

---

# Einführung

Oliver Hidalgo, Holger Zapf, Ahmet Cavuldak und  
Philipp W. Hildmann

---

## 1 Demokratie und Islam: Stationen einer publizistischen Kontroverse

Ob Demokratie und Islam vereinbar sind und wie es gegebenenfalls um die Legitimität eines spezifisch islamischen Typus der Volksherrschaft bestellt ist, wird in der Literatur seit geraumer Zeit kontrovers diskutiert. Die bisweilen recht polemisch geführte Debatte stand gerade im deutschsprachigen Raum lange im Zeichen der Diskursmacht, die von Huntingtons Slogan des *Clash of Civilizations* ausging.<sup>1</sup> Das hart-

---

<sup>1</sup> Dazu etwa der Band von Kallscheuer 1996, der die islamkritischen Ansätze von Dan Diner und Bernard Lewis lanciert. Zur Kritik am „Mythos“ des *Clash of Civilizations* siehe Hafez 1997 und Çağlar 2002. Für den Versuch einer kritischen Relativierung der Thesen Hunting-

---

O. Hidalgo (✉)

Institut für Politikwissenschaft, Universität Regensburg, Universitätsstr 31,  
93040 Regensburg, Deutschland  
E-Mail: oliver.hidalgo@politik.uni-regensburg.de

H. Zapf

Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 3,  
37073 Göttingen, Deutschland  
E-Mail: hzapf1@gwdg.de

A. Cavuldak

Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Sozialwissenschaften,  
Unter den Linden 6, 10099 Berlin, Deutschland  
E-Mail: ahmet.cavuldak@yahoo.de

P. W. Hildmann

Hanns-Seidel-Stiftung, Lazarettstraße 33,  
80636 München, Deutschland  
E-Mail: hildmann@hss.de

näckige (Vor-)Urteil, es mit einer Form des Kulturkampfes zu tun zu haben, wurde dabei von einer Reihe populärwissenschaftlicher Studien unterfüttert, die der Öffentlichkeit ein Bild islamischer Parallelgesellschaften präsentierten, in denen insbesondere die Frauen systematisch unterdrückt werden (z. B. Raddatz 2004; Kelek 2005, 2006) oder die gar einer Unterwanderung der westlichen Demokratien durch die Muslime Vorschub leisteten (z. B. Ulfkotte 2003, 2008). Auf jene Bedrohung reagierten Deutschland und Europa angeblich mit falscher Zurückhaltung und leichtsinniger Toleranz (z. B. Broder 2006; Raddatz 2007; Sarrazin 2010). Auch einige weniger alarmistisch gehaltene Studien, die einen fundamentalen Gegensatz zwischen den theologischen Prinzipien im Islam und dem Anforderungsprofil an demokratische Rechtsstaaten monierten (z. B. Nagel 2001; Wick 2009), das islamische Frauenbild als inkommensurabel mit der Demokratie einstuften (Schirrmacher und Spuler-Stegemann 2004) oder einen Entwicklungsrückstand der islamischen Welt an der dortigen Omnipräsenz des Sakralen in Politik und Gesellschaft festmachen wollten (Diner 2005), fügten sich in diese Argumentationslogik ein.

Dem stehen ebenso zahlreiche wie vielfältige Ansätze und Selbstbeschreibungen gegenüber, die eine Verbindung von islamischen und demokratischen Ideen durchaus in Aussicht stellen.<sup>2</sup> In dieser Hinsicht ist nochmals zu differenzieren zwischen eher westlich orientierten und autochthonen Denkmustern sowie solchen, die beide Aspekte vereinigen, selbst wenn die Grenzen hier bisweilen fließend anmuten. Was erstere angeht, so dürften die Werke von Soroush (2000), Sachedina (2001), Shabestari (2003), Ebadi (2003) oder Bayat (2007) international mittlerweile den höchsten Bekanntheitsgrad erreicht haben. Hinzu kommen Positionierungen wie die von Al-Ashmawy (1989), Zakariya (1991) oder An-Naim (2008)<sup>3</sup> die eine substantielle Trennung von Politik und Religion fordern und damit vor allem innerhalb der muslimischen Welt auf teilweise heftigsten Widerstand stießen.<sup>4</sup> Zur zweiten Gruppe der Demokratievarianten, die auf die Eigenständigkeit (oder auch Überlegenheit) islamischer Politikmodelle pochen, zählen beispielsweise die Ansätze von Kabuli (1994) und Moussali (2001). Letzterer geht – mit Blick auf den im Koran

---

tons siehe Tibi 1998. Riesebrodt (2001) versteht seinen Ansatz zwar explizit als Gegenentwurf zu Huntington, macht aber die konstatierte *Rückkehr der Religionen* exakt am Phänomen religiös motivierter Gewalt fest.

<sup>2</sup> Für einen Überblick über die wachsende Zahl an islamischen Demokratievorstellungen siehe z. B. Khan 2006, Kamrava 2006, Donohue und Esposito 2007, Hunter 2009 und Benzine 2012.

<sup>3</sup> An-Naim (1996) sprach sich überdies für eine Form der islamischen Reformation aus.

<sup>4</sup> Für einen Überblick zur innerislamischen Säkularisierungsdebatte siehe Flores 2005. Nach Arkoun (1998) besteht zwischen Religion und Demokratie eine grundsätzliche Spannung, weshalb demokratische Prozesse mit philosophisch-kritischen Denkweisen einhergehen.

vorgeschriebenen Beratungsgedanken (*shura*) – so weit, die Wurzeln der modernen liberalen Demokratie westlicher Provenienz ihrerseits im Islam zu verorten.<sup>5</sup> Zwischen westlicher und islamischer Demokratieidee steht hingegen Abou El Fadl (2001), der seine Thesen bereits mit führenden westlichen Politiktheoretikern diskutiert hat (Abou El Fadl und Cohen 2004) und seine Vermittlung u. a. als Antwort auf den islamistischen Extremismus begreift (Abou El Fadl 2005). Für Sadiki (2004) geht es in ähnlicher Weise darum, Raum für die Koexistenz von westlicher und islamischer Demokratie zu schaffen.

Die bloße Existenz derartiger islamischer Demokratiemodelle wehrt sich gegen den (auch von Muslimen bisweilen noch geschürten) Eindruck, dem Islam mangele es an den grundlegenden Voraussetzungen für eine demokratiekompatible Fortschreibung, ob man dies nun bedauert (z. B. Mernissi 2002) oder – aufgrund der Überlegenheit einer von Allah gegebenen Ordnung gegenüber der menschlichen Willkür – auch begrüßt (z. B. Jan 2007). Verdächtig wirkt das Amalgam aus Demokratie und Islam gleichwohl deshalb, weil gerade prominente Vertreter dieses Modells ihre Adaptionen mit einer faktischen Kontrolle durch islamische Rechtsgelehrte (al-Qaradawi 2009) sowie Verdammungen der Homosexualität, der Apostasie und der Gleichberechtigung der Frauen verbinden (al-Qaradawi 2003) oder aber – wie im Fall von Rachid al-Ghannouchi – zumindest keine Möglichkeit für die Herausbildung eines gleichberechtigten Arrangements zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen vorsehen.<sup>6</sup> Dass solche Auffassungen in der Theorie einer Art „Theo-Demokratie“ gleichkommen, wie sie von einem der wichtigsten Rechtsgelehrten des Islamismus – Abul A'la Maududi (1997) – propagiert wurde, und in der Praxis keine allgemein akzeptierte politische Ordnung begründen können, hat sich für viele Beobachter im Zusammenhang mit den Wahlsiegen islamistischer Parteien in Tunesien und Ägypten bestätigt.

Eher von Skepsis gesäumt sind bislang ebenso die Ansätze, die dem Islam eine konstruktive Rolle im Inneren der europäischen Rechtsstaaten zutrauen. Dazu zählen etwa derjenige von Ramadan (2003, 2004), der den Respekt von im Westen lebenden Muslimen für die demokratische Verfassungsordnung anmahnt, ohne die Scharia im Gegenzug zum nachrangigen Moralkodex zu degradieren, oder die von Fethullah Gülen initiierte Bildungsoffensive, die ausgehend von der Türkei Muslimen in der ganzen Welt in Schulen, Universitäten und Sozialeinrichtungen einen neokonservativen, nationalistisch gefärbten Islam näherbringt. Hinter dem dabei

---

<sup>5</sup> Zu dieser Position innerhalb des islamischen Demokratiediskurses siehe auch Krämer 1999, S. 21 f. Analog die Ausführungen zu Fahmi Huwaidi im Aufsatz von Flores in diesem Band.

<sup>6</sup> Zu al-Ghannouchis Demokratieidee zur Zeit der 1990er Jahre siehe Tamimi 2001 sowie aktuell den Beitrag von Klevesath in diesem Band.

an den Tag gelegten formalen Eintreten für die Demokratie vermuten Kritiker letztlich nur ein Lippenbekenntnis.

Die Gefahr, dass die demokratische Methode als Katalysator für einen islamistischen Gottesstaat missbraucht wird, ist tatsächlich nicht einfach von der Hand zu weisen. Auf der anderen Seite lässt sich die Frage nach einer eventuell möglichen Kompatibilität von Demokratie und Islam gar nicht erst stellen, wenn man von einem allzu westlich orientierten Demokratiebegriff ausgeht. Da Demokratisierungsprozesse in der Hauptsache endogene Vorgänge beinhalten, in denen sich ein entlang von sprachlichen, kulturellen und historischen Besonderheiten gebildetes Volkssubjekt als Machtressource und Herrschaftsquelle versteht, muss eine sich im Lebens- und Erfahrungsraum von Muslimen herauskristallisierende Form der Volksherrschaft notwendigerweise spezifische Signaturen aufweisen, die sie von den Demokratien im Westen unterscheidet. Und dass auf diesem schwierigen Weg Rückschläge, Widerstände konservativer Eliten und Instrumentalisierungsversuche verschiedener Couleur vorprogrammiert sind, ist durch die wechselvolle Geschichte der Demokratie in Europa auch im Westen wohlbekannt. Von daher gilt es zuallererst geeignete Ankerpunkte zu finden, um innerhalb der komplexen Debatte über Demokratie und Islam trotz allem zu einer ausgewogenen Position zu kommen. Dies verlangt offensichtlich nicht nur, sich die Bandbreite bewusst zu machen, mit der innerhalb der islamischen Welt auf die Demokratieidee reagiert wird und die – wie oben skizziert – von vehementer Ablehnung, kritischer Aneignung und Reklamation jener Konzepte als Innovation des Islam reicht (Krämer 1999, 2011). Sondern es ist auch sehr grundsätzlich nach dem Verhältnis von Politik und Religion in der Demokratie bzw. nach den Charakteristika der Demokratie selbst zu fragen, um auf dieser Basis schließlich doch zwischen authentischen Modellen und Etikettenschwindeln differenzieren zu können, ohne zugleich den historisch kontingenten Erfahrungsraum des Westens zum normativen Maßstab für andere Kulturen zu erheben.

Zur Umsetzung dieses ambitionierten Unterfangens haben wir umgekehrt zu registrieren, was gegenwärtig einer auch im Westen akzeptablen Verbindung von Demokratie und Islam (noch) widersteht, wenn die erwähnten Reformbemühungen die Annahme einer generellen Demokratieresistenz entkräften. Vor dem Hintergrund liberaler Koranexegesen wie denjenigen von Muhammad Schahrūr, Farid Esack, Nasr Hamid Abu Zaid oder Mehmet Paçacı,<sup>7</sup> die in der Tradition von Ibn Ruschd eine Vermittlung zwischen Glauben und Vernunft anstreben und dazu den

---

<sup>7</sup> Zur Porträtierung jener Denker siehe nach wie vor den Band von Amirpur und Ammann (2006). In ihrer jüngsten Publikation plädiert Amirpur unter dem provokativen Titel „Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte“ (2013) für eine Erneuerung des Islam, die die Tradition der Pluralität in der islamischen Kultur aufgreift und fortsetzt.

Entstehungskontext der theologischen Quellen im Islam, deren Interpretationsbedürftigkeit sowie die menschliche Entscheidungsfreiheit innerhalb eines vorgegebenen Rahmens betonen, lässt sich zumindest theoretisch relativ unschwer eine islamische Demokratieidee begründen, die weder eine verkappte Theokratie darstellt noch von Muslimen als Oktroyierung eines westlichen Konzepts aufgefasst werden müsste. Die Fragestellung nach Demokratie und Islam verlagert sich dadurch ihrerseits in einen genuin politischen Kontext. Dies erfordert, die darauf gegebenen Antworten auf ihre jeweiligen politischen Motivationsgründe zu untersuchen oder sogar die politische Genese theologischer Ausrichtungen als solche ins Visier zu nehmen. Der zweite Punkt betrifft nicht nur die allgemeine Einsicht in die politischen Instrumentalisierungen, ja Verfälschungen, die dem Islam wie anderen Religionen im Laufe seiner Geschichte widerfahren sind,<sup>8</sup> sondern auch die dezidierte Dialektik, die aus dem spannungsreichen Zusammentreffen zwischen den säkularen europäischen Kolonialmächten und der muslimischen Welt seit dem 19. Jahrhundert resultierte.<sup>9</sup> Zusammen mit dem Gewaltpotential, das monotheistischen Glaubensrichtungen anscheinend per se innewohnt (Assmann 2003, 2007; Baudler 2005), vermögen diese politischen Zusammenhänge im Zweifelsfall eine deutlich überzeugendere Erläuterung des aktuellen islamischen Fundamentalismus und Dschihadismus bereitzustellen als die Annahme, der Islam sei kriegerischer als andere Religionen. Dass letztere Auffassung in der politischen Öffentlichkeit nichtsdestotrotz hohen Zuspruch erfährt, macht es nötig, die Frage nach Demokratie und Islam auch vor dem Hintergrund grassierender Islamophobien<sup>10</sup> zu beleuchten.<sup>11</sup>

Die theoretische Kontroverse erhält ihre besondere politische Brisanz derzeit aus dem Umstand, dass nicht nur der demokratische Rechtsstaat angesichts stetig wachsender Migrationsströme nach Möglichkeiten sucht, den Islam konstruktiv in Gesellschaft und Verfassungsordnung zu integrieren,<sup>12</sup> sondern dass auch die

---

<sup>8</sup> Sehr erhellend in diesem Zusammenhang sind die Studien von Meddeb (2007) und Öztürk (2007).

<sup>9</sup> Zur Darstellung jener Dialektik sind insbesondere die Bücher von Roy (2006), Bauer (2011) und Flores (2011) zu empfehlen.

<sup>10</sup> Dazu z. B. Schneiders 2009, Bühl 2010, Bahnert 2011 oder Benz 2011. Farid Hafez hat in der Zwischenzeit sogar das *Jahrbuch für Islamophobieforschung* gegründet. Für eine internationale Perspektive Allen 2010.

<sup>11</sup> Siehe dazu den Beitrag von Yendell in diesem Band.

<sup>12</sup> Werner Schiffauer (2008) konstatierte diesbezüglich eine sich in Deutschland und Europa etablierende kooperative Neuausrichtung der staatlichen Politik gegenüber Muslimen bzw. muslimischen Verbänden, bei der sicherheits- und integrationspolitischen Ziele allerdings eher konkurrieren als sich ergänzen. In der 2006 eingerichteten Deutschen Islamkonferenz

arabische Welt nach den Rebellionen im Frühjahr 2011 nach wie vor nach einem tragfähigen politischen Ordnungsmodell sucht, das bei strenggläubigen wie liberalen Muslimen Akzeptanz genießt. Schon jetzt ist abzusehen, dass es in beiden Fällen eine Gratwanderung bedeuten wird, um einerseits die Offenheit und Spielräume der Demokratie zu nutzen, ohne zugleich einen normativen Ausverkauf des Konzepts zu provozieren oder sie womöglich sogar zu Tode zu schützen. Die klassischen Antinomien und Autoimmunitäten der Demokratie sind im Hinblick auf ihre Herausforderung durch den Islam in besonderem Maße am Werk und verlangen nach differenzierten Argumentationen sowie einer engen Verzahnung von Theorie und Empirie. Der vorliegende Band versucht dem gerecht zu werden.

---

## 2 Die Komplexität im Verhältnis von Demokratie und Islam

Die Fragestellung nach dem Verhältnis von Demokratie und Islam weist mehrere relevante Aspekte und Facetten auf, die sowohl gesondert als auch als ineinandergreifende Problemkreise zu betrachten sind. Am Beginn jeder einschlägigen theoretischen Auseinandersetzung mit dem Thema hat dabei die Anschlussfähigkeit zu stehen, die der Legitimation demokratischer Herrschaft und Gesellschaft im islamischen politischen Denken in Geschichte und Gegenwart widerfährt. Jene in den politischen Öffentlichkeiten des Westens überwiegend vernachlässigte Perspektive resümiert entsprechend die Rechtfertigungsdiskurse wie auch die konkreten Gegenargumente, die mit Blick auf die Demokratie unter Berufung auf islamische Prinzipien unternommen werden, wobei gegebenenfalls nochmals zwischen sunnitischen und schiitischen, modernistischen und salafistischen Ansätzen zu unterscheiden ist. Desgleichen impliziert dieser erste Zugang die Notwendigkeit zu einigen metatheoretischen Überlegungen, was die grundlegende Applizierbarkeit und normative Geltungsmöglichkeit eines nach herrschender Meinung im Westen generierten politischen Begriffs (Stichwort: Orientalismusthese) angeht. Dabei sollten die Bedingungen der Entstehung von Demokratie und Freiheit im westlichen Erfahrungsraum nicht mit den Möglichkeiten ihrer Aneignung und Neuschöpfung

---

zur Förderung des Dialoges zwischen dem Staat und den in Deutschland lebenden Muslimen (Busch und Goltz 2011) spiegelt sich die dominierende Bedrohungsperzeption jedenfalls ebenso wider wie in der davon beeinflussten Diskussion über die Einführung und Gestaltung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen (Ucar und Bergmann 2010), im Ruf nach einer formalisierten und institutionalisierten Imamausbildung (Ceylan 2010) oder in der Anregung eines Aussteigerprogramms für Salafisten (Kellers 2012). Zum Spannungsfeld von Konflikt und Dialog im Umgang mit dem Islam in Deutschland siehe auch Zehetmair 2005.

unter anderen historischen Voraussetzungen und in anderen Traditionen verwechselt werden (1).

Von diesem ersten Punkt aus erfolgt ein logischer Übergang zum Kernproblem, das vor allem aus westlicher Sicht gegen die Option einer islamischen Demokratie angeführt wird: die immer wieder behauptete Untrennbarkeit von Politik und Religion im Islam,<sup>13</sup> die es im Grunde sogar verbiete, zwischen Islam und Islamismus eine überzeugende Grenzlinie zu ziehen (Nagel 2005). Inwieweit das Verhältnis zwischen Politik und Religion in Koran und Sunna tatsächlich derart vorgeschrieben ist oder eben doch Raum für Herrschafts-, Zivilgesellschafts- und Rechtsstaatskonzepte lässt, die die semantische Konstruktion der islamischen Demokratie zu keiner *contradictio in adjecto* macht, ist insofern grundsätzlich und mit der gebotenen Tiefenschärfe zu reflektieren. Das Gleiche gilt für die Frage, ob die Demokratie überhaupt unter Berufung auf eine religiöse Autorität zu legitimieren ist oder ob sich nicht allein schon ein derartiger Versuch gegen den säkularen Charakter der modernen Volksherrschaft wendet. Zu überprüfen ist freilich auch, ob die kontingente Erfahrung der Religionskriege im Zuge der Reformation nicht umgekehrt eine europäische „Angst vor den Religionen“ (Casanova 2009) geschürt hat, die die Bedeutung des Säkularisierungsnarrativs für die Demokratie bis heute überschätzt. Wie viel Religion verträgt oder braucht die Demokratie, wie säkular bzw. wie getrennt haben die politische und religiöse Sphäre im demokratischen Rechtsstaat zu sein? Kann es überhaupt eine universelle, orts- und zeitenthobene Lösung des religionspolitischen Problems in der Demokratie geben? Jene traditionelle Thematik aus den europäischen Aufklärungsdiskursen erhält im Zuge der Islamdebatte eine völlig neue Aufmerksamkeit (2).

Als Nächstes ist der Befund auszuleuchten, dass die empirischen Untersuchungen über die Demokratisierungsfähigkeit der muslimischen Welt bislang keine deutliche Sprache sprechen. Einerseits wurde die vermeintliche Stabilität der autokratischen Systeme in der Region durch den ‚arabischen Frühling‘ pulverisiert, andererseits sind die daran anknüpfenden Demokratisierungsprozesse mittlerweile doch arg ins Stocken geraten. Und während die Demokratie von einer großen Anzahl von Muslimen in Umfragen positiv bewertet wird, lassen relativ etablierte Demokratien wie die Türkei manch bedenkliche Entwicklung erkennen. Gerade an dieser Stelle ist der Faktor Religion in den betroffenen Ländern allerdings in den Zusammenhang von ökonomischen, strukturellen, ideologischen und geopolitischen Bedingungen zu bringen, um die jeweiligen Entwicklungspotentiale akkurat ausloten zu können. Die Wahlsiege von islamistischen Parteien als nach wie

---

<sup>13</sup> Siehe hierfür die bereits klassischen Islamkritiken von Gellner 1981, Nagel 1981 und Lewis 1991.

vor sichtbarste Konsequenz des ‚arabischen Frühlings‘ wären andernfalls kaum zu erklären.<sup>14</sup> Welche Rolle religiöse Gruppen wie die Muslimbrüder für die weitere politische Zukunft in der Region spielen werden, ist zum heutigen Zeitpunkt mehr als ungewiss. Von einer Demokratie, die Religionsfreiheit, Pluralität und nachhaltige Koexistenz von Gläubigen und Säkularen garantiert, ist man dort zweifellos noch weit entfernt. Ein Rückfall in die Unterstützung autokratischer Regime zur Eindämmung der islamistischen Gefahr wäre gleichwohl die falsche Lehre, die aus den Ereignissen seit 2011 zu ziehen ist (3).

Auch innenpolitisch wird der Islam heute bevorzugt als Konfliktursache vermutet. Eine umfassende Beschäftigung mit der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam kommt aber auch deswegen an der Frage nach dem gegenwärtigen Stand der Integration der Muslime in den demokratischen Rechtsstaat nicht vorbei, weil nicht nur die Einstellung der Muslime zum demokratischen Verfassungsstaat auf dem Prüfstand steht, sondern ebenso dessen Anforderungen an einen adäquaten Umgang mit den Angehörigen muslimischen Glaubens. Die Bemühungen, das (Weiter-)Bestehen von islamischen Parallelwelten zu verhindern und dazu geeignete religionspolitische Maßnahmen zu ergreifen, dürfen daher nicht an der grundsätzlichen Freiheit der Religionsausübung rütteln. Wie sehr die beiden Aspekte zusammenhängen, ist allein daran zu ersehen, dass die Debatten über den Moscheen- und Minarettenbau auf der einen und den staatlichen Einfluss auf die Imamausbildung auf der anderen Seite genau genommen nur zwei unterschiedliche Stadien der gleichen Problematik indizieren. Wann und inwieweit dabei Toleranz und Kooperation oder aber sicherheitspolitische Konsequenz der Situation besser angemessen sind, muss sich noch zeigen (4).

---

### 3 Aufbau und Gliederung

Die im vorangegangenen Abschnitt skizzierten vier zentralen Bereiche des Themenkomplexes „Demokratie und Islam“ liegen der Kapitelstruktur des vorliegenden Bandes zugrunde. Die Beiträge, die mehrheitlich auf eine Kooperationstagung des DVPW-Arbeitskreises *Politik und Religion*, der DVPW-Themengruppe *Transkulturell vergleichende Politische Theorie* und der *Hanns-Seidel-Stiftung* vom April 2012 in Wildbad Kreuth zurückgehen, fächern sich dabei in den theoretisch konzipierten ersten Teil der Kap. 1 und 2 sowie den empirischen Teil der Kap. 3 und 4 auf.

In seinem Eröffnungsbeitrag zum innerislamischen Diskurs über die Demokratie entfaltet *Alexander Flores* die These, dass der Islam in seiner Vielgestaltigkeit

---

<sup>14</sup> Siehe dazu vor allem den Beitrag von Schüller in diesem Band.



und Flexibilität prinzipiell sehr offen für eine konstruktive Verbindung mit der Demokratie wäre. Ausgehend von dem Befund, dass in den Grundlagentexten des Islam, dem Koran und der Sunna, keine eindeutigen Aussagen zur Politik geschweige denn zur Demokratie getätigt werden, zeichnet Flores zunächst die funktionelle Trennung der politischen und religiösen Sphäre nach, wie sie sich im islamischen Bereich lange Zeit vor den neuzeitlichen Säkularisierungsprozessen in Europa etabliert hat. Das demgegenüber verbreitete Fehltrail, im Islam bildeten Politik und Religion eine unverrückbare, demokratiefeindliche Einheit, führt er auf eine von zahlreichen Muslimen und Nicht-Muslimen geteilte Fiktion zurück. Diese reagiert auf die historisch kontingente Erfahrung des europäischen Imperialismus mit der Formulierung eines gesamtgesellschaftlichen Gestaltungsanspruchs des Islam und erschwerte zugleich eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit dem im Westen generierten Konzept der modernen Volksherrschaft. Die Entwicklung seit dem arabischen Frühling sei insofern als Chance zu sehen, alte Vorurteile auf beiden Seiten aufzubrechen und eine nachhaltige demokratische Umgestaltung der Region voranzutreiben.

*Lino Klevesath* untersucht im Anschluss, wie zwei prominente islamische Intellektuelle und Politiker das für liberale Demokratien konstitutive Problem der Religionsfreiheit behandeln. Dabei geht er einerseits auf den Tunesier Rachid al-Ghannouchi ein, der als Mitgründer und Anführer der gemäßigt islamistischen Ennahda-Partei höchst einflussreich ist; andererseits thematisiert Klevesath die Arbeiten von Abu al-‘Ala Madi, der mit der ägyptischen Wasat-Partei ebenfalls für eine gemäßigt islamische Richtung steht. Um die politischen Ideen der beiden Autoren einordnen zu können, wird zudem zum einen der gegenwärtige Stand der Religionsfreiheit in Ägypten und Tunesien skizziert, zum anderen werden die Überlegungen wichtiger Referenzautoren wie Sayyid Qutb und Abul A‘la Maududi rekonstruiert. Im Vergleich gelingt es Klevesath, sowohl die zunehmende Liberalisierung wie auch die verbleibenden Ambivalenzen im Werk der späteren Intellektuellen herauszustellen.

An das Problem der Freiheit der ‚Anderen‘ knüpft *Stephan Kokew* an, der verschiedene Rechtfertigungen der Toleranzidee im gegenwärtigen schiitischen Denken vorstellt. Dabei greift er auf die Arbeiten des irakischen Theologen Mājid al-Ġarbāwī ebenso zurück wie auf die der Iraner Mohammed Moḡtahed Šabestari und ‘Abdolkarīm Sorūš. Nachdem er die (ideen-)historischen und semantischen Hintergründe des Toleranzdiskurses in Erinnerung gerufen hat, zeigt Kokew die Strategien auf, die zur Begründung der jeweiligen Positionen gewählt werden. Dabei versäumt er es nicht, auch die innergesellschaftlichen Lagen aufzuzeigen, die erst deutlich machen, weshalb gerade die Idee der Toleranz als Problemlösung ins Spiel gebracht wird. Trotz der Unterschiedlichkeit der Begründungsstrategien ent-

stehen hier ganz ähnliche Toleranzkonzepte, womit eindrücklich der Befund unterstrichen wird, dass diese Konzepte über den Rahmen des schiitischen Islam hinaus paradigmatisch für gesamtislamische Toleranzideen stehen können.

*Jochen Lobah* setzt sich hingegen mit dem Phänomen des Salafismus auseinander, das nicht nur innerhalb genuin muslimischer Gesellschaften, sondern auch unter Muslimen in der Diaspora zunehmend an Relevanz gewinnt. Dabei unterstreicht er, dass der Salafismus nicht nur die ethisch-moralische Richtschnur des originären Islam zu repräsentieren beansprucht, sondern in diesem Zusammenhang auch als reformorientierte Rückbesinnung auf wesentliche Grundzüge des Islam dessen kreative Wiederbelebung im 20. Jahrhundert beabsichtigte. In einer detaillierten Auseinandersetzung mit der Entwicklung dieser Strömung zeichnet Lobah die Linie nach, die vom ursprünglich reformerischen Ansatz durch unterschiedliche sozio- und geopolitische Faktoren hin zu einer Verknöcherung und Überbetonung der legalistischen Seite des Islam führte. Hervorgerufen durch die teilweise gewaltsamen Konflikte des Westens mit der islamischen Welt und gestärkt durch die Intransparenz der neuen ‚Social Media‘ dient salafistisches Gedankengut gegenwärtig auch als Propaganda für den Kampf gegen ‚den Westen‘ sowie als Rechtfertigung für den Dschihad. Die Komplexität sowie die strukturellen Ursachen dieser Wendung ins Extreme werden hier anhand von Analysen entsprechender Internetforen und Fallbeispielen erörtert.

Im letzten Beitrag des ersten Kapitels wirft *Holger Zapf* die theoretisch-methodische Frage auf, inwieweit sich das Problem des Zusammenhangs von Islam und Demokratie überhaupt sinnvoll mit inhaltlichen Analysen politischer Ideen erschließen lässt, da diese letztlich immer kulturalistisch argumentieren und somit problematische Konnotationen von Authentizität generieren. Daher schlägt er vor, die Genese politiktheoretischer Diskurse vor dem Hintergrund von Semantiken und Argumentationsmustern zu untersuchen, in denen sich widerspiegelt, was gesellschaftlich resonanzfähig erscheint. Exemplarisch wird dabei auch auf die Semantik von Staat und Gesellschaft sowie auf ‚religiöse‘ Argumentationsmuster eingegangen.

Der zweite Themenblock über die grundlegende Frage der Säkularität der Demokratie und das Verhältnis zwischen Religion und Politik im Islam beginnt mit *Nader Hashemi*, der die problematische westliche Sicht auf Islam und Säkularität eindrücklich am Beispiel des Orientalisten Bernard Lewis darstellt. Hashemi kann in diesem Zusammenhang zeigen, dass die Mängel von Lewis' Analysen nicht so sehr in einer falschen Einschätzung des Orients als vielmehr in einer Fehlinterpretation der politischen Geschichte des Christentums liegen. Diese Sichtweise baut auf der grundlegenden Überlegung auf, dass Institutionen wie säkulare Staaten nicht in erster Linie durch kulturell verankerte und insofern primordiale Ideen ent-

Demokratie und Islam

Theoretische und empirische Studien

Cavuldak, A.; Hidalgo, O.; Hildmann, P.W.; Zapf, H.

(Hrsg.)

2014, XI, 487 S. 10 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-19832-3