den Bau von Moscheen und Koranschulen. Demgegenüber befindet sich Bangladesch, das frühere Ostpakistan, nach seiner Sezession im Jahre 1971 in einer geopolitischen Randlage.

---

## IV. Islam als Leitprinzip in Bangladesch

---

### 1. Die politischen Rahmenbedingungen im Überblick

Bangladesch erlangte im Jahre 1971 seine Unabhängigkeit vom westlichen Teil Pakistans durch Sezession und mit militärischer Unterstützung durch Indien<sup>45</sup>. Die siebziger Jahre waren durch innenpolitische Instabilität mit einem raschen Wechsel von zivilen Regierungen und Militärdiktaturen gekennzeichnet, während auf außenpolitischem Felde eine zügige Konsolidierung erreicht werden konnte<sup>46</sup>. Nach der Verfassung vom 16. Dezember 1972 konstituierte sich Bangladesch als eine Republik, die auf den Prinzipien Nationalismus, Sozialismus und Demokratie beruht. Im Jahre 1977 wurde nachträglich das Leitprinzip des Islams in die Verfassung aufgenommen.

Durch die starke Stellung des Staatspräsidenten und die geringen Kontrollfunktionen des Einkammerparlaments zeichnet sich das politische System durch eine besondere Exekutivlastigkeit aus<sup>47</sup>. Das Militär erfüllt – vergleichbar mit Pakistan – eine Reservefunktion und bildet neben der Bürokratie eine wichtige Machtbasis der Regierung.

Das Mehrheitswahlrecht hat nicht zur Herausbildung von Programmparteien geführt. Das Wahlverhalten orientiert sich somit in erster Linie am Persönlichkeitsprofil des einzelnen Kandidaten

---

45 Der Landesname bedeutet „Land der Bengalen“ und wird in der deutschsprachigen Literatur uneinheitlich teils in englischer Orthographie und teils in getrennter Schreibweise wiedergegeben. Zur Genese des Nationalstaats Bangladesch vgl. Richard Sisson/Leo E. Rose, *War and Secession. Pakistan, India and the Creation of Bangladesh*, New Delhi 1990; Hasan Zaheer, *The Separation of East Pakistan. The Rise and Realization of Bengal Muslim Nationalism*, Karachi u. a. 1995.

46 Als Zusammenfassung dieser ersten Dekade vgl. Angelika Pathak, *Bangladesch*, in: Werner Draguhn/Rolf Hofmeier/Mathias Schönborn (Hrsg.), *Politisches Lexikon Asien und Südpazifik*, München 1980, S. 25–35.

47 Zum politischen System vgl. beispielsweise Rehman Sobhan, *Bangladesh. Problems of Governance*, New Delhi 1993.

und eher sekundär an politischen Programmen und Koalitionsaussagen.

### 2. Die islamischen Bewegungen in Bangladesch

Die Islamisierung Bangladeschs läßt sich mit wenigen Zahlen verdeutlichen: Der Anteil der Muslime stieg durch Konvertierung oder Auswanderung vor allem der hinduistischen Bevölkerung im Zeitraum 1951–1991 von 77 auf 86,7 Prozent<sup>48</sup>. Der Prozentsatz der Hindus sank im gleichen Zeitraum von 22 auf 12,1 Prozent. Ursächlich hierfür sind die politische Unterdrückung der niederkastigen Hindus, die sich vom Übertritt zum egalitären Islam eine rechtliche Gleichstellung versprechen, und die Migration von meist höherkastigen Hindus, die in Indien generell ein höherer sozialer Status erwartet. Die Buddhisten bilden mit 0,6 und die Christen mit 0,3 Prozent marginale Minderheiten.

Eine kurze historische Rückblende erleichtert das Verständnis der religiös-politischen Strömungen der Gegenwart<sup>49</sup>. Die Islamisierung Bengalens begann im 16. Jahrhundert unter der Mogulherrschaft. In einer ersten Phase wurden das Gangesdelta und der übrige Küstensaum des Golfs von Bengalen mit einem mystischen Volksislam durchdrungen.

In der anschließenden Periode entstand ein Synkretismus, also eine Vermischung mehrerer Religionen. Diese Entwicklung wurde durch eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen dem islamischen Mystizismus und dem Hinduismus begünstigt, zu denen die Verehrung von Heiligen, der Glaube an Geheimlehren und Magie sowie traditionelle abergläubische Vorstellungen zählen.

Die dritte Phase schließlich, die etwa mit Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzte, stand im Zeichen puristischer Erneuerungsbewegungen des Islams, die zwangsläufig zu einer schärferen Abgrenzung vom Hinduismus führten. Eine der einflußreichsten Bewegungen dieser Zeit war die Tariqah-i Muhammadiya, die die puristische Strömung der Wahhabitenauf der Arabischen Halbinsel zum Vorbild hatte und vom nordindischen Delhi nach Bengalen ausstrahlte. Ihr wichtigster Programmpunkt war die Forderung nach Einführung der Scharia. Bis in die Gegenwart hinein wirksam ist die Bewegung der Ahl-i Hadith, die insbesondere für die Entscheidungsfindung durch Bemühen der islamischen Rechtsgelehrten (ijtihad) eintritt. Kurz zusammengefaßt lassen sich fünf religiös-politische Strömungen – Mystizismus, Synkretismus, Ortho-

---

48 Vgl. Asit Datta, *Bangladesh*, in: D. Nohlen/F. Nuscheler (Anm. 1), S. 162–191.

49 Vgl. Peter J. Bertocci, *Bangladesh*, in: J. L. Esposito (Anm. 29), Bd. 1, S. 187–191.

doxie, Fundamentalismus und Modernismus – unterscheiden. Mit Ausnahme der erstgenannten Kategorie sind alle diese Richtungen im heutigen Bangladesch politisch virulent.

### 3. Die Rolle des Islams in der politischen Entwicklung Bangladeschs

Bangladesch, das frühere Ostpakistan, verdankt seine Entstehung wie der heute „Islamische Republik Pakistan“ genannte westliche Landesteil seiner mehrheitlich islamischen Bevölkerung, da der Konflikt mit dem überwiegend hinduistischen Indien 1947 zur Teilung des Subkontinents führte. Der Islam bildet daher einen Kernbestandteil des nationalen Selbstverständnisses und der Eigenstaatlichkeit. Darüber hinaus kommt dem Islam neben der Amtssprache Bengah, die von nahezu der gesamten Bevölkerung gesprochen wird, eine wichtige gesellschaftliche und politische Integrationsfunktion zu.

Gleichwohl strebte die Unabhängigkeitsbewegung der als politische Partei formierten Awami League unter der Führung des charismatischen Shaikh Mujibur Rahman die Errichtung eines säkularen Nationalstaats an. Die Bevölkerung konnte sich jedoch mit der säkularen politischen Ordnung kaum identifizieren, und der einzelne Bürger folgte im privaten Glaubensbereich unverändert seinen religiösen Gewohnheiten des volkstümlich mystischen oder orthodoxen Islams.

Bereits Mitte der siebziger Jahre wurde von der politischen Elite eine Neuorientierung vorgenommen und die Islamisierung von Staat und Gesellschaft eingeleitet. Diese Entwicklung kam beispielsweise in der Zulassung religiös ausgerichteter Parteien und in der rechtlichen Verankerung des Islams als politisches Leitprinzip mit Verfassungsrang zum Ausdruck<sup>50</sup>. Das Bildungssystem wurde durch Ausbau bestehender und Gründung neuer Koranschulen reformiert. Die Beziehungen zu anderen islamischen Staaten wurden gezielt ausgebaut.

Wiederum vergleichbar mit Pakistan erhielten die islamisch ausgerichteten Parteien bei Parlamentswahlen geringen Zulauf. Bei den Wahlen zur Nationalversammlung im Jahre 1979 konnte die konservative, aber nicht theokratische Muslim League lediglich 19 der insgesamt 300 Sitze erringen<sup>51</sup>. Die Jama'at-i Islami erzielte bei den Wahlen des Jahres 1991 mit 18 Mandaten ein Ergebnis in

der gleichen Größenordnung. Die Parlamentswahlen des Jahres 1996 ergeben im kurzen Überblick folgendes Bild<sup>52</sup>: Die Bangladesh National Party, BNP, konnte aufgrund des Mehrheitswahlrechts mit 30,81 Prozent und 168 Sitzen die absolute Mehrheit der Mandate erringen. Zweitstärkste Partei wurde mit 33,73 Prozent und 88 Sitzen die Awami League, und die Jama'at-i Islami konnte ihren Stimmenanteil auf über zwölf Prozent und 20 Sitze steigern. Der vergleichsweise demokratische Ablauf dieser Parlamentswahlen läßt auf eine zukünftig stabile politische Entwicklung hoffen, die sich auch positiv auf die sozioökonomische Situation auswirken könnte.

---

## V. Schlußbetrachtung und Zukunftsperspektive

---

Der Säkularismus ist im christlich-abendländischen Kulturraum in der Reformation und der Aufklärung sowie in den Ideen der Französischen Revolution verwurzelt. Auf dem indischen Subkontinent und im islamischen Kulturkreis des Nahen und Mittleren Ostens fanden jedoch vergleichbare Umwälzungen nicht statt<sup>53</sup>. Die von der westlichen Welt übernommenen politischen Zielvorstellungen wurden vielmehr von den Kolonialmächten oder den lokalen Eliten initiiert und von den in traditionellen politischen Ordnungsvorstellungen verhafteten Bevölkerungsmassen nur in geringem Maße verinnerlicht. Die traditionelle politische Kultur begünstigt daher tendenziell einen religiös-politischen Populismus, der aus parteitaktischen und opportunistischen Motiven des Machterhalts oder der Machterlangung eine stärkere Rückbesinnung auf die eigenen politischen Traditionen verspricht. Diese Erkenntnis bedeutet, auf die Verfassungswirklichkeit Indiens angewendet, daß die Kongreßpartei, die seit der Unabhängigkeit nahezu ununterbrochen das Parteiensystem dominierte und dabei als Garant der säkularen rechtsstaatlichen Ordnung fungierte, sich mit einer wachsenden Herausforderung durch die hindunationalistische BJP konfrontiert sah, die 1996 zur parlamentarisch stärksten politischen Partei avancierte.

---

52 Zu diesem Urnengang siehe Christian Wagner, Auf dem Weg zur demokratischen Konsolidierung? Die Parlamentswahlen vom Juni 1996 in Bangladesch, in: *Asien*, (1997) 62, S. 26–45.

53 Das historische Beispiel der Republikgründung der Türkei durch den charismatischen Führer Kemal Atatürk demonstriert sehr anschaulich, daß im Orient die Geistlichkeit im Regelfall durch eine „Revolution von oben“ entmachtet wurde.

50 Zu dieser Wende vgl. Syed Anwar Husain, Bangladesh Politics, From Secular to Islamic Trend, in: Barun De/Ranabir Samaddar (Hrsg.), *State, Development and Political Culture. Bangladesh and India*, New Delhi 1997, S. 80–97.

51 Zu den Wahlergebnissen der islamischen Parteien siehe P. J. Bertocci (Anm. 49), S. 190.

Bei einer weiteren Verschiebung der politischen Gewichte kann in Indien mittelfristig mit einer Machtübernahme durch die BJP gerechnet werden. Dieses Szenario muß jedoch nicht zwangsläufig das Ende der parlamentarischen Demokratie zur Folge haben. Diese Entwicklung bedeutete für den gesamten Subkontinent allerdings einen großen Schritt in Richtung auf den vielzitierten „Clash of Civilizations“ Samuel P. Huntingtons<sup>54</sup>.

In Pakistan und in Bangladesch gewinnt der politische Beobachter den Eindruck einer schleichen- den, aber unaufhaltsam fortschreitenden Islamisie- rung von Staat und Gesellschaft. Diese Tendenzen können bei der Annahme des ungünstigsten Falles im Sinne Huntingtons zu einer Konfrontation innerhalb des regionalen Systems Südasien führen.

54 Zur Fortentwicklung seines Gedankengebäudes vgl. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Re- making of World Order*, New York 1996.

Indessen gibt es nach den nunmehr ein halbes Jahrhundert währenden Feindseligkeiten zwischen Indien und Pakistan Anzeichen von Entspannung. Ironischerweise sind die Regierungschefs der beiden verfeindeten Staaten – der im Februar 1997 an die Macht gelangte pakistanische Ministerpräsi- dent Nawaz Scharif und sein erst seit April 1997 im Amt befindlicher indische Amtskollege Inder Kumar Gujral – gebürtig jeweils aus dem anderen Staat. Diese ungewöhnliche Konstellation läßt auf eine größere Verhandlungs- und Kompromißbe- reitschaft beider Seiten auch in der Kaschmirfrage hoffen. Der historische Aussöhnungs- und Integra- tionsprozeß in Europa kann in dieser Hinsicht als Vorbild dienen, aber es bedarf diplomatischer Katalysatoren, um zu einer dem Camp-David- Abkommen vergleichbaren Friedenslösung zu gelangen, die einer politischen und vor allem auch wirtschaftlichen Neuordnung Südasiens den Weg bereiten könnte.

## **Angelika Hartmann: Der islamische „Fundamentalismus“. Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/97, S. 3–13

In den vergangenen Jahren hat sich der Begriff „Fundamentalismus“ für Phänomene innerhalb der muslimischen Gesellschaften sowie in der islamischen Diaspora in zunehmender Weise als ein ungeschützter, keinesfalls analytischer und somit mehreren Bedeutungswechsell unterliegender Terminus zu erkennen gegeben. Von seiner Herkunft her eine Fremdbezeichnung, ist er nur als Vergleichsbegriff geeignet, diskurstheoretisch verwendet zu werden. In der Form der Selbstbezeichnung, als „Islamismus“, haben bisher alle mit ihm verbundenen unterschiedlichen religiösen und gesellschaftlichen Erscheinungen bewiesen, daß es ihnen darum geht, Macht zu konstruieren und insbesondere die Staatsmacht in Ländern mit muslimischen Mehrheiten zu erobern. Islamist oder Islamistin zu sein bedeutet vorwiegend, sozialen Protest- und Oppositionsbewegungen anzugehören gegen den Status quo, den Islam des Establishments und den „verwestlichten“ Staat. Islamisten beanspruchen, das gesellschaftlich Relevante zu fordern, ohne sich den Modernisierungstheorien der westlichen Welt zu unterwerfen. Das Ziel der Gemäßigten ist es, eine eigene „Moderne“ zu erfinden, wobei sie einen Technologietransfer großen Stils betreiben unter gleichzeitiger Ablehnung der damit verbundenen westlichen Wertvorstellungen. Da der Bedeutungswechsel – friedlich, mit gedämpfter Gewalt oder bis hin zu brutalstem Terrorismus – bisher keinen effektiven sozialen Wandel schaffen konnte, ist nach dem Wesen der islamistischen Legitimation zu fragen und ihrer Wahrnehmung durch westliche Gesellschaften.

## **Peter Heine: Die Deutschen und die islamische Welt**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/97, S. 14–20

Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts entstand vor allem nach dem zweiten Golfkrieg in der deutschen Öffentlichkeit ein großes Interesse an der islamischen Welt, das durch die Vorstellung von der Entstehung neuer Konfliktlinien noch weiter gefördert wurde. Die These von einem ent- oder bestehenden Konflikt der Kulturen, vor allem mit der islamischen Welt, wurde einerseits mit Zustimmung aufgenommen, andererseits allerdings auch als die Ablösung des kommunistischen durch ein neues „Feindbild“ interpretiert. Richtig ist sicherlich, daß das Feindbild Islam besteht. Allerdings handelt es sich nicht um ein neues Feindbild, sondern um eins, das eine sehr lange Tradition hat, wenngleich es mit unterschiedlicher Intensität im öffentlichen Bewußtsein vorhanden war.

Diese Intensität war abhängig von den politischen, diplomatischen und militärischen Beziehungen zwischen dem christlichen Abendland und dem islamischen Orient; zugleich bildete und bildet der Islam aber eine Folie, vor der sich die westliche Welt ihrer selbst versichern kann. Angesichts der Tatsache, daß die islamische Welt mit den südlichen und östlichen Anrainerstaaten des Mittelmeers und seit dem Entstehen unabhängiger islamischer Staaten in Mittel- und Zentralasien für West- und Mitteleuropa von geostrategischer, mit den immer noch größten Erdöl und Erdgasvorkommen im Nahen Osten und der Entwicklung wirtschaftlich außerordentlich aktiver Volkswirtschaften in Süd- und Südostasien von ökonomischer Bedeutung ist, vor allem aber angesichts der Tatsache, daß in Deutschland etwa 2,5 Millionen Muslime leben, erscheint es unabdingbar, der Geschichte des Feindbilds Islam nachzugehen und so dieser Weltreligion gegenüber ein unbefangenes Verhältnis zu gewinnen.

### **Lorenz Müller: Islam und Menschenrechte. Das Bild im Westen und die arabisch-sunnitische Diskussion**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/97, S. 21–27

Die kritische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Islam und Menschenrechten hat Konjunktur. Von einer gründlichen Beschäftigung mit diesem Thema ist man jedoch häufig weit entfernt. Einschlägige Literatur von muslimischen Autoren wird zumeist nur beachtet, wenn sie in europäischen Sprachen zugänglich ist; die intensive Debatte, die etwa im sunnitisch-arabischen Raum um die Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten geführt wird, wird fast durchweg vernachlässigt. Das führt dazu, daß in der westlichen Literatur die Vielfalt der im Islam selbst vertretenen Positionen kaum zur Kenntnis genommen wird und statt dessen zumeist Rechtsvorstellungen als islamisch zugrunde gelegt werden, die nicht mit dem Menschenrechtskonzept in Einklang zu bringen sind.

Bezieht man die in der aktuellen Diskussion in den arabischen Ländern veröffentlichten Stellungnahmen in die Untersuchung des Verhältnisses von Islam und Menschenrechten ein, ergibt sich ein differenzierteres Bild. Aus menschenrechtlicher Sicht ohne Zweifel problematisch sind die Positionen islamistisch-fundamentalistischer Autoren, die einem gleichermaßen buchstäblichen wie traditionalistischen Verständnis des Korans anhängen. Vereinbar mit dem Menschenrechtskonzept sind dagegen Ansätze, die dem Islam unter Berufung auf den Koran eine unmittelbare politische und rechtliche Relevanz absprechen. Möglichkeiten, Islam und Menschenrechte in Einklang zu bringen, bieten auch modernistische Positionen, die die Aussagen des Korans zwar nicht in diesem Sinne relativieren, sie aber so umdeuten, daß sie kein Hindernis für die Errichtung eines auf den Idealen von Freiheit und Gleichheit aufbauenden Rechtssystems darstellen.

### **Justus Richter: Hindunationalismus und islamischer Fundamentalismus in Südasien. Zur Lage in Indien, Pakistan und Bangladesch**

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/97, S. 28–38

Fünfzig Jahre nach der Erlangung der Unabhängigkeit befinden sich die drei Staaten Indien, Pakistan und Bangladesch in einer tiefen inneren Krise, die sich im sozialen Bereich mit den Schlagwörtern Bevölkerungsexplosion und Massenarmut umreißen läßt. In der politischen Sphäre ist in allen drei Ländern eine Rückbesinnung auf eigene, traditionelle politische Ordnungsvorstellungen und eine Stärkung der Rolle der Religion in der Politik unverkennbar.

Während im indischen Mehrparteiensystem die hindunationalistische BJP (Indische Volkspartei) 1996 zur parlamentarisch stärksten politischen Kraft avancieren konnte, verfügen die islamischen Fundamentalisten in den beiden Nachbarländern bisher nur über eine schwache parlamentarische Basis. Gleichwohl beeinflussen die religiösen Gruppierungen in Pakistan und Bangladesch die politische Kultur sehr nachhaltig und erschweren das Funktionieren demokratischer politischer Prozesse.

Die gegenwärtigen Entwicklungen in der Region führen zur Erosion der ursprünglich säkular ausgerichteten Nationalstaaten. Das Prinzip des Säkularismus kann jedoch als eine unabdingbare Voraussetzung für eine funktionierende und langfristig stabile Mehrparteiendemokratie in ethnisch und religiös fragmentierten Gesellschaften angesehen werden. Vor diesem Hintergrund wird das Hervortreten latenter und überwunden geglaubter Konfliktlinien verständlich, die sich am Beispiel der Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen in Indien und zwischen Sunniten und Schiiten in Pakistan aufzeigen lassen.