

Politik und Religion

Ahmet Cavuldak · Oliver Hidalgo
Philipp W. Hildmann · Holger Zapf *Hrsg.*

Demokratie und Islam

Theoretische und empirische Studien



 Springer VS

Islam und Demokratie – Realität und gegenläufige Diskurse

Alexander Flores

1 Einleitung

1.1 Das Problem

Wir hören oft, der Islam sei mit der Demokratie nicht vereinbar. Wenn sich manche muslimische Gesellschaften mit der Einführung demokratischer Verhältnisse schwer tun, liegt das nach dieser Auffassung am Islam selbst, der eben keine Demokratie beinhalte oder auch nur zulasse. Angesichts dieser Sachlage erscheint es angebracht, einige Überlegungen zur Vereinbarkeit von Islam und Demokratie anzustellen und gleichzeitig einen Blick darauf zu werfen, wie Muslime selbst diese Problematik gesehen haben und sehen.

Es ist zunächst durchaus richtig, dass in den islamischen Grundaussagen über Demokratie nichts zu finden ist. Der Islam ist zu einer Zeit entstanden, in der die Demokratie weder als Realität noch als Problem in irgendeiner Weise akut war. Man sollte also nicht erwarten, dass in den islamischen Grundlagentexten etwas über die Demokratie steht. Aber auch abgesehen von den Bedingungen seiner Entstehungszeit sollte man den Islam zuallererst als Religion verstehen und daher zunächst einmal keine handfesten Aussagen zur Politik, geschweige denn zur Demokratie, von ihm erwarten.

Im Koran, dem wichtigsten Grundlagentext des Islam, gibt es in der Tat praktisch keine Aussagen zur Politik. Soweit sich islamische Texte zur Politik auf den Koran beziehen wollen, führen sie in der Regel zwei Anweisungen an. Die eine besagt: „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben!“ (4, 59, Übersetzung Paret) Die andere empfiehlt „Bera-

A. Flores (✉)
Hochschule Bremen, Werderstr. 73,
28199 Bremen, Deutschland
E-Mail: alexander.flores@hs-bremen.de

A. Cavulcak et al. (Hrsg.), *Demokratie und Islam*, Politik und Religion,
DOI 10.1007/978-3-531-19833-0_2, © Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

tung“ untereinander an, z. B. wenn von den Gläubigen die Rede ist als von denen, die „sich untereinander beraten“ (42, 38). Aus der ersten Stelle lässt sich eine Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit ableiten, aber keinerlei konkrete Hinweise über die Natur oder die genaue Ausgestaltung dieser Obrigkeit. Und aus der zweiten Stelle, die wohl die altarabische Praxis reflektiert, wichtige Entscheidungen nach Beratung zu treffen, kann man mit viel Phantasie, wenn man sie denn politisch versteht, etwas Demokratisches herauslesen (bzw., auch das ist möglich, etwas Demokratisches in sie hineinlesen), wie es auch tatsächlich später geschehen ist, aber das alles bleibt enorm vage. Es gibt weiter im Koran Kommentare zu zeitgenössischen politischen Vorgängen, insbesondere im Hinblick auf die militärischen Auseinandersetzungen der Muslime mit den heidnischen Mekkanern, aber hier ist die Bandbreite der anempfohlenen Verhaltensweisen groß, und zur Gestaltung des Gemeinwesens selbst wird hier wieder nichts gesagt. Aus dem Koran lässt sich also weder im Positiven noch im Negativen irgendeine präzise Haltung zur Demokratie gewinnen.

1.2 Eine andere Sicht

Nun gibt es allerdings auch die Auffassung, dass der Islam nicht einfach eine Religion ist, sondern viel mehr oder etwas ganz Anderes, nämlich eine Kultur, eine Gesellschaftsordnung oder etwas Ähnliches, und zwar eine mit einem sehr effizienten Zugriff auf ihre Angehörigen. Nach dieser Auffassung ist der Islam ein umfassendes, beinahe möchte man sagen ein totalitäres System, das Verhalten und Weltanschauung seiner Anhänger sehr weitgehend und ohne größere Vielfalt oder Flexibilität prägt. Und dieses System soll auch fast unveränderlich sein. Es versteht sich, dass in einem solchen System – immer nach der genannten Auffassung – kein Platz für demokratische Vorstellungen und Verhaltensweisen ist, denn es soll sich ja durch die Betonung der absoluten Souveränität Gottes auszeichnen.

Dieses Bild vom Islam kommt nicht nur im Zusammenhang mit der Diskussion um Demokratie zum Tragen, sondern wird auch gern ventiliert, um die Behauptung zu stützen, Muslime hätten Vorbehalte gegen die Moderne und bezögen in einer ganzen Reihe von Fragen problematische Positionen: in der Frage des Kampfes gegen die „Ungläubigen“, in der Behandlung von Frauen, bei den Menschenrechten, bei der Haltung zu Angehörigen anderer Religionen, in der Haltung zum Säkularismus sowie zu uneingeschränkter Religions-, Überzeugungs- und Ausdrucksfreiheit. In all diesen Fragen unterstellt die zitierte Auffassung, dass die Muslime eine problematische, modernitätsfeindliche und menschenrechtswidrige Haltung einnehmen und dass sie das in ihrer Eigenschaft als Muslime auch beinahe müssen, weil es ihnen von ganz bestimmten Eigenheiten des Islam oder der islamischen Gesellschaft aufgenötigt wird (vgl. Flores 2011, S. 15–19, 176–214).

Dieser Auffassung kann man auf verschiedene Weisen widersprechen, etwa mit dem Hinweis auf große Unterschiede und starke Veränderungen im Verhalten von Muslimen in den inzwischen etwa 1400 Jahren islamischer Geschichte in einem sehr großen Territorium oder durch die Überlegung, dass kaum ein System die allumfassende Macht über seine Anhänger haben kann, wie sie dem Islam hier unterstellt wird. Das wird schon deutlich, wenn man sich vor Augen führt, in wie unterschiedlicher Form und in wie unterschiedlichen Graden Muslime in Deutschland ihre Religion verstehen und leben (vgl. Bertelsmann Stiftung 2008). Man kann aber die Auseinandersetzung mit dieser Auffassung auch auf bestimmten Feldern durchspielen, und das soll hier für das Problemfeld „Islam und Demokratie“ geschehen.

2 Vormoderne Entwicklungen

In vormoderner Zeit stellte sich im islamischen Bereich die Frage der Demokratie nicht. So war es ja auch in der ganzen übrigen Welt – mit Ausnahme gelegentlicher Ansätze etwa in der alten griechischen Geschichte. Man machte sich durchaus Gedanken über Politik, man tat das vielfach unter religiösen Gesichtspunkten, und man handelte natürlich politisch, aber ausgesprochen demokratisch ging es dabei nicht zu.

Die frühen Muslime handelten pragmatisch, sie bemühten sich aber auch darum, ein enges Verhältnis von Religion und politischem Verhalten zu bewahren. Nach Muhammads Tod schufen sie die Institution des Kalifats, das sich von bloßem Königtum dadurch unterscheiden sollte, dass es zusätzlich zur „Regelung der irdischen Angelegenheiten“ auch noch den „Schutz der Religion“ zum Ziel hatte (Al-Mawardi o. J., S. 5). Dieses schöne Programm ließ sich auf Dauer nicht umsetzen. Die Muslime konnten sich nicht über die religiösen Anforderungen an die Politik einigen, sie zerfleischten sich über dieser Frage in blutigen Kämpfen, dem sogenannten ersten Bürgerkrieg im Islam (656–661 u. Z.). Dieser war eine Abfolge von blutigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Fraktionen der frühesten Muslime, die zum großen Teil noch Gefährten Muhammads gewesen waren. Dabei ging es um die Frage, wer der richtige Kalif, d. h. Führer der Gemeinde, sein sollte und nach welchen Prinzipien er zu bestimmen war. Mit den Omayyaden setzte sich die Fraktion durch, welche die Politik weitgehend pragmatisch-machtorientiert betrieb und sie von enger religiöser Anleitung freihielt. Obwohl das vielfach kritisch gesehen wurde, fanden sich die meisten Muslime mit diesem Gang der Dinge ab (vgl. Madelung 1997). Damit war eine funktionelle Trennung der religiösen von der politischen Sphäre besiegelt, die im islamischen Bereich bis auf gelegentliche Ausnahmen bestehen blieb (vgl. Flores 2011, S. 30–51; Bauer 2011, S. 192–223). Fortan

trennte man die Frage nach dem wahren Glauben von der nach der richtigen Politik; unterschiedliche, ja gegensätzliche religiöse Auffassungen führten nicht mehr zu Mord und Totschlag, geschweige denn zum Krieg. Das war eine große zivilisatorische Leistung. Europa brauchte dafür viel länger, und ganze Ströme von Blut flossen, bevor man aus den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts ähnliche Konsequenzen zog.

Wenn also im islamischen Bereich die Politik sehr früh von der Religion abgekoppelt worden war, woher kommt dann der verbreitete Eindruck, dass es ganz anders war oder sogar noch ist, dass es sich zumindest bei den vormodernen Staaten in diesem Bereich um *islamische* Staaten handelte, die, von religiösem Eifer getrieben, diesen auch den Untertanen mit Hilfe rigoroser Vorschriften einbläuten? Dass Religion und Politik also keineswegs getrennt, sondern eins waren? Bei diesem Eindruck geht es zunächst um falsche Wahrnehmung bzw. hartnäckig fortgeschleppte Fehltriteile. Allerdings erhalten diese Fehltriteile, soweit Nichtmuslime sie äußern, den Anschein von Rechtfertigung dadurch, dass viele Muslime ebenfalls solche Vorstellungen hegen.

Der oben skizzierte Gang der Dinge betraf die Praxis. Die Muslime handelten im Allgemeinen pragmatisch, gemäß den Gegebenheiten und Bewegungsgesetzen der Felder, auf denen sie sich bewegten. In der Theorie hielten allerdings manche Kreise an dem ursprünglich konzipierten religiösen Anspruch an die Politik fest und blendeten die gegenläufige reale Entwicklung nach Möglichkeit aus. Insbesondere war den Regierenden am Fortleben dieser Vorstellung gelegen, denn es erlaubte ihnen, ihre Herrschaft mit dem Staatsziel des „Schutzes der Religion“ zu legitimieren. Das lässt sich beispielweise an der Entwicklung islamrechtlicher Vorstellungen für die Politik verfolgen. Wie alle menschlichen Handlungen unterliegt nach der islamischen Idealvorstellung auch die Politik der Beurteilung durch das islamische Recht. Nach den früh entwickelten sunnitischen Vorstellungen auf diesem Gebiet sollte ein Kalif (dies die Bezeichnung für den islamischen Herrscher) hohe Qualitäten haben, er sollte durch ein Wahlgremium ausgewählt und dann in einer Huldigungszeremonie in sein Amt eingeführt werden. Dadurch kam eine Art Vertrag zustande, aufgrund dessen der Herrscher verpflichtet war, bestimmte genau umrissene Aufgaben in Befolgung göttlicher Gebote wahrzunehmen, und die Gemeinde ihm Gehorsam gelobte. Der Vertrag wurde hinfällig, wenn eine der beiden Parteien ihn nicht einhielt (vgl. Steppat 2001, S. 112 f.). Grundsätzlich beinhaltete diese Vorstellung von einem Vertragsverhältnis ein Widerstandsrecht der Untertanen gegenüber Herrschern, die sich nicht an ihre Verpflichtungen hielten.

Selbst diese eher vorsichtig formulierten Anforderungen konnten sich in der Praxis nicht durchsetzen. In aller Regel waren die vormodernen islamischen Herrscher Despoten, die sich keinerlei religiöse Vorschriften machen ließen. In der Theorie hielt man aber lange an den skizzierten Politikvorstellungen fest, die formell Be-

standteile des islamischen Rechts waren, obwohl sie nicht als solche durchgesetzt werden konnten, denn es fehlte ihnen schlicht die Erzwingungsinstanz. Die ist für das islamische Recht, soweit es denn mit Zwangsmaßnahmen durchgesetzt werden muss, der Herrscher, der es in diesem Fall bei Bedarf also gegen sich selbst hätte zur Geltung bringen müssen. Das konnte nicht funktionieren, und es hat auch nie funktioniert. Es ist bezeichnend, dass diese islamrechtlich gefassten Politikvorstellungen schon recht früh konzipiert wurden, dass aber das erste systematische und ausführliche Handbuch des islamischen Rechts auf dem Gebiet der Politik, das von Al-Mawardi, erst um 1040 entstand, als die Bedingungen zu seiner Durchsetzung nicht mehr bestanden. Al-Mawardi formuliert zwar die islamrechtlichen Ansprüche, sieht aber auch schon Schlupflöcher für den Fall vor, dass sie nicht durchzusetzen sind – etwa die nachträgliche Anerkennung eines im Herrschaftsbereich des Kalifats durch Usurpation zur Macht gekommenen Fürsten als Provinzgouverneur des Kalifen. Auf dem Weg des Ablassens von den ursprünglichen Anforderungen sind spätere Gelehrte noch weiter gegangen als Al-Mawardi. Schließlich kam man ganz davon ab, dem islamischen Staat seine Form oder sehr definitive Aufgaben vorzuschreiben und begnügte sich mit der Aufgabe, das islamische Recht zur Geltung zu bringen, als kennzeichnendem Merkmal eines islamischen Herrschers (vgl. Steppat 2001, S. 122–124; Endreß 1982, S. 87–89; Johansen 1999, S. 276–284).

Im Nachvollzug der Entwicklung der islamrechtlichen Auffassungen auf dem Gebiet der Politik unter Einbezug der politisch-gesellschaftlichen Realität zeigt sich, dass jene Auffassungen die Realität keineswegs bruchlos bestimmen und auch nicht einfach widerspiegeln. Dabei handelt es sich beim islamischen Recht um das Feld, auf dem wohl am ehesten religiöse Ansprüche an die Politik formuliert wurden. Es gab, darauf hat Thomas Bauer hingewiesen, auch ganz andere Diskurse über die Politik, die meist eine viel geringere oder gar keine religiöse Qualität hatten, gleichwohl aber durchaus gleichberechtigt neben dem rechtlichen standen – und mit der Realität eher im Einklang waren als dieser (vgl. Bauer 2011, S. 315–343).

Die vormodernen Staaten in der islamischen Weltregion waren Despotien, die zum Zweck ihrer Legitimation durch die Fiktion der Theokratie bemäntelt wurden. In den vormodernen „islamischen“ Staaten waren politischer und religiöser Bereich keineswegs die Einheit, die so gern gezeichnet wird; Religion und Politik waren funktionell getrennt. Dass viele beharrlich an der Vorstellung von einer im Islam notwendig gegebenen Einheit von Religion und Politik festhalten, ist Verkennung der realen Entwicklung – eine Verkennung, die dadurch erleichtert wird, dass auch in bestimmten muslimischen Kreisen die oben angedeutete Fiktion gepflegt wurde, dass man diese Vorstellung für *die* islamische Konzeption hielt und andere, die es durchaus auch gab, ignorierte. Es gibt offenbar im Westen ein starkes Bedürfnis, alles im islamischen Bereich als besonders „islamisch“ zu sehen – und sei es auch nur, um sich deutlich von den Muslimen abzugrenzen. Es gab auch immer

Muslime, die man als Kronzeugen für diese Auffassung der Dinge anführen konnte – es gibt sie heute sogar besonders zahlreich und prominent. Islamisten und Salafisten tun sich da besonders hervor. Die Islamisten betonen immer wieder, im Islam sei die religiöse Dominanz über Gesellschaft und Politik notwendiger Bestandteil des Glaubens, und sie behaupten auch, das sei immer so gewesen. Wir haben gesehen, dass das nicht so ist, aber wer es nicht besser weiß, wird geneigt sein, diese Versicherungen, die ja meist sehr lautstark vorgetragen werden, für bare Münze zu nehmen und alles, was dem widerspricht, zu übersehen.

Religion und Politik waren also über weite Strecken der islamischen Geschichte keineswegs sehr eng miteinander verbunden; die islamischen Grundlagentexte enthalten wenige eindeutige politische Vorschriften. Dieser Umstand lässt den Muslimen große Freiheit zur Gestaltung ihrer politischen Verhältnisse. Wenn sie das wollen, können sie durchaus auch demokratische Regierungsformen einführen. In der vormodernen Zeit ist das allerdings nicht geschehen. Wir haben gesehen, dass zu jener Zeit die in muslimischen Ländern übliche Regierungsform durch die Fiktion der Theokratie oder Theonomie verbrämte Autokratie war.

3 Demokratie?

Die Frage der Demokratie stellte sich im islamischen Bereich lange Zeit nicht. Das war ja auch in der ganzen übrigen Welt so gewesen, nicht zuletzt im Europa des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hier änderte es sich erst im 18. Jahrhundert, als mit anderen neuen Ideen auch die der Demokratie aufkam. Grund und Anlass dafür lagen in realen sozialen Entwicklungen: in den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts und im Erstarken der Bourgeoisie, die gegen die überkommenen politischen Verhältnisse anrannte und dabei die Herrschaft des Volks proklamierte. In den bürgerlichen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts setzte sich diese Idee durch und blieb im Gedankenarsenal Europas präsent – trotz aller Rückschläge und trotz der Tatsache, dass die demokratischen Bewegungen noch lange Zeit brauchten, um in ganz Europa zu siegen.

Im Nahen Osten trat die Idee erst im 19. Jahrhundert auf, und zwar im ideologischen Gepäck der Europäer, die durch die industrielle Revolution enorm erstarkt waren und sich in ökonomischer und kultureller Penetration, militärischen Expeditionen und schließlich in direkter Kolonialherrschaft in der Region bemerkbar machten. Sie hatten dabei die Absicht, die Region zu dominieren und ihren Zwecken dienstbar zu machen, und das gelang ihnen auch für einige Zeit. Damit wurde Europa zu einer enormen Herausforderung für den Nahen Osten, und zwar zu einer doppelten Herausforderung: der des übermächtigen Nachbarn mit seiner im-

perialistischen Politik und der des Trägers des „Projekts der Moderne“, das neben der industriellen Revolution und der Betonung der Rationalität auch Aufklärung und humanistisches Weltbild beinhaltete. Eines der darin enthaltenen Konzepte war die Demokratie. Wie andere europäische Errungenschaften wurde auch sie von den Bewohnern der Region zwiespältig aufgenommen. Einerseits erschienen diese Errungenschaften in einem positiven Licht, entweder weil sie in sich selbst als menschenfreundlich und förderlich wahrgenommen wurden, oder weil sie Erstarke gerade zur Abwehr bzw. Überwindung europäischer Dominanz versprochen. Andererseits waren sie eben mit dem Odium ihrer europäischen Herkunft behaftet, das alles Europäische umso unbeliebter machte, je drückender sich die europäische Herrschaft auswirkte.

In diesem Licht muss die nahöstliche Aufnahme von und Auseinandersetzung mit allen europäischen Konzepten gesehen werden. Dabei stand die Demokratie zunächst nicht im Vordergrund, denn die europäische Dominanz in der Region brachte wenig Demokratisches zur Geltung. Die Demokratie wurde aber als ein Aspekt europäischer Politikmodelle zur Kenntnis genommen, und die Politik war eines der wichtigsten Gebiete, auf denen die Muslime Europa das Geheimnis seiner Stärke ablauschen wollten. Als der ägyptische Religionsgelehrte Rifa'a at-Tahtawi in seinem Buch „Ein Muslim entdeckt Europa“ den Ägyptern von den Erfahrungen bei seinem Studienaufenthalt in Frankreich berichtete, sprach er viel von der Verfassung. Von Demokratie war dabei explizit kaum die Rede, er hob aber Prinzipien wie Rechtssicherheit und Rechenschaftspflicht des Monarchen als ausgesprochen positiv hervor (vgl. Al-Tahtawi 1988).

Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts sowie im 20. Jahrhundert setzten sich arabische Intellektuelle dann ausführlich und immer wieder mit der westlichen Herausforderung sowie mit westlichen Errungenschaften und Konzepten auseinander; neben Muslimen nahmen auch Angehörige anderer Religionen, vor allem Christen, an dieser Auseinandersetzung teil. Dabei gab es sehr unterschiedliche Positionen im Hinblick auf die Demokratie. Im Laufe dieses Prozesses drängte sich das Konzept der modernen Volksherrschaft in einem durchaus positiven Sinn immer stärker auf. Dies geschah teilweise ohne explizite Bezugnahme auf den Islam, manchmal aber auch von einem islamischen Blickwinkel aus (zwei Beispiele für viele: die beiden ägyptischen Intellektuellen Khalid Muhammad Khalid und Fahmi Huwaidi, von denen weiter unten die Rede sein wird). Welche Sicht überwog, hing von den jeweiligen politischen Verhältnissen und Konjunkturen ab, die auch von Land zu Land verschieden waren. Im Großen und Ganzen war die Bereitschaft, westliche Konzepte positiv aufzunehmen, dann am größten, wenn die westliche Herrschaft nicht ausgesprochen drückend war oder wenn Aussicht bestand, sie loszuwerden. Wenn das allerdings nicht der Fall war, tendierten die Leute dazu, alles

Westliche in Bausch und Bogen abzulehnen. Und von den grundsätzlich immer nebeneinander vorhandenen Sichtweisen der Problematik – säkular oder islamisch – überwog im Laufe des 20. Jahrhunderts immer stärker die islamische, die bis heute stark verbreitet ist.

3.1 Islam und Demokratie

Auch unter einem islamischen Blickwinkel wurde das Thema „Demokratie“ kontrovers abgehandelt. Gegner der Demokratie fanden im Arsenal der islamischen Tradition durchaus Elemente, die ihre Auffassung stützten. Meist bezogen sie sich auf die Argumentation der Rechtsgelehrten, die ebenso die Herrschaft ungerechter Herrscher mit dem Hinweis auf die Gefahren von Uneinigkeit, Chaos und Anarchie gerechtfertigt hatten – etwa unter der Parole „60 Jahre mit einem ungerechten Imam sind besser als eine Nacht der Anarchie“ (Johansen 1999, S. 283 f.). Aber auch die Befürworter der Demokratie, und sie waren und sind unter den modernen Intellektuellen ausgesprochen zahlreich, fanden im islamischen Fundus Argumente für ihre Auffassung. Maxime Rodinson führte schon 1961 solche Argumente des afghanischen Modernisten Niaz Ahmed Zikria an (Rodinson 1972, S. 101 f.). Diese muslimischen Demokraten deuteten die oben angeführte islamische „Politikbalance“ – der Herrscher ist an bestimmte Vorschriften gebunden, wenn er davon abweicht, kann er gemäßregelt und im Grenzfall abgesetzt werden – im Sinne moderner Politikvorstellungen, vermieden aber nach Möglichkeit die damit verbundenen westlichen Begriffe, um keine Empfindlichkeiten wachzurufen. Auch die – verhältnismäßig wenigen und vagen – Stellen im Koran und aus der frühen islamischen Geschichte, die sich bei einiger Dehnung als Befürwortung von Demokratie deuten lassen, wurden und werden immer wieder angeführt und entsprechend interpretiert, so etwa die Koranstellen, welche die „Schura“ (Beratung) anempfehlen (Koran 3, 159; 42, 38) oder der dem zweiten Kalifen Umar zugeschriebene Ausspruch „Wann habt ihr die Leute versklavt, wo sie doch ihre Mütter als Freie geboren haben?“ Dieses Verfahren hatten Muslime wie auch Angehörige anderer Religionen traditionell angewandt, um solchen Ideen und Verfahrensweisen, die ihnen als tunlich erschienen, durch Rückbindung an religiöse Grundlagentexte die Weihen der Religion zu geben.

Schon 1943 hatte Ra'if Khuri auf diese Vorgehensweise aufmerksam gemacht, als er in einem Buch über die Aufnahme der Französischen Revolution durch arabische Intellektuelle des 19. und 20. Jahrhunderts bemerkte, sie hätten sich zur Erleichterung der positiven Übernahme der Prinzipien der Revolution auf bestimmte Texte und Äußerungen der islamischen Frühzeit berufen (vgl. Khuri 1973, S. 181 ff.).

Ich habe schon erwähnt, wie die Bedeutenden unter unseren Denkern und Literaten, als sie von der Französischen Revolution, ihren Prinzipien und ihren Denkern Kenntnis erhielten, sich ihre eigene Umgebung und ihre Umstände anschauten, und das brachte sie auch bald auf die Zeit des Propheten, der rechtgeleiteten Kalifen und auf die Prinzipien des Islam in seiner frühesten Jugend zurück. Sie nannten dann die demokratische Herrschaft, die sie anstrebten, Schura-Herrschaft. Und sie schrieben auf die demokratische Fahne, die sie hochhielten, den Koranvers „Und sie beraten sich untereinander“ (42, 38). Und wenn sie beispielsweise die Freiheit des Denkens fordern, verkünden sie den Vers „Ihr habt eure Religion, und ich habe meine“ (109, 6).

Al-Kawakibi hat das Recht der Denker auf Schutz vor Unterdrückung und Despotie mit dem Vers bekräftigt „Und kein Schreiber oder Zeuge soll schikaniert werden“ (2, 282).

Natürlich gibt es einen großen Unterschied zwischen dem Zeitalter, in dem die Menschen die Verse des Koran zum ersten Mal empfangen, und dem Zeitalter, in dem die Französische Revolution stattfand, oder dem Zeitalter, in dem die einzigartigen Denker unter den Größen unserer modernen Renaissance (Nahda) auftraten. Aber normalerweise verstehen die Denker die religiösen Bücher aus den Erfordernissen ihrer eigenen Zeit heraus, besonders, wenn es sich um reformorientierte oder revolutionäre Denker handelt. Es gehört zu den Geheimnissen des Fortlebens religiöser Bücher, dass sie in jedem Zeitalter einen gedanklichen Inhalt mit sich tragen, der den Reformfordernissen des Zeitalters entgegenkommt (Khuri 1973, S. 181 f.).

Im 20. Jahrhundert setzte sich die Befürwortung der Demokratie bei muslimischen Intellektuellen weitgehend durch. Ihre islamischen Überzeugungen verhinderten diesen Prozess nicht. Allerdings versuchten viele von ihnen, demokratische Forderungen und Bestrebungen in islamischer Sprache zu formulieren. Ein wichtiges Hilfsmittel dabei war das Konzept der Schura, die nun nicht mehr, wie oft in vor-moderner Zeit, als ziemlich unverbindliches Desiderat verstanden, sondern tendenziell mit dem modernen Verständnis der Demokratie in eins gesetzt wurde. Im Zusammenhang mit den Überlegungen von Ra'if Khuri war von dieser Tendenz schon die Rede. Bei dem bekannten Gelehrten Raschid Rida findet sich diese potentiell demokratische Schura-Auffassung. Und eine Generation später wurde der progressive ägyptische Gelehrte Khalid Muhammad Khalid, der zunächst eine säkularistische Auffassung des Islam propagierte, nicht müde, die Vorzüge der Demokratie zu preisen, so etwa in seinem Buch „Die Demokratie ... auf immer“, das im Lauf der 1950er Jahre mehrmals erschien und das ein leidenschaftliches Plädoyer für die Demokratie (unter Heranziehung religiöser Argumente) war (vgl. Khalid 1958). Auch nachdem er sich 1981, wie manche andere bis dahin säkularistische Intellektuelle, vom Säkularismus abgewandt und zu einem integralistischen Verständnis des Islam bekannt hatte, fuhr er mit der Propagierung der Demokratie fort. Er stellte das nun allerdings in einen anderen Kontext als früher, indem er es in einen umfassenden Aufruf zur Anwendung der Scharia integrierte. Der bekannte

Schriftsteller Yusuf Idris kritisierte ihn für diesen Aufruf und fragte ihn kritisch, welche Scharia er denn zur Anwendung vorschlagen wolle. Darauf antwortete Khalid mit einem erneuten Bekenntnis zu seiner integralistischen Auffassung und fügte hinzu, man solle die Scharia natürlich in einem menschenfreundlichen Sinn verstehen. Dazu gehöre ein demokratisches Verständnis des Herrschaftssystems im Islam:

Das Herrschaftssystem im Islam ist die Schura. Was ist die Schura? Sie ist die Demokratie, die wir heute in den Ländern der Demokratie sehen.

Und nun zähle ich zum zwanzigsten Mal ihre Komponenten, Grundzüge und Elemente auf:

1. Die Nation ist die Quelle der Gewalten.
2. Die Unausweichlichkeit der Gewaltenteilung!!
3. Die Nation hat das absolute Recht, ihren Präsidenten zu wählen.
4. Und sie hat auch das absolute Recht, ihre Vertreter und Abgeordneten zu wählen.
5. Das Bestehen einer freien und mutigen parlamentarischen Opposition, welche die Regierung im Falle ihrer Abweichung stürzen kann.
6. Das Bestehen mehrerer Parteien ist eine Notwendigkeit der Schura und der Demokratie.
7. Die vollkommen freie Presse ist der zweite Lungenflügel, durch den die Gesellschaft atmet.

Dies, mein Freund, ist das Herrschaftssystem im Islam, ohne dass man daran etwas ändern oder davon etwas wegnehmen kann. Und wer so etwas versuchen sollte, ist kein Rechtsgelehrter, sondern tut nur so (Khalid 1986, S. 115).

Khalid setzte also hier die Schura mit einem modern westlichen Verständnis der Demokratie in eins, und überdies schlug er vor, die Schura in diesem Sinn, also die Demokratie, islamrechtlich als verpflichtende Staatsform vorzuschreiben. Das löste eine Debatte aus, in der von verschiedenen Seiten unterschiedliche Standpunkte und Argumente vorgebracht wurden. Idris wiederholte seine Warnung vor der Einführung der Scharia mit dem Hinweis auf den aggressiven Charakter der Kräfte, die diese Forderung am lautstärksten erhoben (Idris 1986, S. 117–119). Der explizite Säkulare Farag Foda begrüßte Khalids menschenfreundliche Interpretation islamischer Prinzipien, hielt es aber für bedenklich, dass dieser sie als Teil des islamischen Rechts verbindlich machen wolle: Durch seine humane Interpretation mache er die Einführung der Scharia (und damit die Errichtung eines islamischen Staats) akzeptabel. Wenn dieses Prinzip aber erst einmal akzeptiert sei, würden davon die islamistischen Kräfte profitieren, und die würden es in ganz anderem Sinn durchführen als dem humanen, den Khalid im Auge habe (Foda 1986). Ein anderer Säkulare, Fu'ad Zakariyya, wies darauf hin, Khalid habe seine Definition der Schura nur entwickeln können, weil er von modern westlichem Gedankengut durchdrungen sei, und es sei falsch und unredlich, so zu tun, als handle es sich hier um ein originär islamisches Konzept (Zakariyya 1986). Es gab aber auch von

anderer Seite Widerspruch gegen Khalid: von einigen Vertretern einer radikal islamistischen Auffassung. So fragte etwa der Muslimbruder Jamal Sultan ironisch, ob man denn angesichts der Schura-Definition von Khalid die amerikanische oder die britische Regierung als islamisch bezeichnen solle, da sie doch unzweifelhaft dieser Definition entsprächen (Sultan 1988, S. 38 f.). Ein anderer islamistischer Autor erklärte (ohne erkennbaren Zusammenhang mit der hier behandelten Debatte) die Akzeptierung der Demokratie für eine „politische Krankheit“, denn sie mache das Volk zur Quelle der Gewalten und daher zum Souverän (Hasanain 1985, S. 27). Ein weiterer Autor, der bekannte Journalist Fahmi Huwaidi, sprang Khalid zur Seite und argumentierte, in Ägypten müsse jedes Konzept, für das man werben wolle, in einen islamischen Begründungszusammenhang gestellt werden, denn sonst finde es bei den zutiefst religiösen Massen kein Gehör (Huwaidi 1987, S. 159–170).

Hier gab es also ein ganzes Spektrum von Positionen in der Frage des Verhältnisses von Islam und Demokratie: auf der säkularistischen Seite die Forderung, die beiden Dinge auseinander zu halten und die Demokratie wegen ihrer Vorzüge ohne den Versuch, sie islamisch zu begründen, einzuführen. Eine andere Position erklärte sich für die Demokratie, plädierte aber dafür, sie zwecks erhöhter Akzeptanz in islamischem Vokabular zu „verkaufen“. Das ist die Position, die man als islamische Mitte bezeichnen könnte. Und schließlich gab es von Seiten radikaler Islamisten die Ablehnung der Demokratie wie anderer westlicher Konzepte, eben weil sie aus dem Westen kommen und nach ihrer Meinung islamischen Grundlehren widersprechen. Und die Vertreter aller dieser Positionen waren bekennende Muslime. Die meisten von ihnen befürworteten die Demokratie, einige von ihnen ohne spezifisch islamische Argumente, die große Mehrzahl allerdings in dem Versuch, ihre demokratische Position mit ihrem Islam zu verbinden. Auch diejenigen, welche die Demokratie ablehnten, taten das mit islamischen Argumenten. Dieser Sachverhalt zeigt, dass eine eindeutige Haltung zur Demokratie aus dem Islam nicht folgt; dass es in dieser wie in vielen anderen Fragen durchaus unterschiedliche, ja gegensätzliche islamische Positionen gibt.

Der eben schon genannte Fahmi Huwaidi, ein Journalist, der lange eine Kolumne in der Zeitung „Al-Ahram“ hatte, äußerte sich oft zum Verhältnis von Islam und Demokratie. Dabei sagte er nicht nur, dieses Verhältnis sei sehr positiv, sondern behauptete sogar, im Islam seien schon sehr früh Konzepte entwickelt worden, die im Hinblick auf reale Beteiligung der Bevölkerung und Rechtssicherheit den im Westen entstandenen Konzepten der Demokratie überlegen seien. Er meinte damit vor allem den Umstand, dass die Entwicklung des islamischen Rechts sich unabhängig vom Staat vollzieht und dass in der ursprünglichen Konzeption islamischer Politik die Herrschaft als ein Vertragsverhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten vorgestellt wird, wobei die Beherrschten für den Fall der Abweichung der Herrschenden von der Gesetzlichkeit ein Recht, ja geradezu die Pflicht zum Widerstand

haben. In westlichen Systemen dagegen könnten die grundsätzlich gegebenen demokratischen Vorkehrungen in der Praxis unterlaufen werden: „Die positive Gesetzgebung bietet keine Garantie für das Volk, wenn die Machtposition bei ihm ein Herrscher einnimmt, der das Gesetz macht und die Parlamente einsetzt, die das Gesetz machen“ (Huwaidi 1987, S. 122; zu Huwaidis Argumentation insgesamt Huwaidi 1987, S. 113–123).

Bei Huwaidi zeigt sich eine Argumentation, die sich oft bei islamischen Apologeten findet: Ein Idealbild der islamischen Politikkonzeption, das nur sehr selten praktisch relevant geworden ist, wird mit der praktischen Umsetzung der Demokratievorstellungen im Westen verglichen, die naturgemäß manches zu wünschen übrig lässt. Es fällt übrigens bei Huwaidi auf, dass seine Beurteilungsmaßstäbe sehr stark von westlichen Vorstellungen beeinflusst sind: Dass reale Demokratie ein erstrebenswerter Zustand ist, wird stillschweigend vorausgesetzt. Ähnliches gilt für die weitaus meisten heutigen muslimischen Intellektuellen, die sich zu diesem Komplex äußern, auch und vor allem für die Islamisten unter ihnen.

3.2 Islamisten und Demokratie

Das Verhältnis der Islamisten zur Demokratie ist sicherlich heute einer der wichtigsten Komplexe in der großen Fragestellung „Islam und Demokratie“: Fast überall, wo es heute Muslime in größerer Zahl gibt, sind die Islamisten eine bedeutende Kraft unter ihnen; sie stellen in vielen muslimischen Ländern, die von autokratischen Regierungen beherrscht werden, die Hauptkraft der Opposition. Wenn es tatsächlich einen unaufhebbaren Gegensatz zwischen Islam und Demokratie gäbe, sollte man erwarten, dass Islamisten, die ja den Islam als Leitbild ihres Denkens und Handelns besonders hervorheben, gegen demokratische Ideen immun sind. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Vielmehr führen die meisten Islamisten gegen die bestehenden politischen Systeme demokratische Forderungen ins Feld, und sie nehmen auch in ihr eigenes politisches Denken demokratische Elemente auf. Sie tun das in islamischer Sprache und unter Verwendung von Begriffen aus der islamischen Tradition wie desjenigen der Schura, und sie verfahren in diesem Punkt nicht anders als andere Denker, die schon zitiert worden sind. Diese demokratischen Elemente sind „Pluralismus (im Rahmen des Islam), politische Teilhabe, Rechenschaftspflicht der Regierenden, Geltung des Rechts und Schutz der Menschenrechte“ (Krämer 1997, S. 80). Mit anderen Aspekten einer demokratischen Konzeption wie Liberalismus, Ausdrucksfreiheit und uneingeschränkter Religionsfreiheit tun sich die Islamisten schwerer. Und es gibt auch solche Islamisten, welche die Demokratie unter Verweis auf Gottes Souveränität offen ablehnen, wie etwa Jamal Sultan und Ali Hasanain, von denen schon die Rede war. Aber in ihrer großen

Mehrheit sind die Islamisten ähnlich stark von modern westlichen Konzepten und Werten beeinflusst wie andere Muslime, und an vielen Stellen wird deutlich, dass sie sich modern westliche Maßstäbe zu eigen gemacht haben (vgl. dazu insgesamt Krämer 1997, 1999).

4 Eine islamische Gesellschaft?

Die Forderung nach Demokratie ist heute im Nahen Osten sehr weit verbreitet; wenige politische Kräfte oder Intellektuelle sprechen sich offen gegen sie aus (vgl. Flores 2008, S. 75–78). Die meisten, die sich so äußern, dürften gläubige Muslime sein. Offenbar halten ihre islamischen Überzeugungen sie nicht davon ab, sich zur Demokratie zu bekennen. Das ist ein klarer Hinweis darauf, dass der Islam seine Anhänger keineswegs gegen solche Überzeugungen immunisiert. Und es ist auch deutlich geworden, dass sich bestimmte Elemente der islamischen Traditionen dazu eignen, zur Begründung demokratischer Auffassungen herangezogen zu werden – wenn man es denn will, wie es auch umgekehrt solche Elemente dieser Tradition gibt, die zur Stützung autoritärer Herrschaft herangezogen werden können, im Wesentlichen die Schriften der Rechtsgelehrten, welche die Gehorsampflicht der Untertanen betonen. Der Islam als religiöse Ideologie im engeren Sinn steht jedenfalls der Demokratie ganz offensichtlich nicht im Weg.

Es wird allerdings auch behauptet, dass der Islam „als Gesellschaftsordnung“ dafür verantwortlich ist, dass es im Nahen Osten und manchen anderen muslimischen Regionen so wenige demokratische Regierungen gibt. Dass also vielleicht nicht der Islam als Religion die Demokratie behindert, dass aber bestimmte gesellschaftliche Konfigurationen, die aus den betreffenden Gesellschaften eben spezifisch *islamische* Gesellschaften machen, in diesem Sinn wirken. Von diesem Argument gibt es mehrere Versionen. Ältere Orientalisten wie Bernard Lewis, Elie Kedourie und andere behaupteten, starke islamische Staaten hätten, gestützt auf ihre islamische Legitimation und im Einklang mit dem gleichsam totalitären Anspruch des Islam, die ganze Gesellschaft sehr wirksam geknechtet und damit jeden demokratischen Ansatz im Keim erstickt (vgl. Sadowski 1997, S. 35 f.). Eine neuere Schule der Orientalistik (Patricia Crone, Daniel Pipes, John Hall und andere) ist umgekehrt der Meinung, eine ganz bestimmte gesellschaftlich-ideologische Konfiguration habe dazu geführt, dass in islamischen Gesellschaften die Bürger der Regierung wenig Legitimität zugebilligt hätten, worauf diese sich besonders auf militärische Gewalt stützen müssen, was den Staat prekär und räuberisch gemacht habe – mit allen erwartbaren misslichen Konsequenzen für die Entwicklungs-, Modernisierungs- und Konkurrenzfähigkeit der betroffenen Weltregion (vgl. Sadowski 1997, S. 37–41; Zubaida 2011, S. 36 f.). In beiden Argumentationen sind es fast

unveränderliche den Islam auszeichnende Eigenschaften, Wesenheiten oder Essenzen, welche hier wirken und die Demokratisierung der Region verhindern – bis in unsere Zeit. Zur Erklärung misslicher Tendenzen und Aspekte der Region wird hier endogenen Faktoren ein privilegierter Platz eingeräumt. Externe Faktoren, besonders die Auswirkung übermächtiger ökonomischer Konkurrenz sowie die von Kolonialismus und Imperialismus, werden ignoriert oder kleingezeichnet: „Diesen Ereignissen (also den externen Faktoren, A.F.) irgendein Gewicht zuzugestehen, würde tendenziell die Behauptung unterminieren, dass die Hindernisse für Entwicklung überwiegend intern sind und sich während der vierzehn Jahrhunderte der islamischen Geschichte nicht geändert haben. Essentialismus und Ignorierung des westlichen Kolonialismus und Imperialismus gehen üblicherweise Hand in Hand, denn jedes von beiden macht das andere plausibler“ (Sadowski 1997, S. 42).

In der hier skizzierten Sichtweise werden die islamische Religion und eine vermeintlich islamische Gesellschaftsordnung bzw. islamische Kultur weitgehend in eins gesetzt; sehr viele Teilbereiche und Aspekte in dem so vorgestellten Ganzen hält man für spezifisch islamisch. Das so charakterisierte Phänomen soll sehr früh in der islamischen Geschichte aus einer ganz bestimmten Konfiguration erwachsen sein, in der das islamische Recht und die Gelehrten als seine Sachwalter eine große Rolle spielten, den Herrschern gegenüber Reserven formulierten und der ganzen Gesellschaft ihren Stempel aufdrückten. Das alles soll den islamischen Bereich besonders islamisch machen und ihn von Europa deutlich absetzen, von dem man in diesem Bild nicht so recht weiß, ob man eher seine christliche Vorprägung oder seinen aufklärerischen Wertekatalog betonen soll. Überdies soll es große Beharrungskraft zeigen, bis heute wirken und die Muslime an der Bewältigung der Herausforderungen der Moderne hindern (vgl. Zubaida 2011, S. 32–65). Die Entstehung dieses Bildes vom islamischen Bereich nennt Thomas Bauer die „Islamisierung des Islams“; Sami Zubaida spricht vom „Spray-on-Islam“ (Bauer 2011, S. 192–223; Zubaida 2011, S. 4).

Das hier nachgezeichnete Bild wird von vielen westlichen Beobachtern vertreten oder akzeptiert, meist unter einem deutlich pejorativen Blickwinkel. Ein ähnliches Bild zeichnen aber auch viele heutige Muslime, besonders betont Islamisten, diese allerdings mit positivem Vorzeichen. Auch sie behaupten, der Islam sei nicht nur Religion bzw. aus dem Islam als Religion folge notwendig ein ganz bestimmtes, ziemlich präzise festlegbares politisches und gesellschaftliches Verhalten. Auch sie sehen also Religion und Gesellschaftsordnung oder Kultur als unauflösbare Einheit – unter Parolen wie „Der Islam ist Religion und Politik, Koran und Schwert“ (Hasan al-Banna, der Gründer der Muslimbruderschaft). Muslime haben natürlich wie alle anderen das Recht, ihre Religion so zu verstehen, wie sie das für richtig halten. Ein außenstehender Beobachter kann allerdings darauf hinweisen, dass diese Auffassung mit den hier angeführten Parolen neu ist, dass sie dem tatsächlichen

Gang der islamischen Geschichte über weiteste Strecken nicht entspricht, dass sie keineswegs von allen Muslimen geteilt wird, dass sie Wasser auf die Mühlen grundsätzlicher Islamkritiker ist – und dass sie bedenkliche praktische Konsequenzen haben kann.

Dieses Bild von einer weitgehend kohärenten, homogenen, unveränderlichen und überdies spezifisch islamischen politisch-sozialen Einheit ist falsch. Es gibt weder eine spezifisch islamische Gesellschaftsordnung noch eine spezifisch islamische Kultur. Die islamische Religion, die es ja nun unzweifelhaft gibt, spielt in der gesellschaftlichen Konfiguration der Regionen mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit eine Rolle, wie das auch andere Religionen in anderen Gegenden tun, aber nur als einer unter mehreren Faktoren. Das, was oft als islamische Gesellschaft oder islamische Kultur bezeichnet wird, ist in Wahrheit eine Vielzahl von Gesellschaften und Kulturen, die nur das gemeinsam haben, dass in ihnen mehrheitlich Muslime leben, denken und handeln. Sie unterliegen dabei keinen anderen Bewegungsgesetzen als andere Menschen. Sie können auf die islamische Religion oder auf bestimmte islamische Traditionslinien Bezug nehmen, um ihre Bestrebungen zu formulieren. Sie bedienen sich dann gleichsam aus dem islamischen ideologischen Arsenal, oft unter Selektion, Veränderung oder Zuspitzung der dort vorgefundenen Elemente. Aber diese müssen ihren Interessen, ihrer Situation und deren Anforderungen entsprechen, um akzeptiert zu werden und zu wirken. Die Realität der so oft beschworenen islamischen politisch-sozialen Einheit ist also, dass sie sehr viel weniger spezifisch islamisch ist als behauptet und dass sie außerordentlich vielfältig ist: Es ist nicht nur die ungeheuer große islamische Welt mit ihren sehr unterschiedlichen Ländern und Regionen, es ist auch der Umstand, dass es in jedem einzelnen muslimischen Land auch unter islamischen Auspizien eine große Pluralität der Optionen gibt. Muslime ziehen aus ihrer Zugehörigkeit zum Islam sehr unterschiedliche, oft geradezu gegensätzliche Konsequenzen für ihr politisches und gesellschaftliches Handeln. Es gibt im Hinblick auf dieses Handeln keinen islamischen Determinismus.

5 Imperialismus und Demokratie

Weder in seiner Eigenschaft als im engeren Sinn religiöse Ideologie noch in der Form einer Gesellschaft, die aufgrund einer bestimmten Konfiguration spezifisch *islamisch* sein soll, verhindert der Islam Demokratisierungsprozesse. Das weitgehende Fehlen funktionierender demokratischer Systeme in manchen muslimischen Regionen muss auf andere Gründe zurückgeführt werden. Um die Entwicklung in den betreffenden Gesellschaften zu verstehen, muss man die jeweiligen sozialen und politischen Umstände und Rahmenbedingungen einschließlich ihres „Sitzes

in der Welt“ ins Auge fassen. Viele der heutigen Staaten der islamischen Welt sind Produkte der Entkolonialisierung und tragen in mancher Hinsicht noch die Hypothek des Kolonialismus mit sich. Unmittelbar nach der Beendigung der Kolonialherrschaft oft noch formal Demokratien oder konstitutionelle Monarchien, wurden viele von ihnen in den heftigen Auseinandersetzungen der nachkolonialen Zeit durch Putsch zu Militärdiktaturen und damit zu autokratischen Regimes; andere sind absolute Monarchien. In der arabischen Welt, um eine wichtige muslimische Region als Beispiel zu nehmen, konnte bis vor kurzem von demokratischen Systemen (mit Ausnahme des Libanon) keine Rede sein; demokratische Regime (die es durchaus gegeben hat, man denke nur an Syrien in den 1950er und an Jemen zeitweise in den 1990er Jahren) waren oft nur kurzlebig. Bei vielen arabischen Regimes handelt es sich nicht um ausgesprochen islamische, sondern um ihrem Anspruch nach säkulare Staaten, die sich allerdings teilweise religiös legitimieren und zu diesem Zweck der islamischen Ideologie – oft einer reaktionären und obskurantistischen Version dieser Ideologie – große Zugeständnisse machen. Diese Regime haben ein Interesse an ungehinderter Machtausübung und sind daher autokratisch, und im Normalfall lebt der Westen offenbar gut damit, wenn und solange ihm diese Regime keinen Widerstand entgegensetzen oder sonst Ärger machen. Ursprünglich oft im Kampf gegen die Überreste der Kolonialherrschaft entstanden und insofern antiimperialistisch, haben auch solche Regime meist ihren Frieden mit den westlichen Staaten gemacht und werden von ihnen unterstützt. Ob es sich nun um solche ehemals antiimperialistischen Militärdiktaturen oder um Monarchien handelt, leben diese Staaten in einer symbiotischen Beziehung mit dem Westen unter Führung der USA. Daran ändert auch die Versicherung der westlichen Staaten nichts, überall die Demokratie fördern zu wollen. Das geschieht sicherlich in manchen Fällen, aber sehr selektiv und nach Maßgabe der eigenen Interessen des Westens bzw. seiner Wahrnehmung dieser Interessen. Die in demokratischen Wahlen an die Macht gekommene Regierung Mossadegh im Iran wurde 1953 durch einen Putsch beseitigt – unter kräftiger Beteiligung des US-amerikanischen und des britischen Geheimdienstes. Im zeitlichen Umfeld der amerikanischen Intervention im Irak 2003 sprachen führende US-Politiker von einem mit ihrer Unterstützung zu schaffenden „Greater Middle East“, der sich unter anderem durch demokratische Systeme auszeichnen sollte. In dem Zusammenhang wurde auch offen Selbstkritik geübt, das heißt zugegeben, dass die USA im Nahen Osten bis dahin ohne größere Bedenken oft mit ausgesprochen diktatorischen Regimes (Ägypten, Irak bis 1990) zusammengearbeitet hatten. Man gelobte Besserung, hielt sich aber nicht nachhaltig an dieses Versprechen. Vom „Greater Middle East“ ist heute nicht mehr die Rede. Die Reihe der Beispiele ließe sich verlängern.

Der Islam spielte und spielt bei all diesen Entwicklungen kaum eine Rolle, jedenfalls keine unabhängige. Die Schicksale der Demokratie in muslimischen Ländern

hängen nicht von unwandelbaren religiösen oder kulturellen Faktoren ab, sondern von sozio-ökonomischen Entwicklungen und von den Auseinandersetzungen auf dem politischen Gebiet bzw. ihren Resultaten: „Es ist hohe Zeit, dass seriöse Wissenschaftler die Suche nach geheimnisvollen ‚Essenzen‘ aufgeben, welche die Demokratisierung im Nahen Osten verhindern, und sich stattdessen der nüchternen Benennung der Kräfte zuwenden, die diesen Prozess fördern oder verzögern“ (Sadowski 1997, S. 43).

Wenn die skizzierten Entwicklungen und die praktischen Reaktionen der Muslime auf sie auch mit dem Islam nichts zu tun haben, so sehen viele Muslime das subjektiv doch anders. Seit einigen Jahren ist der Diskurs des politischen Islam zur herrschenden ideologischen Richtung zumindest im Nahen Osten und wohl auch bei vielen Muslimen anderswo geworden. Er hat insofern andere, säkulare Ideologien abgelöst. Inhaltlich setzt er diese in mancher Hinsicht fort, wie etwa in seiner Wendung gegen den Westen. Wo aber der alte nationalistische, manchmal auch marxistische Antiimperialismus die Aktionen des Westens als Verfolgung von dessen Interessen erklärte, sehen die Islamisten (und mehr noch die Salafisten) den Westen von einem fundamentalen Hass auf den Islam und die Muslime beseelt und erklären damit dessen Verhalten. Sie reden dann beispielsweise von einem Kreuzzug des Westens. Oft wird der Islam in diesem Diskurs auch zu einem Identitätsmerkmal der Muslime, konzentriert in gewissen symbolträchtigen „islamischen“ Verhaltensweisen wie der Vermeidung von Alkohol, bestimmter Kleidung usw. Das wichtigste Symbol ist dabei die Forderung nach der Geltung der Scharia, des islamischen Rechts, wobei sich kaum jemand über deren Charakter oder die konkrete Bedeutung dieser Forderung Gedanken macht (vgl. Zubaida 2011, S. 3 f., 12 f.). Dieser Diskurs transportiert eine Sicht der Dinge, die derjenigen vieler Islamfeinde in spiegelbildlicher Symmetrie stark ähnelt. Wie falsch deren Islambild auch sein mag – durch manche Züge des islamistischen Diskurses kann es sich bestätigt sehen, und die beiden Ideologien fungieren wechselseitig als Stichwortgeber und schaukeln sich in ihrer Feindschaft gegenseitig auf. Dieser Mechanismus gibt der essentialistischen Sicht auf den Islam, wie falsch und unsinnig sie auch ist, einen gewissen Anschein von Wahrheit (vgl. Flores 2011, S. 217–222).

6 Arabischer Aufbruch, Demokratie und Islam

Die Umbruchbewegung in der arabischen Welt, die Anfang 2011 begann, unterstreicht einige der hier geäußerten Gedanken. Bis dahin erschien diese Weltgegend tatsächlich als eine Ansammlung despotischer Regime, die in ihren Ländern nach Belieben schalten und walten konnten und kaum erschütterbar waren. Und viele

westliche Beobachter hielten die arabische Welt für ein treues Abbild der größeren muslimischen Welt und schlussfolgerten, auch in dieser gehe es ausgesprochen undemokratisch zu. Die israelische Propaganda wurde nicht müde zu versichern, Israel sei der einzige demokratische Staat auf weiter Flur, und das wurde ihr auch um so bereitwilliger geglaubt, als die meisten arabischen Staaten tatsächlich keine Demokratien waren – und das brachte man wieder in Zusammenhang mit dem Islam. Nun wiesen auch damals schon viele Beobachter darauf hin, dass die Forderung nach Demokratie in arabischen Ländern sehr verbreitet war. Das wurde aber erst wirklich glaubwürdig, als diese theoretische *Forderung* nach Demokratie in die praktische *Einforderung* der Demokratie überging, also mit den Ereignissen vom Beginn 2011.

Hintergrund des Aufbruchs waren eine ganze Reihe von Missständen in den betroffenen Gesellschaften: Auf der politischen Ebene waren das diktatorische Regime und unflexible politische Strukturen sowie die Manipulation von Wahlen und die vielfältige Beschneidung von Freiheiten bis hin zu brutaler Unterdrückung grundsätzlicher Opposition; auf der ökonomischen und sozialen Ebene die mangelnde Effizienz des Staates, Korruption und unverschämte Bereicherung, Armut, soziale Ungerechtigkeit und als eklatantester Ausdruck staatlichen Versagens die hohe Arbeitslosigkeit vor allem unter Jugendlichen. Praktisch überall in der arabischen Welt handelte es sich um autokratische Regime, die durch eine neoliberale Wirtschaftspolitik Probleme schufen bzw. verschärften und den Protest dagegen mit Gewalt unterdrückten. Praktisch überall entstand eine heftig ausgedrückte Stimmung gegen diese Missstände, genährt durch den Umstand, dass die sich global durchsetzende Modernität auch vor den Arabern nicht halt machte und sie zunehmend nach politischer Teilhabe und sozialer Gerechtigkeit rufen ließ. Daraus ergab sich ein scharfer Gegensatz und eine enorme Dynamik der Protestbewegung, als sie erst einmal begonnen hatte – unter den Parolen „Das Volk will das Regime stürzen!“ und „Arbeit, Freiheit, Brot!“ Mehrere Regime wurden gestürzt, andere unter großen Opfern radikal in Frage gestellt. Hintergründe und Ziele der Bewegung waren also vielfältig, aber die Sache der Demokratie war dabei zentral.

Mit dem Islam hatte das alles nichts zu tun. Die Hintergründe der Umbruchbewegung waren nicht religiöser Natur, die Demonstranten waren nicht religiös motiviert, und Islamisten nahmen in den frühen Stadien der Bewegung nicht prominent an ihr teil. In Ägypten wurden solche Leute, die islamische Parolen für Demonstrationen vorschlugen, schnell mit dem Argument zum Schweigen gebracht, es handle sich hier um eine gesamtägyptische, nicht um eine speziell islamische Sache. Als es dann allerdings darum ging, den Anfangserfolg, den Sturz der Regime, in politische Veränderungen umzusetzen, profitierten sehr weitgehend islamisti-

sche Kräfte von den neuen Bedingungen: In Tunesien errangen die Nahda-Partei, in Ägypten die Muslimbrüder und die Salafisten überwältigende Erfolge bei den Parlamentswahlen; in Ägypten wurde mit Muhammad Mursi ein Muslimbruder zum Präsidenten gewählt. Das war nicht sonderlich überraschend: Die Islamisten sind seit langer Zeit in arabischen Ländern präsent; sie sind in der Regel in der Bevölkerung gut verankert. Vielfach bildeten sie die stärkste Kraft der Opposition gegen die despotischen Regime; wo diese Regime noch an der Macht sind, ist das immer noch so. Wo diese Regime gestürzt worden sind, ist es nicht verwunderlich, dass die Islamisten, die nicht mehr unterdrückt und ausgegrenzt werden, öffentlich Präsenz zeigen und ihre Popularität in Wahlerfolge ummünzen können. Jedenfalls ist es nicht *der* Islam, der sich hier unaufhaltsam Bahn bricht, sondern es handelt sich um eminent politische Organisationen, die sich in der Konkurrenz mit anderen ebenfalls politischen Organisationen in einer ganz bestimmten Situation um Erfolg bemühen und je nach den Umständen diesen Erfolg haben oder nicht haben.

Die Islamisten hatten vielfach unter demokratischen Parolen gegen die alten Verhältnisse opponiert; einige Schritte des ägyptischen Präsidenten deuten darauf hin, dass sie, einmal an der Macht, die demokratischen Spielregeln durchbrechen könnten. Das gilt allerdings auch für die säkularen Kräfte: Sowohl Islamisten wie Säkularisten können Demokraten, sie können aber auch Despoten sein.

Es handelt sich beim „arabischen Frühling“ um eine gewaltige Aufbruchbewegung mit dem Ziel demokratischer Umgestaltung. Sie war nicht islamisch motiviert, die islamische Religionszugehörigkeit der meisten Teilnehmer hat sie aber auch nicht an diesem Engagement für die Demokratie gehindert. Das Tor zur Demokratie wurde weit aufgestoßen; trotz aller Rückschläge bleibt es offen. Die islamischen politischen Kräfte sind jetzt auf der politischen Bühne präsent und nehmen offen am politischen Kräftespiel teil. Das ist nicht nur unvermeidlich, wenn man demokratische Verhältnisse will, denn sie repräsentieren unzweifelhaft einen bedeutenden Teil der Bevölkerung. Es ist auch positiv im Sinne ihrer Integration in die offene politische Auseinandersetzung, die sich nicht unter dem Gesichtspunkt des religiös Erlaubten oder Verbotenen vollziehen sollte, sondern unter dem des gesellschaftlichen Wohlergehens. Dass die Islamisten jetzt in wichtigen Ländern nicht mehr politisch ausgegrenzt werden, ist also positiv. Irgendwelche Wunderdinge bei der Lösung der enormen Probleme ihrer Länder sollte man von ihnen nicht erwarten; Teile ihres Programms wie die Islamisierung der Verfassung und der Gesetzgebung sind problematisch. Die Auseinandersetzung um diese wie um alle Fragen der Zukunft der betroffenen Länder geht weiter – und sie kann jetzt, das ist wohl die wichtigste Errungenschaft der Umbruchbewegung, offener und ungehinderter geführt werden als zuvor.

7 Fazit

Aus den hier nachgezeichneten Entwicklungen ergibt sich, dass der Islam in seiner Eigenschaft als im engeren Sinn religiöse Ideologie zur Politik, und damit auch zur Demokratie, keinerlei präzise Aussagen macht und damit den Muslimen große Freiheit für ihr Handeln auf diesem Gebiet lässt. Was den Islam als gesellschaftliches Phänomen angeht, erweist sich bei näherem Hinsehen, dass er erstens weit weniger spezifisch islamisch ist als gemeinhin angenommen und dass er zweitens ganz außerordentlich vielfältig und vielgestaltig ist, also auch in dieser Eigenschaft muslimisches Handeln kaum einengt. Dieser Sachverhalt zeigt sich in der gesamten Geschichte der Muslime und nicht zuletzt in gegenwärtigen Entwicklungen, ganz deutlich im Verlauf der arabischen Umbruchbewegung.

Literatur

- al-Mawardi, Abu-l-Hasan. o. J. *Al-ahkam as-sultaniyya wa-l-wilayat ad-diniyya*. Beirut.
- al-Tahtawi, Rif'a'a. 1888. *Ein Muslim entdeckt Europa. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826–1831*, Hrsg. Karl Stowasser. München.
- Bauer, Thomas. 2011. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin.
- Beinin, Joel, und Joe Stork. Hrsg. 1997. *Political Islam. Essays from Middle East report*. Berkeley.
- Bertelsmann Stiftung. 2008. Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_25864_25865_2.pdf. Zugegriffen: 23. Okt. 2013.
- Endreß, Gerhard. 1982. *Einführung in die islamische Geschichte*. München.
- Flores, Alexander. 2008. *Die arabische Welt. Ein kleines Sachlexikon*. Stuttgart.
- Flores, Alexander. 2011. *Zivilisation oder Barbarei? Der Islam im historischen Kontext*. Berlin.
- Foda, Farag. 1986. Radd hadi' 'ala ustadh jalil. In Idris, 124–127. Kairo.
- Hasanain, 'Ali. 1985. *Hatta la tazalla asch-schari'a nassan schakliyan ...* Kairo.
- Huwaidi, Fahmi. 1987. *Tazyif al-wa'y*. Kairo.
- Idris, Yusuf. 1986. *Intiba'at mustafizza*. Kairo.
- Johanisen, Baber. 1999. Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? In *Contingency in a sacred law. Legal and ethical norms in the Muslim Fiqh*, 263–348. Leiden.
- Khalid, Khalid Muhammad. 1958. *Al-Dimuqratiyya ... abadan*. Kairo.
- Khalid, Khalid Muhammad. 1986. Yusuf ayyuha-s-sadiq qad sa'alta wa ilaika al-jawab. In Idris, 109–117.
- Khuri, Ra'if. 1973. *Al-fikr al-'arabi al-hadith. Athar ath-thaura al-fransiyya fi taujihhi as-siyasi wa-l-ijtima'i*. Beirut.
- Krämer, Gudrun. 1997. Islamist Notions of Democracy. In Hrsg. Beinin und Stork, 71–84.
- Krämer, Gudrun. 1999. *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden.

- Madelung, Wilferd. 1997. *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*. Cambridge.
- Rodinson, Maxime. 1972. L'Islam, doctrine de progrès ou de réaction? In *Marxisme et monde musulman*, Paris.
- Sadowski, Yahya. 1997. The new orientalism and the democracy debate. In Hrsg. Beinun und Stork, 33–50.
- Steppat, Fritz. 2001. Der Muslim und die Obrigkeit. In *Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*, 109–128. Beirut.
- Sultan, Jamal. 1988. *Ghazw min ad-dakhil*. Kairo.
- Zakariyya, Fu'ad. 1986. *Al-Haqiqa wa-l-wahm fi-l-haraka al-islamiyya al-mu'asira*. Kairo.
- Zubaida, Sami. 2011. *Beyond Islam. A new understanding of the Middle East*. London.