
Islam und Demokratie – Realität und gegenläufige Diskurse

Alexander Flores

1 Einleitung

1.1 Das Problem

Wir hören oft, der Islam sei mit der Demokratie nicht vereinbar. Wenn sich manche muslimische Gesellschaften mit der Einführung demokratischer Verhältnisse schwer tun, liegt das nach dieser Auffassung am Islam selbst, der eben keine Demokratie beinhalte oder auch nur zulasse. Angesichts dieser Sachlage erscheint es angebracht, einige Überlegungen zur Vereinbarkeit von Islam und Demokratie anzustellen und gleichzeitig einen Blick darauf zu werfen, wie Muslime selbst diese Problematik gesehen haben und sehen.

Es ist zunächst durchaus richtig, dass in den islamischen Grundaussagen über Demokratie nichts zu finden ist. Der Islam ist zu einer Zeit entstanden, in der die Demokratie weder als Realität noch als Problem in irgendeiner Weise akut war. Man sollte also nicht erwarten, dass in den islamischen Grundagentexten etwas über die Demokratie steht. Aber auch abgesehen von den Bedingungen seiner Entstehungszeit sollte man den Islam zuallererst als Religion verstehen und daher zunächst einmal keine handfesten Aussagen zur Politik, geschweige denn zur Demokratie, von ihm erwarten.

Im Koran, dem wichtigsten Grundagentext des Islam, gibt es in der Tat praktisch keine Aussagen zur Politik. Soweit sich islamische Texte zur Politik auf den Koran beziehen wollen, führen sie in der Regel zwei Anweisungen an. Die eine besagt: „Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben!“ (4, 59, Übersetzung Paret) Die andere empfiehlt „Bera-

A. Flores (✉)
Hochschule Bremen, Werderstr. 73,
28199 Bremen, Deutschland
E-Mail: alexander.flores@hs-bremen.de

tung“ untereinander an, z. B. wenn von den Gläubigen die Rede ist als von denen, die „sich untereinander beraten“ (42, 38). Aus der ersten Stelle lässt sich eine Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit ableiten, aber keinerlei konkrete Hinweise über die Natur oder die genaue Ausgestaltung dieser Obrigkeit. Und aus der zweiten Stelle, die wohl die altarabische Praxis reflektiert, wichtige Entscheidungen nach Beratung zu treffen, kann man mit viel Phantasie, wenn man sie denn politisch versteht, etwas Demokratisches herauslesen (bzw., auch das ist möglich, etwas Demokratisches in sie hineinlesen), wie es auch tatsächlich später geschehen ist, aber das alles bleibt enorm vage. Es gibt weiter im Koran Kommentare zu zeitgenössischen politischen Vorgängen, insbesondere im Hinblick auf die militärischen Auseinandersetzungen der Muslime mit den heidnischen Mekkanern, aber hier ist die Bandbreite der anempfohlenen Verhaltensweisen groß, und zur Gestaltung des Gemeinwesens selbst wird hier wieder nichts gesagt. Aus dem Koran lässt sich also weder im Positiven noch im Negativen irgendeine präzise Haltung zur Demokratie gewinnen.

1.2 Eine andere Sicht

Nun gibt es allerdings auch die Auffassung, dass der Islam nicht einfach eine Religion ist, sondern viel mehr oder etwas ganz Anderes, nämlich eine Kultur, eine Gesellschaftsordnung oder etwas Ähnliches, und zwar eine mit einem sehr effizienten Zugriff auf ihre Angehörigen. Nach dieser Auffassung ist der Islam ein umfassendes, beinahe möchte man sagen ein totalitäres System, das Verhalten und Weltanschauung seiner Anhänger sehr weitgehend und ohne größere Vielfalt oder Flexibilität prägt. Und dieses System soll auch fast unveränderlich sein. Es versteht sich, dass in einem solchen System – immer nach der genannten Auffassung – kein Platz für demokratische Vorstellungen und Verhaltensweisen ist, denn es soll sich ja durch die Betonung der absoluten Souveränität Gottes auszeichnen.

Dieses Bild vom Islam kommt nicht nur im Zusammenhang mit der Diskussion um Demokratie zum Tragen, sondern wird auch gern ventiliert, um die Behauptung zu stützen, Muslime hätten Vorbehalte gegen die Moderne und bezögen in einer ganzen Reihe von Fragen problematische Positionen: in der Frage des Kampfes gegen die „Ungläubigen“, in der Behandlung von Frauen, bei den Menschenrechten, bei der Haltung zu Angehörigen anderer Religionen, in der Haltung zum Säkularismus sowie zu uneingeschränkter Religions-, Überzeugungs- und Ausdrucksfreiheit. In all diesen Fragen unterstellt die zitierte Auffassung, dass die Muslime eine problematische, modernitätsfeindliche und menschenrechtswidrige Haltung einnehmen und dass sie das in ihrer Eigenschaft als Muslime auch beinahe müssen, weil es ihnen von ganz bestimmten Eigenheiten des Islam oder der islamischen Gesellschaft aufgenötigt wird (vgl. Flores 2011, S. 15–19, 176–214).

Dieser Auffassung kann man auf verschiedene Weisen widersprechen, etwa mit dem Hinweis auf große Unterschiede und starke Veränderungen im Verhalten von Muslimen in den inzwischen etwa 1400 Jahren islamischer Geschichte in einem sehr großen Territorium oder durch die Überlegung, dass kaum ein System die allumfassende Macht über seine Anhänger haben kann, wie sie dem Islam hier unterstellt wird. Das wird schon deutlich, wenn man sich vor Augen führt, in wie unterschiedlicher Form und in wie unterschiedlichen Graden Muslime in Deutschland ihre Religion verstehen und leben (vgl. Bertelsmann Stiftung 2008). Man kann aber die Auseinandersetzung mit dieser Auffassung auch auf bestimmten Feldern durchspielen, und das soll hier für das Problemfeld „Islam und Demokratie“ geschehen.

2 Vormoderne Entwicklungen

In vormoderner Zeit stellte sich im islamischen Bereich die Frage der Demokratie nicht. So war es ja auch in der ganzen übrigen Welt – mit Ausnahme gelegentlicher Ansätze etwa in der alten griechischen Geschichte. Man machte sich durchaus Gedanken über Politik, man tat das vielfach unter religiösen Gesichtspunkten, und man handelte natürlich politisch, aber ausgesprochen demokratisch ging es dabei nicht zu.

Die frühen Muslime handelten pragmatisch, sie bemühten sich aber auch darum, ein enges Verhältnis von Religion und politischem Verhalten zu bewahren. Nach Muhammads Tod schufen sie die Institution des Kalifats, das sich von bloßem Königtum dadurch unterscheiden sollte, dass es zusätzlich zur „Regelung der irdischen Angelegenheiten“ auch noch den „Schutz der Religion“ zum Ziel hatte (Al-Mawardi o. J., S. 5). Dieses schöne Programm ließ sich auf Dauer nicht umsetzen. Die Muslime konnten sich nicht über die religiösen Anforderungen an die Politik einigen, sie zerfleischten sich über dieser Frage in blutigen Kämpfen, dem sogenannten ersten Bürgerkrieg im Islam (656–661 u. Z.). Dieser war eine Abfolge von blutigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Fraktionen der frühesten Muslime, die zum großen Teil noch Gefährten Muhammads gewesen waren. Dabei ging es um die Frage, wer der richtige Kalif, d. h. Führer der Gemeinde, sein sollte und nach welchen Prinzipien er zu bestimmen war. Mit den Omaiaden setzte sich die Fraktion durch, welche die Politik weitgehend pragmatisch-machtorientiert betrieb und sie von enger religiöser Anleitung freihielt. Obwohl das vielfach kritisch gesehen wurde, fanden sich die meisten Muslime mit diesem Gang der Dinge ab (vgl. Madelung 1997). Damit war eine funktionelle Trennung der religiösen von der politischen Sphäre besiegelt, die im islamischen Bereich bis auf gelegentliche Ausnahmen bestehen blieb (vgl. Flores 2011, S. 30–51; Bauer 2011, S. 192–223). Fortan

trennte man die Frage nach dem wahren Glauben von der nach der richtigen Politik; unterschiedliche, ja gegensätzliche religiöse Auffassungen führten nicht mehr zu Mord und Totschlag, geschweige denn zum Krieg. Das war eine große zivilisatorische Leistung. Europa brauchte dafür viel länger, und ganze Ströme von Blut flossen, bevor man aus den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts ähnliche Konsequenzen zog.

Wenn also im islamischen Bereich die Politik sehr früh von der Religion abgekoppelt worden war, woher kommt dann der verbreitete Eindruck, dass es ganz anders war oder sogar noch ist, dass es sich zumindest bei den vormodernen Staaten in diesem Bereich um *islamische* Staaten handelte, die, von religiösem Eifer getrieben, diesen auch den Untertanen mit Hilfe rigoroser Vorschriften einbläuten? Dass Religion und Politik also keineswegs getrennt, sondern eins waren? Bei diesem Eindruck geht es zunächst um falsche Wahrnehmung bzw. hartnäckig fortgeschleppte Fehltritte. Allerdings erhalten diese Fehltritte, soweit Nichtmuslime sie äußern, den Anschein von Rechtfertigung dadurch, dass viele Muslime ebenfalls solche Vorstellungen hegen.

Der oben skizzierte Gang der Dinge betraf die Praxis. Die Muslime handelten im Allgemeinen pragmatisch, gemäß den Gegebenheiten und Bewegungsgesetzen der Felder, auf denen sie sich bewegten. In der Theorie hielten allerdings manche Kreise an dem ursprünglich konzipierten religiösen Anspruch an die Politik fest und blendeten die gegenläufige reale Entwicklung nach Möglichkeit aus. Insbesondere war den Regierenden am Fortleben dieser Vorstellung gelegen, denn es erlaubte ihnen, ihre Herrschaft mit dem Staatsziel des „Schutzes der Religion“ zu legitimieren. Das lässt sich beispielweise an der Entwicklung islamrechtlicher Vorstellungen für die Politik verfolgen. Wie alle menschlichen Handlungen unterliegt nach der islamischen Idealvorstellung auch die Politik der Beurteilung durch das islamische Recht. Nach den früh entwickelten sunnitischen Vorstellungen auf diesem Gebiet sollte ein Kalif (dies die Bezeichnung für den islamischen Herrscher) hohe Qualitäten haben, er sollte durch ein Wahlgremium ausgewählt und dann in einer Huldigungszeremonie in sein Amt eingeführt werden. Dadurch kam eine Art Vertrag zustande, aufgrund dessen der Herrscher verpflichtet war, bestimmte genau umrissene Aufgaben in Befolgung göttlicher Gebote wahrzunehmen, und die Gemeinde ihm Gehorsam gelobte. Der Vertrag wurde hinfällig, wenn eine der beiden Parteien ihn nicht einhielt (vgl. Steppat 2001, S. 112 f.). Grundsätzlich beinhaltete diese Vorstellung von einem Vertragsverhältnis ein Widerstandsrecht der Untertanen gegenüber Herrschern, die sich nicht an ihre Verpflichtungen hielten.

Selbst diese eher vorsichtig formulierten Anforderungen konnten sich in der Praxis nicht durchsetzen. In aller Regel waren die vormodernen islamischen Herrscher Despoten, die sich keinerlei religiöse Vorschriften machen ließen. In der Theorie hielt man aber lange an den skizzierten Politikvorstellungen fest, die formell Be-

standteile des islamischen Rechts waren, obwohl sie nicht als solche durchgesetzt werden konnten, denn es fehlte ihnen schlicht die Erzwingungsinstanz. Die ist für das islamische Recht, soweit es denn mit Zwangsmaßnahmen durchgesetzt werden muss, der Herrscher, der es in diesem Fall bei Bedarf also gegen sich selbst hätte zur Geltung bringen müssen. Das konnte nicht funktionieren, und es hat auch nie funktioniert. Es ist bezeichnend, dass diese islamrechtlich gefassten Politikvorstellungen schon recht früh konzipiert wurden, dass aber das erste systematische und ausführliche Handbuch des islamischen Rechts auf dem Gebiet der Politik, das von Al-Mawardi, erst um 1040 entstand, als die Bedingungen zu seiner Durchsetzung nicht mehr bestanden. Al-Mawardi formuliert zwar die islamrechtlichen Ansprüche, sieht aber auch schon Schlupflöcher für den Fall vor, dass sie nicht durchzusetzen sind – etwa die nachträgliche Anerkennung eines im Herrschaftsbereich des Kalifats durch Usurpation zur Macht gekommenen Fürsten als Provinzgouverneur des Kalifen. Auf dem Weg des Ablassens von den ursprünglichen Anforderungen sind spätere Gelehrte noch weiter gegangen als Al-Mawardi. Schließlich kam man ganz davon ab, dem islamischen Staat seine Form oder sehr definitive Aufgaben vorzuschreiben und begnügte sich mit der Aufgabe, das islamische Recht zur Geltung zu bringen, als kennzeichnendem Merkmal eines islamischen Herrschers (vgl. Steppat 2001, S. 122–124; Endreß 1982, S. 87–89; Johansen 1999, S. 276–284).

Im Nachvollzug der Entwicklung der islamrechtlichen Auffassungen auf dem Gebiet der Politik unter Einbezug der politisch-gesellschaftlichen Realität zeigt sich, dass jene Auffassungen die Realität keineswegs bruchlos bestimmen und auch nicht einfach widerspiegeln. Dabei handelt es sich beim islamischen Recht um das Feld, auf dem wohl am ehesten religiöse Ansprüche an die Politik formuliert wurden. Es gab, darauf hat Thomas Bauer hingewiesen, auch ganz andere Diskurse über die Politik, die meist eine viel geringere oder gar keine religiöse Qualität hatten, gleichwohl aber durchaus gleichberechtigt neben dem rechtlichen standen – und mit der Realität eher im Einklang waren als dieser (vgl. Bauer 2011, S. 315–343).

Die vormodernen Staaten in der islamischen Weltregion waren Despotien, die zum Zweck ihrer Legitimation durch die Fiktion der Theokratie bemäntelt wurden. In den vormodernen „islamischen“ Staaten waren politischer und religiöser Bereich keineswegs die Einheit, die so gern gezeichnet wird; Religion und Politik waren funktionell getrennt. Dass viele beharrlich an der Vorstellung von einer im Islam notwendig gegebenen Einheit von Religion und Politik festhalten, ist Verkenning der realen Entwicklung – eine Verkennung, die dadurch erleichtert wird, dass auch in bestimmten muslimischen Kreisen die oben angedeutete Fiktion gepflegt wurde, dass man diese Vorstellung für *die* islamische Konzeption hielt und andere, die es durchaus auch gab, ignorierte. Es gibt offenbar im Westen ein starkes Bedürfnis, alles im islamischen Bereich als besonders „islamisch“ zu sehen – und sei es auch nur, um sich deutlich von den Muslimen abzugrenzen. Es gab auch immer

Muslime, die man als Kronzeugen für diese Auffassung der Dinge anführen konnte – es gibt sie heute sogar besonders zahlreich und prominent. Islamisten und Salafisten tun sich da besonders hervor. Die Islamisten betonen immer wieder, im Islam sei die religiöse Dominanz über Gesellschaft und Politik notwendiger Bestandteil des Glaubens, und sie behaupten auch, das sei immer so gewesen. Wir haben gesehen, dass das nicht so ist, aber wer es nicht besser weiß, wird geneigt sein, diese Versicherungen, die ja meist sehr lautstark vorgetragen werden, für bare Münze zu nehmen und alles, was dem widerspricht, zu übersehen.

Religion und Politik waren also über weite Strecken der islamischen Geschichte keineswegs sehr eng miteinander verbunden; die islamischen Grundlagentexte enthalten wenige eindeutige politische Vorschriften. Dieser Umstand lässt den Muslimen große Freiheit zur Gestaltung ihrer politischen Verhältnisse. Wenn sie das wollen, können sie durchaus auch demokratische Regierungsformen einführen. In der vormodernen Zeit ist das allerdings nicht geschehen. Wir haben gesehen, dass zu jener Zeit die in muslimischen Ländern übliche Regierungsform durch die Fiktion der Theokratie oder Theonomie verbrämte Autokratie war.

3 Demokratie?

Die Frage der Demokratie stellte sich im islamischen Bereich lange Zeit nicht. Das war ja auch in der ganzen übrigen Welt so gewesen, nicht zuletzt im Europa des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hier änderte es sich erst im 18. Jahrhundert, als mit anderen neuen Ideen auch die der Demokratie aufkam. Grund und Anlass dafür lagen in realen sozialen Entwicklungen: in den Religionskriegen des 17. Jahrhunderts und im Erstarken der Bourgeoisie, die gegen die überkommenen politischen Verhältnisse anrannte und dabei die Herrschaft des Volks proklamierte. In den bürgerlichen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts setzte sich diese Idee durch und blieb im Gedankenarsenal Europas präsent – trotz aller Rückschläge und trotz der Tatsache, dass die demokratischen Bewegungen noch lange Zeit brauchten, um in ganz Europa zu siegen.

Im Nahen Osten trat die Idee erst im 19. Jahrhundert auf, und zwar im ideologischen Gepäck der Europäer, die durch die industrielle Revolution enorm erstarkt waren und sich in ökonomischer und kultureller Penetration, militärischen Expeditionen und schließlich in direkter Kolonialherrschaft in der Region bemerkbar machten. Sie hatten dabei die Absicht, die Region zu dominieren und ihren Zwecken dienstbar zu machen, und das gelang ihnen auch für einige Zeit. Damit wurde Europa zu einer enormen Herausforderung für den Nahen Osten, und zwar zu einer doppelten Herausforderung: der des übermächtigen Nachbarn mit seiner im-

perialistischen Politik und der des Trägers des „Projekts der Moderne“, das neben der industriellen Revolution und der Betonung der Rationalität auch Aufklärung und humanistisches Weltbild beinhaltete. Eines der darin enthaltenen Konzepte war die Demokratie. Wie andere europäische Errungenschaften wurde auch sie von den Bewohnern der Region zwiespältig aufgenommen. Einerseits erschienen diese Errungenschaften in einem positiven Licht, entweder weil sie in sich selbst als menschenfreundlich und förderlich wahrgenommen wurden, oder weil sie Erstarung gerade zur Abwehr bzw. Überwindung europäischer Dominanz versprochen. Andererseits waren sie eben mit dem Odium ihrer europäischen Herkunft behaftet, das alles Europäische umso unbeliebter machte, je drückender sich die europäische Herrschaft auswirkte.

In diesem Licht muss die nahöstliche Aufnahme von und Auseinandersetzung mit allen europäischen Konzepten gesehen werden. Dabei stand die Demokratie zunächst nicht im Vordergrund, denn die europäische Dominanz in der Region brachte wenig Demokratisches zur Geltung. Die Demokratie wurde aber als ein Aspekt europäischer Politikmodelle zur Kenntnis genommen, und die Politik war eines der wichtigsten Gebiete, auf denen die Muslime Europa das Geheimnis seiner Stärke ablauschen wollten. Als der ägyptische Religionsgelehrte Rifa'a at-Tahtawi in seinem Buch „Ein Muslim entdeckt Europa“ den Ägyptern von den Erfahrungen bei seinem Studienaufenthalt in Frankreich berichtete, sprach er viel von der Verfassung. Von Demokratie war dabei explizit kaum die Rede, er hob aber Prinzipien wie Rechtssicherheit und Rechenschaftspflicht des Monarchen als ausgesprochen positiv hervor (vgl. Al-Tahtawi 1988).

Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts sowie im 20. Jahrhundert setzten sich arabische Intellektuelle dann ausführlich und immer wieder mit der westlichen Herausforderung sowie mit westlichen Errungenschaften und Konzepten auseinander; neben Muslimen nahmen auch Angehörige anderer Religionen, vor allem Christen, an dieser Auseinandersetzung teil. Dabei gab es sehr unterschiedliche Positionen im Hinblick auf die Demokratie. Im Laufe dieses Prozesses drängte sich das Konzept der modernen Volksherrschaft in einem durchaus positiven Sinn immer stärker auf. Dies geschah teilweise ohne explizite Bezugnahme auf den Islam, manchmal aber auch von einem islamischen Blickwinkel aus (zwei Beispiele für viele: die beiden ägyptischen Intellektuellen Khalid Muhammad Khalid und Fahmi Huwaidi, von denen weiter unten die Rede sein wird). Welche Sicht überwog, hing von den jeweiligen politischen Verhältnissen und Konjunkturen ab, die auch von Land zu Land verschieden waren. Im Großen und Ganzen war die Bereitschaft, westliche Konzepte positiv aufzunehmen, dann am größten, wenn die westliche Herrschaft nicht ausgesprochen drückend war oder wenn Aussicht bestand, sie loszuwerden. Wenn das allerdings nicht der Fall war, tendierten die Leute dazu, alles

Westliche in Bausch und Bogen abzulehnen. Und von den grundsätzlich immer nebeneinander vorhandenen Sichtweisen der Problematik – säkular oder islamisch – überwog im Laufe des 20. Jahrhunderts immer stärker die islamische, die bis heute stark verbreitet ist.

3.1 Islam und Demokratie

Auch unter einem islamischen Blickwinkel wurde das Thema „Demokratie“ kontrovers abgehandelt. Gegner der Demokratie fanden im Arsenal der islamischen Tradition durchaus Elemente, die ihre Auffassung stützten. Meist bezogen sie sich auf die Argumentation der Rechtsgelehrten, die ebenso die Herrschaft ungerechter Herrscher mit dem Hinweis auf die Gefahren von Uneinigkeit, Chaos und Anarchie gerechtfertigt hatten – etwa unter der Parole „60 Jahre mit einem ungerechten Imam sind besser als eine Nacht der Anarchie“ (Johansen 1999, S. 283 f.). Aber auch die Befürworter der Demokratie, und sie waren und sind unter den modernen Intellektuellen ausgesprochen zahlreich, fanden im islamischen Fundus Argumente für ihre Auffassung. Maxime Rodinson führte schon 1961 solche Argumente des afghanischen Modernisten Niaz Ahmed Zikria an (Rodinson 1972, S. 101 f.). Diese muslimischen Demokraten deuteten die oben angeführte islamische „Politikbalance“ – der Herrscher ist an bestimmte Vorschriften gebunden, wenn er davon abweicht, kann er gemäßregelt und im Grenzfall abgesetzt werden – im Sinne moderner Politikvorstellungen, vermieden aber nach Möglichkeit die damit verbundenen westlichen Begriffe, um keine Empfindlichkeiten wachzurufen. Auch die – verhältnismäßig wenigen und vagen – Stellen im Koran und aus der frühen islamischen Geschichte, die sich bei einiger Dehnung als Befürwortung von Demokratie deuten lassen, wurden und werden immer wieder angeführt und entsprechend interpretiert, so etwa die Koranstellen, welche die „Schura“ (Beratung) anempfehlen (Koran 3, 159; 42, 38) oder der dem zweiten Kalifen Umar zugeschriebene Ausspruch „Wann habt ihr die Leute versklavt, wo sie doch ihre Mütter als Freie geboren haben?“ Dieses Verfahren hatten Muslime wie auch Angehörige anderer Religionen traditionell angewandt, um solchen Ideen und Verfahrensweisen, die ihnen als tunlich erschienen, durch Rückbindung an religiöse Grundlagentexte die Weihen der Religion zu geben.

Schon 1943 hatte Ra'if Khuri auf diese Vorgehensweise aufmerksam gemacht, als er in einem Buch über die Aufnahme der Französischen Revolution durch arabische Intellektuelle des 19. und 20. Jahrhunderts bemerkte, sie hätten sich zur Erleichterung der positiven Übernahme der Prinzipien der Revolution auf bestimmte Texte und Äußerungen der islamischen Frühzeit berufen (vgl. Khuri 1973, S. 181 ff.).

Ich habe schon erwähnt, wie die Bedeutenden unter unseren Denkern und Literaten, als sie von der Französischen Revolution, ihren Prinzipien und ihren Denkern Kenntnis erhielten, sich ihre eigene Umgebung und ihre Umstände anschauten, und das brachte sie auch bald auf die Zeit des Propheten, der rechtgeleiteten Kalifen und auf die Prinzipien des Islam in seiner frühesten Jugend zurück. Sie nannten dann die demokratische Herrschaft, die sie anstrebten, Schura-Herrschaft. Und sie schrieben auf die demokratische Fahne, die sie hochhielten, den Koranvers „Und sie beraten sich untereinander“ (42, 38). Und wenn sie beispielsweise die Freiheit des Denkens fordern, verkünden sie den Vers „Ihr habt eure Religion, und ich habe meine“ (109, 6).

Al-Kawakibi hat das Recht der Denker auf Schutz vor Unterdrückung und Despotie mit dem Vers bekräftigt „Und kein Schreiber oder Zeuge soll schikaniert werden“ (2, 282).

Natürlich gibt es einen großen Unterschied zwischen dem Zeitalter, in dem die Menschen die Verse des Koran zum ersten Mal empfangen, und dem Zeitalter, in dem die Französische Revolution stattfand, oder dem Zeitalter, in dem die einzigartigen Denker unter den Größen unserer modernen Renaissance (Nahda) auftraten. Aber normalerweise verstehen die Denker die religiösen Bücher aus den Erfordernissen ihrer eigenen Zeit heraus, besonders, wenn es sich um reformorientierte oder revolutionäre Denker handelt. Es gehört zu den Geheimnissen des Fortlebens religiöser Bücher, dass sie in jedem Zeitalter einen gedanklichen Inhalt mit sich tragen, der den Reformforderungen des Zeitalters entgegenkommt (Khuri 1973, S. 181 f.).

Im 20. Jahrhundert setzte sich die Befürwortung der Demokratie bei muslimischen Intellektuellen weitgehend durch. Ihre islamischen Überzeugungen verhinderten diesen Prozess nicht. Allerdings versuchten viele von ihnen, demokratische Forderungen und Bestrebungen in islamischer Sprache zu formulieren. Ein wichtiges Hilfsmittel dabei war das Konzept der Schura, die nun nicht mehr, wie oft in vormoderner Zeit, als ziemlich unverbindliches Desiderat verstanden, sondern tendenziell mit dem modernen Verständnis der Demokratie in eins gesetzt wurde. Im Zusammenhang mit den Überlegungen von Ra'if Khuri war von dieser Tendenz schon die Rede. Bei dem bekannten Gelehrten Raschid Rida findet sich diese potentiell demokratische Schura-Auffassung. Und eine Generation später wurde der progressive ägyptische Gelehrte Khalid Muhammad Khalid, der zunächst eine säkularistische Auffassung des Islam propagierte, nicht müde, die Vorzüge der Demokratie zu preisen, so etwa in seinem Buch „Die Demokratie ... auf immer“, das im Lauf der 1950er Jahre mehrmals erschien und das ein leidenschaftliches Plädoyer für die Demokratie (unter Heranziehung religiöser Argumente) war (vgl. Khalid 1958). Auch nachdem er sich 1981, wie manche andere bis dahin säkularistische Intellektuelle, vom Säkularismus abgewandt und zu einem integralistischen Verständnis des Islam bekannt hatte, fuhr er mit der Propagierung der Demokratie fort. Er stellte das nun allerdings in einen anderen Kontext als früher, indem er es in einen umfassenden Aufruf zur Anwendung der Scharia integrierte. Der bekannte

Schriftsteller Yusuf Idris kritisierte ihn für diesen Aufruf und fragte ihn kritisch, welche Scharia er denn zur Anwendung vorschlagen wolle. Darauf antwortete Khalid mit einem erneuten Bekenntnis zu seiner integralistischen Auffassung und fügte hinzu, man solle die Scharia natürlich in einem menschenfreundlichen Sinn verstehen. Dazu gehöre ein demokratisches Verständnis des Herrschaftssystems im Islam:

Das Herrschaftssystem im Islam ist die Schura. Was ist die Schura? Sie ist die Demokratie, die wir heute in den Ländern der Demokratie sehen.

Und nun zähle ich zum zwanzigsten Mal ihre Komponenten, Grundzüge und Elemente auf:

1. Die Nation ist die Quelle der Gewalten.
2. Die Unausweichlichkeit der Gewaltenteilung!!
3. Die Nation hat das absolute Recht, ihren Präsidenten zu wählen.
4. Und sie hat auch das absolute Recht, ihre Vertreter und Abgeordneten zu wählen.
5. Das Bestehen einer freien und mutigen parlamentarischen Opposition, welche die Regierung im Falle ihrer Abweichung stürzen kann.
6. Das Bestehen mehrerer Parteien ist eine Notwendigkeit der Schura und der Demokratie.
7. Die vollkommen freie Presse ist der zweite Lungenflügel, durch den die Gesellschaft atmet.

Dies, mein Freund, ist das Herrschaftssystem im Islam, ohne dass man daran etwas ändern oder davon etwas wegnehmen kann. Und wer so etwas versuchen sollte, ist kein Rechtsgelehrter, sondern tut nur so (Khalid 1986, S. 115).

Khalid setzte also hier die Schura mit einem modern westlichen Verständnis der Demokratie in eins, und überdies schlug er vor, die Schura in diesem Sinn, also die Demokratie, islamrechtlich als verpflichtende Staatsform vorzuschreiben. Das löste eine Debatte aus, in der von verschiedenen Seiten unterschiedliche Standpunkte und Argumente vorgebracht wurden. Idris wiederholte seine Warnung vor der Einführung der Scharia mit dem Hinweis auf den aggressiven Charakter der Kräfte, die diese Forderung am lautstärksten erhoben (Idris 1986, S. 117–119). Der explizite Säkulare Farag Foda begrüßte Khalids menschenfreundliche Interpretation islamischer Prinzipien, hielt es aber für bedenklich, dass dieser sie als Teil des islamischen Rechts verbindlich machen wolle: Durch seine humane Interpretation mache er die Einführung der Scharia (und damit die Errichtung eines islamischen Staats) akzeptabel. Wenn dieses Prinzip aber erst einmal akzeptiert sei, würden davon die islamistischen Kräfte profitieren, und die würden es in ganz anderem Sinn durchführen als dem humanen, den Khalid im Auge habe (Foda 1986). Ein anderer Säkulare, Fu'ad Zakariyya, wies darauf hin, Khalid habe seine Definition der Schura nur entwickeln können, weil er von modern westlichem Gedankengut durchdrungen sei, und es sei falsch und unredlich, so zu tun, als handle es sich hier um ein originär islamisches Konzept (Zakariyya 1986). Es gab aber auch von

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