Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik

Herausgeber: Widerspruch

Band: 16 (1996)

Heft: 32

Artikel: Islam und Politik : zu Abu Zaids und Al-Azmehs Kritik des religiösen Diskurses und des Authentizitätskults

Autor: Müller, Alois

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-652295

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

Alois Müller

Islam und Politik

Zu Abu Zaids und Al-Azmehs Kritik des religiösen Diskurses und des Authentizitätskults

In den Jahren des ungebrochenen Vertrauens in die Kräfte der Aufklärung und der Begeisterung für eine umfassende Modernisierung aller Lebensbereiche hätte es kaum ein Politikwissenschaftler für möglich gehalten, dass am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts Fragen der Religion eine bedeutsame Rolle in der nationalen und internationalen Politik spielen würden und dass der Kampf von nationalen oder ethnischen Gruppierungen um heilige Stätten und geschichtsmythisch verklärte Territorien zu Exzessen der Gewalt führen könnte. Die vom Westen ausgehende, in der Neuzeit begonnene Säkularisierung von Staat und Gesellschaft sowie die Entmythisierung der Weltbilder wurden als irreversible weltgeschichtliche Prozesse verstanden. In der Aufbruchstimmung der sechziger Jahre begrüssten selbst christliche Theologen die freiheitserweiternden Wirkungen der Säkularisierung als eine Langzeitfolge der biblischen Religion und legitimierten die Zuwendung zum Irdischen in einer „Theologie der Welt" (Müller 1990). Francis Fukuyamas geschichtsphilosophische Deutung der Epoche nach dem Kalten Krieg als das Ende aller Alternativen zum westlichen Liberalismus und zur freien Marktwirktschaft (in „Das Ende der Geschichte", 1992) – und somit als Sieg des kapitalistischen Westens – war nur die triumphalistische Zusammenfassung der euro-amerikanischen „Bürgerreligion" (Kleger/ Müller 1996) kurz vor ihrer Agonie.

Heute besteht genügend Anlass zur Frage, ob angesichts fundamentalistischer Bewegungen und der Wiederkehr atavistischer Gefühle die Aufklärung gescheitert und die Säkularisierung missglückt seien (Claussen 1993). Viele Diagnostiker der „Moderne" neigen zur Ansicht, die Säkularisierung schreite in der westlichen Welt trotz gewissen Stockungen voran, sie stagniere aber in den aussereuropäischen Ländern und sei insbesondere in der islamischen Welt in die Defensive geraten. Wider Erwarten wird ja auch die „kemalistische Staatsdoktrin des Laizismus", von Atatürk einst als Motor der Modernisierung der Türkei gefeiert (Wedel 1991), seit der Machtübernahme Erbakans offiziell in Frage gestellt. Von Europa aus wird die gegenwärtige Identitätssuche im Mitglied-Land der Nato vor allem unter dem Aspekt der Bündnistreue verfolgt. Die reflexartige Furcht vor dem „islamischen Fundamentalismus" übersieht dabei die „vielfältige religiöse Landschaft der Türkei" (FAZ, 13.11.1996) und überhört diejenigen Stimmen, die eine zivilgesellschaftliche Transformation der militarisierten staatszentrierten Republik vorschlagen.

Sind die schwer einschätzbaren Entwicklungen, die seit den achtziger Jahren medienwirksam unter der Rubrik „Fundamentalismus auf dem Vormarsch" vermerkt werden, signifikant genug, um eine zunehmende

„Entsäkularisierung der Welt" (Tibi 1995) anzunehmen? Und stimmt die generelle These von der tiefen Kluft zwischen dem rückschrittlichen, antimodernen, undemokratischen, kollektivistischen und religiös dominierten Orient einerseits und dem fortschrittlichen, modernen, demokratischen, individualistischen und säkularen Westen andererseits? Ist „der Islam" *die* grosse Gefahr und ist er mit seinem Universalitätsanspruch der Hauptkonkurrent des Westens? Es wäre eine Verhöhnung der Opfer des Terrors, den islamistischen Extremismus zu leugnen und naiv zu behaupten, die Instrumentalisierung des Islams durch Regierungen sei kein ernstzunehmendes Problem. Die Frage stellt sich indessen, warum es uns EuropäerInnen so schwerfällt, genauer zu differenzieren zwischen dem Islam als einer gleichberechtigten monotheistischen Religion und dem Islamismus als einer politischen Kampfideologie.

Was unterscheidet denn die Exzesse der Gewalt, die „im Namen" des Islams verübt werden von den barbarischen Taten christlicher oder jüdischer „Fundamentalisten", die „im Auftrag Gottes" zu handeln vorgeben? Geschichtlich Denkende sehen eine klare Trennungslinie zwischen dem Judentum und dem fundamentalistischen Zionismus. Warum aber haben viele immer noch nicht verstanden, dass die drei Monotheismen Schwesterreligionen sind und dass alle drei ihr Verhältnis zur Gewalt im Rahmen einer komparatistischen historischen Anthropologie (Arkoun 1996) zu klären hätten? Wie stark christliche Vorurteile die Unterscheidung zwischen dem Islam als einer Weltreligion und ihrer Karikatur behindern, demonstrierte zum Entsetzen der muslimischen Gläubigen neulich der Erzbischof von Paris, Kardinal Lustiger, als er nach der Ermordung von sieben Mönchen des Trappistenklosters Tibéhirine in Algerien durch den „Groupe Islamique Armé", sich an alle Muslime wandte und ihnen einschärfte, dass man „im Namen Gottes nicht töten" dürfe, und sie beschwor: „Je demande que votre intelligence et votre coeur s'ouvrent, que vous chassiez la haine." (Libération 25./26. Mai 1996).

Wenn es um Demokratie und Menschenrechte geht, fällt es auch kritischen Kommentatoren schwer, der Behauptung einer unüberwindbaren Differenz zwischen „dem Islam" und der europäischen Moderne zu widerstehen (Hunziker 1995). Aber was ist denn so falsch an der Rede von der Unvergleichbarkeit zwischen Orient und Okzident und der Unvereinbarkeit der Grundwerte, so dass ein nachhaltiger Zusammenprall zwischen den Zivilisationen des Islams und des Westens unausweichlich ist (Tibi 1995; Huntington 1996)? Klagen denn die Intellektuellen aus den arabisch-islamischen Ländern nicht selber über die kulturellen Blockierungen und die politischen Aporien ihrer Heimatländer (Ghalioun 1991; Mansour 1990: Salamé 1994)? Fordern nicht sie selbst als Voraussetzung von Denk- und Meinungsäusserungsfreiheit eine tiefgreifende, endlich nachzuholende Säkularisierung des politischen und gesellschaftlichen Lebens (Al-Azm 1993; Literaturmagazin 1994; Messaoudi 1995)? Leiden denn nicht Millionen von Frauen an der Unterdrückung durch islamische Familiengesetze und werden sie als unfreiwillige „Hüterinnen islamischer Identität" (Müller 1996) nicht

ihrer elementarsten Grundrechte beraubt? Beachten etwa die „islamischen" Regierungen die Menschenrechte und praktizieren sie die Demokratie?

Sobald wir diese und ähnliche Fragen zu beantworten versuchen, laufen wir Gefahr, selber einen fundamentalistischen Diskurs über „Den Islam" mitzutragen durch Aussagen wie: „Der Koran verlangt", „Das islamische Recht bestimmt", „Im Islam steht im Zentrum" usw. Wir verwandeln dabei eine überaus komplexe Realität in eine geschichtstranszendente Abstraktion, sehen von den wirklichen Akteuren ab, verwechseln religiöse Artikulationsformen mit Realursachen, ignorieren historische Kontexte, ökonomische Abhängigkeiten, politische Herrschaftsstrukturen, gesellschaftliche Verhältnisse, kulturelle Vermittlungsformen, kurz, wir führen selber einen „religiösen Diskurs" und dekretieren zur fundamentalistischen Devise „Der Islam ist die Lösung aller Probleme!" spiegelbildlich: „Der Islam ist die Ursache aller Übel!". Dieses doppelseitige Phänomen nennt der syrische, in Exeter und Oxford lehrende Islamwissenschaftler Aziz Al-Azmeh *„Hyperislamisierung"*. Nachdem Samuel Huntington in seiner Konfrontationshypothese die essentialistischen Wahrnehmungsmuster bezogen auf den Islam hemmungslos fortschreibt und viele geneigt sind, seinen Szenarien Glauben zu schenken, ist Al-Azmehs Begriff der Hyperislamisierung ein höchst brauchbares analytisches Reflexionsinstrument zur Kritik der zunehmenden Islamphobie. Man könnte einen analogen Begriff für andere Religionen schaffen und damit die heute grassierende anachronistische Zuordnung von politischen Kollektiven zu religiösen Doktrinen als eine allgemeine konfliktverschärfende Strategie aufzeigen.

Wie Al-Azmeh in seiner Essaysammlung „Die Islamisierung des Islam" (1996) darlegt, ist die Hyperislamisierung das Ergebnis eines „erkenntnistheoretischen Nihilismus" (S.8) seitens der islamistischen Akteure *und* - „in objektiver Komplizenschaft" (S.7) – seitens jener westlichen Beobachter, die auf historisch-soziologische Analysen verzichten und die grundlegenden Einsichten der Marxschen Ideologiekritik suspendieren. Die Hyperislamisierung durch ideologisch Verblendete bewirkt immer eine verzerrte ahistorische Sicht der Realität und dient letztlich der Verschleierung von Interessen. So sieht der Autor in der Behauptung, Araber seien ihrem *Wesen* nach Muslime, „eine postmoderne Form von rassistischer Klischeebildung, die eine Überislamisierung der Muslime und alles Islamischen betreibt und die einen wesentlichen Bestandteil der Rhetorik bildet, mit deren Hilfe die Nord-Süd-Spaltung nach dem Ende des Kalten Krieges aufrechterhalten wird" (S.173). Er betont, dass viele europäische Islamwissenschaftler mit ihrer verklärenden Konstruktion eines „homo islamicus" selber einem haltlosen Essentialismus huldigen und heute „eine merkwürdige Allianz mit dem muslimischen Fundamentalismus" (S. 202) bilden.

Die Hyperislamisierung operiert mit „naturhaften Identitäten" und stellt das Ursache-Wirkungsverhältnis auf den Kopf, wie Al-Azmeh am Beispiel der sozialen Abkapselung britischer Muslime pakistanischer Herkunft erläutert. Al-Azmehs Analysen ermöglichen es, zwischen den im Imaginären sich abspielenden Phantasiediskursen und der Wirklichkeit zu unter-

scheiden. Er belehrt uns über die Tatsache, dass die arabischen Gesellschaften nicht bloss „oberflächlich" säkularisiert sind, wie Bassam Tibi behauptet (1996, Kap. 8), sondern bis in die Tiefenstrukturen hinein die Säkularisierung vollzogen haben. Wie Al-Azmeh in einem Aufsatz (1995) und im erwähnten Buch nachweist, manifestieren sich die strukturellen Säkularisierungsprozesse der letzten 150 Jahre weniger in elaborierten Lehrgebäuden als in der konkreten politischen und kulturellen Praxis, die einen realen Bruch mit der islamischen Vergangenheit darstellt. Das Rechtssystem, die Rechtspraxis und das Erziehungswesen wurden faktisch säkularisiert. Neue Ausdrucksformen der Kunst entstanden, und bis zu Beginn der achtziger Jahre verlor die herkömmliche Religion zunehmend an Einfluss und allgemeinem Interesse, so dass es legitim ist, von einer „arabischen Säkularität" und „arabischen Moderne" zu sprechen. „Allen Behauptungen von Neoorientalisten wie Islamisten zum Trotz ist es eine Tatsache, dass die arabischen Länder von den sozialen, kulturellen, politischen und ideologischen Formen beherrscht werden, die sich während der beiden letzten Jahrhunderte weltweit durchgesetzt haben, wenngleich mit unterschiedlichen Rhythmen, Ausprägungen und Bestimmungen" (S. 58).

Wer diese faktische Säkularität und die Teilhabe der arabischen Gesellschaften an der universalen Geschichte der Moderne leugnet, der verkennt, dass auch die Konzeption von Politik, Gesellschaft und Geschichte der radikalen Islamisten keine Rückkehr zu den Ursprüngen, sondern eine intellektuell dürftige Adaptation europäischer Ideologien darstellt, die bloss emblematisch als „islamisch" identifiziert wird. Tatsächlich entlehnt der politische Islam seine Theorien dem französischen Jakobinismus, der europäischen politischen Romantik, dem Nationalismus, dem Sozialdarwinismus, dem europäischen Faschismus und Populismus. Es bestehen demnach „Konvergenzen zwischen dem arabischen Irrationalismus und den europäischen Irrationalismus-Traditionen" (S. 49). Die Suche fundamentalistischer Akteure nach einer islamischen „Authentizität" (*Asala*) erweist sich als eine Selbsttäuschung, und die ausschliesslich islamische Lesart der arabischen Gesellschaften durch westliche Beobachter verurteilt diese zu einem exotischen Partikularismus, der keine Anknüpfungspunkte für eine interkulturelle Verständigung zulässt. Würden diese Beobachter eingestehen, dass der Westen nicht nur den europäischen Rationalismus vertritt, sondern ebensosehr die Folgen der „Revolution der Romantik" (Berlin 1996) zu verantworten hat, würde sich die Diskussionslage entscheidend verändern.

Wie sehr der Diskurs durch beide Seiten entstellt wird, zeigt sich insbesondere beim Problem der *Scharia*. Die Forderung radikaler Islamisten nach der Wiedereinführung des „göttlichen Gesetzes" erscheint den westlichen Beobachtern als eine Rückkehr zu einem Rechtssystem, das seinem „Wesen" nach barbarisch und archaisch sein soll. Als Spezialist für islamische Rechtsgeschichte hebt Al-Azmeh den nicht-dogmatischen, formaljuristischen und vielstimmigen Charakter des islamischen Rechts hervor. „Hinzu kommt, dass es sich beim islamischen Gesetz um keinen Kodex

handelt.(...) Das islamische Recht ist eine Sammlung von Präzedenzfällen, Rechtsentscheidungen und allgemeinen Prinzipien, nebst einem Corpus hochentwickelter hermeneutischer und paralogischer Verfahrensweisen. In gewisser Hinsicht ähnelt es sehr stark dem englischen Recht (...). Dieser besondere Charakter des islamischen Rechts befördert dessen Neigung zur Toleranz (...). Ein letzter Punkt bleibt zu erwähnen. Das islamische Recht als ein Corpus ist vorwiegend privatrechtlicher Natur: es handelt von Verpflichtungen, Verträgen, Fragen der persönlichen Rechtsstellung (...) und anderen Aspekten des weltlichen Lebens." (S. 30f).

Al-Azmeh kritisiert, dass die arabischen Regime den Hang zu illusorischen Realitätsauffassungen durch Konzessionen an den fundamentalistischen Diskurs verstärken. Er datiert die Entstehung des islamistischen Diskurses in die fünfziger und sechziger Jahre, als auf der Basis von Erdölinteressen die erste Islaminitiative lanciert wurde („Erdöl-Islam"). Der von vielen Ambivalenzen geprägten Beziehung zwischen dem arabischen Nationalismus und dem Islamismus widmet Al-Azmeh einen eigenen Essay. In einer anderen Studie nimmt er eine gründliche „Anatomie des Authentizitätsbegriffs" (vgl. auch Al-Azm, 1996) vor und zeichnet die Debatte über den islamischen Reformismus nach, dessen Dreh- und Angelpunkt der *Wiedererweckungsgedanke* ist.

In seiner Analyse der komplexen Rolle der Utopie im islamischen politischen Denken leistet Al-Azmeh ein Stück Kritik der politischen Theologie, die sich auf die Frage der Vorbildlichkeit des Kalifats von Medina bezieht. Hier gilt es zu unterscheiden zwischen dem Ursprungsdenken der Islamisten, die die (phantasierte!) göttliche Reinheit und Integrität des Kalifats durch spektakuläre Aktionen wiederherstellen wollen (= „aktivistischer Utopismus") und dem nicht-voluntaristischen Mehrheitsislam, der das medinensische Kalifat in eschatologischer Perspektive als eine bloss didaktische Grösse betrachtet. Vergleichbare Verlagerungen des legitimatorischen Gewichts der Vergangenheit führen im heutigen Israel zu einer gefährlichen Transformation des jüdischen Messianismus (Müller 1996).

In Anlehnung an den französischen Rassismusforscher Pierre-André Taguieff (1987), der die Spiegelbildlichkeit von antirassistischer Heterophilie und rassistischer Heterophobie nachgewiesen hat, untersucht Al-Azmeh die Mystifikationen, die auf der Basis des postmodernen und ethnologischen Kulturbegriffs, der vom Gedanken der Differenz beherrscht wird, vorgenommen werden. Der Kulturalismus betrachtet den Islam als das inkommensurable Andere und erzeugt ihm gegenüber eine ambivalente Einstellung.

Neben den vielen Korrekturen des westlichen Bildes von den arabischen Gesellschaften und der islamischen Geschichte macht Al-Azmeh auch eine Reihe von Vorschlägen zur Vertiefung des Universalismus der Aufklärung und der Demokratie. Anstelle der Einteilung der Welt in konfligierende und einander ausschliessende Kulturzonen wäre es „besser, von einer universalen Zivilisation zu sprechen, die eine grosse Vielfalt von historischen Formationen umfasst" (S. 83), deren Eigenheiten nur unter Berücksichtigung der herrschenden Machtverhältnisse verstanden werden können.

Vom religiösen Diskurs zur Verstehenskultur

Die verheerenden politischen und intellektuellen Auswirkungen der Essentialisierung des Islams ist auch Gegenstand der „*Kritik des religiösen Diskurses*" (1996) von Nasr Hamid Abu Zaid. Über das Schicksal des ägyptischen Literatur- und Islamwissenschaftlers ist in den westlichen Medien ausführlich berichtet worden. Nachdem das ägyptische Kassationsgericht im August 1996 bestätigt hat, dass die von einem Kairoer Gericht verhängte Zwangsscheidung wegen Apostasie rechtsgültig ist, floh der Gelehrte zusammen mit seiner Frau, der Universitätsdozentin Ibtihal Yunis, nach Holland. Der unter Todesdrohung stehende Gelehrte ist nun Dozent an der Universität Leiden. Im Vorwort zum inkriminierten Buch „Islam und Politik" (1996) schildert Navid Kermani die politischen und theologischen Hintergründe der Anklage. Er erwähnt aber auch, dass der Fall Abu Zaid eine für Ägypten beispiellose Solidaritätskampagne zugunsten des Angeklagten ausgelöst habe. Das Buch enthält am Schluss ein längeres Gespräch zwischen Abu Zaid und Navid Kermani. Der Ägypter fordert darin die Beschränkung der Macht der Theologen, mehr Demokratie und den Verzicht auf das fundamentalistische Verständnis des Korans als eines allumfasssenden dogmatischen Bezugsrahmens der Lebensführung, der Politik und der Rechtssprechung.

Das Hauptthema des Buches ist eine Analyse der allgemeinen Struktur des „religiösen Diskurses" und eine Exposition der Prinzipien einer textlinguistischen Auslegung der kanonischen Texte des Islams. Der Autor versteht seine Position nicht bloss als Wiederholung, sondern als eine Weiterentwicklung der Auffassungen der Mutaziliten, die schon im achten Jahrhundert gegen den Widerstand der Aschariten die Erschaffenheit und somit die historische Bedingtheit des Korans lehrten. Er diagnostiziert eine Fesselung der intellektuellen Debatten durch eine reaktionäre, von Staatstheologen über moderne Kommunikationsmittel eingehämmerte Dogmatik und geisselt die Verachtung der Vernunft durch die Propaganda.

Die allgemeine Struktur des „religiösen Diskurses" ist nach Abu Said durch folgende fünf „Mechanismen" gekennzeichnet: 1. die Vereinheitlichung von Denken und Glauben bzw. die Verwischung des Unterschieds zwischen Subjekt und Objekt; 2. die Rückführung aller gesellschaftlichen und natürlichen Phänomene auf eine einzige Primärursache und damit die Verhinderung der Bewusstwerdung der Komplexität; 3. die selektive und opportunistische Haltung gegenüber dem „Erbe" und die ideologische Berufung auf die Autorität der Altvorderen; 4. die Verunmöglichung jeglichen Widerspruchs durch Rhetorik und die Diskreditierung des Zweifels zugunsten einer zur Schau getragenen absoluten Gewissheit und 5. die Preisgabe des historischen Denkens und die Leugnung der Historizität derjenigen Texte, die in allen wichtigen Gegenwartsfragen als Entscheidungsgrundlage herangezogen werden. Der religiöse Diskurs zwingt die Muslime, sich endlos im Kreise zu drehen, er kettet ihr Bewusstsein an eine mythisierte Vergangenheit an und verführt sie dazu, die Gegenwart nach

dem ewig gültigen Modell der glorifizierten Vergangenheit zu gestalten. Er verhindert jegliche kritische Reflexion unter Verweis auf die nicht oder rein ideologisch interpretierten Koranverse und Hadithe.

Am Beispiel der korrespondierenden religiösen Vorstellungen der „Gottesherrschaft" und der „Knechtschaft der Menschen" zeigt Abu Said die fatalen sozialen und politischen Auswirkungen einer wörtlichen statt metaphorischen Lektüre des Korans. Die Einschärfung des Knecht-Seins der Menschen erzeuge eine antidemokratische Unterwerfungsmentalität, die die Diktatoren, die sich ihrerseits zur Absicherung ihrer Herrschaft auf eine angebliche islamische Dogmatik berufen, auszunutzen wissen. Abu Zaid plädiert für einen wissenschaftlichen Zugang zum Koran, der die buchgewordene Offenbarung als einen *Text* versteht. Seinen kommunikationstheoretischen Ansatz hatte Abu Said bereits in seinem 1990 erschienen Hauptwerk „Mafhum an-nass" (Der Begriff des Textes, Wild 1993) vorgestellt.

Der Interpret hat die Aufgabe, eine Brücke zu schlagen zwischen dem göttlichen Wort und der menschlichen Vernunft, die Dynamik des Textes herauszuarbeiten, herauszufiltern, was aufgrund einer nachweisbaren gesellschaftlichen Gebundenheit historisch geworden oder zur toten Metapher erstarrt ist – und somit für heute keine Gültigkeit mehr beanspruchen kann – sowie den Sinngehalt zukunftsweisender Momente im Text freizulegen. Für Abu Zaid gibt es keinen „heiligen Text", denn die Offenbarung ist durch den Empfang, die mündliche Weitergabe und die Niederschrift immer schon eine sozio-kulturell bedingte Interpretation und damit zu einem von Menschen geschriebenen, relativen und veränderlichen Text geworden. Er entlarvt die Falschheit des Prinzips „Keine selbständige Interpretation, wenn ein Text vorhanden ist" und fordert entschieden die Freiheit der Forschung und der Interpretation als unumgängliche Bedingung einer pluralen und toleranten Verstehenskultur.

Abu Zaid weist nach, dass selbst solche Islaminterpreten, die sich als Linke verstehen, in ihren wichtigsten Positionen „versöhnlerisch" sind und dem rechten Islamismus mehr als nur taktische Zugeständnisse machen. Die beissende Kritik des Opportunismus trifft ausdrücklich den im Westen bekannten, von vielen als fortschrittlich gelobten Leiter der philosophischen Abteilung an der Kairoer Universität, Hassan Hanafi, der 1980 mit dem Manifest „Das religiöse Erbe und die Erneuerung" zur Gründung einer „islamischen Linken" aufgerufen und später ein mehrbändiges Werk mit dem Titel „Vom Glauben zur Revolution" verfasst hat. Die These, dass linker und reaktionärer Islamismus auf dasselbe hinauslaufen, gipfelt im Vorwurf, dass beide Strömungen das historisch-kritische Denken verabscheuten, dass beide die Lösung jetziger realer Probleme im emotional besetzten „Erbe" (turath) zu finden glaubten und dass beide gleichermassen unfähig seien, ein theoretisches Instrumentarium zur Analyse, geschweige denn Alternativen zur Lösung der sozialen und wirtschaftlichen Probleme zu erarbeiten (zu Hanafi vgl. Al-Azmeh, S. 144).

Am heutigen Unbehagen in der muslimisch-arabischen Welt trägt aber nicht der Koran oder der Islam Schuld. Wie Jacques Berque in seiner

Neuübersetzung des Korans (Harmattan, Paris 1990) erneut verdeutlicht hat, appelliert dieser eindringlich an die Vernunft. Die Ursache der hermeneutischen Unfreiheit sehen alle oppositionellen arabischen Intellektuellen seit Averroes (Müller 1996) in der Bindung der Juristen-Theologen an jene staatlichen Mächte, die kein Interesse an kritischer Reflexion haben. So deckt heutzutage die Regierung von Mubarak ihr Defizit an einer politischen Vision und Perspektive durch die Allianz mit konservativen Geistlichen der Azhar-Universität und mit einer unerbittlichen Repression der Autonomie der politischen und intellektuellen Diskussion zu. Es mangelt aber weder in Ägypten noch sonstwo in der arabischen Welt „an Wissenschaftern, Politikern und Publizisten, die zum Verhältnis zwischen Religion und Politik Überlegungen anstellen, die weit über das vom Regime propagierte Bild eines ‚guten' – weil regierungstreuen – und eines ‚schlechten' – weil extremistischen – Islam hinausreichen" (NZZ 9./10. Nov. 1996). Das Grundübel ist die obsessive, auf die inneren und äusseren Feinde fixierte gouvernementale Sicherheitspolitik, die eine offene und breite Auseinandersetzung über die islamische Welt blockiert.

Für Wissenschaft und Politik heisst dies, dass die „Kritik der Erde" die Voraussetzung aller Kritik wäre, eine Kritik, die erst praktisch wird, wenn repressive Regimes, die elementare Menschenrechte nachweislich verletzen, von westlichen Staaten und Konzernen keine bedingungslose Unterstützung mehr erhielten. Und es wäre auf anderer Ebene vordringlich, dass die Verlage sich der grossen Werke der aufgeklärten arabischen Elite annähmen, bevor deren Köpfe rollen. Wie will man denn ohne Kenntnis der Originalquellen den vielbeschworenen Dialog zwischen den Kulturen und Religionen in Gang setzen?

Literatur

Al-Azm, Sadik J., 1993: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam. Frankfurt a. M.

Ders., 1996: Das Wahrheitsregime der Verbrecher. Postmoderner Relativismus und die Frage der Menschenrechte. In: Frankfurter Rundschau, Forum Humanwissenschaften, 26. November, Frankfurt a.M.

Al-Azmeh, Aziz, 1995: Imaginäre Welten des Islamismus. Das Religiöse und das Weltliche in der arabischen Gegenwart. In: Merkur, Jg. 49, Heft 556.

Ders., 1996: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz. Frankfurt/New York.

Abu Zaid, Nasr Hamid, 1996: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi. Einleitung von Navid Kermani. Frankfurt a. M.

Arkoun, Mohammed, 1996: Transgresser, Déplacer, Dépasser. In: Arabica, tome XLIII, Leiden

Berlin, Isaiah, 1996: Revolution der Romantik. Eine grundlegende Krise in der neuzeitlichen Geistesgeschichte. In: Lettre International, Nr. 34.

Claussen, Detlev, 1993: Die missglückte Säkularisierung. In: Widerspruch, Heft 26, Religion und Gewalt, Zürich.

Fukuyama, Francis, 1992: Das Ende der Geschichte.München.

Ghalioun, Burhan, 1991: Le malaise arabe. L'Etat contre la Nation. Paris.

Huntington, Samuel P., 1966: Der Kampf der Kulturen. München-Wien.

Hunziker, Ernst, 1995: Islam und Menschenrechte. In: Widerspruch, Heft 30, Ethnische Politik, Krieg und Völkermord, Zürich.
Kleger, Heinz, Müller, Alois, 1996: Nationale und europäische Bürgerreligion. In: H. Münkler (Hg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Baden-Baden.
Literaturmagazin, 1994: Heft 33, Zwischen Fundamentalismus und Moderne. Literatur aus dem Maghreb. Reinbek.
Mansour, Fawzy, 1990: L'impasse du monde arabe. Paris.
Messaoudi, Khalida, 1995: Une Algérienne debout. Paris. (deutsch: Worte sind meine einzige Waffe. Eine Algerierin im Fadenkreuz der Fundamentalisten. München, 1995.)
Müller, Alois, 1990: Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen. In: G.Kohler/H. Kleger (Hg.), Diskurs und Dezision. Wien.
Müller, Alois, 1996: Fundamentalismus. Dokumente und Analysen. Stuttgart.
Salamé, Ghassan (Hg), 1994: Démocraties sans démocrates. Paris.
Taguieff, Pierre-André, 1987: La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles. Paris.
Tibi, Bassam, 1995: Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hamburg.
Tibi, Bassam, 1996: Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1996.
Wedel, Heidi, 1991: Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Opladen.
Wild, Stefan, 1993: Die andere Seite des Textes: Nasr Hamid Abû Zaid und der Koran. In: Die Welt des Islams.