

Zwischen antiautoritärer Opposition und totalitärer Hierarchie

Kai Hafez

Die Re-Islamisierung der orientalischen Gesellschaften ist Ausdruck der Unzufriedenheit weiter Teile der Bevölkerungen mit bestehenden politischen und sozialen Verhältnissen. Fünfundzwanzig Jahre nach dem Durchbruch des politischen Islam in der Iranischen Revolution haben sich in den meisten Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung islamische politische Gruppen und Parteien etabliert. Einigen der radikalsten Gruppen wie den Taliban in Afghanistan war es vor ihrem Sturz durch die USA durch revolutionäre Strategien gelungen, die politische Macht zu erobern, andere wirken im Untergrund und werden verfolgt, und wieder andere verharren in einem Zustand der Halblegalität.

Es ist an der Zeit, eine Bilanz zu ziehen: In welchem Zusammenhang stehen gesellschaftlicher Wandel und politischer Islam in Nordafrika und in Nah- und Mittelost? Ist der Islamismus eine Blockadekultur, oder gibt es trotz aller Probleme auch Transformationspotenziale?

Die Iranexpertin Nikkie Keddie hat in der Geschichte von Staaten mit starken fundamentalistischen Bewegungen Gemeinsamkeiten ausgemacht: einen Bruch mit einer von islamischem Symbolismus getragenen Vergangenheit infolge westlicher Intervention (wie im Fall des Sturzes der iranischen Regierung Mossadegh mithilfe der USA 1953) sowie eine rapide ökonomische Entwicklung und Urbanisierung und eine Verschärfung des Gegensatzes zwischen Arm und Reich. In der Iranischen Revolution waren es maß-

geblich Mittelschichtsegmente wie die Bazaris, die sich durch die Modernisierung der Schah-Herrschaft, die neue, technische Eliten begünstigte, vernachlässigt fühlten. Der politische Islam fungiert aus der Sicht seiner Sympathisanten als ideologischer Ausdruck der Forderung nach gesellschaftlicher Teilhabe am Modernisierungsprozess. Er erfüllt in diesem Zusammenhang im Wesentlichen vier Funktionen:

1. er dient der Legitimation politischer Herrschaft;
2. er ist eine eigenständige Ideologie in der Auseinandersetzung insbesondere mit den USA;
3. er ist eine Widerstandsideologie im Nord-Süd-Konflikt;
4. und er ist eine Konsensideologie zur Herstellung einer gerechten sozialen Ordnung.

Handelt es sich bei islamischen politischen Gruppen also wirklich in erster Linie um islamische Bewegungen, oder sind es vielmehr soziale Bewegungen im islamischen Gewande? Und wenn ja: Wie ist ihr gesellschaftliches Transformationspotenzial einzuschätzen?

Ein Minderheitenphänomen

Ein wichtiger Indikator ist das Mobilisierungspotenzial der Islamisten. Damit politische Organisationen sich als Teil einer sozialen Bewegung betrachten können, muss ein Mobilisierungspotenzial erkennbar werden, das auf breiter Basis in der Bevölkerung steht. Der organisierte Islamismus repräsentiert aber in keinem

Land die Gesamtheit derjenigen Phänomene, die unter dem Begriff der „Re-Islamisierung“ zusammengefasst werden. Die Re-Islamisierung zeichnet sich durch eine von fast allen Schichten getragene stärkere Betonung des islamischen Kulturerbes aus. Diese breite Bewegung ist seit den siebziger Jahren etwa in einer Zunahme von Moscheebauten und -besuchen, in ostentativer Frömmigkeit (zum Beispiel Gebetskettchen, Gebetsmal auf der Stirn), in religiöser Symbolik wie koranischen Kalligrafien oder im Tragen traditioneller Kleidung (Kopftücher und so weiter) zum Ausdruck gekommen.

Der politische Islam, dessen Ziel in der Etablierung einer islamischen politischen Ordnung besteht, ist, mit den Worten Khalid Durans, nicht mehr als ein „Floß auf dem breiten Strom der Re-Islamisierung“. Er ist ein Minderheitenphänomen, das sich von einer größeren Bewegung zur Volksgläubigkeit und zum sozialen Neokonservatismus nährt, dabei aber niemals die Mehrheit der Bevölkerungen als Symphisanten- oder Wählerpotenzial hat gewinnen können. Natürlich sind genaue Aussagen hier nicht zu treffen, und man ist in der Regel auf Schätzungen angewiesen. Aber selbst viele (neo-)konservative Gläubige wahren eine Distanz zum Islamismus, da dieser Unruhe und Unberechenbarkeit ausstrahlt. Das bürgerliche Element der wertkonservativen Re-Islamisierung fürchtet sich vor der Radikalität des Islamismus in der Tradition solcher Vordenker wie Hasan al-Banna oder Abu l-Ala al-Maududi. Auch die moderatere Spielart des Mainstream-Islamismus, etwa in Gestalt der heutigen Muslimbrüder Ägyptens, würde aus Angst vor sozialer Unruhe kaum eine Mehrheit finden. Allerdings steht die Distanz zum politischen Islam bei vielen Menschen auf tönernen Füßen, die Mobilisierung wächst mit der Krisenanfälligkeit eines Landes, und nicht wenige Wähler – etwa ein Drittel der Wählerschaften in vielen Ländern

– wären unter bestimmten Umständen bereit, die islamischen Parteien als Ausdruck des sozialen Protestes gegen das Versagen des säkularen Staates ins Amt zu heben.

Auf der Suche nach Antworten auf die Frage, ob der Islamismus eine soziale Bewegung darstellt, ist es erforderlich, den sozialen Unterbau, die interne Struktur und den programmatischen Unterbau islamistischer Organisationen zu untersuchen. Soziale Bewegungen werden nie von „den Massen“ gestaltet, sondern sie werden von Eliten geführt, die Identitäten formen und politische Richtungen vorgeben. Der soziale Unterbau der islamistischen Gruppen entspringt, das lässt sich verallgemeinernd sagen, den unteren Mittelschichten. Bei der säkularen und reformorientierten Intelligenz des Orients, als „anti-intellektuell“ verschrieen, weisen die Führungsetagen vieler islamischer Gruppen dennoch eine relativ starke Häufung von Akademikern und Intellektuellen auf, beispielsweise: Hasan Turabi und Sadiq al-Mahdi (Sudan); Raschid al-Ghannuschi (Tunesien); Ali Abbasi Madani (Algerien); Khurschid Ahmad (Pakistan); Necmettin Erbakan (Türkei); Ishaq Farhan (Jordanien); Hasan Hanafi und Fahmi Huwaidi (Ägypten); dabei auch Frauen wie Zainab al-Ghazali und Hiba Rauf Izzat (Ägypten) oder Mariam Jameela (Pakistan). Führungsfiguren sind häufig im zivilen Beruf Lehrer, Ingenieure, Rechtsanwälte oder Journalisten.

Hier verbinden sich Bildung und die Befähigung zu politischem Denken mit der selbst erlebten sozialen Misere unterer Mittelschichten, die in ihren Berufen oft kaum ihre Familien ernähren können. Die Führungsfiguren verkörpern daher das Streben nach persönlichem, bürgerlichem Aufstieg. Hinzu kommt, dass sie das islamische Denken aus der Domäne des religiösen Gelehrtentums herausführen und – ungeachtet der oft starken anti-

westlichen Propaganda – Elemente westlichen Denkens integrieren, zum Beispiel die auch unter Islamisten verbreitete Technikfreundlichkeit. Obwohl auch islamische Gelehrte Vordenker und Führer islamistischer Gruppen gewesen sind (zum Beispiel Khomeini, Schariat-Madari, Fadlallah, Yasin), sind islamische Bewegungen, zumal die sunnitischen, oft in hohem Maß als Laienbewegungen anzusehen, die das Interpretationsmonopol des orthodoxen Gelehrtentums bestreiten und insofern sogar einen anti-autoritären Zug besitzen.

Zwischen Egalität, Vielfalt und totalitärer Hierarchie

Der Anspruch dieser „Revolution der Ingenieure“ allerdings, die im sunnitischen Islam angelegten direkten Beziehungen zwischen Gott, dem Koran und dem Gläubigen ohne vermittelnde Instanz eines „Klerus“ zur Geltung zu bringen, wird von Islamisten kaum eingelöst. Im selben Zug, wie die „alten“ Autoritäten angegriffen werden, werden durch die Führungsfiguren und ihre ideologischen Vorgaben „neue“ Autoritäten etabliert. Die egalitäre islamische Losung wird propagandistisch genutzt, während die neuen Bewegungen bei näherer Betrachtung wenig interne Demokratie und stark ausgeprägte, teilweise totalitäre Hierarchien aufweisen.

Dennoch ist als ein Nebenprodukt der Rebellion gegen die Orthodoxie im Namen der „reinen Lehre“ das Gegenteil von Reinheit, nämlich die programmatische Polyphonie entstanden. Islamistische Organisationen sind zwar intern meist zentralistisch ausgerichtet, haben aber untereinander nur bedingt Kontakt. Es nimmt daher auch nicht Wunder, dass, abgesehen von gewissen Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit durch eine religiös fundierte Ordnung, die überall ähnlich sind, die politischen Ordnungsvorstellungen von autoritären Modellen

(zum Beispiel Iran, Sudan, Afghanistan) bis zum weit gehenden Parteienpluralismus (Ägypten/Muslimbrüder, Türkei/Refah und Nachfolger) reichen. Der Begriff der „hizbiyya“ (arabisch: hizb = Partei), der für Parteienstreit und politische Instabilität durch westliche Demokratie-Modelle steht, wird zumindest bei den moderateren Islamisten nicht mehr verwandt, und die Akzeptanz gegenüber einer gewaltenteiligen Herrschaft ist weit fortgeschritten. Scheinbar identische Forderungen nach Einführung der „Scharia“ sind bei genauer Analyse oft äußerst uneinheitlich. Sie können wie vormals im Afghanistan der Taliban tatsächlich eine Rückkehr zur archaischen Ordnung der traditionellen Rechtsschulen bedeuten. In der Türkei hingegen aber kann man sich bei der Verwendung des Scharia-Begriffes – von einigen extremen Kräften abgesehen – wohl kaum die Einführung der drakonischen Hadd-Strafen (zum Beispiel Handamputation bei Diebstahl) vorstellen.

Ein Problem bleibt aus demokratietheoretischer Sicht allerdings die Sicherung von Menschenrechten, die ohne Ansehen des Geschlechts, der ethnischen Abstammung und religiösen Zugehörigkeit gelten müssen. Trotz aller Heterogenität islamistischer Programme bleibt generell die Überordnung des religiösen Rechts bestehen – was den entscheidenden Unterschied etwa zur christlich-demokratischen Lehre ausmacht. Der politische Islam kann aber als Bestandteil demokratischer Transitionen nur bestehen, wenn es ihm gelingt, islamische Ethik mit dem säkularen Verfassungsstaatsgedanken zu verbinden – wovon die meisten Islamisten allerdings noch weit entfernt scheinen.

Opposition ohne Demokratie

Ob der Islamismus eine soziale Bewegung mit gesellschaftlichem Transformationspotenzial darstellt, kann nicht allein aus der inneren Entwicklung islamischer

Gruppen abgeleitet werden, sondern eine Analyse ihres Wirkens im politischen Transformationsprozess ist erforderlich. Hier stößt man auf eine zentrale Paradoxie: Der Islamismus ist in der Gegenwart der stärkste Herausforderer des autoritären orientalischen Staates. Er sendet anti-autoritäre Impulse nicht nur an die Geistlichkeit, sondern auch an die politischen Regimes in Nordafrika und Nahost aus und hat die Systeme oft stärker unter Druck gesetzt als die in der Regel schwachen säkularen Parteien. Die zum Teil offen ausgelebte Gewaltkomponente des Islamismus erinnert im Systemkontext an die Bedeutung, die Revolutionäre wie die Jakobiner, Cromwell oder Savonarola für die Herausbildung bürgerlicher Ordnungen in Europa hatten. Experten wie Michael Hudson und Nazih Ayubi sind daher zur Erkenntnis gelangt: Die Islamisten sind, ganz gleich, was man von ihnen hält, ein objektiver Bestandteil der Demokratisierungsentwicklung geworden.

Natürlich liegt hier ein grundsätzliches Dilemma verborgen, denn die stärkste Opposition gegen den autoritären Staat zeigt zugleich ein oft ablehnendes, bisweilen zumindest zweifelhaftes Verhältnis zur Demokratie. Dennoch verdeutlichen die jüngeren Beispiele Algeriens, Ägyptens oder der Türkei, dass die Legitimitätskrise der politischen Herrschaft zweiseitig ist: Sie hat sowohl die Is-

lamisten als auch die sie bekämpfenden Autoritäten erfasst. Letztere haben in Algerien Wahlen abgebrochen, in Ägypten Islamisten in großer Zahl inhaftiert (Schätzungen reichen bis 30 000 Gefangenen) und in der Türkei eine frühere Regierungspartei (Refah) mit einer beträchtlichen Wählerschaft verboten.

Die Bilanz der gesellschaftlichen Transformationspotenziale des Islamismus weist auf zahlreiche Ambivalenzen. Ihre eigenen Ziele der Herstellung gerechter sozialer Ordnungen haben sie dort, wo sie regieren, nicht erreicht. Ihre anti-autoritäre Haltung gegenüber den weltlichen wie geistlichen Autoritäten kann die eigenen Mängel an interner Demokratie und die oft kadermäßige Prägung ihrer Organisationen nicht verbergen. Durch die von ihnen eingeschlagenen radikalen Strategien der Opposition haben sie den autoritären Staat nicht nur erschüttert, sondern ihn zugleich gefestigt und seine Repression legitimiert. Transformationschancen bestünden vor allem, wenn Wege der Inklusion und Systemintegration gefunden würden und der Staat als Gegenleistung für den Gewalt- und Totalitarismusverzicht von Islamisten seinerseits zum demokratischen Dialog mit der Zivilgesellschaft bereit wäre. Auf diese Weise hätte der Islamismus doch noch positive Auswirkungen auf den gesellschaftlichen Wandel.

Die Hoffnungsträgerin

„Die meisten Iraner haben nur ein Bild ihrer neuen Heldin mitgebracht, daneben steht: ‚Schirin Ebadi, die neue Friedensnobelpreisträgerin‘. Erst gegen Mitternacht fordert die Menge die Freilassung der politischen Gefangenen. Auch Präsident Chatami hat seine Vertreter zur Begrüßung an den Flughafen geschickt. Aber diejenigen, die eine andere Republik wollen, eine Trennung also von Politik und Religion, haben sich ihrem Auto entgegengestellt und ihr die Bilder von Frau Ebadi entgegengehalten. Eine Studentin sagt, sie habe natürlich gewusst, dass Chatami Frau Ebadi gewarnt hatte, sie solle ihren Preis nicht politisch missbrauchen. Ohnehin sei der Friedensnobelpreis weniger wert als ein Nobelpreis für Naturwissenschaft, hatte Chatami gespottet.“

Rainer Hermann am 16. Oktober 2003 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*.