

---

# **Islam und Coca Cola**

Begegnung der Kulturen nach dem Irak-Krieg

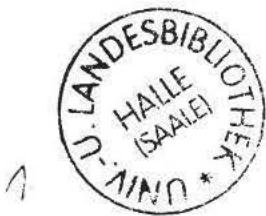
herausgegeben von Rüdiger Fikentscher

mdv Mitteldeutscher Verlag

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek registriert diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten im Internet unter: <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 3-89812-213-1



04 A 295

f

© 2003

mdv Mitteldeutscher Verlag GmbH, Halle (Saale)

Printed in Germany

Nachdruck, auch auszugsweise, verboten. – Alle Rechte vorbehalten. Recht zur fotomechanischen und digitalen Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages.

## Inhaltsverzeichnis

---

Vorwort .....	7
<i>Ludwig Ehrler</i> Begegnung der Kulturen nach dem Irak-Krieg .....	10
<i>Rüdiger Fikentscher</i> Nach dem Irak-Krieg: mehr Fragen als Antworten .....	13
<i>Stefan Leder</i> Westliche Moderne oder islamische Ordnung? Stimmen zum gegenwärtigen Konfliktfeld aus Ost und West .....	19
<i>Erhard Forndran</i> Der Irak-Konflikt – ein Kampf der Kulturen? .....	39
<i>Omar Akbar</i> Westliche Technik: ja, westliche Werte: nein .....	62
<i>Hermann-Josef Rupieper</i> Europa und Amerika – „Schlacht über den Atlantik“ und der Irak-Konflikt .....	68
<i>Dorothee de Nève</i> Krieg als interkulturelles Ereignis? .....	82
<i>Leo Nowak</i> Krieg ist immer eine Niederlage der Menschheit .....	89

<i>Rahul Peter Das</i>	
Die Interaktionen Südasiens mit anderen Kulturräumen und Mächten .....	96
<i>Günther Schlee</i>	
Komplementarität oder Feindschaft: das Doppelgesicht der Ethnizität .....	115
<i>Matthias Puhle</i>	
Wem gehört die Weltkultur? .....	131
<i>Hanne Bergius</i>	
Kultur contra Machtpolitik! .....	143
<i>Monika Griefahn</i>	
Nachhaltigkeit als Ziel deutscher auswärtiger Kulturpolitik .....	145
<i>Axel Noack</i>	
Schwierigkeiten des Dialogs .....	163
<i>K. Peter Fritzsche</i>	
Der Dialog der Kulturen auf dem Prüfstand – neun Thesen .....	170
Autorenverzeichnis .....	181

*Stefan Leder*

## **Westliche Moderne und islamische Ordnung – Stimmen zum gegen- wärtigen Konflikt in Ost und West**

---

In der arabischen Welt kursiert ein Witz: Präsident Bush geht zu einem Wahrsager. Dieser sagt ihm, dass er an einem islamischen Feiertag sterben werde. „Wann denn, an welchem Feiertag?“, fragt Bush. „Das spielt eigentlich keine Rolle“, kommt die Antwort, „dein Todestag wird ein islamischer Feiertag.“<sup>1</sup>

Dieser Witz bildet eine Facette jenes Meinungsbildes ab, das die Menschen in der arabischen Welt, insbesondere außerhalb des Irak, mehrheitlich beherrscht, ganz unabhängig von Bildungsgrad und sozialer Zugehörigkeit. Die vorherrschende, wenn auch nicht unumstrittene Meinung ist, dass man von der gegenwärtigen Politik der USA keine Unterstützung der eigenen Interessen erwarten könne. Damit einher gehen oftmals Einstellungen von grundsätzlicherer Skepsis gegenüber amerikanischer und westlicher Politik und Kultureinflüssen, die im Hinblick auf ihre politische Verortung und Zielrichtungen ganz differenziert zu beurteilen sind. Die Ablehnung der amerikanischen Irak-Politik hat viele Wurzeln. Sie ist emotional im Aufbegehren gegen Fremdbestimmung, Unterdrückung und gegen das, was man im politischen Handeln der US-Administration an Scheinmoral wahrnimmt. Die ägyptische Vorkämpferin für die gesellschaftliche Gleichstellung der Frau, Nawal El Saadawi zum Beispiel, eine auch in Deutschland durch zahlreiche Übersetzungen ihrer Arbeiten bekannte Autorin, gibt in einer der großen überregionalen arabischen Tageszeitungen ihrem Entsetzen darüber zum Ausdruck, dass der ihrer Ansicht

nach amoralisch handelnde amerikanische Präsident und Kriegsherr sich während des Treffens in Scharm al-Scheich am 5. Juni 2003 des Jahres anmaßte, mit den großen Gesten des Friedensbringers für den Nahen Osten aufzutreten.<sup>2</sup> Dabei beruft sie sich nicht auf islamische Werte, sondern auf die Prinzipien von Humanität und Selbstbestimmung der Araber. In der Wahrnehmung der amerikanischen „Friedensmission“ mit dem gewaltsam herbeigeführten Systemwechsel im Irak überlagern sich die Bilder von der zweiten Zerstörung des Irak durch amerikanische Bomben mit der täglich angerichteten Zerstörung in Palästina zu einem verheerenden Gesamteindruck. Die daraus resultierende, emotionale und vehemente Ablehnung vereint säkular Denkende, die sich, wie die Autorin, auf die edlen, aber verschwommenen Werte des arabischen Patriotismus beziehen, und die Vertreter einer Rückbesinnung auf islamische Werte, auf die man sich gerne als moralische und „kulturelle“ Überlegenheit über die sinnentleerte, auf die Vereinzelung im Individuum ausgerichtete westliche Lebensform beruft.<sup>3</sup>

Eine rationale Grundlage für das Misstrauen gegenüber der Nahostpolitik der Kolonialmächte und ihrer Nachfolger bildet die immer wieder beschworene Erfahrung, dass diese ihre Interessen verfolgen, ohne das wertorientierte Handeln für Freiheit und Demokratie, als das sie ihre Politik gerne darstellen, in die Tat umzusetzen: Unabhängig von Recht und Gerechtigkeit wird jedes Regime gestützt, solange es als Verbündeter zu betrachten ist und damit den eigenen Machtinteressen nutzt. Saddam Hussein und die afghanischen Taliban sind immer wieder angeführte Beispiele. Die unzureichend begründeten Zweckbehauptungen über das Ausmaß der vom Irak ausgehenden militärischen Bedrohung, das die kriegführenden Mächte zur Rechtfertigung ihres Angriffs entwickeln zu müssen glaubten, vermittelt auch in diesem Fall den Eindruck, dass man die wirklichen

Motive des Handelns unbedingt verbergen wollte. Möglicherweise ist die Propagandakampagne durch Überhitzung außer Kontrolle geraten, weil die USA und Großbritannien unter gewaltigem Legitimationsdruck standen, als abzusehen war, dass ihre Politik von den Vereinten Nationen nicht mit einem Mandat ausgestattet würde. Von längerfristiger Wirkung in der Region ist allerdings, dass sich daraus der Verdacht ergibt, das militärische Eingreifen ohne anerkannte Rechtsgrundlage verfolge mit der Entwaffnung des Irak strategische Ziele, zu denen ernsthaft verfolgte Bemühungen um Aufbau und Unterstützung demokratischer Strukturen wieder einmal nicht gehörten.

Die fundamentale Ablehnung der amerikanischen Politik bedeutet aber in bitterer Konsequenz – nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, der die Möglichkeiten einer Schaukelpolitik zwischen den Mächten und ideologischen Systemen beendete – auch einen verhängnisvollen politischen und intellektuellen Isolationismus. Dem gibt in gewisser Weise schon der eingangs erwähnte Witz Ausdruck, denn er enthält einen ironischen Unterton: Für die islamische Welt wäre es gewiss schmachvoll, wenn sie sich den Festtagskalender von einem George W. Bush mitbestimmen ließe. Die islamische Welt erscheint somit in ihrer Fixierung auf das Feindbild Amerika selbst als ein Opfer dieser Einstellung.

Im regionalen Spannungsfeld zwischen den herkömmlichen Lagern – der stumpf gewordenen arabisch-nationalistischen Rhetorik einerseits und dem fundamentalistischen Anspruch des Islamismus andererseits – bleibt es ein prekäres Unterfangen, die Grundlagen für ein liberales modernes Staatssystem zu legen. Die Gefahren, die sich aus einer Abseitsposition und Befangenheit in diesem Spannungsfeld ergeben, und die Hoffnungen, welche sich an eine Unterstützung demokratischer Reformen von außen knüpfen, werden

in der arabischen Welt durchaus wahrgenommen. Unter Intellektuellen und einigen Politikern ist als Reaktion des alliierten Eingreifens im Irak ein Konsens für demokratische Veränderungen zu verzeichnen. Unklar und umstritten bleibt, welche Rolle dem Bündnis mit den USA dabei zukommen soll.<sup>4</sup> Neben diesen Appellen, demokratische Reform einzuleiten, um Wettbewerbsfähigkeit und in langer Sicht Souveränität der Staaten des Vorderen Orients zu sichern, steht die Haltung, in der westlichen, jetzt vor allem amerikanischen Politik einen Anschlag auf Würde und Interessen der arabischen und islamischen Welt zu sehen. Sie bleibt ein Fixpunkt im politischen Denken und in der intellektuellen Kultur der Region, welche in allen Medien Ausdruck findet.

Diese Einstellung geht wohl über jenen – eher unbewussten – Reflex hinaus, den das Auftreten einer gewaltigen Supermacht auslösen kann. Jean Baudrillard hat diesen Reflex in einer Reaktion auf den Anschlag vom 11. September wie folgt beschrieben: „Dass wir von diesem Ereignis geträumt haben, dass ausnahmslos alle Welt davon geträumt hat, weil niemand umhin kann, von der Zerstörung einer derart hegemonial gewordenen Macht zu träumen, das ist es, was für das westliche Gewissen unannehmbar ist, und dennoch ist es eine Tatsache und entspricht genau der pathetischen Gewalt all der Reden, die dies auslöschen wollen.“<sup>5</sup> Die antiamerikanische Haltung in der arabischen und islamischen Welt gründet vielmehr auf der Vorstellung einer systematischen Feindseligkeit des Westens, vor allem Amerikas gegenüber den Arabern und dem Islam.

Man kann in dieser verbreiteten Sichtweise auch ein Resentiment sehen, das, erwachsen aus dem Unbehagen an den Globalisierungsmächten von Markt und hegemonialer Lifestyle-Propaganda, in einen Kulturkampf gegen den Westen und seinen Universalismus führt. Benjamin R. Barber



verwendet auf Grund von Parallelen zwischen dem Islamismus und fundamentalistischen Reaktionen in anderen Teilen der Welt den islamischen Begriff Dschihad, also den moralischen und unter Umständen bewaffneten Kampf von rechtgläubigen Muslimen gegen Gottlosigkeit und Ungläubige, als Metapher für alle diese militanten Bewegungen, um auf einen inneren Zusammenhang aufmerksam zu machen: Zwischen der gleichmachenden Globalisierung, welche die Asymmetrie der Mächte fortschreibt, keine globalen demokratischen Infrastrukturen zulässt und zudem eine erschreckende spirituelle Kargheit aufweist, und dem „Dschihad“ als Kampf gegen die kommerzielle Versklavung bestehe eine verhängnisvolle Verknüpfung, indem dieser genau die Kräfte und Werte hütet und zu bewahren trachtet, welche jene austreibt.<sup>6</sup> Diese Globalisierungskritik ist recht grob und vereinfachend. Das Reaktive in der Besinnung auf einen autochthonen Wertekomplex in der islamischen Welt kommt dennoch in diesem Bild gut zum Ausdruck.

Die antiwestliche Haltung ist ebenso als ein Feindbild zu verstehen, das eine Stellvertreterfunktion ausübt und Ausdruck tiefer Frustration ist: Die entrechteten Völker einer ganzen, von Demokratiedefiziten explosiv aufgeheizten Region machen sich auf diese Weise Luft; das ohnmächtige Bewusstsein, trotz teilweise guter Voraussetzungen vom globalen Projekt der Moderne ausgeschlossen zu sein, ökonomisch, politisch, kulturell im Abseits zu stehen, verschafft sich mit dem leicht eingängigen Feindbild eine Erleichterung. Der Bericht des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen, angefertigt von wissenschaftlich anerkannten Kennern der Verhältnisse in der arabischen Welt, spricht mit Auflistung der zahlreichen Versäumnisse und Fehlentwicklungen eine deutliche Sprache, welche die gesellschaftlichen, politischen und vor allem bildungs- und wissenschaftspolitischen Problemfelder in weiten Teilen der arabischen Welt

schonungslos offen legt.<sup>7</sup> In Anbetracht des inneren Reformstaus werden die mehrheitlich eingenommenen anti-westlichen Positionen auch gedeutet als nativistische Bewegungen von Unterprivilegierten in Gesellschaften, in denen „Staatsklassen“ ihren exklusiven Zugang zur Aneignung von Renten – besonders aus dem Erdölgeschäft – hüten und deshalb an Demokratisierung und Liberalisierung gerade nicht interessiert sind.<sup>8</sup>

Eine Konsequenz dieser Deutungen könnte sein, die retardierenden Diskurshaltungen im Vorderen Orient einfach zu ignorieren, weil sie letztendlich unerhebliche Begleitgeräusche einer Veränderung darstellen, der diese Region durch äußere Einflüsse früher oder später, unter freundlichen oder unfreundlichen Begleitumständen ohnehin ausgesetzt ist. Stattdessen würde es darum gehen, klar gesetzte Ziele machtpolitisch durchzusetzen, wobei die Zielsetzung wäre, diesen Teil der Welt wenigstens partiell zu beherrschen und nach den eigenen petroökonomischen und militärstrategischen Interessen zu gestalten, oder, wenn man der Strategie der Inklusion den Vorzug gibt, mit der Beseitigung der Gewaltherrschaft im Irak die Gewalt der Fakten sprechen zu lassen, aus denen sich Voraussetzungen und Anstöße zu einer politischen Verbesserung der Binnenstrukturen ergeben können. Mit der gegenwärtigen Nahostpolitik der USA werden wir Zeugen der Umsetzung einer solchen Option. Welche der Strategien wirklich verfolgt wird, und ob diese erfolgreich sein kann, lässt sich gegenwärtig allerdings nicht absehen. Zur Zeit ist die Lage aber sehr schwierig, weil die Hauptakteure, die Besatzungsmächte, bisher keine Glaubwürdigkeit erlangen konnten und auf erheblichen Widerstand stoßen.

Es ist hier auch nicht der Ort, auf die Chancen, Ziele und Widersprüche dieser Politik einzugehen. Sie stellt sich jedenfalls als ein janusköpfiges Projekt dar. Die Vorstellung,

Prosperität und demokratische Befriedigung zu stiften, ist unmittelbar mit dem Interesse verknüpft, dass eine solche Entwicklung die eigene Einflussphäre vergrößern müsste. Kulturstiftende Intentionen gehen deshalb mit dem Wunsch Hand in Hand, Vasallen heranzuziehen und zu gewinnen. Ein solches Handeln setzt ein Sendungsbewusstsein und den Willen unbedingter Instrumentalisierung voraus und steht damit dem Typus des kolonialen Ausgreifens des alten Europa auf die angrenzende Welt recht nahe.

Als Napoleon 1798 nach Ägypten zog, ließ er einen arabischen Text verbreiten, in dem er sich als den sozusagen islamischen Vollstrecker ankündigen ließ, der den Muslimen die im Koran verkündete Gerechtigkeit und soziale Gleichheit bringen werde. Napoleon vertrat aus seiner Sicht eine der Religion des Islam übergeordnete Vernunft und konnte sich so dieser leicht durchschaubaren Maskerade bedienen, um einen ernst gemeinten, universalen Herrschaftsanspruch zu begründen.<sup>9</sup> Manches in der jetzigen amerikanischen Politik erinnert an dieses Maskenspiel, das gleichzeitig auch ein Rollenspiel des Westens als Modernisierer ist, aus dem dieser auf Grund seines Selbstverständnisses nur schwer herausfinden kann.

Aber wenn wir von den Widersprüchen der amerikanischen Politik im Nahen Osten sprechen wollten, müssten wir auch von den Widersprüchen und Unzulänglichkeiten der europäischen Nahostpolitik, wenn es so etwas überhaupt gibt, sprechen.

Es geht hier um anderes: Die etwas pauschal benannten antiwestlichen Einstellungen sind nicht nur Begleitumstände einer krisenhaften Fehlentwicklung; sie prägen Entwicklungen mit, sie sind Bestandteil eines Ensembles aufeinander bezogener Werte, Normen und Handlungen, das man ge-

mein hin als Kultur bezeichnet. Die arabisch-islamische Welt ernst nehmen heißt auch, mit ihren Deutungen, Einstellungen, Meinungsbildern zu kommunizieren. Die Bewältigung dieser Aufgabe dürfte eine Voraussetzung dafür sein, die Entwicklungen im Vorderen Orient positiv mitzugestalten, denn diese Region bezieht ihr Selbstbewusstsein zu einem erheblichen Anteil aus einer durch die Geschichte vielfach belasteten, gleichwohl sehr engen Interaktion mit dem Westen. Die einzigartigen europäischen Erfahrungen mit dem gleichberechtigten Nebeneinander verschiedener Sprachen und Traditionen in dem von tiefen Differenzen zwischen souveränen Staaten geprägten Gebilde Europa prädestinieren vielleicht zu der Aufgabe, einen tragfähigen Dialogansatz zu entwickeln, damit die problematische Nachbarschaft mit der islamischen Welt so gestaltet werden kann, dass Austausch und Entwicklung anstelle von Blockade und Stagnation treten können. Heute, im Zeitalter weltweit verbreiteter Nutzung kultureller Güter, können sich Kulturen, können sich der Islam und der Westen nicht als hermetisch geschlossene Blöcke gegenüberstehen. Sie waren das übrigens auch in vergangenen Jahrhunderten nicht.

Die Geschichte der komplementären Beziehungen zwischen Europa und dem Islam ist alt, wie der marokkanische Historiker Abdallah Laroui in seiner Studie zum Verhältnis von Islam und Moderne hervorhebt: „Die Existenz des einen stößt den anderen auf einen Weg, den er so nicht gegangen wäre, und zwar auf allen Ebenen: von der Theologie bis zur Kochkunst, von der Poetik bis zur urbanen Struktur“.<sup>10</sup> Wir brauchen nicht lange in der Geschichte zu verweilen, um zu verdeutlichen, was hier gemeint ist. Als ein Beispiel lässt sich anführen, dass die Bekanntschaft mit dem Islam in Europa, im Zeitalter der Befreiung von der absoluten Autorität der Kirche und des absolutistischen Staates, für Geister wie Voltaire, Leibniz, Lessing, Herder ein Medium der Befreiung

war.<sup>11</sup> Umgekehrt war der Kontakt mit Europa für die arabisch-islamische Welt seit der napoleonischen Expedition eine irritierende und initiiierende Erfahrung der Potenziale, die sich aus dem Rationalismus ergeben.

Dennoch dürfen die Unterschiede nicht verschwiegen werden. Wie Laroui richtig schreibt, stehen „die Begriffe Europa und der Islam für zwei sehr individuelle kulturelle Traditionen, welche über Jahrhunderte hinweg durch das gemeinsame Wirken von relativ konstanten Strukturen und zufälligen, aber unumkehrbaren Ereignissen herausgebildet wurden und sich beständig weiter formen“.

Aus dieser Eigenständigkeit und Unterschiedlichkeit der Traditionen resultieren auch verschiedene Wertegrundlagen. Der Glaube an die universale Bedeutung des Säkularisierungsprozesses, der die Autonomie gesellschaftlicher und individueller Ordnungsvorstellungen von den Vorgaben der Religion und auf dieser Basis die Entfaltung der Demokratie und der offenen Gesellschaften erlaubte, ist ebenso eng mit der europäischen Entwicklung und Identität verknüpft, wie heute noch problematisch für weite Teile der islamischen Welt. Jürgen Habermas hat in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des deutschen Buchhandels im Oktober 2001 den Begriff einerseits eingegrenzt und präzisiert, in dem er auf die postsäkulare Gesellschaft verweist, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“ einzustellen hat.<sup>12</sup> Andererseits hält er einen Forderungskatalog des liberalen Staates an die Religionen bereit, welche als vernunftgemäß betrachtet werden dürfen: Das religiöse Bewusstsein müsse sich aus der Erfahrung der Dissonanz, welche die Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen erzeugt, neu formieren. Die Religion müsse sich zweitens auf die Autorität der Wissenschaft

als Inhaber eines gesellschaftlichen Monopols an Weltwissen einstellen. Schließlich müsse sie sich auf Prämissen eines Verfassungsstaates einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet. Geschehe dies nicht, entfalte der Monotheismus in einer rücksichtslos modernisierten Welt eine destruktives Potenzial. Die an diesen Fragenkomplex geknüpften Gedanken wurden von Habermas auch in die islamische Welt getragen; anlässlich einer Reise in den Iran hat er seine Sichtweise öffentlich und in Gesprächen mit Philosophenkollegen vertreten. Ein Fazit der Diskussionen aus seiner Sicht fand auch in der arabischen Welt ein Echo.<sup>13</sup>

Die genannten Forderungen sind folgerichtig aus der Perspektive des Westens als einer weltweit säkularisierenden Macht gedacht. Man muss sogleich kritisch anmerken, dass die Ausbreitung des westlichen Säkularisierungsmodells eben nicht als evolutionäre Zwangsläufigkeit gedacht werden darf, will man nicht einer quasireligiösen Teleologie verfallen. Habermas formuliert denn auch die Einsicht, dass eine Säkularisierung, die nicht vernichten wolle – und offensichtlich auch nicht vernichten kann, möchte man anfügen –, sich im Modus der Übersetzung vollziehen muss. Gelänge dies nicht, so die eindringliche und zum Zeitpunkt der Rede durch die von Osama bin Laden verwendete Terminologie ganz aktuelle Warnung, werde das Diktat der Moderne als ein Kreuzzug wahrgenommen.

Wie solche Übersetzungsleistungen aussehen sollen, wird uns nicht verraten. Die zuvor erwähnte Haltung, die Napoleon an den Tag gelegt hatte, dürfte hier mit Übersetzung fraglos nicht gemeint sein. Aber denken wir an dieser Stelle weiter: Als eine Minimalleistung ist wohl zu betrachten, dass die postsäkulare Gesellschaft mit ihrem überlegenen Rationalitätsanspruch in der Interaktion mit dem Islam sich auf die Anpassungsschwierigkeiten und Transformationspro-

zesse einstellt, die sich aus dem Kontakt notwendigerweise ergeben. Dabei ist insbesondere zwischen den Aussichten auf mögliche Kompatibilität und naiven Normierungsforderungen zu unterscheiden; denn fundamentale Unterschiede in Wertekomplexen und Institutionen sind natürlich, ohne dass sie notwendigerweise die Passfähigkeit der Systeme beeinträchtigt. An dieser Stelle ist ganz gewiss die Lernfähigkeit des Westens gefragt.

In fast allen arabischen Ländern, die eine Verfassung besitzen, ist das religiöse Recht, Scharia, eine der verfassungsrechtlichen Grundlagen. Damit sind Vorgaben gesetzt, die in sensiblen Fragen, wie zum Beispiel der Gleichstellung der Geschlechter, der Fortentwicklung bedürfen – und auch Fortentwicklung erhalten.

- Der ägyptische Verfassungsgerichtshof hat 1996 z. B. die Bestimmung als schariakonform bestätigt, dass Mädchen Schuluniformen zu tragen haben, obgleich diese eine Verschleierung des Gesichts verhindern.
- Die in der Scharia ausdrücklich, aber mit Auflagen zugelassene Polygamie hat in den meisten Ländern aufgrund von Rechtsauslegung eine Institutionalisierung erhalten, welche die Inanspruchnahme dieses Rechts stark einschränkt bzw. praktisch unmöglich macht.
- Obgleich die Scharia bestimmt, dass Muslime nur unter einer muslimischen Herrschaft rechtens leben dürfen, erlaubt ein Rechtsgutachten aus traditionalistischer Feder, die Annahme der Staatsangehörigkeit eines nicht islamischen Staates.

Diese Beispiele sollen zeigen, dass das islamische Recht durch systemimmanente Interpretation erhebliche Veränderungen und Anpassungen an moderne Werte, wie zum Beispiel Gleichberechtigung der Geschlechter, Rechtsgleichstellung unabhängig von der Religionszugehörigkeit etc. vornehmen kann.<sup>14</sup>

Das Ausmaß, in dem Gesellschaften in der islamischen Welt die islamisch begründeten Wertekomplexe, insbesondere das islamische Recht, für maßgeblich halten, oder, anders gesagt, für welche Lebensbereiche allein islamisch legitimierte Regeln zu gelten haben, ist aber nach wie vor umstritten. Aus der islamischen Glaubenslehre, welche Gott allein Souveränität zubilligt, lassen sich säkular begründete Ordnungsvorstellungen natürlich nicht unmittelbar ableiten.<sup>15</sup> Dennoch gilt, dass weder die Geschichte, noch die islamische Tradition als solche der Errichtung eines modernen liberalen Staatssystems, das sich auf eine säkular basierte Verfassung bezieht, entgegenstehen müssen. In der historischen Praxis hat sich eine Trennung von Islam und Staat in einzelnen Herrschaftsbereichen bereits etabliert, wenngleich sie theoretisch nicht fundiert war. Allerdings lässt sich der traditionelle Anspruch auf Suprematie des religiösen Rechts gegenüber der staatlichen Ordnung daran erkennen, dass religiöse Würdenträger die wichtigste gesellschaftliche Gruppe darstellten, welche die politische Macht kontrollieren und sich ihr entgegenstellen konnten.

Die Menschenrechte, insbesondere die liberalen Abwehrrechte, also die klassischen staatsbürgerlichen Freiheitsrechte, gelten heute *im Prinzip* weithin als vereinbar mit den Grundlagen der islamischen Religion, wie sich schon der CIBEDO-Dokumentation von 1982 entnehmen lässt.<sup>16</sup> Die vom Zentralrat der Muslime in Deutschland im Februar 2002 herausgegebene „Islamische Charta“ nimmt ausdrücklich auf die Menschenrechte Bezug und billigt, im Gegensatz zu den meisten islamischen Ländern, auch den Muslimen das Recht der Religionsfreiheit zu. Zwar lässt sich auch hier feststellen, dass die Zustimmung zum Grundgesetz nicht in allen Teilen rückhaltlos und grundsätzlich, sondern als eine pragmatische politische Entscheidung formuliert ist,<sup>17</sup> doch bleibt die Erklärung ein handfester Be-



weis für eine in den Systemgrenzen erfolgreiche Bemühung, islamische und säkular-verfassungsstaatliche Positionen zu vereinbaren.

Der Koran enthält Gottesworte, welche die Toleranz preisen, wie das oft zitierte „In der Religion gibt es keinen Zwang“ (Sure 2, Vers 256). Daneben finden sich Passagen, die den kämpferischen Einsatz für den Islam im Kontext politischer Herrschaft loben: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht für verboten erklären, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und gegen diejenigen, von denen, die die Schrift erhalten haben, welche nicht der wahren Religion [d.h. dem Islam] angehören [d.h. Juden und Christen], bis sie sich unterordnen und Tribut entrichten“ (Sure 9, Vers 29). Die Aktualisierung der verschiedenen in der Schrift angelegten Tendenzen wird von Einstellungen bestimmt, die in einem ganz erheblichen Maß politisch motivierten Überzeugungen entspringen. Reformorientierte Denker bemühen sich um den Nachweis, dass das islamische Rechtssystem der Scharia mit dem demokratischen Verfassungsgedanken vereinbar ist.<sup>18</sup>

Auch wenn islamische Ordnung oder (westliche) Demokratie nicht unbedingt als einander ausschließende Alternativen zu denken sind, bleibt es zunächst eine von vielen Faktoren abhängige, noch immer offene Richtungsentscheidung, ob sich die Gesellschaften im Vorderen Orient weiterhin zur radikalen Position der Forderung nach einer islamisch fundierten Gesellschaftsordnung unter dem Schlagwort „al-islam daula wa-din“, „Der Islam umfasst Staatsordnung und Religion“, hin entwickeln, oder verstärkt zur Forderung nach demokratischen Reformen. Die radikalen Positionen, auf die sich auch der gewaltbereite Extremismus bezieht, bilden primär eine innerislamische Opposition. Es gibt Anzeichen dafür, dass der Islamismus, jene Ideologie, die im Islam, und nur

im Islam, die Lehre erkennt, aus der sich Politik, Recht, Ökonomie gestalten sollen, eine Entzauberung erfahren hat, die seine Anziehungskraft bei Protagonisten und Sympathisanten schmälert, weil er immer dann, wenn er in Herrschaftspositionen gelangte, an der Verbesserung der Lebensverhältnisse scheiterte, bzw., wie im Fall von Algerien, in grausige Gewaltextzesse verstrickt wurde.<sup>19</sup> Auch sind die dogmatischen Differenzen zwischen den Islamismen sunnitischer und schiitischer Prägung zu bedenken,<sup>20</sup> aus denen sich eine latente, vom operativen Bündnis gegen das gemeinsame Feindbild nur überdeckte Konfliktlage ergibt. Allerdings sind die Gegebenheiten in den Ländern der islamischen Welt zu unterschiedlich, um eine allgemeingültige Beurteilung zu erlauben. Allem Anschein nach bilden der Islam in seiner traditionellen Ausprägung und der Islamismus als moderne Ideologie, mit fließenden Übergängen, weiterhin ein Reservoir an Normen und Leitbildern, die sich aus der Position einer Opposition gegen Unrechtsherrschaft zu Hoffnungsträgern entwickeln können.

Mitbestimmend für den Ausgang des Ringens um den rechten Weg in die Zukunft sind realpolitische Rahmenbedingungen im Verhältnis zum Westen, die sich in eine politische Kultur verwandeln: Erscheint der Westen als ein antiislamisch agierender Aggressor, als eine auf Ausbeutung bedachte imperiale Macht, als ein Verbündeter der Unterdrücker oder als ein Förderer von Freiheit und Entwicklung? Im Irak und im Nahostkonflikt steht in dieser Hinsicht derzeit viel auf dem Spiel. Durch Unterstützung des israelischen Kolonialismus, durch die immer fadenscheiniger gewordene Propaganda in Vorbereitung des zweiten Irak-Krieges sowie durch das Auftreten als Besatzungsmacht sind moralische Autorität und Glaubwürdigkeit in Frage gestellt, doch bleibt weiterhin die Möglichkeit, durch überzeugendes Handeln Vertrauen zu gewinnen.

Der Zusammenhang zwischen den realpolitischen Parametern und der innerislamischen Auseinandersetzung ist gerade für die Kräfte von Bedeutung, die nach innerer Reform rufen. Der bahrainische Autor und Publizist Muhammad Dschabir al-Ansari zum Beispiel nennt den Kampf um innere Reform die eigentliche „Mutter der Schlachten“ – ein von Saddam Hussein oft bemühter Ausdruck – und Voraussetzung für die politische Unabhängigkeit der arabischen Welt. Die Eigenverantwortung der Iraker an der Zerstörung ihres Landes ruft er mit dem Koranvers (Sure 11, Vers 117) in Erinnerung: „Dein Herr ist doch nicht jemand, der die Städte zu Unrecht zugrunde gehen lässt, während ihre Bewohner recht handeln.“ Der Westen aber, sagt der Autor, sei solange kein Partner in diesem Prozess, solange das Bild der Leiden des palästinensischen Volkes sich immer mehr verfestigt zu einem Gewebe des tiefsten Widerwillens, der den Werten und politischen Interessen des Westens entgegenschlägt.<sup>21</sup>

Die politische Entwicklung zwischen demokratischer Reform und islamischer Rechtsauffassung wird auch mitbestimmt von dem Erfolg, den Regierungen in der islamischen Welt verwirklichen können im Hinblick auf Entwicklung und innere Befriedung durch Rechtsstaatlichkeit und demokratischer Beteiligung an Entscheidungsprozessen. Erfolge im Hinblick auf eine demokratische Befriedung sind besonders in den Ländern ausgeblieben, in denen die autoritär bis totalitär agierenden Regierungen vor allem auf Renteneinkünfte setzen. Fatalerweise erscheinen die westlichen Partner der diskreditierten Regime immer auch als ihre Verbündeten und machen sich auch tatsächlich dazu durch ungeheure Schmiergeldzahlungen, Zusammenarbeit im Sicherheitsbereich etc. Der Islamismus bleibt als eine Oppositionsbewegung bis heute noch immer der stärkste Herausforderer des autoritären Staates und seiner Verbündeten. Das Dilemma ist, dass diese Ideologie ein meist ablehnen-

des, zumindest aber zweifelhaftes Verhältnis zu Demokratie aufweist und in der Binnenorganisation autoritäre Hierarchien ausbildet.

Es ist eine verkürzte Sichtweise, den extremen Islamismus, wie Emmanuel Todd es vorschlägt, von seinem kulturellen Kontext gelöst als Ausdruck einer Transformationskrise zu sehen, die aus den Veränderungen von Demographie und Wissenskommunikation resultiert.<sup>22</sup> Zutreffend bleibt aber, die Hinwendung zur islamischen Lehre im Sinne einer breiten Reorientierung zum Islam, aus der sich die extremen, islamistischen Varianten nähren, im Zusammenhang der großen Veränderungen zu begreifen, die sich in den Gesellschaften vollziehen.

Der Islam bildet heute, gerade angesichts des Unvermögens auch der ansatzweise säkularen Staatsformen, sich auf wirkungsvolle politische Reformen einzulassen, ein moralisch-politisches Überzeugungssystem, das Denken und Handeln der überwältigenden Mehrheit der Menschen in der Region bestimmt. Historisch enger verknüpft mit Gesellschaft und Politik als wir das im Christentum kennen, bietet die islamische Lehre Maßregeln für politische Gerechtigkeit und eine selbstlose, weltverzichtende Ausübung von Macht. Das religiös sanktionierte Herrschaftsideal wendet sich explizit gegen Willkür und Selbstherrlichkeit und präsentiert damit in Anbetracht des Umgangs mit der Macht in weiten Teilen der islamischen Welt eine gerechtigkeitsverheißende Alternative: „Wollt ihr denn zu eurem Vergnügen auf jeder Anhöhe ein Bildnis errichten und Bauwerke schaffen, damit ihr euch damit verewigt?“, heißt es zum Beispiel im Koran (Sure 26, Vers 129). Die islamische Lehre liefert, in Form einer in die Vergangenheit projizierten Idealvorstellung, vor allem moralische Modelle gerechter Gesellschaftsordnungen. Sie verfügt zudem über die historische Tradition einer Art von Ex-

kommunikation, motiviert vom Eintreten für Wahrheit und Gerechtigkeit unter Inkaufnahme des eigenen Todes,<sup>23</sup> welche in der Ideologie des Islamismus neue Anwendung fand. Die unter dem Deckmantel der Rechtgläubigkeit ausgeübte blindwütige, extremistische Militanz auch nach innen, gegenüber Mitmuslimen liefert allerdings heute kein politisch wirksames Handlungsmodell mehr. Gruppierungen, die ehemals dieses Modell praktizierten, wie die Gama'a Islamiyya in Ägypten, rufen heute – aus dem Gefängnis – dazu auf, dem Vorbild des Al-Qaida-Netzes nicht zu folgen und Terroranschläge zu unterlassen.<sup>24</sup>

Islamische Ideale bleiben für die Menschen aller Schichten, vor allem aber der unteren Mittelschichten als die um den „verdienten“ sozialen Aufstieg Betroffenen, weiterhin politisch attraktiv. Die Vorreiter islamischer Bewegungen sind oftmals Männer aus dem Volk, Autodidakten, welche eine für das 20. Jahrhundert kennzeichnende Tendenz fortsetzen, das islamische Denken aus dem Ghetto der Gelehrsamkeit herauszuführen. Islamische Organisationen versorgen da, wo die Staaten versagen oder schwach sind, die Menschen mit dem Nötigsten. Islamische Würdenträger, zur Zeit vor allem in der irakischen Schia gut sichtbar, übernehmen vielfach eine Vielzahl ziviler Funktionen. Islamisch inspirierte, an der islamischen Tradition orientierte Politikansätze werden daher voraussichtlich das politische Schicksal des Nahen Ostens in der Zukunft begleiten.

Moderne und politischer Islam (Islamismus) stehen in unmittelbarem Zusammenhang. Die technische Modernisierung ist ein wohl unumkehrbares und unabwendbares Geschehen, das alle Teile der Welt mit Unterschieden in Tempo und Intensität erfasst und bereits aus vielen Teilen der Welt gespeist wird. Der Islamismus steht der technischen Entwicklung nicht feindlich gegenüber, sondern sucht diese zu

nutzen. Die Politisierung des Islam als ein Programm der politischen Reform ist im Wesentlichen ein modernes Phänomen, das allerdings gegen die Moderne als Wertekomplex auftritt. Der politische Islam ist Ausdruck der Forderung nach gesellschaftliche Teilhabe am Modernisierungsprozess: Er versteht sich als ein Regelwerk, das die Legitimität des Staates bestimmt, in der Auseinandersetzung mit den USA auf Eigenständigkeit von Denken und Tradition verweisen kann, Widerstand im Nord-Süd-Konflikt artikuliert und Konsens für die Herstellung einer gerechten sozialen Ordnung stiften kann.<sup>25</sup>

In weiten Teilen der islamischen Welt dient der Islam gegenwärtig – neben der Ideologie des arabischen Nationalismus –, getragen durch Angehörige des religiösen Establishments, als Hauptstütze der Legitimation bestehender Herrschaft und bildet zugleich das ideologische Rückgrat der wichtigsten Opposition. Die überragende Bedeutung einer religiösen Fundierung der gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen bringt eine starke Kontrolle und Einschränkung des laizistischen Interpretationsspielraums im Umgang mit religiösen Texten mit sich. So wurde der jordanische Dichter Musa Hawamdah der Beleidigung des Islam bezichtigt, weil er in einem Gedicht die biblisch-koranische Josefsgeschichte für eine spöttische Kommentierung gegenwärtiger Verhältnisse entstellte, profanierte und dabei ihren Wahrheitsgehalt in Frage stellte.<sup>26</sup> Ein mildes zivilgerichtliches Urteil im Frühjahr diesen Jahres konnte eine Eskalation verhindern, doch nicht immer gehen die von Wächtern der religiösen Wahrheit angestregten Verfahren glimpflich aus, wie vor zehn Jahren der Fall des jetzt im Exil lebenden Ägypters Nasr Hamid Abu Zaid zeigt.

Viel wird darauf ankommen, welche der zahlreichen Schattierungen der politischen Umsetzung islamischer Vorstellungen die Oberhand gewinnen wird. Dafür ist es wichtig, die

Akteure in den Dialog einzubeziehen, Nuancen und Hintergründe zu verstehen, islamische Argumentation und Strukturen nicht von vornherein als fortschrittsfeindliche Gesinnung aufzufassen. Der Kurs, den die arabisch-islamische Welt in Zukunft steuert, wird von der Integrationskraft des Projekts Moderne mitbestimmt. Dazu kann der Westen durch seine Dialogfähigkeit beitragen. Hier liefern die bestehenden Einrichtungen für den Dialog – bei den Bischofskonferenzen, im Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) als europäisch-islamischer Kulturdialog, beim Auswärtigen Amt mit dem Sonderprogramm europäisch-islamischer Kulturdialog, am Deutschen Orient-Institut Hamburg mit dem Projekt „Dialog Westen-Islam“ – bereits viel versprechende, aber auch zergliederte Ansätze. Sie müssten sich zu Formen verbindlicher Zusammenarbeit entwickeln, um politisch wirksam zu werden. Dies geht nur, wenn aus allgemeinen Gesprächsrahmen konkrete Aufgabenfelder im Bereich von zum Beispiel Bildung, Recht, Geschichtsdarstellung, Parlamentarismus etc. heraus- und zugeschnitten werden, für die gemeinsame Plattformen zu erarbeiten sind.

#### Anmerkungen

- 1 Mit bestem Dank an Wolfgang Köhler, Kairo, für die Übermittlung.
- 2 Al Hayat v. 12.06.2003, S. 9.
- 3 Zum Beispiel Adnan Hubballah, in: Al Hayat v. 13.6.2003, S. 10.
- 4 Amr Hamzawy, Powels Saat keimt, in: Die Zeit, Nr. 8, 2003, S. 38; idem, Lockruf der Freiheit, in: Die Zeit, Nr. 25, 2003, S. 9; vgl. auch idem, Civil Society in the Near East, Berlin 2003.
- 5 Jean Baudrillard, Der Geist des Terrorismus, in: Lettre International, Heft 55, IV/2001, S. 11; vgl. idem, Der Geist des Terrorismus, Wien 2002, S. 12.
- 6 Benjamin R. Barber, Coca-Cola und heiliger Krieg. Der grundlegende Konflikt unserer Zeit. ergänzte Neuauflage, Bern u. a. 2001, S. XIX, 169, 230.
- 7 Zu diesem Bericht siehe FAZ v. 10.07.2002, S. 10.

- 8 Hartmut Elsenhans, *Das internationale System zwischen Zivilgesellschaft und Rente*, Münster 2001, S. 2.
- 9 Abdurrahman al-Gabarti: *Bonaparte in Ägypten*. Aus der Chronik des Abdurrahman al-Gabarti (1754–1829) übersetzt von Arnold Hottinger, Zürich/München 1983, S. 86–88.
- 10 Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, Paris 1987, S. 155. Ich entnehme die Zitate Angelika Hartmann, *Islam und Europa. Von der Notwendigkeit eines kritischen Dialogs*, in: *Gießener Universitätsblätter*, 33 (2000), S. 17.
- 11 Stefan Leder, *Impulse der Islamrezeption von der Aufklärung bis zum deutschen Vormärz*, in: Th. Gerber/I. Diekmann (Hrsg.): *Der Orient im Okzident. Sichtweisen und Perspektiven*. Potsdam 2003, S. 109–142 (im Druck).
- 12 FAZ v. 15.10.2001, S. 9.
- 13 *Durch die Übersetzung eines Gesprächsprotokolls in der FAZ* (13.2.2002), in: *Fikrun wa-Fann*, 76 (2002), S. 56 ff.
- 14 FAZ v. 27.10.2000, S. 54.
- 15 Tilman Nagel, *Kann es einen säkularisierten Islam geben?*, in: Reinhard Meier-Walser/Rainer Glagow (Hg.), *Die islamische Herausforderung – eine kritische Bestandsaufnahme von Konfliktpotenzialen*, Hanns Seidel Stiftung, München 2001, S. 9–21.
- 16 Martin Forstner: *Allgemeine islamische Menschenrechtserklärung*, Frankfurt/M.: CIBEDO 1982.
- 17 Ursula Spuler-Stegemann, *Die islamische Charta und Probleme der Integration*, in: Reinhard Meier-Walser/Rainer Glagow (Hg.), *Die islamische Herausforderung – Illusionen und Realitäten*, Hanns Seidel Stiftung, München 2002, S. 158–168.
- 18 Zum Beispiel Ridwan as-Sayyid (2004) (Taal Wahba).
- 19 Gilles Kepel, *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufbruch und Niedergang des Islamismus*, München/Zürich 2002, S. 421 ff.
- 20 Nader Purnaqqhéband, *Islamismus als Politische Theologie, Selbstdarstellung und Gegenentwurf zum Projekt der Moderne*, Münster/Hamburg/London 2002, S. 15–19.
- 21 *Al Hayat* v. 09.04.2003, S.13.
- 22 Emmanuel Todd, in: *Die Zeit* v. 24.04.03, S. 11.
- 23 Besonders ausgeprägt unter den frommen Rebellen der ersten islamischen Jahrhunderte (Chawaridsch).
- 24 *Al Hayat* v. 10.04.2003, S. 15, und v. 26.05.2003, S. 1.
- 25 Vgl. die Zusammenfassung von Kai Hafez, *Gesellschaftlicher Wandel und politischer Islam*, in: *Orient-Journal*, hg. vom Deutschen Orient-Institut Hamburg, Herbst 2001, S. 8 f.
- 26 Musa Hawamdah, *Schadschari a’la*, Beirut 1999, S. 37 f.