

BÜCHER ÜBER POLITISCHES DENKEN IM ISLAM

Helmut Reifeld

Zwischen Freund und Feind unterscheiden

■ Executive Summary

The conception of the threat that Western industrial countries see in terrorism is dominated by their experiences with Islamic terrorism during the last few years. Attempts on the part of the West to understand this kind of terrorism are still very fleeting and inconsistent; there is a dispute over many definitions, and many explanatory patterns are ambivalent. Above all, many explanations are informed by enemy images whose rational ground obscures rather than illuminates. On the other hand, dealing with terrorism responsibly calls for addressing its apparent irrationalities. The distinction between friend and foe should not be recklessly used as a template but should be taken seriously as an immanent criterion of mutual perception.

The West needs to acquire a much more differentiated knowledge of the Islamic world to combat terrorism more aggressively and selectively. In this respect, studies such as Mr Steinberg's are not only important but even indispensable in the fight against terrorism. It still holds true that western values, western living conditions, and western political disputes are considerably better known in the Islamic world than vice versa. However, the collection of biographical portraits of leading political thinkers of the Islamic world published by Katajun Amirpur and Ludwig Ammann is highly welcome and appreciated. They show that Islamic aspiration and democratic terms of reference do not inevitably contradict each

other'. The younger generation, and especially the women, are fully aware of their share of democratic responsibility. More importantly, more and more Muslim brothers are willing to demonstrate their democratic competence – currently, a marked change in their behaviour may be observed in several Islamic countries. Thus, the vital question is not whether Islam is ‚modernizable‘, but which new forms and models of ‚modernity‘ can be found here.

Furthermore, the two highly different books by Diner and Kermani show very clearly that not only Islam but also Christianity and Judaism are open to static, conservative, and reactionary thinking as well as to sophisticated criticism and progressive thought. Many of the negative phenomena which Diner attributes to Islam also existed among Christians in a similar form. One question remains: What does this book contribute to the current fierce discussion about how to live with and to deal with Islam? This debate has been setting off undifferentiated charges of hastiness in attempts at fraternization for quite some time now. What is needed, however, is a critical and even self-critical dialogue without any implicit negative prejudices or enemy concepts. Whereas Diner rather tends to increase the gap between the West and Islam, Kermani narrows it down. His book is sophisticated inasmuch as it ignores all friend/foe categories existing between and often even inside the three monotheistic religions; instead, it addresses an issue with great intellectual openness, stupendous know-how, and self-critical distance which has haunted believers at all times: The problem of theodicy, i.e. the question of God's justification in the face of evil, sorrow and all the calamities of the world. He concludes by saying that a culture proves its strength especially in cases where it does not leave radical criticism to outsiders but practices it itself, and where self-criticism is possible and even promoted institutionally.

■ Islamistische Feinde

Die terroristische Bedrohung, der sich die westlichen Industriestaaten ausgesetzt sehen, wird beherrscht von den Erfahrungen, die sie in den vergangenen Jahren mit dem islamistischen Terrorismus machen mussten. Dabei sind die Versuche von westlicher Seite, diesen Terrorismus zu verstehen, noch immer sehr

vorläufig und uneinheitlich; viele Begriffe sind umstritten und die Erklärungsmuster ambivalent. Vor allem sind viele Erklärungen von Feindbildern geprägt, deren rationale Begründung mehr verdeckt als erhellt. Demgegenüber verlangt eine verantwortungsvolle Auseinandersetzung mit dem Terrorismus, sich auch mit dessen scheinbaren Irrationalitäten auseinanderzusetzen und die Unterscheidung von Freund und Feind nicht leichtfertig als eine Schablone zu benutzen, sondern als ein immanentes Kriterium der gegenseitigen Wahrnehmung ernst zu nehmen.

■ Guido Steinberg, *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*, C. H. Beck, 281 Seiten, München 2005.

Bisher gibt es von deutscher Seite nur wenige wissenschaftlich fundierte Analysen, die aktuelle Entwicklungen, Motivationsketten und politische Zielvorstellungen islamistischer Terroristen detailliert darlegen. Eine eindeutige Bereicherung in dieser Hinsicht bildet das jüngste Buch von Guido Steinberg: *Der nahe und der ferne Feind*. Der Autor verfolgt und analysiert seit Jahren die Überlegungen, internen Auseinandersetzungen und Triebkräfte dieses Terrorismus. Dabei lag sein Augenmerk vor allem auf der regionalen Verankerung und Herkunft einzelner Vertreter als Gegenpol zu deren immer stärker gewordenen globalen Orientierung. Für die meisten der international bekannten Terroristen, namentlich vor allem für Usama Bin Laden aus Saudi-Arabien, für Aiman az-Zawahiri aus Ägypten und für Abu Mus'ab az-Zarqawi aus Jordanien ging es ursprünglich um den Sturz der Regierungen in ihren Heimatländern. Erst nachdem sie die Aussichtslosigkeit dieses Kampfes erkennen mussten, wandten sie sich den fernen Feinden USA und den westlichen Staaten insgesamt zu, die zum einen als Unterstützer der eigenen Regierungen zuhause in Erscheinung traten und gegen die sich zum anderen auch viel leichter Sympathisanten mobilisieren ließen.

Die Kernthese des Buches von Steinberg lautet deshalb, dass erst das Scheitern am „nahen“ Feind viele Terroristen dazu veranlasste, sich dem „fernen“ Feind zuzuwenden (vgl. vor allem S. 58 und 236ff.). Oft sind es gerade die liberalen Länder der westlichen Welt, in denen sie zuvor Aufnahme oder gar Asyl gefunden haben, gegen die sich danach ihre Aggression richtet. Dies gilt zum Beispiel für einige algerische Terroristen in Frankreich, für einige marokkanische in Spanien oder pakistanische in Großbritannien. An-

dere wiederum zogen es vor, sich in muslimische Länder wie Tschetschenien oder Afghanistan zurückzuziehen, um von dort aus gegen Nicht-Muslime zu kämpfen. Zwar haben diese emigrierten Muslime, die in einem anderen Land terroristisch aktiv werden, in der Regel keinen gemeinsamen religiösen Hintergrund, aber ihre neu gefundene Gruppenidentität hat stets einen religiösen Charakter. Dieser gibt ihnen in der fremden Umgebung zunächst Halt, geistliche Stabilität und in einigen Fällen sogar das Gefühl, auserwählt zu sein. Am Anfang steht bei den meisten – vor allem in der westlichen Welt – die Entfremdung und die Unfähigkeit, mit bestimmten Erfahrungen umzugehen. Ihre Biographien lassen zwar keinen einheitlichen Hintergrund erkennen, wohl aber ähnliche Erklärungsmuster. Hierzu gehört, dass ihre neue Identität auf der Abgrenzung gegen den neuen Feind basiert. Und diese Identität kann bis zum Märtyrerkult gesteigert werden, der schließlich immer enger und alternativloser wird.

Für außenstehende Beobachter ist es sehr schwer, diese individuellen gedanklichen Entwicklungen nachzuvollziehen, und zwar vor allem dann, wenn es gilt, zusätzlich zwischen komplexen Gruppenbildungen zu unterscheiden. Es liegt deshalb nahe, dass die Genese und die Struktur der transnational agierenden Terrororganisation al-Qaida einen Schwerpunkt von Steinbergs Analyse bildet. Diese wird ergänzt durch jeweils eigene Kapitel zu den wichtigsten Herkunftsländern der meisten Terroristen, also Saudi-Arabien, Jemen, Jordanien, Ägypten und Algerien als den vom Autor so genannten „Epizentren des islamistischen Terrorismus“. Steinberg zeigt, dass die westliche Perception des vermeintlichen Netzwerkes von al-Qaida dessen Solidität bei weitem überschätzt. Ähnlich hat die jahrelange Klischeebildung über die Taliban in Afghanistan deren Bild völlig verzerrt, denn für die Zeit vor der Infiltration von außen lässt sich den Taliban kein einziger transnationaler Terroranschlag zurechnen. Auch war die Haltung der Afghanen gegenüber den fremden „Freunden“ sehr unterschiedlich. Während zum Beispiel Gulbuddin Hekmatyar noch um die Anerkennung Bin Ladens buhlte, versuchten andere der primär landsmannschaftlich organisierten Taliban, sich des ungebetenen Gastes zu entledigen. Erst in Afghanistan und Pakistan ent-

wickelten sich die immigrierten Araber zu gut organisierten militanten Gruppen, und ihre begrenzte Teilnahme am Kampf gegen die Rote Armee oder in Kaschmir gegen die Inder stärkte ihre gemeinsame Ideologiebildung und die gemeinsamen Zielvorstellungen. Obwohl ihre faktische Beteiligung an dem Kampf gegen die russischen Okkupatoren nur minimal war und sie kaum etwas mit den Taliban gemeinsam hatten, fühlten sie sich anschließend als die entscheidenden Sieger (vgl. S. 36, 55 und 72.).

Die Bedeutung der Beeinflussung von außen wird besonders deutlich an der intensiven Auseinandersetzung Steinbergs mit dem Jordanier Abu Mus'ab az-Zarqawi, dessen persönliche terroristische Entwicklung nie zuvor so gründlich untersucht worden ist. Az-Zarqawi, der im Grunde die Zügellosigkeit in der Gewaltbereitschaft noch einmal erheblich gesteigert und der al-Qaida zahlreiche neue „Kämpfer“ zugeführt hat, galt bis zu seiner Tötung durch US-Truppen am 7. Juni dieses Jahres als einer der wichtigsten Terroristen der kommenden Jahre. Wichtig ist dabei auch, dass für Zarqawi die Schiiten oft noch stärker als Gegner im Vordergrund standen als der Westen. Er ist deshalb kein überzeugender Gewährsmann für die These von einem „Zusammenprall der Kulturen“, denn primär ging es ihm um die politische Herrschaft im Nahen Osten, speziell in Jordanien und den Zugriff auf Jerusalem, – mehr als um die „fernen Feinde“ im Westen.

Für Zarqawi bildete der Irakkrieg seit 2003 eine willkommene Gelegenheit, neue Mitstreiter zu rekrutieren und seine Aktivitäten zu intensivieren, denn dieser Krieg mobilisiert nicht nur Kräfte gegen die Schiiten, sondern destabilisiert die innere Sicherheit in der gesamten Region. Er ist zum wichtigsten Kampffeld des islamistischen Terrors geworden und hat zu einer bisher beispiellosen Radikalisierung auch über den Irak hinaus geführt. Für Zarqawi, der sich selbst als Konkurrent Bin Ladens verstand, brachte der Irakkrieg einen persönlichen „Karrieresprung“, der ihn zur bisher schillerndsten Figur des islamistischen Terrorismus werden ließ.

Aber die Leistung des Buches von Steinberg geht weit über die Schilderung dieser biographischen Zusammenhänge hinaus. Steinberg kennt nicht nur die interne Führungsstruktur der wichtigsten Terrorgrup-

pen, die Konkurrenz untereinander und die Formen der Kooperation zwischen ihnen, sondern analysiert auch in brillanter Weise deren internationale politische Bedeutung. Dank seiner fundierten Sprach- und Quellenkenntnis sowie seiner intimen Kenntnis der zahlreichen innernahöstlichen Konflikte, die hier in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit gut strukturiert erläutert werden, lässt sich diese Publikation auch als Handbuch benutzen und kapitelweise erneut lesen. Darüber hinaus gibt der Autor wertvolle Handlungsempfehlungen an die liberalen Demokratien des Westens. Die wichtigsten lauten, sich stärker als bisher auf den breiten Kreis der potentiellen oder auch tatsächlichen Sympathisanten zu konzentrieren; diese nach Möglichkeit zu unterminieren und positiv zu beeinflussen. Ferner gilt es, politische Reformen in Richtung auf Demokratie in den genannten Ländern voranzutreiben, moderate Kräfte und die noch viel zu schwachen Organisationen der Zivilgesellschaft zu stärken sowie „umfassende politische, wirtschaftliche und soziale Reformen in den Heimatländern“ (S. 243) der Terroristen voranzutreiben.

■ Liberale Freunde?

Um offensiver und zielgerichtet gegen den islamistischen Terror agieren zu können, ist auf westlicher Seite eine wesentlich differenziertere Kenntnis der islamischen Welt erforderlich. In dieser Hinsicht sind Studien wie diese von Steinberg nicht nur ein wichtiges, sondern ein unverzichtbares Instrument der Terrorbekämpfung. Noch immer gilt, dass westliche Werte, westliche Lebensbedingungen und westliche politische Differenzen dort wesentlich besser bekannt sind als umgekehrt islamische im Westen. In dieser Hinsicht ist aber auch die Sammlung biographischer Porträts führender politischer Denker in der islamischen Welt, die Katajun Amirpur und Ludwig Ammann herausgegeben haben, äußerst willkommen und verdienstvoll. Zudem bildet dieser Überblick eine wertvolle Ergänzung zu dem Buch von Steinberg, weil hier in großer Breite die liberalen und konservativen Reformdenker vorgestellt werden, die ein starkes und das wichtigste Gegengewicht zu den radikalen und gewaltbereiten Muslimen darstellen.

Die meisten der 19 in diesem Band vorgestellten Reformdenker stammen allerdings aus dem Nahen

■ Katajun Amirpur und Ludwig Ammann (Hrsg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, 219 Seiten, Verlag Herder, Freiburg 2006.

Osten, was die ungebrochene Fixierung der Islamwissenschaft auf diese Region widerspiegelt. Allein fünf kommen aus Ägypten; nur einer stammt aus einem Land östlich des Hindukusch (Indonesien), wo immerhin die Hälfte aller Muslime weltweit leben. Dass nur drei dieser 19 Intellektuellen Frauen sind, entspricht allerdings wohl immer noch dem realen Proporz. Inhaltlich allerdings – und das ist der entscheidende Aspekt – bestätigen die meisten dieser Kurzbiographien, dass sich weder die Wertschätzung für die Demokratie als politische Ordnungsform noch die Vorstellungen darüber, wie sie gelebt werden sollte, für die Mehrheit der Muslime grundsätzlich von der westlichen unterscheiden. Obwohl diese 19 Texte keine Repräsentativität für das politische Denken im Islam beanspruchen können, spiegeln sie doch einen wichtigen, einflussreichen Teil der intellektuellen Elite wider. Viele der verbreiteten Vorstellungen, die „den“ Islam in Gegensatz zu „dem“ Westen bringen wollen, werden in diesem Buch in Frage gestellt.

Aber auch wenn diese beiden Kulturen nicht immer gleich „zusammenprallen“, gibt es und bleiben Unterschiede. Die religiösen und politischen Interessen der Muslime sind ebenso vielfältig wie die der Christen, aber ihre Bereitschaft, Religion und Politik in Einklang zu bringen, unterscheidet sich oft gravierend. Auch im Islam gibt es konservative, moderate und extremistische Kräfte, aber es ist sehr viel schwieriger, sie zu identifizieren. Und schließlich kommt es zu den größten Spannungen und Gewaltausbrüchen nicht zwischen den Religionen und Zivilisationen, sondern vor allem innerhalb des Islam selber. Zwar gibt es auch in islamischen Ländern – ebenso wie in westlichen – eine äußerst vitale politische Streitkultur. Diese wird in der Regel nicht von eindeutig radikalen Meinungsmachern beherrscht und fast nirgendwo von Deutungsmonopolen außer Kraft gesetzt. Aber diese beiden Kulturen lassen sich offensichtlich schwer zusammenbringen. Hierhinter steckt zwar auch ein sprachliches Problem, aber nicht nur. Schwerer zu wiegen scheint die Tatsache, dass es zu wenig Gemeinsamkeit im Verständnis derselben Begriffe gibt (wie zum Beispiel: Reform, Demokratie oder Politik) und dass das jeweilige Wissen über den anderen oft ungleich und häufig defizitär ist.

Es ist deshalb sehr problematisch, die Begriffe „moderat“, „modern“, „progressiv“ und „westlich“ kurzzuschließen, weil diese Begriffe von den meisten muslimischen Intellektuellen gar nicht verwendet werden. Hinzu kommt, dass die Wertschätzung für offenes, liberales oder auch „moderates“ Denken in der westlichen und in der islamischen Welt deutlich von einander abweicht. Muslime, die westlichen Beobachtern als „moderat“ erscheinen, gelten leicht als „verwestlicht“, da sie im Westen studiert und/oder gearbeitet haben. Inwiefern sie dies allerdings wirklich sind, müsste in jedem Einzelfall genau geprüft werden. Während derartige Intellektuelle, Literaten oder auch Politiker im Westen bevorzugte Redner und willkommene Gesprächspartner sind, werden sie in islamischen Ländern leicht ausgegrenzt oder gar exkommuniziert, wie vor allem der bekannte und jetzt in den Niederlanden lebende Nasr Hamid Abu Zaid (vgl. S. 127-135). Insbesondere gilt dies für so wichtige Themen wie Religionsfreiheit, Frauen- oder Menschenrechte. Islamische Denker, die sich für diese Themen engagieren, geraten unmittelbar unter Rechtfertigungsdruck, weil damit noch immer von sehr vielen Muslimen eine Abkehr von der Religion assoziiert wird. Aber gerade bei den in diesem Band vorgestellten iranischen Denkern Mohammed Schabestari, Abdolkarim Sorousch und Schirin Ebadi wird deutlich, dass selbst säkularistisch erscheinende Positionen aus einem tiefen Glauben und aus religiösen Motiven entspringen können.

Während für die Eingruppierung radikaler Islamisten in der Regel deren Gewaltbereitschaft das ausschlaggebende Kriterium bildet, sind die Maßstäbe für eine Eingruppierung von konservativen und liberalen Denkern sehr viel unschärfer. Diese beiden Lager lassen sich nicht einmal voneinander klar trennen, und auch die Abgrenzungen zu radikalen Kräften ist offensichtlich nicht immer leicht, wie das Beispiel Yusuf al-Qaradawi zeigt, dessen Befürwortung von Selbstmordanschlägen seitens der Palästinenser eine Aufnahme in diesen Band hätte in Frage stellen müssen (vgl. S. 109-117, speziell S. 114f.).

Wie schnell sich Unterscheidungsprobleme einstellen, wird immer wieder am Beispiel der Familienwerte deutlich. Zwar gelten sie im Islam – ebenso wie im Westen – bevorzugt als „konservativ“, aber sie

sind gleichzeitig der Bereich intensivster und am weitesten verbreiteter Reformbemühungen, und zwar von liberalen wie von konservativen Denkern gleichermaßen. Während der Begriff „liberal“ in diesen Texten durchaus ähnlich verstanden wird wie im Westen, bedarf die Eingruppierung „konservativ“ einiger Erläuterungen. Konservative Muslime werden sehr schnell als „fundamentalistisch“ gebrandmarkt, denn es geht ihnen um Rückbesinnung auf die „Fundamente“ und um deren Bewahrung. Aber unter den „Fundamentalisten“ gibt es unübersehbar viele Schattierungen. Überall in der islamischen Welt gibt es Zentren des Fundamentalismus, aber diese sind überall anders. Es gibt Zentren (nicht nur in Afghanistan und Pakistan), die einer Hinwendung zum radikalen und gewaltbereiten Islam geistig den Weg bereiten; aber es gibt auch solche (zum Beispiel in Indien und Malaysia), die genau in die Gegenrichtung arbeiten und jede Gewaltbereitschaft als „unislamisch“ verurteilen. So wünschenswert es wäre, nur die zweiten als „konservativ“ bezeichnen zu können, so schwierig und unscharf bleibt in der Praxis die Trennung.

Konservative Muslime bezeichnen sich selber gerne als „Salafi“, was darauf hindeuten soll, dass sie sich darum bemühen, das Leben der ersten Gefährten des Propheten nachzuahmen. Dies äußert sich in „pietistischen“ Lebensformen, in denen sie versuchen, ihre Sittenstrenge nicht nur sich selber, sondern nur zu häufig auch anderen anzulegen. Dass dies zuweilen auch radikal geschieht, kann nicht verwundern; dennoch darf die Mehrheit derjenigen, die sich zum „Salafismus“ bekennen, als „konservativ“ bezeichnet werden. Der französische Islamexperte Olivier Roy hat dies die „salafitische Matrix“ genannt, die sehr stark das konservative Denken im Islam bestimmt. Auch viele „konservative“ Muslime setzen sich, wie an zahlreichen der hier vorgestellten „Muslimbrüdern“ deutlich wird, intensiv mit den Erfordernissen von Demokratie, Rechtsstaat und Menschenrechten auseinander. Während einige „Muslimbrüder“ in der Politik noch immer eine Gefahr für das Religiöse sehen und eine Trennung beider Bereiche anstreben, drängen derzeit andere in vielen Ländern des Nahen Ostens in die Parlamente und in die demokratische Mitverantwortung.

Eines der wichtigsten Unterscheidungskriterien bildet aus westlicher Sicht die Frage nach der Religionsfreiheit. Angesichts der machtvollen Rolle, die der Religion in Staat und Gesellschaft zukommt, erscheint es immer wieder von neuem fraglich, wie eine säkulare Verfassungsordnung dauerhaft mit tief verwurzelten islamischen Glaubensformen in Einklang gebracht werden kann. Das am weitesten entwickelte Modell dafür, in welcher Form ein demokratischer und im Prinzip religions-neutraler Staat Religionsfreiheit gewährleisten kann, bietet die Türkei (S. 46–63 und 155–163). Doch wie exemplarisch ist sie für die islamische Welt? Zeigt es sich über die Türkei hinaus, dass der säkulare Verfassungsstaat auch in einem islamischen Land konstruktiv mit der Ausübung von Religion umgehen und dazu beitragen kann, die religiöse Ausübung des Islam mit den Erfordernissen der modernen Gesellschaft zusammenzubringen? Das wahrscheinlich wichtigste Kriterium ist hierbei, wie es um die Chancen einer fortschreitenden Demokratisierung in den islamischen Ländern bestellt ist. Ebenso wie zu den Menschenrechten gibt es auch unterschiedliche Entwürfe „islamischer“ Verfassungen. Darin sind in der Regel die Grundsätze der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, der Gleichheitsgrundsatz und der Minderheitenschutz weniger deutlich verankert als in westlichen Verfassungen. Darüber hinaus mangelt es den meisten islamischen Staaten an demokratisch legitimierten Institutionen, an transparenten Verwaltungsstrukturen und vor allem an einer pluralistischen Parteiendemokratie, die einen offenen und fairen Dialog fördern könnte. Jedoch werden sich auch in Zukunft die Themen Demokratie und Menschenrechte als die Nagelprobe erweisen, an denen sich die Möglichkeiten gemeinsamen politischen Handelns und die Integrierbarkeit in das internationale politische System entscheiden werden.

In seiner abschließenden, zusammenfassenden Auswertung dieser Porträts weist Patrick Haenni darauf hin, „dass islamistischer Anspruch und demokratische Bezüge sich nicht zwangsläufig widersprechen müssen“ (S. 210, vgl. auch S. 209–213). Das Bewusstsein für die demokratische Mitverantwortung aller sei in der jungen Generation und nicht zuletzt bei Frauen stark verankert. Er nennt dies das „demokratische Idiom“, das zwar mit der Politisierung des

Islam Hand in Hand gehe, aber nicht mit Radikalisierung gleichgesetzt werden dürfe. Es sei getragen von unabhängigem sozialen Engagement, von der Anerkennung von Unterschieden in der politischen Orientierung und sogar von einer Entsakralisierung der tradierten Institutionen und Hierarchien. Speziell unter den Muslimbrüdern seien mehr und mehr bereit, ihre demokratische Handlungskompetenz unter Beweis zu stellen, so dass man zur Zeit in einer Reihe von islamischen Ländern deutliche Wandlungen ihres Auftretens beobachten könne. Die entscheidende Frage sei deshalb nicht, ob der Islam überhaupt „modernisierbar“ sei, sondern welche neuen Formen und Modelle von „Moderne“ sich hier auf tun.

Jedes der Porträts in dem Band von Amirpur und Ammann leistet einen Beitrag zu den weltweit geführten Diskussionen über die Modernisierungsbereitschaft, die Demokratiefähigkeit und die Pluralität innerhalb der islamischen Welt. Ohne Zweifel gibt es dort Modernisierungs- und Demokratisierungsprozesse, und zwar nicht nur in den sozialen Fragen der Gesellschaft, sondern auch in denen des religiösen Selbstverständnisses. Aber es gibt eben auch immer noch und immer wieder das jeweilige Gegenteil – das Antimoderne, die Antiaufklärung und die reaktionäre Exegese von Koran und Sunna. In dieser Hinsicht illustriert der Band den möglichen Interpretationsspielraum und die Kontextabhängigkeit vieler aktueller Koraninterpretationen. Diese sagen oft mehr aus – auch dies ist nicht neu – über die Interessen des jeweiligen Interpreten als über die vermeintlich eindeutigen Inhalte des Korantextes. So gut wie alle in diesem Band vorgestellten Denker betreiben Exegese, und im Gegensatz zu der starren Auslegung einiger Fundamentalisten demonstrieren sie dabei ein tiefes und reflektiertes Bewusstsein für die historische Bedingtheit und potenzielle Offenheit dieser Auslegung. Es ist ein äußerst wertvolles Buch, das weder zu orientalistischer Romantisierung beiträgt noch altneuen Feindbildern Nahrung gibt, sondern das im besten Sinne des Wortes aufklärt und dem wir noch zahlreiche Folgebände wünschen sollten.

■ Versiegelung der Zeit?

In deutlichem Kontrast hierzu steht das Buch von Dan Diner über den vermeintlichen „Stillstand in der

islamischen Welt“. Aber nicht nur jeden Leser, der zuvor die von Amirpur und Ammann herausgegebenen Biographien gelesen hat, muss die Vorstellung eines „Stillstands in der islamischen Welt“ und der angeblichen Resistenz des Sakralen gegen politische Öffnung und eine mögliche Demokratisierung sehr nachdenklich stimmen. Es wird jedem historisch und politisch Interessierten zweifelhaft erscheinen, ob einer Zivilisation wie dem Islam (ebenso wenig wie einer größeren anderen) über einen langen Zeitraum hinweg in dieser Form Statik unterstellt werden kann.

Aber vielleicht will Diner ja auch bloß provozieren? Er nennt sein Buch eine „Interventionsschrift“, die auf die „Verwerfungen der Gegenwart“ reagiert. Es ist als ein großer Essay angelegt, der sich aus einer Vielzahl kleinerer, aneinander gereihter Essays ergibt, die allesamt um die Idee (Provokation?) eines „Stillstands in der islamischen Welt“ kreisen (Vgl. S. 14 und 24). Er stellt in der Tat viele, auf jeder Seite neue provokante Fragen, die einigen Lesern spontan als Anmaßung erscheinen mögen, anderen als Bestätigung ihres Islambildes. Dies polarisiert. Gleichzeitig ist das Buch außerordentlich kenntnisreich geschrieben, denn auf seine vielen Fragen gibt Diner auch viele Antworten, Erläuterungen und Kommentare. Diese historischen, philosophischen und theologischen Exkurse reichen fast immer bis in die frühe Neuzeit und zuweilen bis in die Antike zurück. Am Ende stehen Kommentare über Leopold Weiss, der 1926 vom Judentum zum Islam konvertierte und als Muhammad Asad maßgeblichen Einfluss auf die Verfassungsdebatten und die Auseinandersetzungen über den religiösen und politischen Charakter des späteren Pakistan hatte (Vgl. S. 248-258). Es ist ein schöngestiger Essay, voller Ideen und Fragen, der sich am Ende in Raum und Zeit verliert.

Das Gros der Themen, die Diner behandelt, kreist jedoch um den Nahen Osten und speziell um Palästina. Als Professor für Neuere Geschichte an der Hebräischen Universität in Jerusalem interessieren ihn alle Fragen der Nähe und der Unterscheidung von Judentum und Islam. Er verfolgt diese mit großem Einfühlungsvermögen, intimer Kenntnis, und ohne leichtfertige Freund-Feind-Schemata. Fast in jedem Kapitel kommt er zurück auf die Erkenntnisse Ibn Khalduns (1332-1406), dem er großen Respekt zollt

■ Dan Diner, *Verstiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, 287 Seiten, Propyläen Verlag, Berlin 2005.

und der einer seiner wichtigsten Gewährsmänner auf arabischer Seite ist. Was Diner (ähnlich wie Khaldun vor ihm) aber vor allem antreibt, sind die Fragen nach Aufstieg und Niedergang im Vorderen Orient. Es ist speziell die Frage nach dem Entwicklungsrückstand, nach dem „eigentümlichen Ausbleiben“ von Entwicklung im Bereich von Kultur und Zivilisation in der arabischen Welt; das „qualitative Entwicklungsdefizit“ in den Bereichen Wissenschaft und Technologie sowie der fehlende soziale, wirtschaftliche und politische Fortschritt (vgl. S. 17, 65, 231 und passim). Wichtige Belege findet er in den *Arab Human Development Reports (AHDR)* der vergangenen Jahre, die er ausführlich referiert. Dadurch nehmen die Themen Sprache, Schrift und Bildung einen sehr breiten Raum ein. Die AHDR werden zu einer aktuellen Quelle, die belegt, was sich seit Jahrhunderten im arabischen Raum entwickelt, bzw. eben gerade nicht entwickelt hat – also für Statik, Rückstand und Stillstand.

Zur Unterstützung seiner Hauptthese kommt neben den soziologischen Erklärungen auch seiner theologischen Interpretation eine zentrale Bedeutung zu. Diner unterstellt, dass wissenschaftlicher Fortschritt einer säkularen Kultur bedarf. Das entscheidende Hindernis, das die Ausbildung einer solchen säkularen Kultur und damit des Fortschritts bis heute verhindert habe, sei die Sakralisierung der Zeit im Islam. Sakral sei dieses Zeitbewusstsein, weil es fixiert bleibe auf die Zeit des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen. Dadurch wirke es „als Barriere gegenüber allem, was zur Beschleunigung materieller, von Menschen betriebener Zeit diene“ (S. 109, vgl. auch S. 48, 101, 138 und passim). Die Folge hiervon sei ein Mangel an Gegenwärtigkeit oder eben Stagnation. Ja, Diner geht noch einen Schritt weiter, wenn er feststellt, dass diese Fixierung auf sakrale Zeit zu einer „Versiegelung“ des Rechts geführt habe. Der „antizeitliche Konservatismus muslimischer Juristen“, ihr „Hang zur Überzeitlichkeit“ habe das Recht „sakral imprägniert“ und damit dem historischen Wandel entzogen (S. 227ff.).

All dies ist keineswegs völlig abwegig und auch nicht ganz falsch, aber in dieser Zuspitzung ist es zwangsläufig einseitig oder eben provokativ. Die scharfe Polarisierung von Islam und Moderne, von Stillstand und Aufklärung, von Sakral und Säkular

wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Spätestens ein Blick über den Nahen Osten hinaus nach Süd- und Südostasien zeigt, dass es auch im Islam Aufklärung, Säkularismus und Moderne gibt. Darüber hinaus sind nicht nur der Islam, sondern auch Christentum und Judentum sowohl offen für Statik, Konservatismus und Reaktion als auch für aufgeklärte Kritik und progressives Denken – wenn auch in unterschiedlichem Umfang, mit unterschiedlicher Intensität und nicht zu allen Zeiten gleich. Und viele der negativen Erscheinungen, die Diner für den Islam konstatiert, hat es in ähnlicher Form auch im Christentum gegeben. Unbeantwortet bleibt deshalb die Frage, was dieses Buch zu der aktuell angespannten Diskussion über das Zusammenleben und die Auseinandersetzung mit dem Islam beiträgt. Diese Auseinandersetzung polarisiert sich schon seit einiger Zeit zwischen undifferenzierter Anklage und übereilter Verbrüderung. Benötigt wird hingegen ein kritischer und auch selbstkritischer Dialog, ohne implizite Negativ-Folien und ohne Feindbilder.

■ Die Kraft der Gegentheologie

Zwar auch ein schöngestiges, aber zugleich ein sehr aufklärerisches Buch hat demgegenüber Navid Kermani geschrieben. Während Diner die Distanz des Westens gegenüber dem Islam tendenziell eher erhöht, baut Kermani sie ab. Sein Buch ist aufgeklärt, weil es alle Freund-Feind-Kategorien, die zwischen und nicht selten auch innerhalb der drei monotheistischen Religionen existieren, ignoriert und sich statt dessen mit großer intellektueller Offenheit, mit stupender Sachkenntnis und auch selbstkritischer Distanz an einem Thema abarbeitet, das Gläubigen zu allen Zeiten keine Ruhe gelassen hat – das Problem der Theodizee, also die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen, des Leids und allen Unheils in der Welt. Es ist die Kernfrage Hiobs: „Wie sind das Leid und die Ungerechtigkeit in der Welt in Einklang zu bringen mit dem Bild, das uns von Gott gelehrt wurde?“ (S. 24)

Neben dem Buch Hiob aus dem Alten Testament ist Faridoddin Attar Kermanis wichtigster Gewährsmann. Dieser persische Dichter, der etwa zwischen 1145 und 1221 gelebt hat, gilt als einer der schärfsten

■ Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, 335 Seiten, C. H. Beck, München 2005.

Gegentheologen der Geistesgeschichte. Mit „Gegentheologie“ ist diejenige gemeint, die Gott zwar ernst nimmt, aber es wagt, ihn zu kritisieren. Es gab sie zu allen Zeiten und sie existiert vor allem in Form von Anekdoten, Parabeln und kleinen Traktaten. In allen drei monotheistischen Religionen ist sie immer auch gegen den Klerus und gegen die Orthodoxie gerichtet gewesen. „Attar mag die Mullahs nicht“, schreibt Kermani lapidar (S. 83). Und dieses Phänomen lässt sich im gesamten Islam ebenso wiederfinden wie im Judentum, im Christentum und bei den Griechen. Es findet sich von Sophokles bis Schopenhauer, von Platon bis Pascal und im 19. Jahrhundert vor allem bei Georg Büchner.

Kermani erzählt die Geschichte der Gegentheologie in fließenden Übergängen, basierend auf einer anscheinend unerschöpflichen Quellenkenntnis, und in allen drei Religionen gleichermaßen souverän und einfühlsam. Er zeigt das Leiden an der fehlenden Nähe Gottes, an dem *deus absconditus* von Hiob bis Horkheimer. Doch scheint es sich im Islam noch drängender und belastender zu stellen als im Christentum und im Judentum, „weil der Koran die Allmacht Gottes und die Einsichtigkeit seines Tuns so deutlich hervorhebt“ (S. 126).

Die Fülle an Parallelen, die Kermani zwischen Attars „Buch der Leiden“ und vielen Philosophen nach ihm aufzeigt, kann den heutigen Leser nur verblüffen, da hierbei viele der vermeintlichen Gegensätze zwischen diesen drei Religionen verschwinden. Über viele Jahrhunderte hinweg „waren Identitäten kaum so eindeutig festgelegt wie es heute scheint. Das ‚Wir‘ etwa in der arabischen Philosophie oder der arabischen Dichtung ist oft genug kein ‚Wir Muslime‘, ‚Wir Juden‘ oder ‚Wir Christen‘, es ist ein ‚Wir Philosophen‘, dem das ‚Ihr‘ etwa der Mystik oder der Rechtswissenschaft entgegengesetzt wird, seien diese islamisch oder jüdisch“ (S. 249).

Es sind diese Brücken, die Kermani baut, die das Buch so lesenswert machen, und wer ihm über diese Brücken folgt, wird immer wieder verblüfft sein über die aufgezeigten geistesgeschichtlichen Gemeinsamkeiten. Insbesondere zeigt Kermani, wie wenig es „den“ Islam als die vermeintlich ganz andere Religion in der Vergangenheit gegeben hat. Hierzu kann er wesentlich mehr als nur Attar und Lessing bemühen; die

Gleichartigkeit der Versuche bei Muhammad al-Ghazali und Gottfried Wilhelm Leibnitz, die Vollkommenheit Gottes zu verstehen, sind frappierend. Dabei baut Kermani ein wenig von der Distanz ab, die sich in den vergangenen 100 bis 150 Jahren gegenüber dem Islam angestaut hat, und er zeigt, dass viele der theologischen und existenziellen Fragen und Glaubenserfahrungen im Islam nicht so völlig anders waren als im Christentum und im Judentum. Aus diesen Hinweisen resultiert natürlich kein Zwang zur Verbrüderung, aber sie unterminieren die aktuell wachsende Feindseligkeit. Vor allem eines schreibt Kermani den Vertretern aller drei Religionen ins Stammbuch: „Eine Kultur erweist dort ihre Stärke, wo sie die radikale Kritik nicht Außenstehenden überlässt, sondern selbst betreibt, wo also Selbstkritik möglich ist, wo sie sogar institutionell gefördert wird. [...] Selbstkritik heißt schließlich, dass man zu diesem Selbst noch gehört, so wie ja auch die größten Kritiker des Westens ein glänzender, herausragender Bestandteil eben ihrer eigenen westlichen Kultur waren. [...] Kritik an anderen Kulturen ist immer affirmativ gegenüber der eigenen Kultur und damit das Gegenteil dessen, was Literatur zum Antrieb und zur Aufgabe hat. Literatur, Kunst und Intellektualität insgesamt sind im Kern ein selbstkritischer Akt. Attar ist das beste Beispiel hierfür: Er ist kein Häretiker, sondern ein Klassiker der persischen Literatur und ein Beispiel dafür, was islamische Kultur sein konnte – nämlich immer auch das Gegenteil von dem, was die religiösen Eliten als islamisch definierten“ (S. 216f.).