

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie
= Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 9 (1983)

Heft: 3

Artikel: Der Islam : ein Träger politischer Ideen?

Autor: Simson, Uwe

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814209>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DER ISLAM:
EIN TRÄGER POLITISCHER IDEEN ?

Uwe Simson
Haus Nr. 10
D–5308 Rheinbach (Scherbach)

Mit der Reislamisierung "werden im Westen lange gültige Annahmen über das Verhältnis von Modernisierung und Religion im Sinne eines prinzipiell gegebenen Spannungsverhältnisses, das letztlich zu völliger Säkularisierung, zur Trennung von Religion und Staat, führen müsse, in Frage gestellt." ¹ Was aber vielleicht schwerer wiegt: Politiker in West und Ost stehen dem neuen Phänomen, das sich einer Einordnung in die bisher gängigen politischen Schemata entzieht, ziemlich ratlos gegenüber. Was seit 1979 in Iran vorgeht, war – jedenfalls für die politischen Entscheidungsträger – nicht vorhersehbar und scheint die weitere Entwicklung der Region weniger leicht berechenbar zu machen.

Da sich auch in anderen, besonders arabischen Ländern, analoge Bestrebungen in zum Teil explosiver Form bemerkbar machen (man denke an die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat, aber auch an fundamentalistische Tendenzen in Tunesien, der Türkei und anderenorts), gewinnt die Frage, welches politische und/oder aussenwirtschaftliche Verhalten nach einem erfolgreichen Umschwung unter islamischen Vorzeichen zu erwarten ist, eminente praktische Bedeutung.

Ohne nähere Spezifikation erscheint unmittelbar evident, dass ein unter islamischen Vorzeichen vollzogener Umschwung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft *islamischen* Ideen zum Durchbruch verhelfen wird. Ideologen der Reislamisierung, die ihrem Gesellschaftsentwurf gleichzeitig Identität (dem Okzident gegenüber) und religiöse Ueberhöhung zu sichern bestrebt sind, beharren darauf, dass lange verschüttete Grundprinzipien islamischer Ordnung

1) Steinbach, 1980, 331

jetzt wieder für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft verbindlich werden; westliche Wissenschaftler der geistes- und religionsgeschichtlichen Ausrichtung hängen verständlicherweise an dem Gedanken, dass aus den grundlegenden Texten des Islam – ihrem ureigensten Forschungsgegenstand! – Aufschlüsse über das politische Verhalten der neuen Führer zu gewinnen sein müssten, ihrer Wissenschaftsdisziplin also Bedeutung über die Studierstube hinaus zuzumessen ist.

Diese Denkrichtung sieht in Vorgängen wie dem iranischen Umsturz Erscheinungsformen "des Islam" in Raum und Zeit; die gegenwärtige Ordnung im Iran wird als "eine Entwicklungsstufe des Schiismus" betrachtet, wie überhaupt "dem Schiismus" spezifische, vom sunnitischen Islam unterschiedene historische Antriebskräfte² zugeschrieben werden. Die Schwierigkeit, programmatische Unterschiede zwischen sunnitischen und schiitischen "Islamisierern" herauszuarbeiten, die sich *nicht* auf wirtschaftliche, soziale oder sonstige nichtreligiöse Faktoren zurückführen lassen, wird dabei nicht beachtet; auch wird nicht bedacht, wie wenig plausibel die Erwartung ist, eine grundlegende Entscheidung, die aus wirtschaftlichen, sozialen, strategischen oder sonstigen Gründen angestrebt wird, könne aus "islamischen" Gründen unterbleiben – oder umgekehrt. Die hier geschilderte Sichtweise neigt zu einer Art von ideengeschichtlichem Determinismus und suggeriert eine für Historiker und Sozialwissenschaftler unannehmbare Unabhängigkeit vom historisch-sozialen Kontext. "Der Islam" wird zur alles erklärenden Variablen.

Lässt sich ein inhaltliches Verhältnis zwischen geoffenbarter Religion und ihr zugeordneter Politik historisch überhaupt feststellen? Ein kurzer Ueberblick über die Geschichte des (westlichen) Christentums weist offenbar in die entgegengesetzte Richtung. Das Christentum legitimierte (seit Konstantin) die spätantike Sklavenhaltergesellschaft ebenso wie später Feudalismus und Kapitalismus (ihre jeweiligen kolonialistischen Varianten eingeschlossen), das preussische Dreiklassenwahlrecht wie die ihrem Anspruch nach egalitäre Gesellschaft der Vereinigten Staaten von Amerika; auf das Christentum beriefen sich beide Kontrahenten im deutschen Bauernkrieg, berufen sich die Verfechter des südafrikanischen Rassismus ebenso wie die Vorkämpfer seiner Ueberwindung. Die Idee einer christlichen (politischen, wirtschaftlichen,

- 2) Als Beispiel möge ein gebildeter (auch regional vorgebildeter) konservativer Journalist dienen: Peter Scholl-Latour versucht, Unterschiede islamischer Politik zwischen Iran und Afganistan als Unterschiede zwischen Schia und Sunna zu erklären – vgl. Scholl-Latour, 1981.

sozialen) Ordnung ³ ist also historisch begründbar. S. N. Eisenstadts ⁴ Feststellung, dass es "unabhängige Variationen und Kombinationen zwischen den 'religiösen' Codes . . . und den 'sozialen' Codes gibt", ist anerkannter Bestandteil der modernen westlichen Sozialwissenschaften.

Sie gilt auch für den Islam; scheinbar paradoxerweise, da hier doch nach dem allgemeinen Bildungsverständnis der für das Christentum charakteristische Gegensatz zwischen Jenseits und Diesseits, zwischen Religion und Politik nicht besteht. "Islamische" Regime sind in Iran und Libyen populistisch, in Saudi-Arabien oligarchisch; die Staatsform der Republik, die Khomeiny als die einzig islamische gelten lässt, wurde von seinen geistlichen Vorgängern zur Zeit Kemal Atatürks ebenso entschieden verworfen; die selbe Wirtschafts- und Aussenpolitik, die Iran unter islamischen Vorzeichen seit 1979 überwinden will, ist gleichzeitig in Pakistan, ebenfalls unter islamischen Vorzeichen, offizielle Staatsdoktrin. ⁵

Ein besonders aktueller Fall, der des islamischen Widerstands im gegenwärtigen Afghanistan, verdient nähere Betrachtung. "Was (die afghanischen Bauern und Nomaden) zum Kampf motiviert, ist . . . die Loyalität gegenüber der traditionellen Ordnung ihres Lebens, die sie durch die autoritären Reformen der Regierung und deren sowjetischen Verbündeten bedroht sehen." ⁶ Es geht hier also (im Gegensatz etwa zu den eminent entwicklungsorientierten Vorstellungen des iranischen Ex-Präsidenten Bani Sadr oder auch pakistani-schen Modernisierungsideen) nicht um wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Fortschritt; der Kampf der traditionellen Gesellschaft, der schon lange vor dem sowjetischen Einfall seinen Anfang genommen hat, ⁷ richtet sich "gegen die sie immer enger umschlingende Rationalität politischer und ökonomischer Modernisierung". ⁸

- 3) Dies gilt auch z. B. für den Bereich der Wissenschaft. So setzten die Jesuiten im 17. Jahrhundert in China das Prestige der damaligen "modernen" europäischen Wissenschaft zur Unterstützung ihrer missionarischen Bemühungen ein – einer Wissenschaft (z. B. Astronomie), die zur gleichen Zeit in Europa selbst unter Kirchenbann stand – vgl. Nelson, 1977, 15 f.
- 4) Eisenstadt, 1969, 16
- 5) Näher ausgeführt bei Khalid u. a., 1982
- 6) Münkler, 1982, 32
- 7) Münkler, 1982, 33
- 8) Münkler, 1982, 34

Auch hier also freie Variation zwischen dem religiösen und dem sozialen Code. Es gibt keine spezifisch islamische Ordnung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft; ⁹ auf politische Grundfragen unserer Zeit, wie

- Planwirtschaft oder freies Spiel der Marktkräfte ?
- Staatliches oder privates Eigentum an den Produktionsmitteln ?
- Gleichgewichtiges oder ungleichgewichtiges Wachstums ?
- Repräsentatives oder anderes politisches System ?
- Binnen- oder aussenorientierte Entwicklung ?
- Anlehnung an einen der Blöcke oder Blockfreiheit ?

gibt es keine verbindliche "islamische" Antwort.

Bedeutet dies, dass es für die Führung eines "islamischen" Staates keinerlei "kulturell bedingte Einschränkungen einer aus politisch-planerischer Sicht wünschenswerten "beliebigen" Verfügbarkeit über Menschen, Gruppen und Institutionen" ¹⁰ gibt? Dies ist zweifellos nicht der Fall. Es genügt in diesem Zusammenhang, auf das koranisch begründete Personenstandsrecht und das (allerdings heute ebenso wie in früheren Zeiten durch terminologische Kniffe leicht zu umgehende) Zinsverbot hinzuweisen; auch bei der Behandlung religiöser Minoritäten steht die "islamische" Obrigkeit unter Systemzwang. ¹¹ In allen anderen Fällen aber, z.B. bei der Beantwortung der o. a. Grundfragen

9) Diese zentrale These von Maxime Rodinson (1966) gilt weiterhin. Islamische Vorschriften an die Adresse von Politikern erschöpfen sich in Leerformeln (eine gute Zusammenstellung aus Schriften von Khomeiny, Beheshti und aus der neuen iranischen Verfassung findet sich bei Schreiner u. a., 1982); so z. B., dass "jeder Bürger seinen gerechten Anteil am Volkseinkommen erlangen kann" (Schreiner, 1982, 205); sie alle laufen auf die koranische Formel hinaus, "das Gute anzuordnen und das Schlechte zu verhindern": strittig ist bekanntlich nicht, ob in der Politik das Gute oder das Schlechte verwirklicht werden soll, sondern worin dieses "Gute", z. B., soziale Gerechtigkeit, eigentlich besteht.

10) Bialas, 1982, 104

11) Hier könnte nun argumentiert werden, eine Diskriminierung der (häufig durch Zusammenarbeit mit ausländischen Mächten kompromittierten oder in anderer Weise die nationale Einheit bedrohenden) Minderheiten werde auch aus nicht-religiösen Gründen angestrebt. Offenbar primär religiös bedingt ist aber die *unterschiedliche* Behandlung, die die iranische Führung den im Koran "vorgeesehenen" Christen und Juden einerseits und der Minderheit der Bahai andererseits angedeihen lässt: für Christen und Juden verfassungsmässig garantierte, auch politische Rechte, während gegen die Bahai, die es, da sie nach der Verkündung des Islam in die Welt getreten sind, eigentlich gar nicht geben darf, ein systematischer Vernichtungsfeldzug stattfindet (s. dazu z. B. Neue Zürcher Zeitung vom 8. Dezember 1982).

jeder politischen Führung eines Entwicklungslandes, besteht ein ausserordentlich weiter Handlungsspielraum, der mit denjenigen (sozialen, wirtschaftlichen, politischen . . .) Zielsetzungen ausgefüllt wird, die sich aus der jeweiligen historischen Situation ergeben. ¹²

Unterschiede zwischen Sunna und Schia bestehen nur insofern, als die bessere Organisation und grössere wirtschaftliche Unabhängigkeit des schiitischen Klerus die Chance eines durch ihn getragenen Umschwungs erhöht; oder man kann argumentieren, dass der Schiismus durch seine Geschichte und Ideologie zur Opposition gegen Herrschaft eher prädisponiert ist. Aussagen über die nach dem Umschwung verfolgte Politik sind jedoch durch den Unterschied zwischen Sunna und Schia nicht begründbar.

Islamisch ist also nicht die Findung der politischen Ideen (im weitesten Sinn), sondern ihre (nachträgliche) Legitimierung; islamische Ideologen haben in dem Bemühen, Dogma und politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit unter Schonung der letzteren miteinander in Einklang zu bringen, stets interpretatorische Höchstleistungen vollbracht. ¹³ Eine Schlüsselrolle spielt hier der Begriff der "bid'a hasana" (positive Innovation), das Gütezeichen für eine von den Herrschenden als nützlich erkannte Neuerung. So verbietet sich z. B. die Idee, Feuerwaffen als im Koran nicht vorgesehen und mit dem Islam unvereinbar abzulehnen, in einer mit Feuerwaffen ausgerüsteten Umwelt von selbst, und der Nutzen moderner Kommunikationstechniken für jede Staatsführung liegt auf der Hand. Politische Ideen, die heute im Namen des Islam verkündet werden, haben daher "nur einer Forderung zu genügen: mit einem im Lichte der modernen westlichen Entwicklung interpretierten Islam nicht unvereinbar zu sein". ¹⁴

- 12) Der zum Ausbruch aus blockierten Entwicklungen nötige Voluntarismus findet hier seine Freiräume.
- 13) " . . . dass Ausleger von abstrakten Quellen-Texten auch nur Menschen sind, die den jeweiligen sozialen und geschichtlichen Auswirkungen unterworfen sind, so dass es, wissenssoziologisch gesehen, nicht anders zu erwarten ist, als dass sie die "Wahrheit" auch nur von einer geschichtlich-sozial determinierten Werte beurteilen können" (Kandil, 1975, 236). Entwaffnend offen dazu Beheshti: " . . . ist der Islam ein Lehrsystem, das ewig gültig sein und unter allen Umständen funktionieren kann, wenn es in jeder Zeit durch eine derartige Form erklärt, interpretiert und realisiert wird, die sich den derzeitigen Bedingungen anpasst" (Schreiner, 1982, 197).
- 14) Simson, 1980, 572. Es braucht wohl nicht eigens darauf hingewiesen zu werden, dass damit nicht die Legitimität der unter islamischen Vorzeichen in Iran unternommenen und anderenorts geplanten Umwälzung bestritten, nicht die religiösen Antriebe eines gläubigen Muslims (z. B. schiitischer Konfession) bezweifelt oder die hier zweifellos freigesetzten sozialen Energien in Frage gestellt werden sollen: es soll lediglich festgestellt werden, dass zwischen den heiligen Texten und politischen (gesellschaftlichen, wirtschaftlichen . . .) Massnahmen in der Realität von heute kein zwingender, nachvollziehbarer inhaltlicher Zusammenhang besteht.

Exkurs: Warum der Islam?

Was befähigt den Islam im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts in so sichtbarer Weise dazu, politische Herrschaft zu legitimieren? Wie erklärt sich die (wenn man so sagen darf) fast monopolistische Stellung des Islam auf dem regionalen Legitimationsmarkt? ¹⁵ Mit anderen Worten: wie ist es zu erklären, dass in Gesellschaften, deren (bisher nicht gelöste) Hauptaufgabe die Modernisierung ist, eine Machtergreifung im Namen einer vor 1400 Jahren verkündeten Religion Erfolgchancen hat?

Die Beantwortung dieser Frage hat von einem Ueberblick über die in der gegenwärtigen historischen Situation einem Entwicklungsland alter ausserokzidentaler Kultur prinzipiell zur Verfügung stehenden Legitimationsmuster auszugehen.

Die weithin akzeptierte Max Weber'sche Typologie legitimer Herrschaft ¹⁶ unterscheidet bekanntlich die rationale, die traditionale und die charismatische Legitimationsart. Wie bei den heute entwickelten Ländern des Westens, so ist auch bei den Entwicklungsländern von einem ursprünglichen Zustand der traditionellen Legitimierung politischer Herrschaft auszugehen. Während nun aber im Okzident *interne* Faktoren eine schrittweise Entwicklung zur "rationalen" Herrschaft bewirkten, wird die traditionale Legitimierung des Orients *von aussen* zerstört – durch den (militärisch und wirtschaftlich-technisch überlegenen, also "entwickelten") Okzident, der ab dato für den Orient zur "Bezugsgesellschaft" wird: Unterschiede in der Herrschaftslegitimierung beruhen seither auf unterschiedlichen ideologischen Positionen zur entwickelten Bezugsgesellschaft. ¹⁷ So folgte auf den Zusammenbruch der traditionellen Legitimation die "assimilatorische", die auf bedingungsloser Nachahmung der Ziele und Formen westlicher Entwicklung basierte; das soziale Scheitern dieses Entwicklungsweges ¹⁸ verweist die Gesellschaften des Orients auf eine gesamtgesellschaftliche Orientierung, die Eigenständigkeit mit Entwicklungsleistung vereint.

- 15) Auch die Opposition gegen sich selbst islamisch legitimierende Regimes beruft sich auf den (in diesem Fall: "wahren") Islam, z. B. Saudi-Arabien 1979.
- 16) Weber, 1972, 124
- 17) dazu ausführlicher Simson, 1975, 49 ff.
- 18) dessen Weiterverfolgung mit die Ursache für die Isolierung der libanesischen Maroniten in ihrer arabischen Umwelt ist.

Dieses "authentizistische" Programm kann prinzipiell in zwei Varianten auftreten, die sich in ihrem Verhalten zum traditionellen Bezugsrahmen unterscheiden. Die (in fast allen islamischen Ländern vertretene) laizistische Richtung legitimiert sich "rational", z. B. als "wissenschaftlicher Sozialismus"; die ihr gegenüber erfolgreichere "traditionale" artikuliert sich im historisch vorgegebenen Bezugsrahmen, knüpft an die überkommenen Plausibilitäten an.¹⁹ Sie ist die näherliegende, "leichtere" Lösung, denn sie vermeidet die Schwierigkeit, zusätzlich zum faktischen Wechsel der Herrschaft auch einen neuartigen Bezugsrahmen zu schaffen.²⁰

Ein im Lichte der modernen westlichen Entwicklung (re-)interpretierter Islam, also eine "traditionale Ideologie als 'Hilfsinstrument' zur Mobilisierung der Gemeinschaft für säkulare Ziele",²¹ entspricht im übrigen der Forderung westlicher Entwicklungstheoretiker, die Gesellschaft müsse im Prozess der Modernisierung "neue Brennpunkte der kollektiven Identität schaffen, die Tradition und Modernität in bestimmtem Ausmass miteinander verbinden."²² Das weitgehende Scheitern bisheriger entwicklungspolitischer Bemühungen hat zu der Erkenntnis geführt, dass "wirtschaftliche Entwicklung nur im Rahmen eines allgemeinen 'kulturellen Erneuerungsprozesses' möglich ist, dessen treibender Motor in einer der jeweiligen Gesellschaft adäquaten Ideologie gesucht werden muss. Sowohl der Versuch einer 'Teillösung' der Probleme der Unterentwicklung als auch der Versuch einer 'Modernisierung' nach westlichem Muster wird in den Anfängen stecken bleiben müssen".²³

- 19) starke charismatische Elemente enthalten beide.
- 20) (unter den Bedingungen schnellen sozialen Wandels) "suchen die Muslime nach einer modernen Offenbarung. Diese suchen sie zuerst innerhalb des ihnen vertrauten islamischen Systems. Erst wenn sie hier keine Antwort erhalten, können andere Systeme Relevanz gewinnen . . ." "Gegenwärtig kann jedoch von einem Versagen des Islams als Primäradressat nicht die Rede sein." (Büren, 1980, 76). Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, unter welchen historischen Bedingungen hier ein "Paradigmenwechsel" erfolgen könnte.
- 21) Kandil, 1975, 208
- 22) Eisenstadt, 1969, 7 f. — dazu auch O. H. v. d. Gablentz: "Eine dauerhafte politische Ordnung kommt nur zustande, wenn sie den Unterworfenen dadurch glaubhaft wird, dass sie ihren Vorstellungen vom Sinn und Ziel des Lebens und Zusammenlebens entspricht. Das bedeutet Legitimität." (v. d. Gablentz, 1968, 166).
- 23) Kandil, 1975, 21

Wenn also eine in traditionellen Begriffen deutbare mobilisatorische Ideologie das Ingangkommen gesamtgesellschaftlicher Entwicklung entscheidend begünstigt, so bedeutet dies nicht, dass sich die Mittel oder gar die Ziele der Entwicklung aus der zur Legitimation herangezogenen Tradition inhaltlich ableiten liessen. Entscheidend hierfür ist die historische Situation: "Nur eine Analyse des Kontextes, in dem eine Religion eine bestimmte, konkrete Form angenommen hat, kann das Zustandekommen dieser konkreten Form auf der Grundlage eines abstrakten Ideals erklären".²⁴

Damit ist auch die eingangs gestellte Frage, welches Verhalten von Gesellschaften nach einem Umschwung unter islamischen Vorzeichen²⁵ zu erwarten ist, zumindest negativ beantwortet. Wenn der Islam nicht Träger politischer (= "islamischer") Ideen, sondern Vehikel zur Durchsetzung höchst säkularer politischer Inhalte ist, dann dürfte sich die von einer bestimmten geisteswissenschaftlichen Richtung nahegelegte Suche nach islamischen Schlüsselbegriffen in Koran und Hadith und Mutmassungen über ihre Umsetzung in die politische Realität als Holzweg erweisen. "Die Prognose hat vielmehr von den realen Gegebenheiten in Binnen- und Aussenstruktur auszugehen".²⁶ Die entsprechende Frage hat daher zu lauten: welche Gruppe (Schicht, Klasse . . .) verwendet den Islam als Legitimationsgrundlage in welcher historischen Situation zu welchem Zweck gegen welchen Gegner (und mit welchen Erfolgschancen)? Dabei stehen prinzipiell alle Länder mit moslemischer Bevölkerungsmehrheit zur Diskussion; Fälle wie Indien, das unter seinen Einwohnern mehr Moslems hat als z. B. jedes arabische Land für sich genommen, müssen ausser Betracht bleiben, da es um die Besetzung der zentralen politischen Instanzen geht.

Betrachten wir zuerst den als "Reislamisierung" bezeichneten Sonderfall der islamischen Legitimierung politischer Macht, also den erfolgreichen Versuch, islamische Normen *nach vorhergegangener intensiver Verwestlichung* für Staat, Wirtschaft und Gesellschaft wieder als verbindlich zu erklären, wie er in Iran unternommen worden ist. Eine analoge Entwicklung²⁷ ist überall dort möglich, wo die selbe historische Ausgangslage: eine westlich-assimilatorisch legitimierte ungleiche Entwicklung gegeben ist. Dies ist z. B. in Ägypten und in Tunesien der Fall. Algerien hingegen, das die durch die Kolonialmacht

24) Kandil, 1975, 86

25) wenn darunter mehr zu verstehen sein soll als ein rein deklaratorischer Akt in Erwartung libyscher oder anderer Hilfsgelder.

26) Simson, 1980, 575

27) Damit sind natürlich weder die Umstände der Machtergreifung noch die darauffolgenden Exzesse des Khomeiny-Regimes gemeint, sondern die Aussen-, Wirtschafts- und Sozialpolitik, wie sie z. B. von Bani Sadr entworfen wurde.

erzwungene Verwestlichung, die tiefer ging als in allen anderen islamischen Ländern, unter primär nationalistischen Vorzeichen überwunden hat, steht heute vor dem Problem einer drückenden Herrschaft von (einheimischen) Funktionären; gegen diese Schicht könnte sich ein "islamischer" Umsturzversuch richten. Das Ziel der syrischen Moslem-Brüder dürfte in erster Linie der Sturz des gegenwärtigen Minoritätenregimes sein, womit die aussenpolitische einseitige Ostblockorientierung mit Sicherheit, die Dominanz des staatlichen Sektors in der Wirtschaft wahrscheinlich zur Disposition steht. Eine islamische Machtergreifung in Afghanistan dürfte (s. dazu die oben gemachten Ausführungen) zum Wiedererstarken des entwicklungsblockierenden Stammesrechts führen und z. B. die seit dem ersten Halbjahr 1979 proklamierte Landreform (d. h. was davon tatsächlich realisiert wurde) rückgängig machen; in Malaysia könnte sie – nach einem Scheitern der auf wirtschaftliche Disziplinierung der malaiischen Mehrheit gerichteten Bemühungen der Regierung – eine primär gegen die starke und wirtschaftlich erfolgreiche chinesische Minderheit orientierte Politik einleiten. Die Türkei, der historischen Ausgangssituation nach eigentlich ein Kandidat für "Reislamisierung", könnte auch durch eine reaktionäre Rechte, die den Prinzipien des Kemalismus gegenüber weniger Skrupel hegt, unter "islamischen" Vorzeichen in frühkapitalistisch-feudalistische Verhältnisse zurückgeführt werden.²⁸ Politische und/oder wirtschaftliche Zusammenschlüsse islamischer Länder sind nur in dem Mass zu erwarten, wie ihre realpolitischen Interessen konvergieren.

Für die (politischen, wirtschaftlichen und sonstigen) Beziehungen zu islamisch legitimierten Regierungen und Gesellschaften bedeutet dies, dass eine einheitliche, neue Konzeption hier nicht gefordert ist – wie schon heute ein Blick auf Iran, Pakistan und Saudi-Arabien zeigt. Auf der Tagesordnung steht weiterhin, wenig überraschend, realpolitisches Eingehen auf den jeweiligen Fall, eventuell unter Beachtung spezifischer, aber marginaler Etikette-Fragen. Wenn dabei die Fallgruppe der "Reislamisierer", z. B. wegen der von ihr verfochtenen dissoziativen Tendenzen,²⁹ die Gestalter dieser Realpolitik vor erhebliche Anforderungen stellt, so hat dies Gründe, die nicht im Islam zu suchen sind; die gleichen Probleme ergäben sich mit einer Gesellschaft, die ihre Dissoziationsstrategie buddhistisch – oder sozialistisch – motiviert.

28) Hierzu empfiehlt sich neuerdings die Lektüre von Keskin, 1981.

29) dazu Simson, 1980.

BIBLIOGRAPHIE

- BIALAS, H.-P. (1982), Zum Problem der staatlichen Organisation traditionsorientierter Entwicklungsgesellschaften in einer inter- und transnationalisierten Welt.
- BUEREN, R. (1980), Islamische Revitalisierung als Chance westlicher Sicherheitspolitik, in: Beiträge zur Konfliktforschung, Heft 2, 1980, S. 65 ff.
- EISENSTADT, S. N. (1969), Tradition, Wandel und Modernität
- v. d. GABLENTZ, O. H. (1968), Religiöse Legitimation politischer Macht, in: C. J. Friedrichs und B. Reifenberg (Hrsg.), Sprache und Politik, Festgabe für Dolf Sternberger zum 60. Geburtstag, S. 164 ff.
- KANDIL, F. (1975), Traditionale Werte im Entwicklungsprozess, Versuch einer allgemeinen theoretischen Grundlegung traditionalistisch orientierter entwicklungspolitischer Konzeptionen.
- KESKIN, H. (1981), Die Türkei – Vom Osmanischen Reich zum Nationalstaat.
- KHALID, D. u. a. (1982), Reislamisierung und Entwicklungspolitik. Forschungsberichte des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Band 30.
- MUENKLER, H. (1982), Afghanistan: Legitimität der Tradition und Rationalität der Modernisierung, in: Beilage zur Wochenzeitung "Das Parlament", 29. Mai 1982, S. 32 ff.
- NELSON, B. (1977), Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess.
- RODINSON, M. (1966), Islam et Capitalisme.
- SCHOLL-LATOURE, P. (1981), Die islamische Revolution, in: Buchholz und Geiling (Hrsg.): Wie gefährlich ist der Frieden?, S. 147 ff.
- SCHREINER, H.-P. u. a. (1982), Der Iman. Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit.
- SIMSON, U. (1975), Auswärtige Kulturpolitik als Entwicklungspolitik. Probleme der kulturellen Kommunikation mit der Dritten Welt am Beispiel des arabischen Raums.
- SIMSON, U. (1980), Wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen zu Gesellschaften im Zeichen der Reislamisierung, in: Orient 21 / 1980, S. 570 ff.
- STEINBACH, U. (1980), Reislamisierung – Fortschritt ins Goldene Zeitalter?, in: Orient 3/1980, S. 331 ff.
- WEBER, M. (1972), Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie.