

Udo Steinbach

Der islamische Fundamentalismus heute - Strategiewechsel oder kopernikanische Wende?

Nur noch wenige Beobachter der vom Islam geprägten Welt wollen sich des Begriffs „Fundamentalismus“ bedienen. Und wo es geschieht, riskieren die Autoren zunehmend eine doppelte Isolierung: in der wissenschaftlichen Gemeinschaft wie gegenüber der weitaus überwiegenden Zahl der Muslime. Während eine Mehrheit in jener feststellt, daß sich das einst - auch seinerzeit schon unzulänglich - als „Fundamentalismus“ bezeichnete Phänomen fortentwickelt und differenziert hat, haben letztere stets geargert, bei dem Begriff handele es sich um ein Kampfinstrument, mit dem letztlich intendiert sei, den Islam insgesamt zu diskreditieren.

Die Alternativen waren freilich auch nicht völlig überzeugend. „Islamismus“, „Integrismus“, „politischer Islam“ etc. waren nur Umschreibungen der Tatsache, daß der Islam selbst eine politische und eine gesellschaftliche Dimension in sich trägt. Diese ist zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen geographischen Räumen, in unterschiedlichem kulturellen Umfeld, angesichts unterschiedlicher politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Rahmenbedingungen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht worden. Die Dominanz des Strebens nach politischer Veränderung aus den Parametern des Islam in Verbindung mit hoher Gewaltbereitschaft mag dem Begriff „Fundamentalismus“ eine gewisse Legitimation gegeben haben. Von Anfang an aber hatte er allenfalls für eine kleine Zahl unter den Muslimen seine Berechtigung. Angesichts des spektakulären Charakters ihrer Aktionen sowie der Tatsache, daß die Fundamentalisten für „den Islam“ zu handeln vorgaben, hat sich die Wahrnehmung verbreitet, „Fundamentalismus“ und „Islam“ in enger Nähe zu sehen. Es ist das Anliegen dieses Beitrags, darauf aufmerksam zu machen, daß eine wachsende Zahl praktizierender Muslime - darunter auch „Fundamentalisten“ - einen Weg sucht, sich zwar politisch einzubringen, dabei zugleich aber universale Wertvorstellungen wie Demokratie und Pluralität zu respektieren. Dabei geht es nicht mehr vorrangig um die Einführung islamischer Ordnungen - gegebenenfalls *à tout prix* - als Voraussetzung eines Lebens nach „dem Islam“, sondern darum, am politischen Prozeß teilzunehmen und auf diese Weise die Moderne mit dem Islam zu versöhnen. So werden die Begriffe Fundamentalismus bzw. Islamismus im Folgenden noch benutzt, um deutlich zu machen, worin die Zäsur liegt, die als „kopernikanische Wende“ herausgearbeitet werden soll.

Geschichte eines Scheiterns

Insbesondere die Entwicklungen in der Islamischen Republik Iran geben Anlaß, das als Fundamentalismus bezeichnete Phänomen tiefgreifend zu überdenken. Sein Kern lag in dem Bestreben, den Islam zu einer Kraft der gesellschaftlichen und politischen Umgestaltung der Ordnungen zwischen Nordafrika und Pakistan zu machen. Obwohl in unterschiedlicher Ausprägung und Stoßkraft auftretend, war der „Fundamentalismus“ durch eine ablehnende Haltung gegenüber den etablierten Machthabern und eine ausgeprägt antiwestliche Einstellung gekennzeichnet. Die Wiedereinführung des islamischen Gesetzes in allen Bereichen der Gesellschaft, das Streben nach sogenannten auf dem Islam beruhenden authentischen Werten (das symbolisch u.a. auf die „islamische“ Kleiderordnung der Frau gerichtet war) und eine militante Feindschaft gegen die USA (und Israel) waren konkrete politische Erscheinungsformen. Ziel des Fundamentalismus war es, den Rückstand an materieller Entwicklung, die wahrgenommene zivilisatorische Rückständigkeit gegenüber „dem Westen“ und den Verlust an politischer Geltung im internationalen Raum durch die Rückkehr zu einer wahren islamischen Ordnung und die Rückbesinnung auf die glorreiche islamische Frühgeschichte aufzuheben.

Mit der islamischen Revolution in Iran 1979 schien für einen Augenblick tatsächlich eine geschichtliche Wende eingeleitet. In einem der dem Westen am nächsten stehenden Länder des Nahen Ostens hatten die Fundamentalisten die Macht übernommen. Das Regime des Schahs erschien geradezu als Gegenordnung zu ihrer Weltsicht: Politisch hatte er eine wichtige Rolle bei der Eingrenzung der Sowjetunion im Nahen Osten durch die NATO (CENTO) gespielt; wirtschaftlich betrieben Zehntausende europäischer und amerikanischer Experten die Modernisierung des Landes; und gesellschafts- wie kulturpolitisch suchte der Schah eine enge Anlehnung an westliche Paradigmen. Die Zurückdrängung von Religion und Geistlichkeit aus Politik und Gesellschaft des Landes waren ein signifikantes Element seiner Politik.

Mit der Revolution in Iran setzte eine radikale Umwandlung durch die Wiedereinführung des islamischen Gesetzes der zwölfschiitischen Richtung¹ ein. Der Umsturz in Teheran gab der fundamentalistischen Bewegung in mehrfacher Weise neue Impulse. Der im Oktober 1980 begonnene „aufgezwungene Krieg“ mit dem Irak, der erst im August 1988 mit einem Waffenstillstand beendet wurde, trug zeitweise den Charakter eines Exports der islamischen Revolution mit militärischen Mitteln (Khomeini: „Der Weg nach Jerusalem führt über Kerbela“). Im Libanon wurde Anfang der 80er Jahre mit der Gründung der schiitischen Hisbollah eine zweite

¹ Die Zwölfschiiten bilden den Hauptstrom des schiitischen Islam. Im Zentrum ihrer Lehre steht der Glaube an den „verborgenen“ zwölften Imam (Nachkommen des Propheten Muhammad über seinen Vetter und Schwiegersohn Ali). Der zwölfte Imam (gestorben 874) soll in die Verborgenheit entrückt sein und seine erwartete Wiederkehr ein Zeitalter der Gerechtigkeit einleiten.

Front eröffnet; ihr doppeltes strategisches Ziel waren die Umwandlung des Landes in eine weitere Islamische Republik und der Kampf gegen das benachbarte Israel. Geiselnahme (nicht zuletzt auch europäischer und amerikanischer Bürger) und namentlich Terror waren Formen der „Kriegführung“, die bis an das Ende des Jahrhunderts kennzeichnend für einige der als „fundamentalistisch“ bezeichneten extremistisch-islamischen Gruppen werden sollten.

Der Erfolg der Revolution in Iran inspirierte die fundamentalistische Bewegung in anderen Teilen des Mittleren Ostens und Nordafrika. Er schien anzuzeigen, daß die Ziele der Bewegung erreichbar sein würden, wo ein Regime im Namen „des Islam“ herausgefordert wäre. Mangelnder Legitimität, die sich aus der Erfolglosigkeit bei der Bewältigung der inneren Entwicklungsprobleme und aus der „Kollaboration“ mit den USA (gegebenenfalls auch mit Israel) zu ergeben schien, wurde der authentische Islam gegenübergestellt, der mit der Übernahme der Macht durch die fundamentalistische Avantgarde und die Wiedereinführung der Scharia zu umfassender Unabhängigkeit zu führen und alle Probleme zu lösen verhiess.

Zur Machtübernahme durch einen radikalen Fundamentalismus ist es außerhalb Irans nur im Sudan 1989 und in Afghanistan 1996 gekommen. Beide Länder stellen Sonderentwicklungen dar, die mit der Revolution in Iran kaum verglichen werden können. Im Sudan vollzog sich die Machtübernahme im Zusammenhang mit dem Putsch einer fundamentalistischen Militärjunta; in Afghanistan konnte das durch den zehnjährigen Kampf gegen die sowjetische Invasion geschwächte und von den Fraktionskämpfen der Mudschahedin zerrissene Land von einer radikalen Truppe erobert werden, die ihren Zusammenhalt und ihre Durchschlagskraft aus einer Verbindung von paschtunischem Tribalismus und fundamentalistischem Islamverständnis nordindischer Provenienz (in Verbindung mit auswärtiger Hilfestellung) erhielt.

In weiten Teilen des Mittleren Ostens und Nordafrikas degenerierte der revolutionäre Optimismus in diffuse und teilweise äußerst brutale Gewaltanwendung von seiten radikaler Organisationen, die für sich - nicht unähnlich der marxistisch-leninistischen Kommunistischen Partei - den Charakter einer Avantgarde in Anspruch nahmen. Grundlegende Rechtfertigung dafür gab ihnen Sayyid Qutb, der 1966 in Ägypten hingerichtete radikale Theoretiker der Muslimbrüder; die Erklärung, daß sich die islamische Welt wieder - wie vor der Prophetie Muhammads - in der „Heidenzeit“ (*dschahiliyya*) befinde, in Verbindung mit der Verdammung der Machthaber zu Ungläubigen (*takfir*), legitimierte die Gewaltanwendung mit dem Ziel, die *dschahiliyya* zu überwinden und das islamische Gesetz erneut zur Grundlage von Staat und Gesellschaft zu machen.

Eine Revolution nach iranischem Vorbild wollte sich bis heute nirgendwo einstellen. Es zeigte sich, daß diese untrennbar mit den Eigentümlichkeiten des schiitischen Islam und mit dem spezifischen Verhältnis von Islam und Herrschaft in der iranischen Schia verbunden war. Die Theoretiker und Anführer extremistischer Gruppen, in zahlreicheren Fällen Nicht-Theologen als Theologen, vermochten es

nicht, breitere Massen zu mobilisieren. Die Mehrheit der Theologen in den Moscheen blieb - im Sinne der sunnitischen Tradition - eher der Regierung verbunden; dies gilt in besonders auffälligem Maße für Ägypten. Der brutale Terror, der zugleich darauf gerichtet war, die Massen einzuschüchtern, die Regierungen als unfähig zu entlarven, den Bürger zu schützen, und diesen in die Arme der „Kämpfer“ zu treiben, verfehlte seine Wirkung weitgehend. Der muslimische Bürger, betroffen von der Gewalttätigkeit, tendierte eher dazu, sich hinter die Machthaber zu scharen, um von diesen, auch wenn er ihnen mit Vorbehalt gegenüberstand, Schutz und Sicherheit zu erhalten. In Ägypten, wo sich der Terror auch gegen die Touristen wandte, war das Ausbleiben derselben ein wirtschaftlicher Schaden für alle, die aus dem Tourismus ihren Lebensunterhalt bezogen.

Der Abstieg von der revolutionären Utopie zur blinden Gewalttätigkeit war neben dem Libanon in Algerien, Ägypten und - unter den besonderen Bedingungen der Auseinandersetzung mit Israel - in Palästina besonders ausgeprägt. Ideologie und Strategie militant-extremistischer Gruppen standen im Spannungsfeld zwischen fundamentalistischem Universalismus auf der einen und einer jeweils von Staat zu Staat unterschiedlichen politischen Agenda und unterschiedlichen politischen wie gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auf der anderen Seite. Der Ausgangspunkt des Handelns wurde zwar als weithin in der islamischen Welt identisch wahrgenommen: Der Status quo war aus der Perspektive „des Islam“ inakzeptabel. Vom ideologischen Standpunkt aus galt es, die Probleme durch die Einführung einer „islamischen Ordnung“ zu lösen. Daraus ergab sich mithin eine theoretische Interdependenz, d.h. ein fundamentalistischer Internationalismus, der wechselseitige Unterstützung implizierte. Auf der Ebene realen Handelns dagegen war die Ausgangslage in Algerien von der in Ägypten bzw. in Palästina in einer Weise verschieden, daß sich nur wenige Anhaltspunkte für wechselseitige Interaktion ergaben. Der khomeinistische Iran tat sein „Bestes“, seiner eigenen Revolution durch die Unterstützung militanter Gruppen eine zusätzliche Legitimation zu verleihen; mit dem Sudan unter Juntachef Omar al-Baschir und dem islamistischen Vordenker Hassan al-Turabi ergaben sich zeitweise Ansatzpunkte einer islamistischen Waffenbruderschaft. Zur Entwicklung einer alle fundamentalistischen Bewegungen und Regime umfassenden „Internationale“ kam es nicht. Abgesehen vielleicht vom Libanon (*hisbollah*), war die Unterstützung der Fundamentalisten untereinander weder systematisch oder flächendeckend noch entscheidend für die Intensität und den Ausgang des Kampfes der extremistischen Gruppen gegen ihre jeweiligen Systeme. Die Tatsache, daß etwa die Regierungen in Ägypten und Algerien die diplomatischen Beziehungen mit Iran abbrachen, sollte nicht zu übertriebenen Rückschlüssen hinsichtlich des Beitrags Irans zu den Gewalttätigkeiten dort verleiten. Am Ende kämpfte jede Gruppe ihren eigenen Kampf.

Dabei waren sie nirgendwo im Sinne der Erreichung ihrer Ziele erfolgreich. Die betroffenen Regierungen schlugen mit Härte zurück; oder - wie etwa in Ägypten - suchten mit religiösen Konzessionen den Militanten Wind aus den Segeln zu neh-

men. Mit anhaltender Stagnation des Kampfes begannen sich auch Risse zwischen den und innerhalb der die Regierung bekämpfenden Gruppen aufzutun, was zu ihrer Schwächung beitrug. In Algerien stieg die *Armée Islamique du Salut* (AIS), der bewaffnete Arm des *Front Islamique du Salut* (FIS), im Oktober 1997 aus und nahm ein Amnestieangebot der Regierung an. In Ägypten brachen innerhalb der *Gama'at* Auseinandersetzungen über eine Beendigung des mit terroristischen Mitteln geführten Kampfes gegen das System aus; und tatsächlich scheint die Gruppe von weiteren Aktionen Abstand genommen zu haben. Demgegenüber hält die *Dschihad*-Organisation noch an der bewaffneten Strategie fest.

Khatami und der Ausweg aus der Sackgasse

Insgesamt kann bilanziert werden, daß der Versuch, die Probleme weiter Teile der vom Islam geprägten Welt angesichts der Moderne - abgekürzt: westlicher politischer, wirtschaftlicher, zivilisatorischer und kultureller Dominanz - durch die Einführung von auf rückwärtsgewandter Interpretation der islamischen Quellen beruhenden „islamischen“ Ordnungen fehlgeschlagen ist. Signifikantestes Symptom dafür ist das Ringen innerhalb der politischen Klasse Irans, aus der islamisch-revolutionären Sackgasse herauszukommen. Zu Recht richten sich heute die Augen aller, die die Entwicklungen in der islamischen Welt beobachten, auf das Land. Schließlich war hier der weitestreichende Versuch gemacht worden, über eine alternative islamische Ordnung einen neuen Platz in der internationalen politischen und kulturellen Ordnung zu suchen. Und wenn fundamentalistische Bewegungen in anderen Ländern, die ihre Inspiration und Motivation aus der islamischen Revolution gewannen, so deutlich geschwächt erscheinen, dann nicht, weil ihnen die materielle Unterstützung aus Teheran fehlen würde; vielmehr beginnt ihnen klar zu werden, daß eine neue Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit und ein Nachdenken über Strategien geboten sind. Und dies unter politischen und wirtschaftlichen Bedingungen, die die Erfolgsaussichten für eine islamische Bewegung, mit den konkreten Herausforderungen fertig zu werden, eher noch geringer erscheinen lassen. Die Bevölkerungsexplosion in allen Ländern des Mittleren Ostens und Nordafrikas hat zu einer Situation geführt, in der etwa 60 % der Bevölkerung im Alter von unter 25 Jahren ist. Die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen machen es wenig wahrscheinlich, diese in absehbarer Zeit in den Arbeitsmarkt zu integrieren. Die Entwicklung insbesondere der elektronischen Medien vermittelt demgegenüber in der Jugend eine Erwartungshaltung, die nur schwer zu erfüllen sein wird. Dies um so weniger, als der Staat in abnehmendem Maße in der Lage ist, Motor der wirtschaftlichen Entwicklung zu sein, und die tiefgreifenden Strukturveränderungen in Richtung auf Marktwirtschaft und Öffnung bis auf weiteres eher mit Rationalisierungsschritten und damit abnehmender Absorptionsfähigkeit des Arbeitsmarktes verbunden sind. Alles in allem sind die vergangenen zwei Jahrzehnte für die islamisch geprägten Staaten und Gesellschaften des Mittleren Ostens und Afrikas mit Blick auf das Ziel

der islamischen Bewegung, zum Westen aufzuholen, verlorene Jahrzehnte gewesen: Die politischen Ordnungen haben sich nicht verändert und die islamische Ordnung Irans hat die mit ihr verbundenen Erwartungen nicht erfüllen können. Die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen der islamischen Welt und dem Westen haben sich eher noch vertieft. Wirtschaftlich ist die Kluft zwischen weiten Teilen der islamischen Welt und dem Westen tiefer geworden.

Wiederum ist es Iran, wo sich die Wandlungen im politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verständnis innerhalb der islamischen Bewegungen am deutlichsten manifestieren. Wandlungen, die sich unter anderem auch in der Türkei und im arabischen Raum erkennen lassen. Ihr Kern liegt in der Ablösung des totalitären Anspruchs durch die Bereitschaft, sich im Rahmen demokratischer Strukturen zu artikulieren. Moderne Grundwerte, unter ihnen vor allem die Menschenrechte und Demokratie, werden als global geltend akzeptiert; daraus erwächst die Notwendigkeit, die Quellen des Islam im Lichte der Gegebenheiten der Zeit neu zu verstehen. Strategisch geht es nicht mehr um die Islamisierung der Gesellschaft durch die gegebenenfalls auch gewalttätige Einführung des traditionellen islamischen Gesetzes, sondern darum, demokratische Pluralität zu akzeptieren. Angesichts einer unübersehbar pluralistischen Struktur der Gesellschaft soll der Islam als persönliche Religion wie als gesellschaftliche Kraft und als Faktor politischer Erneuerung mit Blick auf globale Werte der Moderne eingebracht werden.

Im Iran hat sich der tiefgreifende Wandlungsprozeß, der mit der Wahl von Muhammad Khatami zum Staatspräsidenten im Mai 1997 einen politischen Durchbruch und mit den Parlamentswahlen von Februar 2000 einen ersten Höhepunkt erfuhr, lange angedeutet. Auf akademischer Ebene wurde ihm in Diskussionen der Weg geebnet, die in intellektuellen Zeitschriften, so etwa *Kiyan*, publiziert wurden.² Denker wie Modschtahid Schabestari leiteten aus islamischen Koordinaten einen Menschenrechtsbegriff ab, dessen politische Tragweite hinter dem westlichen Menschenrechtsbegriff in nichts zurückstand.³ Abdolkarim Soroush postulierte einen Wandel des Islamverständnisses im Lichte der sich wandelnden politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.⁴ Wenn auch Gott ein Absolutes sei, so könne das Erkennen und Verstehen durch den Menschen nur relativ sein. Der Strang dieser Argumentation zieht sich durch die Islamdebatte iranischer Erneuerer bis zu den Auslassungen von Staatspräsident Muhammad Khatami.⁵ Eine Reihe der Teilnehmer an diesen Erörterungen war in dem Gesprächskreis Menschenrechte involviert,

² Siehe dazu Katajun Amirpur: Die Zeitschrift *Kiyan*, Forum der „religiösen Aufklärer“ Irans, in: *Orient* 39(1998)1, S. 29-40.

³ Katajun Amirpur: Mohammad Mojtahed Shabestari, in: *Orient* 41(2000)1, S. 14-17.

⁴ Katajun Amirpur: Abdolkarim Soroush, in: *Orient* 38(1997)1, S. 5-7.

⁵ Muhammad Khatami: Keine Religion ist im Besitz der absoluten Wahrheit, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 26. September 1998, S. 35; id.: *Dialog der Zivilisationen*, in: *Die Welt/Die Literarische Welt*, 7. August 1998, S. 3.

der im Rahmen des deutsch-iranischen „kritischen Dialogs“ zwischen 1990 und 1994 vom Deutschen Orient-Institut organisiert worden ist.⁶

Naturgemäß dauerte es im politischen Raum länger, bis sich der Wandel des Verhältnisses zwischen Islam und politischem und gesellschaftlichem System bemerkbar zu machen begann. Man wird argumentieren können, daß bereits in der Verfassung - in Gestalt des Parlaments mit signifikanten Handlungsspielräumen - ein Rahmen demokratischer Pluralität gegeben war. In der Realität freilich dominierte Revolutionsführer Ayatollah Khomeini bis zu seinem Ableben im Juni 1989 das System mit seinem konservativen Verständnis des islamischen Gesetzes als der Grundlage von Staat und Gesellschaft. Mit der Änderung der Verfassung unmittelbar nach dessen Tod, durch die u.a. auch die Macht der Regierung (vor allem des Präsidenten) klarer definiert wurde, trat der säkulare Raum stärker als der Ort hervor, der - bei Wahrung des Prinzips der „Herrschaft des anerkannten Gottesgelehrten“ (*vilayat-e faqih*) - nicht in jedem Falle und zu jeder Zeit ausschließlich religiösen Regeln unterliegen würde. Im Parlament konnten sich nunmehr unterschiedliche Auffassungen zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft deutlicher abheben und deren Auseinandersetzungen untereinander innen- und zunehmend auch außenpolitisch relevant werden.⁷ Die unterschiedlichen Konzepte schlugen sich zugleich in einer nach und nach differenzierenden Entwicklung der Printmedien nieder. Zu einem wirklichen Durchbruch kam es angesichts des Zauderns und Taktierens von Staatspräsident Haschemi Rafsandschani bis 1997 aber nicht. Im Juni 1992 mußte Muhammad Khatami als Minister für Kultur und islamische Führung zurücktreten. Er wurde von der konservativen Mehrheit im Parlament beschuldigt, zu liberal zu sein und prowestliche Tendenzen zu zeigen. Immerhin gehörte Rafsandschani zu jener Gruppe, die im Januar 1996 mit Blick auf die Parlamentswahlen vom März / April 1996 die Gruppe der Diener des Wiederaufbaus (*kargozaran-e sazanegi*) gründete. Zu ihr gehörte auch der Bürgermeister von Teheran, der nicht nur selbst eine an den Entwicklungsbedürfnissen der Hauptstadt ausgerichtete Politik betrieb, sondern mit der von ihm gegründeten Zeitung Hamschahri eine ideologiefreie Berichterstattung einzuführen suchte.

Es ist bemerkenswert, daß in dem Land, in dem als einzigem die islamische Bewegung eine Ablösung eines „westlichen“ Regimes durch eine Revolution von unten zustande brachte, es wiederum eine Bewegung von unten ist, die das von Khomeini etablierte und über ein Jahrzehnt erstarrte System aufbricht. Und wie sich die Islamische Republik an dem Ayatollah festmachte, so konkretisieren sich die Hoffnungen und Erwartungen mit Blick auf einen innenpolitischen Wandel in der Gestalt von Muhammad Khatami. Dabei ist sein Programm keineswegs auf einen fundamentalen Wandel des Systems gerichtet. Seine Kernforderungen betreffen viel-

⁶ Vgl. die Berichte von Heiner Bielefeld in *Orient* 33(1992)3, S. 367-374; und *Orient* 36(1995)1, S. 19-27.

⁷ Vgl. dazu Wilfried Buchta: Ein Haus mit vielen Herren, in: *Orient* 39(1998)1, S. 41-101.

mehr die richtige Ausgestaltung desselben: Verfassungsmäßigkeit und Rechtsstaatlichkeit stehen im Mittelpunkt der Forderungen, mit denen sich dann in Khatamis Argumentation Bürgerrechte und Pluralität verbinden. Daß sich dieser Wandlungsprozeß nur langsam und nicht ohne Rückschläge vollzieht, ist verständlich: Nicht nur bedeuten sie für die herrschenden Kreise einen einschneidenden Verlust politischer und wirtschaftlicher Macht; viele Konservative fürchten zudem nicht zu Unrecht einen Verlust an mit der Revolution gegen den Westen wiedergewonnener Identität und an Legitimation, gegenüber der islamischen Bewegung als *die* islamische Alternative zu „westlichen“ Systemen aufzutreten.

Die politischen Entwicklungen, die ihren Ursprung in der Tatsache haben, daß sich das khomeinistische System in eine Sackgasse manövriert hatte, haben eine geistige Entsprechung - dies war schon angedeutet worden - in einem Modernisierungsdiskurs, der von der fundamentalistischen Dimension der Reaktion auf die Realitäten der Moderne wegzukommen sucht. So wendet sich Khatami gegen die Verabsolutierung des religiösen Diskurses. Es schade nicht, wenn sich die Sicht des Menschen auf die Religion verändere.⁸ Der Schaden entstehe erst dort, wo der Mensch seine Wahrnehmungen der Religion für die Religion an sich halte. Auf diese Weise weist er auf eine zweifach neue Aufgabenstellung mit Blick auf die Religion: die Erneuerung nach innen und den Dialog der Religionen und Kulturen nach außen. Hatte Khatami in dem bereits zitierten Beitrag mit Blick auf die Wissenschaften, aber unter Bezug zugleich auf die Religion festgestellt, daß es darauf ankomme, zu einer Theorie zu gelangen, „die solange aufrecht zu erhalten ist, wie sie die Fragen beantworten und die Bedürfnisse befriedigen kann“, und die Forderung erhoben, sich den Quellen der Religion aus einer neuen Perspektive zuzuwenden, so versuchte sein theologischer Kollege, Hodschat ol-Islam Hassan Yusefi Eschkevari, auf einer Konferenz in Berlin am 8. April 2000 hier konkreter zu werden.

Auch bei ihm ist die Rückständigkeit weiter Teile der islamisch geprägten Welt der Ausgangspunkt der Reflexion, in der er sich in die Reihe islamischer Erneuerer im 19. Jahrhundert stellt. Grundsätzlich müsse akzeptiert werden, daß es Wertvorstellungen gebe, die sich universal etabliert hätten und eine zwangsläufige Gegebenheit unserer Zeit seien: So etwa Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie und bürgerliche Rechte. Die Anhänger eines jeden Glaubens, und somit auch die Muslime, müßten ihr Verhältnis zu diesen Werten klären. Wenn diese bisher die Auseinandersetzung nur halbherzig geführt hätten, so müsse jetzt das religiöse Denken von Grund auf erneuert werden. „Ich bin der Meinung, daß man den Glauben neu und in Übereinstimmung mit unserer Zeit begreifen und interpretieren muß, um die Moderne in den Kontext der Religion einbetten zu können“.⁹ Die Reformation müsse sich auf jene gesellschaftlichen Gebiete beziehen, die grundsätzlich den zeitlichen und räum-

⁸ FAZ (s.o. Anm. 4), 26. September 1998.

⁹ Hassan Yusefi Eschkevari: Werke des Glaubens, Rechte der Gesellschaft, in: Die Zeit, 4. Mai 2000, S. 56.

lichen Veränderungen unterlägen. So seien die gesellschaftlichen Gebote des Propheten Muhammad – hervorzuheben ist: es geht nicht um grundsätzliche theologische Aussagen - durch die historische Tatsache bestimmt, daß er sie in Medina ausgesprochen habe. Hätte er in Rom, Athen oder Ktesiphon gelebt, wären sie in vielen Punkten anders ausgefallen. Deshalb müßten Geistliche und Wissenschaftler zu jeder Zeit und an jedem Ort den Gegenstand eines jeden Gebots erforschen. Als Anwendungsfeld nennt er schließlich die mit dem Familienrecht sowie den Rechten der Frau zusammenhängenden Gebote: Erbrecht, Sorgerecht, Berufstätigkeit und Staatsfunktionen; auch die Bekleidungs Vorschriften werden nicht ausgenommen.

In seiner bemerkenswerten Rede anlässlich seines Besuchs in Weimar am 12. Juli 2000 hat Präsident Khatami auf das „Experiment“ der Islamischen Republik hingewiesen, Moderne und Tradition (Religion) zu versöhnen: „Reformen in Iran sind Bestrebungen nach Verwirklichung der Freiheit, Gerechtigkeit und Volksherrschaft im Einklang mit der Religion“.¹⁰

Der inneren Dimension dieser „kopernikanischen Wende“ des Fundamentalismus entspricht eine externe Dimension. Sie liegt in der Wendung von der Abgrenzung, ja von dem Konflikt mit dem Westen hin zum Dialog mit diesem. Wenn der Mensch sich dem Absoluten nur in der Relativität seines Erkenntnis- und Verständnisvermögens zu nähern vermag, dann ist der Wahrheitsanspruch von Religionen gleichfalls nur relativ. Der Respekt der einen vor der anderen und die Achtung der Ebenbürtigkeit zwischen ihnen werden Grundhaltungen einer dialogischen Attitüde, in der sich Religionen und Kulturen der göttlichen Wahrheit immer nur annähern können. Dabei sollen die Unterschiede zwischen den Kulturen nicht verwischt oder aufgehoben werden: „West und Ost sind nicht nur geographische Gebiete, sie sind auch Weltanschauungen und Seinsweisen“, sagte Khatami in seiner Weimarer Rede. Aber Selbsterkenntnis und die Erkenntnis des anderen sind vor dem Hintergrund der gleichen spirituellen Erfahrung untrennbar auf einander bezogene Prozesse: „Die Erkenntnis des Anderen macht uns bewußter über uns selbst, und die Selbsterkenntnis verstärkt wiederum unsere Erkenntnis über das Andere, denn in der Welt der Menschen gibt es im Gegensatz zur Welt der Dinge kein absolutes Anderssein“.

Säkularisierung der Scharia

Noch ist es verfrüht, die Entwicklung in Iran als einen Hauptstrom der „fundamentalistischen“ Bewegung zu betrachten. Dies um so weniger, als sich die Gedanken dort, wo sie zu politischen „Dingen“ werden, hart im Raum stoßen. Was sich in Iran Bahn gebrochen hat, hat Vorläufer in Südostasien, wo ohnehin - aus Gründen, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann - der Fundamentalismus mittelöstlicher Prägung nur ansatzweise Eingang gefunden hat. Abdurrahman Wahid, seit

¹⁰ Muhammad Khatami: In der Welt des Menschen gibt es kein absolutes Anderssein, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 13. Juli 2000, S. 3.

1999 indonesischer Staatspräsident, hat jahrzehntelang als Vorsitzender der *Nahdlatul Ulama*, der größten Muslimorganisation Südostasiens, einen Islam vertreten, der mit der kulturellen Tradition der Muslime Südostasiens in Einklang stand, sich im Rahmen der *pancasila*, d.h. der säkularen Grundlage der indonesischen Verfassung, bewegte und sich ausdrücklich als mit Demokratie und Menschenrechten vereinbar erklärte. In Malaysia hat Ministerpräsident Mahathir - die fragwürdige politische Wende zum autokratischen Herrschaftsstil der letzten Jahre sei hier außer Acht gelassen - immer wieder darauf hingewiesen, daß der Islam nicht eine für alle Zeiten in der Scharia fixierte Ordnung bedeute. Vielmehr solle der Muslim ihn als Inspiration verstehen, sich als solcher selbstbewußt und gleichberechtigt in global vernetztes Handeln und Wirtschaften einzubringen.

Diskussionen über tiefgreifende Veränderungen im Verhältnis der islamistischen Bewegungen zu Staat und Gesellschaft und über die Strategien, sich in ihnen zu artikulieren, werden auch im arabischen Raum, namentlich in Ägypten, geführt. Die Tatsache freilich, daß sich die Islamisten nicht nur nicht an der Macht, sondern in zum Teil militanter Opposition zum Regime befinden, läßt ihren Diskurs akademischer, ja abstrakter erscheinen als in Iran, wo Theorie und politische Praxis naturgemäß enger beieinander liegen. Prominentes Forum der Diskussion ist die Zeitschrift *al-manar al-dschadid*.¹¹

Ausgangspunkt der Neubesinnung ist die Einsicht, daß der bewaffnete Kampf gegen das System die islamische Bewegung in die Sackgasse geführt hat. Nicht nur ist es nicht gelungen, das Regime nachhaltig zu treffen; vielmehr hat dieses mit Gewalt geantwortet und schließlich die militanten Gruppen soweit zerschlagen, daß sie gegenwärtig keine wirklich ernsthafte Bedrohung mehr darstellen. Zugleich hat sich die Mehrheit der Bevölkerung, die von den Gewalttaten betroffen war, von ihnen distanziert. Vor dem Hintergrund des Gewaltdilemmas riefen bereits im Juli 1997 sieben der historischen Führer der *gama'at al-islamiyya*, die in den letzten Jahren immer wieder durch spektakuläre blutige Attentate von sich Reden gemacht hatten, aus dem Gefängnis zu einem einseitigen Waffenstillstand auf.

Der konzeptionelle Neubeginn ist mit Bemühungen verbunden, politische Parteien mit islamisch geprägten Programmen einzuführen. Markante Persönlichkeiten in diesem Zusammenhang sind Gamal Sultan, Chefredakteur der Zeitschrift *al-manar al-dschadid*, Kamal Habib, Journalist und in den 80er Jahren führende Persönlichkeit der ägyptischen Dschihad-Gruppe, und Husham Dscha'far, Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft. Wie bei den iranischen Reformern geht es auch in Ägypten darum, eine neue realitätsbezogene Kompromißformel zwischen den zentralen Fundamenten der Bewahrung und der Reform zu finden. Weder die Gewalt noch die umfassende Ablehnung moderner Gesellschaftsstrukturen werden mehr

¹¹ Siehe dazu Amr Hamzawy: Die Zeitschrift al-Manar al-Jadid: Grundzüge eines theoretischen und programmatischen Wandels in der islamistischen Denkströmung, in: *Orient* 41(2000)2, S. 283-300.

als wirklichkeitsnahe und realistische Alternativen gesehen. Damit tritt für einen Teil der arabischen Islamisten vor allem die Demokratie als Rahmen *eines* Lebens- und Politikentwurfs neben anderen in das Blickfeld - die Demokratie, die man als „westliches“ Gegenstück einer „islamischen“ Ordnung bis dahin verworfen hatte. Es geht nicht mehr darum, durch die Einführung einer mehr oder minder subjektiven Auswahl der Scharia die Wirklichkeit in Richtung auf eine „islamische Ordnung“ zu verändern, sondern zunächst die Wirklichkeit zu akzeptieren und den Islam als eine realistische Form der Existenz in ihr zu erweisen. Dazu sind der Rückblick auf seine Quellen und deren Neuinterpretation im Lichte der Wirklichkeit notwendig. Man nähert sich also einem pragmatischen Politikbegriff. „Ich glaube, die Realität selber ist eine der Quellen der Ideologie, eine der Quellen des *idschtihad*, die Autorität besitzt, Präzedenzfälle zu schaffen“, stellt Kamal Habib fest.¹² Diese Überlegungen führen ihn zu einem neuen Paradigma, das er das *fiqh al-waqi'*, als eine islamische Rechtslehre der Realität, bezeichnet.

Aus dem skizzierten Paradigmenwechsel ergeben sich wichtige Konsequenzen: Zum einen die Anerkennung der Tatsache, daß der Konflikt mit dem Staat ein politischer Konflikt, ein Konflikt um Interessen, und kein Glaubenskonflikt ist, der mit politischen Mitteln ausgetragen werden muß. Zum anderen die Anerkennung, daß der Staat selber der Austragungsort politischer Auseinandersetzungen ist und daß man über die Beteiligung an staatlichen Prozessen Spielräume ausdehnen bzw. politische Kräfteverhältnisse verändern kann. Zum dritten die Anerkennung des Prinzips des politischen Pluralismus und des demokratischen Machtwechsels sowie von Freiheiten wie der Meinungs- und Organisationsfreiheit. Zum vierten die Anerkennung des Nationalstaates als politischer Realität und als Handlungsrahmen der islamischen Bewegung bei gleichzeitiger Anerkennung gleicher ziviler Rechte für die nicht-muslimische Bevölkerung. Und zum fünften schließlich die Aufgabe der ablehnenden Position gegenüber dem Parteiengesetz, das die Gründung von Parteien auf religiöser Grundlage verbietet. Die geforderte Anerkennung der ägyptischen Verfassung, die wiederum die Scharia als Hauptquelle anerkennt, sei Garant dafür, daß die Scharia als Referenzrahmen jeden politischen Handelns von allen politischen Kräften respektiert wäre.

Das Spannungsverhältnis zwischen graduellen und radikalen Wandlungsvorstellungen im islamistischen Politik- und Gesellschaftsverständnis sowie seine Auswirkungen im Wort wie in der Tat versucht der ägyptische Politologe Husham Dscha'far anhand der entgegengesetzten Formeln der „Religiösisierung der Politik“ und der „Politisierung der Religion“ aufzuschlüsseln.¹³ Das islamistische Engagement fußt nach seiner Auffassung auf dem Versuch, religiöse Visionen in die Politik

¹² Ivesa Lübben/Issam Fawzi: Ein neuer islamischer Parteienpluralismus in Ägypten? - Hizb al-Wasat, Hizb al-Shari'a, Hizb al-Islah als Fallbeispiele, in: Orient 41(2000)2, S. 220-281.

¹³ Amr Hamzawy, a.a.O., S. 285.

zu übertragen und dadurch ihre Strukturen und Inhalte moralisch zu prägen. Aufgrund der unterschiedlichen Charakteristika der Politik und der Religion birgt dies jedoch ein Konfliktpotential in sich. Denn während die islamischen Bestimmungen absolut sind, verkörpert die Politik die Sphäre des Historischen, des Veränderlichen, des Pragmatischen, des Pluralen. Eine Religiösisierung der Politik, welche den ständigen Transformationen im politischen Bereich Rechnung trägt, ist insofern unter dem Vorzeichen der Relativität hinsichtlich der Implementierung religiöser Ideale und der Toleranz gegenüber anderen Auffassungen möglich. Im Gegensatz dazu gerät die Politisierung der Religion, vor allem bei den radikalen Bewegungen, zu einer verhärteten Dogmatisierung religiöser Inhalte. Politik ist in diesem Kontext nicht mehr die Kunst des Machbaren und der Kompromißfindung, sondern ein Ausdruck der Durchsetzung einer bestimmten Deutung der religiösen Botschaft, die kraft eines propagierten Wahrheitsmonopols für unfehlbar deklariert wird.

Das Plädoyer für eine zeitgemäße Rückkehr zur Gradualität der Reformtradition und zu den ethisch-moralischen Anfängen des modernen Islamismus beweist in der Tat einen Bruch mit den in den letzten Jahrzehnten dominanten Gedankengebäuden von Sayyid Qutb und seinen Epigonen; sie werden seitens der Modernisierer als fehlgeschlagen, a-historisch und inadäquat erachtet. Der Wende zugrunde liegt ein flexibler, dynamischer Begriff der Scharia. Man ist sich im klaren, „daß die Aufgabe des Gesetzgebers in einem Staat wie Ägypten darin besteht, die Scharia auf zeitgemäße Weise umzusetzen. Das bedeutet nicht nur, die Vorschriften der Scharia in eine neue Sprache zu übersetzen. Es geht vor allem darum, diejenigen Vorschriften auszuwählen, die die Entwicklung der Gesellschaft nicht zu lähmen drohen“.¹⁴

Nicht Gesellschaft und Geschichte werden der Scharia unterworfen, sondern umgekehrt, die Scharia wird einer sich dynamisch entwickelnden Gesellschaft angepaßt. Sie wird quasi säkularisiert. Damit wird der Weg frei für die Hinwendung zu echter Demokratie und zu parlamentarischen Wahlen; sind doch weder die Merkmale des islamischen Staates noch die Mittel, über die er errichtet werden soll, im göttlichen Gesetz fixiert. Daher haben die Gelehrten jeder historischen Epoche die Aufgabe, ihre Vorstellungen diesbezüglich orientiert an den ganzheitlichen Zielen des Islam und ihrer gelebten Realität zu entwickeln. Hierbei wiegen die Ideale, die sich in der Utopie des islamischen Staates niederschlagen, stärker als das Festhalten an essentialisierten Erfahrungen oder rigiden Formen. Insofern sieht Kamal Habib in der bei mehreren islamistischen Bewegungen zu beobachtenden Akzeptanz der pluralistischen Prinzipien moderner Demokratien und ihrer zunehmenden Bereitschaft, sich an parlamentarischen Wahlen als Mittel der Durchsetzung gesetzlicher und politischer Reformen im Sinne des Islam zu beteiligen, eine zeitgenössische Strategie zur Verwirklichung einiger jener Ideale. Die religiöse Legitimierung einer solchen Vision ist, soweit ihre Vertreter sie als eine potentiell fehlbare Form des

¹⁴ Ivesa Lübben/Issam Fawzi: a.a.O., S. 233.

idschtihad begreifen, im Rahmen der interpretativen Freiheit der religiös orientierten Politik verankert.

Die daraus abgeleiteten programmatischen Handlungsanweisungen für das Agieren islamistischer Bewegungen sind: unbeirrbarer Gewaltverzicht, unabhängig von der Haltung des jeweiligen Staates oder den Anfeindungen anderer politischer Kräfte; Legitimierung der Bildung islamistischer politischer Parteien als Medien der toleranten, zeit- und kontextgebundenen Übertragung religiöser Ideale in die Politik; Beendigung der Instrumentalisierung der Glaubensfragen in politischen und intellektuellen Auseinandersetzungen; sowie aktive und den Pluralismus achtende Beteiligung an der Zivilgesellschaft/Bürgergesellschaft beruhend auf der Überzeugung, daß sie die weitestreichende Verwirklichungsstrategie gradueller Reformen im Sinne des Islam darstellt.

Ein Islam in europäischer Erscheinung

Wie in Iran die Auseinandersetzung zwischen „Modernisierern“ und „Traditionalisten“ noch unentschieden ist, so steht auch das Ergebnis des Tests eines demokratischen Islamismus noch aus. Dies gilt insbesondere für Ägypten, wo die Bemühungen um die Gründung islamisch geprägter Parteien bis in die Gegenwart auf den Widerstand der Staatsführung gestoßen sind. Ein anderes Beispiel für einen sich andeutenden Politikwandel der Islamisten im Nahen Osten bietet die Türkei. Dabei muß zunächst festgehalten werden, daß die Ausgangssituation in diesem Land einerseits und in Iran bzw. arabischen Ländern andererseits wiederum durchaus unterschiedlich ist: Der Islamismus ist dort allenfalls an insignifikanten Rändern gewalttätig geworden. Seit den 70er Jahren war er vielmehr in der einen oder anderen Weise Teil des politischen Systems; und 1996/97 war der *Spiritus rector* der Bewegung, Necmettin Erbakan, sogar türkischer Ministerpräsident. Anders als die islamistischen Theoretiker im arabischen Raum, die insbesondere aus der Bewegung der Muslimbrüder kommen, sind die Entwürfe einer Islamisierung von Gesellschaft und Staat, verklausuliert als „gerechte Ordnung“ (*adil düzen*), verschwommen geblieben. In der Praxis aber lassen über die Jahre zahlreiche Indizien den Versuch erkennen, islamische Werte und Praktiken in die Gesellschaft zu tragen. Sie reichen von der Betonung des Kopftuchs bis zum Ausbau eines islamischen Unterrichtswesens. In breiten Teilen der türkischen Bevölkerung stoßen die Aktivitäten der islamistischen Partei auf Mißtrauen. Und die dem Konzept des Laizismus verschworene Armee betrachtet die Islamisten nach den kurdischen Separatisten als Staatsfeind Nummer zwei. Auf ihr Betreiben hin wurde u.a. Erbakan als Ministerpräsident entlassen (Mitte 1997), die Grundschulausbildung per Gesetz vom August 1997 auf acht Jahre verlängert (um den islamischen Predigerschulen das Wasser abzugraben) und die Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi*) verboten (Januar 1998).

In der Türkei vollzieht sich der Wandel weniger im theoretischen als im politischen Raum. Die alte islamistische Garde wird durch eine jüngere Generation her-

ausgefordert. Diese verlangt die Demokratisierung der Parteistrukturen, was zugleich eine Ablösung vom ideologisch-politischen Übervater Erbakan bedeutet. Zwar ist dieser aufgrund eines gerichtlichen Politikverbots nicht mehr in vorderster Linie sichtbar; aber über den amtierenden Vorsitzenden der Tugendpartei (*Fazilet Partisi*), Recai Kutan, leitet er weiterhin deren Geschicke. Jüngere Politiker - ihr Sprecher ist gegenwärtig insbesondere Abdallah Gül - fordern mehr wirtschaftliche Effizienz als islamische Ideologie. In wirklicher Demokratie erkennen sie Chancen, der anhaltenden Konfrontation mit und der Dominanz seitens der verkrusteten kemalistischen Elite, vor allem der Militärs zu entkommen. Einer Mitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union schließlich stehen sie offen gegenüber. Gelegentlich wird die Frage gestellt, ob in einer Partei der *Demokratischen Union* ein I für „islamisch“ nicht den gleichen Stellenwert haben könnte wie ein C für „christlich“. Damit würde die Säkularität des politischen Raumes akzeptiert und die Scharia zu einer Richtschnur individuellen Handelns, solange sie die bestehende Ordnung nicht verletzt. Daß die ideologische und politische Neuorientierung von einem wachsenden Segment in der Partei mitgetragen wird, hat der Parteitag am 15. Mai 2000 gezeigt. Bei der Wahl zum Vorsitzenden erhielt Gül 42 % der Delegiertenstimmen und nur 112 weniger als der von Erbakan unterstützte Kutan.¹⁵

Die Auswirkungen dieser Politik einer Ausrichtung der islamistischen Bewegung an den gegebenen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen zeigt auch in Deutschland Auswirkungen. Unter den vielfältigen Verbänden, die unterschiedliche Varianten und Erscheinungsformen des Islam repräsentieren, steht hierzulande die Islamische Gemeinde Milli Görüs (IGMG) für den „fundamentalistischen“ Islam. Lange galt sie - nicht zu Unrecht - als der verlängerte Arm der türkischen Islamisten in Deutschland und Europa. Ihr Generalsekretär, Mehmet Erbakan, ist der Neffe des ehemaligen türkischen Ministerpräsidenten. Nicht nur wurde ihr der Vorwurf gemacht, von Deutschland aus mit erheblichen Geldmitteln aus Spenden der Mitglieder die Islamisten in der Türkei zu unterstützen, um dort die Ablösung der laizistischen Ordnung und die Einführung der Scharia zu betreiben. Vielmehr versuche die Organisation auch, ihre Mitglieder zu einer antiwestlichen Einstellung zu indoktrinieren und arbeite somit einer Integration entgegen. Vor diesem Hintergrund wird die IGMG seit Jahren vom deutschen Verfassungsschutz beobachtet.

Beobachtungen lassen erkennen, daß auch unter den aus der Türkei stammenden „Fundamentalisten“ in Deutschland eine Neubestimmung des religiösen und politischen Standorts vorgenommen wird. Ausgangspunkt ist die Entscheidung, sich in Deutschland (Europa) dauerhaft zu etablieren. Ausdrücklich wird die säkulare Ord-

¹⁵ Briefing, Nr. 1293, 22.5.2000. - Auf die Darstellung anderer Entwicklungen im Sinne dieses Beitrags muß an dieser Stelle verzichtet werden. Einbezogen werden könnten etwa die Hisbollah im Libanon sowie die islamistische Opposition in Tadschikistan unter ihrem Führer Turadschonzadeh.

nung akzeptiert. Damit verbindet sich freilich das Anliegen, im Rahmen dieser Ordnung eine durch den Islam geprägte Existenz leben zu können. So wuchs in den 80er und 90er Jahren die Einsicht in die Notwendigkeit einer Erneuerung des islamischen Denkens innerhalb Europas. Die jungen Muslime, die längst Europäer sind, stellen direkt oder indirekt Fragen, die deutliche Antworten erfordern. Kann man überhaupt als Muslim in Europa leben? Wenn ja, wie soll man sich gegenüber den nationalen Gesetzen verhalten? Darf ein junger Muslim eine europäische Staatsangehörigkeit annehmen und sich in vollem Umfang als Staatsbürger betätigen? Die Diskussionen haben für die islamische Rechtsprechung wichtige Ergebnisse erbracht.¹⁶ Dabei zeichnen sich fünf Grundsätze ab, über die heute unter den Gelehrten wie auch innerhalb der islamischen Gemeinden in Europa ein weitgehender Konsens besteht: Zum einen soll sich ein Muslim als Bewohner oder Staatsbürger wie durch einen moralisch-gesellschaftlichen Vertrag mit seinem Aufenthaltsland verbunden fühlen und dessen Gesetze respektieren. Zum anderen erlauben die europäischen Rechtsordnungen (also faktisch der säkulare Rahmen) den Muslimen die Ausübung ihrer Religion. Drittens: Die alten Beziehungen *dar al-harb*¹⁷ und *dar al-islam*¹⁸ - die im Koran nicht vorkommen und auch nicht Teil der Überlieferung des Propheten sind - gelten als überholt. Statt dessen werden andere Konzepte vorgeschlagen, um die islamische Präsenz in Europa positiv umzusetzen. Viertens: Die Muslime sollen sich voll als Staatsbürger betrachten und unter Achtung der eigenen Wege am gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben des Aufenthaltslandes teilnehmen. Fünftens: Im Rahmen der europäischen Rechtsordnungen ist ein Muslim in keiner Weise gehindert, seine Entscheidungen wie jeder andere Staatsbürger gemäß den Erfordernissen seines Glaubens zu treffen. In diesem Sinne haben der Zentralrat der Muslime in Deutschland und andere Vereinigungen von Muslimen ihre Anhänger zur Beteiligung an der Bundestagswahl 1998 aufgerufen. Wählbar für Muslime seien alle Parteien, die den Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes befürworten.¹⁹

¹⁶ Siehe dazu die detaillierten Ausführungen von Mathias Rohde: Rechtliche Perspektiven eines deutschen und europäischen Islam, in: Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht 64(2000)2, S. 256-298.

¹⁷ Das „Gebiet des Krieges“ - Dabei handelt es sich um das Gebiet, in dem der Islam nicht vorherrschend ist oder in dem die Muslime kein Heimatrecht besitzen und keine Möglichkeit haben, ihren Glauben zu bezeugen und ihr Gesetz zu befolgen.

¹⁸ Das „Gebiet des Islam“ - Die islamische Gemeinschaft hat die Pflicht, sich zu bemühen, das islamische Gebiet gegen die Angriffe der Feinde zu schützen und zu verteidigen. Über den passiven Widerstand und die Verteidigungspflicht hinaus muß nach der Lehre der Rechtsgelehrten der Islam zum Angriff übergehen, um dem Gesetz des Islam zum Siege zu verhelfen und die Ungläubigen wie die Andersgläubigen („Das Gebiet des Krieges“) der Herrschaft des Islam zu unterwerfen.

¹⁹ Mathias Rohde: a.a.O., S. 298.

Ein letztes Indiz für den momentan stattfindenden tiefgreifenden Wandel sind die künstlerischen und kulturellen Beiträge der muslimischen Bevölkerung. In Großbritannien, Spanien, Frankreich oder Deutschland existieren mittlerweile zahlreiche Gruppen, die eine echte „europäisch-islamische Kultur“ kreieren wollen. Sie lösen sich allmählich von der arabischen, türkischen oder indisch-pakistanischen Kultur, wobei sie zugleich versuchen, in ihren künstlerischen Ausdrucksformen die islamischen Werte zu achten und ihre nationalen Sitten und Vorlieben zu berücksichtigen. Ihre Werke werden in Zukunft noch mehr an Originalität gewinnen, als Ausdruck einer europäischen islamischen Identität, die zunehmend akzeptiert wird.

Die „kopernikanische Wende“ hat ihre Gegner

„Kopernikanisch“ ist die Wende des Islamismus insofern, als nicht mehr die Gesellschaft um einen Islam kreist, der durch sein Gravitationsfeld, die Scharia, der Gesellschaft und ihrer Entwicklung die Bahn bestimmt. Vielmehr sucht der Islam seinen Bezug in der Gesellschaft; von ihren Kraftfeldern ist die Auslegung der Religion bestimmt. Aus den angedeuteten Neuerungen ergeben sich nach 30 Jahren der Spannungen, des Konflikts, ja der Konfrontation, die Beobachter das Paradigma des Zusammenstoßes der Kulturen haben formulieren lassen, neue Formen der Interaktion zwischen der islamisch geprägten Welt und dem Westen, dessen „Moderne“ noch immer Wegmarken der weltweiten politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen vorgibt. Islam und Islamismus sind dabei zu verschmelzen, indem ersterer ohne eine sichtbare gesellschaftliche Dimension nicht mehr gedacht und gelebt werden kann; und letzterer erhält die Dimension individueller Gläubigkeit, die sich im Rahmen der vorgegebenen Ordnungen ausdrückt, die sie akzeptiert, ohne jedoch darauf zu verzichten, Anstrengungen zu unternehmen, sie im Rahmen demokratischer Pluralität dem Ideal so weit anzunähern, wie nun einmal menschliche Ordnungen einem Ideal angenähert werden können.

Es wäre freilich blauäugig zu behaupten, die neue Wende des Islamismus löse die Entwicklungs- und Stabilitätsprobleme jener Länder der islamischen Welt, in denen fundamentalistische Kräfte in den vergangenen Jahrzehnten deren Lösung nur in der - auch gewaltsamen - Einführung von durch die Scharia geprägten „islamischen“ Ordnungen gesehen haben. Die Gründe dafür sind zahlreich und können an dieser Stelle nicht erörtert werden. Sie reichen von anhaltenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Spannungen bis hin zu ungelösten Konflikten, insbesondere in Palästina. Auch ist anzunehmen, daß der Prozeß der Integration der Islamisten in das System gleichwohl Randgruppen hervorbringen wird, die noch immer der Militanz den Vorzug geben, eine islamische Ordnung nach ihren Vorstellungen einzuführen. Zu einer Wettrecke, in der ein militanter Fundamentalismus an der Tagesordnung ist, hat sich Afghanistan und sein süd- und zentralasiatisches Umfeld entwickelt. Die fundamentalistischen Geister, die mit der Invasion der Sowjetunion in Afghanistan gerufen wurden, haben sich nach deren Ende nicht einfach wieder in

die Flasche bannen lassen. In Afghanistan, Tadschikistan und den angrenzenden Gebieten haben sie neue Betätigungsfelder gefunden. In ersterem ist die politische Ordnung weitgehend zerfallen; in letzterem konnte sie sich nur langsam konsolidieren. Pakistan hat sich im Wechselbad ziviler und militärischer Ordnungen zu einer Gesellschaft entwickelt, in der es islamisch-konservative Kräfte zunehmend vermocht haben, den Geltungsbereich der Scharia zu verbreitern und vertiefen. Das ungelöste Problem in Kaschmir bildet einen Brennpunkt, auf den sich militant-fundamentalistische Kräfte mit dem Ziel der Befreiung eines der *dar al-islam* zugehörig reklamierten Landes konzentrieren.

Ein Land, das in der Entwicklung des Fundamentalismus über Jahrzehnte eine Schlüsselrolle gespielt hat und noch immer spielt, darf in diesem Zusammenhang und abschließend nicht unerwähnt bleiben: das janusköpfige Saudi-Arabien mit seinen „Ablegern“ vor allem in anderen Teilen der Arabischen Halbinsel. Auf der einen Seite blickt seine Elite nach Westen, ist weithin dort ausgebildet und in die Weltwirtschaft integriert. Auf der anderen Seite haben Saudis - offiziell und inoffiziell - seit Ende der 60er Jahre fundamentalistische Bewegungen, die die Wandlung der politischen Systeme in ihren jeweiligen Ländern in Richtung auf die Scharia betrieben, unterstützt. Diese Unterstützung war Teil einer Strategie, dem fundamentalistischen System in Saudi-Arabien selbst eine Rechtfertigung zu verleihen. Auch wenn die „Wahhabiten“ dort behutsamer sein müssen, wo sich ihre Klientel gegen die USA und deren dominierende Rolle in der Welt und am Golf wendet, spielt das Land bei der Unterstützung fundamentalistischer Bewegungen auch militanter Natur eine zweifelhafte Rolle. Die Taleban in Afghanistan haben davon ebenso profitiert wie die tschetschenischen Rebellen oder die von Pakistan aus operierenden „Freiheitskämpfer“ in Kaschmir.

Diese Erinnerung soll aber nicht den Blick dafür verstellen, daß für die Zukunft Raum für Optimismus gegeben ist. Nach der forcierten Verwestlichung, die in der Nachahmung aus dem Westen kommender Ideologien und Entwicklungskonzepte ihren gesellschaftlichen und politischen Ausdruck fand, und nach einer „fundamentalistischen“ Reaktion, die in der forcierten Einführung von auf der Scharia gründenden „islamischen“ Ordnungen die islamische Welt zu einer neuen Grandeur führen sollte, sind in der Gegenwart Bemühungen erkennbar, eine eigene, wesentlich aus dem Islam schöpfende Identität mit der Integration in eine Welt zu verbinden, die noch immer in hohem Maße vom Westen geprägt ist und die globale Herausforderungen und Wirklichkeiten zeitigt, der sich auch der Muslim im 21. Jahrhundert nicht entziehen kann.