

Islam, Staat und Demokratie

Antes, Peter

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Antes, P. (2012). Islam, Staat und Demokratie. *der moderne staat - dms: Zeitschrift für Public Policy, Recht und Management*, 5(2), 481-494. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-59906-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Peter Antes

Islam, Staat und Demokratie

Zusammenfassung

Die Frage, ob der Islam mit der Vorstellung vom modernen Staat und der Demokratie vereinbar ist oder nicht, ist seit Jahrzehnten diskutiert worden. Viele Islamgegner wie konservative Muslime kommen zu einer negativen Antwort, moderne Theologen im Islam dagegen sehen keinen Widerspruch zwischen dem Islam einerseits und dem modernen Staat und der Demokratie andererseits. Sie behaupten, der Koran sage wenig zur Herrschaftsform und Muslime haben historisch mit unterschiedlichsten Herrschaftsformen gelebt. Was diesbezüglich überrascht, ist die Tatsache, dass diese Diskussion während des "Arabischen Frühlings" 2011 keine Rolle gespielt hat, sondern die Menschen einfach Demokratie forderten und so jegliche autoritäre Herrschaft ablehnten. Dies zeigt eine tiefe Kluft zwischen der theologischen Führung und den konkreten Erwartungen des Volkes. Hierin sieht *José Casanova* eine Parallele zum Westlichen Christentum, das Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jhs. die Demokratie ablehnte und dann Parteien hervorbrachte, die für sie eintraten.

Schlagnote: Islam, moderner Staat, Demokratie, Koran, Arabischer Frühling

Abstract

Islam, State and Democracy

The question whether or not Islam can be reconciled with the idea of the modern state and democracy has been discussed over the last decades. Opponents to Islam as well as conservative Muslims gave a negative response while modern Muslim theologians favoured positive answers. They insisted on the fact that the Koran says little about ruling and that Muslim societies lived with various forms of governance. What is, however, striking is that during the "Arab spring" of 2011 no reference to this theoretical debate was made when people claimed for democracy thus rejecting authoritarian rulers. This shows a significant gap between theological leadership and concrete expectations of the people. This has, according to *José Casanova*, a parallel in Western Christianity which in the end of the 19th and at the beginning of the 20th centuries was strongly opposed to democracy and then brought forward political parties in its support.

Key words: Islam, modern state, democracy, Koran, Arab spring

Schlagzeilen wie „Warum der Islam eine Gefahr für Demokratie und Freiheit darstellt“¹ sind heute keine Seltenheit. Gerne wird berichtet, welche Muslime den demokratischen Rechtsstaat ablehnen. Als Beispiel hierfür kann eine Meldung über eine antidemokratische Haltung bei Islam-Lehrern in Österreich dienen, wo es heißt:

„Kein gutes Zeugnis in Sachen Demokratiepölitik stellt laut einem Vorab-Bericht des ‚Falter‘ eine Studie muslimischen Lehrern in Österreich aus: 21,9 Prozent gaben demnach in einer Umfrage unter 210 Lehrern an, die Demokratie abzulehnen, weil sie sich nicht

mit dem Islam vereinbaren lasse. Insgesamt 77,2 Prozent der Befragten sehen sich ‚als Teil der österreichischen Gesellschaft‘, 4,5 Prozent antworteten, dies treffe gar nicht zu.“²

All dies legt den immer wieder geäußerten Verdacht nahe, dass Islam und Demokratie nicht miteinander vereinbar seien und somit der säkulare Staat ebenfalls abgelehnt werden müsse. Aus diesem Grunde soll im Folgenden zunächst gefragt werden, was die Lehre zum Staat im Islam ist und dann in einem zweiten Schritt die konkrete Wirklichkeit angesehen werden. Ein kurzes Fazit versucht, beide Teile zu einer Synthese zusammenzuführen.

1. Die Lehre vom Staat im Islam

In vielen Veröffentlichungen zum Verhältnis von Religion und Staat im Islam³ wird der Eindruck vermittelt, als stünden sich weltweit zwei Systeme diametral gegenüber: ein westlich-christliches und ein islamisches. „Beide Seiten haben für ihre Positionen griffige Schlachtrufe gefunden. Auf christlicher Seite bezieht man sich gerne auf das Bibelzitat: ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!‘ Auf islamischer Seite hält man dem die Formel: ‚Din wa daula!‘ (Islam als ‚Glaube und Staat‘) entgegen.“⁴

Ein Blick in die Geschichte des Christentums zeigt jedoch, dass das genannte Bibelzitat keineswegs eine konzeptionelle Trennung zwischen Religion und Staat als Orientierung für das christliche Politikverständnis darstellt. Die Orthodoxie hat über Jahrhunderte keine scharfe Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Macht praktiziert, demokratisches Denken war ihr bis in die jüngste Vergangenheit völlig fremd. Auch die katholische Kirche hat lange gebraucht, bis sie sich zu einer positiven Einstellung zur Demokratie als Herrschaftsform durchgerungen hat. Umgekehrt lautet die in islamischen Kreisen immer wieder beschworene Formel „din wa daula“ eben „nicht ‚Religion *ist* Staat‘, sondern ‚Religion *und* Staat‘. Damit wird unwillkürlich anerkannt, dass beides nicht identisch ist, sondern dass es um unterschiedliche Bereiche geht, die allerdings auf islamische Weise in harmonische Beziehung zueinander gebracht werden müssen.“⁵ Zu Recht stellt deshalb *Holger Zapf* fest: Es wäre „unsinnig zu behaupten, dass es eine spezifisch islamische Sicht auf den Staat gibt, die sich ideengeschichtlich oder historisch rekonstruieren lässt [...]. Im Gegenteil: Vorstellungen und Ausprägungen von Staatlichkeit müssen gerade angesichts ihrer Vielfalt auch in diesem kulturellen Kontext als kontingent gelten. Gerade weil sich mangels einer zentralen Lehrinstanz nicht die ‚eine‘ islamische Theorie des Staates identifizieren lässt, gibt es eine Vielzahl von politischen Theorien, die sich selbst als authentisch islamisch deklarieren.“⁶

1.1. Religion und Staat im klassischen Islam

Eine einheitliche Staatstheorie hat es im Islam nicht gegeben,⁷ wohl aber Staatstheoretiker von Rang wie als Farabi (gest. 950 n.Chr.), Nizam al-Mulk (gest. 1092) oder al-Mawardi (gest. 1058). Das meiste, was sie staatstheoretisch formuliert haben, bezieht sich zwar teilweise auf den Koran, ist aber auch beeinflusst von nichtkoranischem Gedankengut wie dem Platons. Der Grund hierfür ist, dass der Koran für die Staatstheorie nicht viel hergibt. Deshalb ist *Norbert Campagna* zuzustimmen, wenn er nach einer ausführlichen Analyse von vier Diskurstypen – d.h. dem der Philosophen, der Fürstenspiegelautoren,

der Juristen und dem der Realisten – zu dem Schluss kommt, „dass es im ursprünglichen Islam keine einheitliche, im Koran oder den Hadithen auch nur ansatzweise entwickelte politische Theorie gibt. In der islamischen Welt wurden die politischen Theorien von Menschen entworfen, die zu bestimmten Epochen und in bestimmten politischen und religiösen Situationen lebten, die unterschiedlicher ethnischer und kultureller Abstammung waren und die den politischen Machthabern mehr oder weniger nahe standen. Alle diese Denker haben versucht, eine Politik für den Islam bzw. einen Staat für die zunächst einmal rein religiös zu verstehende islamische Gemeinschaft zu entwerfen. Im mittelalterlichen Islam nach einem für alle Muslime notwendig geltenden Staatsverständnis zu suchen, also nach einem Staatsverständnis, das seinen Ursprung im göttlichen Recht und nicht in der politischen Vernunft des Menschen hat, ist vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet vergebliche Mühe. Aus rein politischen Gründen geben sich allerdings eine Reihe von sogenannten muslimischen Fundamentalisten die Mühe, einen ihren Aussagen zu Folge reinen und ursprünglichen politischen Islam zu konstruieren.“⁸ Ein solcher Versuch ist jedoch nicht auf die fundamentalistischen Kreise beschränkt, er findet sich in der einen oder anderen Weise auch bei politisch anders ausgerichteten Muslimen.

„Unmittelbar aus dem Koran, von dessen über 6000 Versen ohnedies nur rund 200 Normcharakter tragen, lassen sich für ein Staatswesen tatsächlich nur drei Elemente isolieren:

- das *Präsidialprinzip*, wonach an der Spitze des Staates nicht ein Kollegium oder Politbüro, sondern ein Staatschef (Kalif oder Amir) zu stehen hat, der als Nachfolger des Propheten, nicht aber als ‚Stellvertreter Gottes‘ im päpstlichen Sinne fungiert;
- das *Konsultationsprinzip*, wonach exekutive wie legislative Funktionen auf der Grundlage von Konsultation (schura) auszuüben sind;
- das Prinzip des *Islam als Staatsreligion*. Dies erfordert, dass das Staatsoberhaupt Muslim ist und die gesamte Rechtsordnung am Koran als oberstem ‚Grundgesetz‘ ausgerichtet wird, natürlich auch hinsichtlich des Minoritätenschutzes.“⁹

Diese wenigen, von dem deutschen zum Islam übergetretenen Exdiplomaten *Murad Wilfried Hofmann* genannten Prinzipien haben sich – wie er selbst sagt – historisch mit den unterschiedlichsten Herrschaftsmodellen kombinieren lassen: „auf Stammesloyalität gegründete Scheichtümer; auf Einheitsparteiensystem beruhende Regime; Militärdiktaturen mit charismatischen Führern; Monarchien; Theokratien.“¹⁰ Heute sehen viele moderne Interpreten vor allem im Schura-Prinzip eine grundsätzliche Übereinstimmung des Islam mit einer demokratischen Herrschaft, sofern „die erwähnten obligatorischen Konsultationen nicht nur beratend, sondern bindend“¹¹ sind. Dementsprechend „hat vor allem *Muhammad Asad* mit seinem bahnbrechenden Buch ‚The Principles of State and Government in Islam‘ (Gibraltar 1980) als Frucht einer Lebensarbeit nachgewiesen, dass der ideale islamische Staat eine rechtsstaatliche, parlamentarische Republik mit einer Verfassung ist, die in allen wesentlichen Punkten (Gewaltenteilung, Menschenrechte, Parteienpluralismus, Minoritätenschutz) westlichen Verfassungen entsprechen könnte, solange festgelegt bleibt, dass das Staatsoberhaupt ein Muslim, der Islam die Staatsreligion und der Koran oberste Verfassungsnorm ist.“¹²

1.2. Demokratie und Ethik

Gerade der Bezug auf den Koran als oberste Verfassungsnorm ist wichtig, um aus Sicht der Konservativen eine ethische Willkür bei der Gesetzgebung zu verhindern. Dahinter steht die Sorge: „Eine Demokratie, die ohne jegliche Bindung an verpflichtende ethische Normen und Gesetze den Willen der Mehrheit (bzw. eben: der Herrschenden) zum Willen des Volkes erklärt, handelt – auch in den größten Verbrechen gegen die Menschheit und die Menschlichkeit – formal legal, jedoch nicht legitim; hier dienen im allgemeinen der europäische Kolonialismus oder die amerikanische Invasion Vietnams als Hinweis.“¹³ Und *Gudrun Krämer* fährt dies kommentierend fort: „Dass auch die westlichen Demokratien auf verbindlichen Normen aufbauen, die den Grundrechts-, Minderheits- und Minderheitenschutz garantieren und die den Einzelstaaten und -regierungen in Form von Völkerrecht und Menschenrechtskonventionen übergeordnet sind, wird im allgemeinen entweder ignoriert oder als unwirksam verworfen. Einzig ein höheres Gesetz und allein bindende Werte können aus dieser Sicht den Einklang von Legalität und Legitimität herstellen. Dieses höhere Gesetz ist das Gesetz Gottes, dem alle Menschen unterworfen, vor dem sie alle gleich sind. Einzige Garantie für Gleichheit, Freiheit und Legitimität, einzig stabile moralische Fundierung von Staat und Gesellschaft ist somit die Scharia bzw. das Urteil/die Herrschaft Gottes.“¹⁴

Die Sorge um die Missachtung der göttlichen Ordnung ist der Grund, weshalb in Iran „jede durch das Parlament beschlossene Gesetzesvorlage durch den fünfköpfigen so genannten Wächterrat, der auch durch den Führer eingesetzt wird, auf die Vereinbarkeit mit dem Islam – selbstverständlich im Sinne der Konservativen – überprüft bzw. abgesegnet werden [muss]. Diese Barriere, Hand in Hand mit der Judikative, der Führung von Militär und Polizei und der Kontrolle über die Massenmedien (Fernsehen und Radio), die als besondere Machtfaktoren ebenfalls unter dem Einfluss der Konservativen stehen, machen das Parlament und die Regierung im Sinne der demokratischen Umgestaltung der Gesellschaft handlungsunfähig.“¹⁵

Die Berufung auf die koranischen Wertmaßstäbe führt bei vielen konservativen Muslimen zur Ablehnung von Demokratie im Sinne von Volkssouveränität, die nach ihrer Meinung impliziert, dass allein das Stimmenauszählen bzw. das Mehrheitsvotum entscheidet, was Recht und was Unrecht ist, ohne dass dafür irgendwelche ethischen Maßstäbe berücksichtigt zu werden brauchen. Genau diese Maßstäbe festzulegen aber – so wird gesagt – sei die Aufgabe der göttlichen Ordnung. Innerhalb dieser Grenzen dürfen alle Spielräume für die Ausgestaltung genutzt werden, jenseits dieser Grenzen aber gibt es keine Gestaltungsmöglichkeit, weil der Mensch in jedem Falle an die göttliche Weisung gebunden ist. Um die Kompatibilität eines Gesetzes mit diesem von Gott vorgegebenen Ordnungsrahmen festzustellen, gibt es in Iran den Wächterrat, in anderen Ordnungsvorstellungen gibt es dafür andere religiöse Instanzen, wichtig ist nur, dass parlamentarische Abstimmungen allein nicht ausreichen, um Mehrheitsentscheidungen – unabhängig von ihrem Inhalt – Gesetzeskraft zu verleihen.

Es ist dieses Eintreten für die koranischen Normen als letztem Orientierungsmaßstab, das Misstrauen gegen alle für Demokratie eintretenden Muslime bei nichtislamischen Beobachtern hervorruft, vor allem wenn es sich um konservative islamische Gruppierungen handelt. „Diesen Gruppierungen wird vorgeworfen, sie nutzten die demokratischen Spielregeln aus, um die Macht zu ergreifen und ihre wahre Absicht auf die Gründung eines totalitären, auf der Scharia basierenden islamischen Staates, der Demokratie und Pluralis-

mus ablehnt. Daher wurde der Wahlerfolg der algerischen FIS im Jahr 1991 nicht anerkannt und kurz darauf im Januar 1992 durch einen Staatsstreich von Seiten des Militärs ein Schlussstrich unter jegliche Demokratisierungsabsichten in Algerien gezogen. Der Staatsstreich wurde hierzulande unter dem Motto ‚Keine Demokratie für die Feinde der Demokratie‘ gerechtfertigt, Bassam Tibi war einer der renommiertesten Vertreter dieses Mottos.¹⁶

1.3. Muslime in der Diaspora

Die Vorwürfe, Muslime meinten es mit ihrem Eintreten für Demokratie nicht ehrlich, blieben auch der Charta des Zentralrates der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD) zu den Beziehungen der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft aus dem Jahre 2002 nicht erspart, obwohl darin ein eindeutiges Bekenntnis zum deutschen Staat abgelegt wird. Auch wenn sich von ihm – nach dem Forschungsbericht der Deutschen Islam Konferenz – „nur 11 Prozent der Muslime, die ihn kennen, vertreten sehen,¹⁷ ist seine Stellungnahme dennoch wichtig und sollte im Diskurs über Integration von Muslimen in die europäische/ deutsche Gesellschaft nicht außer Betracht bleiben. Es heißt darin:

„Muslime dürfen sich in jedem beliebigen Land aufhalten, solange sie ihren religiösen Hauptpflichten nachkommen können. Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten. [...]

Ob deutsche Staatsbürger oder nicht, bejahen die im Zentralrat vertretenen Muslime daher die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich des Parteienpluralismus, des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit. Daher akzeptieren sie auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben. Der Koran untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens. [...] Wir zielen nicht auf Herstellung eines klerikalen ‚Gottesstaates‘ ab. Vielmehr begrüßen wir das System der Bundesrepublik Deutschland, in dem Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind. [...] Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein.“ (Nr. 10-13)¹⁸

Hintergrund für diese islamische Charta war der 11. September 2001, denn „[d]ie Frage, ob der Islam in Europa integrierbar sei, steht auf dem Themenranking hiesiger Podiumsdiskussionen, Konferenzen, Forschungskolloquien, Volkshochschulkurse und evangelischer Akademien seit Jahren an vorderer Stelle. Geringfügig variiert – verträgt sich der Islam mit der Demokratie?, dem Grundgesetz?, der Moderne?, der Aufklärung?, den Lehrinhalten deutscher Schulen? – erreicht sie in regelmäßigem Abstand auch den großen Debattenraum der Feuilletons, Talkshows und Parlamente¹⁹, stellt *Navid Kermani* fest und sagt dann zu alledem: „Fragen nach der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit des Islams mit der Demokratie oder den Menschenrechten sind deshalb so müßig, weil es erstens den Islam nicht gibt und er sie zweitens, selbst wenn es ihn gäbe, nicht beantwortete. Allenfalls ließe sich mit Blick auf die Historie sagen, dass Demokratie oder Menschenrechte Möglichkeiten des Islams sind. Daß der Islam in einen säkularen Staat integrierbar ist, wäre daher mit Hinweis auf die Beispiele einer solchen Integration prinzipiell zu bejahen.“²⁰

Die Charta des ZMD wurde hier deshalb ausführlich zitiert, weil sie genau das wiedergibt, was die meisten in Europa lebenden Muslime denken und fühlen. Für sie ist weder ein Nichtmuslim als Staatsoberhaupt ein Problem, noch wollen sie die Demokratie

abschaffen und stattdessen die Scharia mit ihrer klassischen Ungleichheit zwischen den Rechten von Männern und Frauen oder von Muslimen und Nichtmuslimen einführen. Die Öffentlichkeit – vor allem die Medien²¹ – nehmen all dies kaum zur Kenntnis, stattdessen stürzen sie sich in nahezu allen europäischen Ländern auf extreme Gruppen wie die Fundamentalisten, die Milli Görüş oder die Salafisten, um ihre Warnungen vor dem Islam bzw. einer Islamisierung unserer Gesellschaft jeweils neu zu untermauern.

Typisch für ein solches Verhalten ist, dass interne Veränderungen bei einzelnen Gruppen wie etwa bei den Milli Görüş im öffentlichen Diskurs überhaupt nicht zur Kenntnis genommen werden.²² Stattdessen tauchen immer neue Namen und Gruppen auf, die belegen sollen – wie das Beispiel der Salafisten in Deutschland seit Mai 2012²³ zeigt –, dass nicht nur diese Gruppen, sondern alle Muslime gefährlich und integrationsverweigernd sind. Andererseits ist auch klar, dass im säkularen Staat – wenn überhaupt – nur sehr eingeschränkt – wie etwa bei der Beschneidung von Jungen oder dem Schächten von Tieren – nichtstaatliche religiöse Sonderrechte geduldet werden können. „Denn hierdurch werden Parallelordnungen etabliert, staatliche Rechtsnormen konterkariert, neopatriarchale Strukturen stabilisiert – mit negativen Auswirkungen vor allem für Frauen; es wird Gruppendruck erzeugt und innerhalb der Gesellschaft die Segregation, nämlich der Aufbau binnenorientierter, genuin religiöser Sondergruppen gefördert.“²⁴ Solange die Integration aller im Lande lebender Menschen – welcher ethnischer, kultureller oder religiöser Herkunft sie auch seien – oberstes Ziel der Politik des Staates ist, muss gelten, „dass der Staat die Geltung der allgemeinen, für alle geltenden Gesetze bekräftigt und er eine rechtliche Sonderstellung partikularer, genuin religiöser Identitäten eindämmt. Der säkulare Staat ist verpflichtet, Rechtsklarheit und –sicherheit zu gewährleisten, so dass ein, eventuell stillschweigender, Rückzug aus Rechtsgarantien oder aus dem Grundrechtsschutz nicht in Betracht gezogen werden darf.“²⁵

Nur wo Integration real möglich ist, kann der Attraktivität extremistischer Gruppen wirkungsvoll begegnet werden.²⁶ Dies ist umso wichtiger, als wir uns – komme, was wolle – auf ein Zusammenleben mit Muslimen in Europa dauerhaft einstellen müssen. Daran ändern auch Zurückweisungen von Aussagen wie „der Islam gehört zu Deutschland“ (Bundespräsident Christian Wulff) oder „Muslime, die hier leben, gehören zu Deutschland“ (Bundespräsident Joachim Gauck) nichts. Tatsache ist, sie leben mitten unter uns, und deshalb haben wir nur eine Alternative: entweder wir lernen mit einander zu leben oder wir werden gemeinsam untergehen.

1.4. Europa und die islamische Welt

Muslimsein in Europa – so wird immer wieder gesagt – sei etwas völlig anderes als die Muslime in Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheiten, worüber im Vergleich mit Europa *Fatema Mernissi* festgestellt hat: „Der Westen läßt, indem er unablässig von Demokratie redet, das Phantomschiff mit all jenen auftauchen, denen die Köpfe abgeschlagen wurden, weil sie sich weigerten zu gehorchen, läßt den Kampf zwischen ‚dem Schwert und der Feder‘ wiederauferstehen, insbesondere den der intellektuellen Kadis, die auf Gerechtigkeit, der Sufis, die auf Freiheit versessen waren, der Dichter, denen es immer gelungen war, ihre Individualität auszudrücken gegen die Kalifen und ihre Scharia (šarī‘a), die sehr autoritäre Auslegung des göttlichen Gesetzes.“²⁷ *Fatema Mernissi* hat dabei eine islamische Tradition im Auge, für die eine merkwürdige Entsprechung gilt: „Es dreht sich

um sechs Schlüsselworte, die zwei Seiten ein und derselben Gleichung darstellen: *dīn* (Religion), *i'tiqād* (Glaube) und *ṭā'a* (Gehorsam). Auf der anderen Seite haben wir: *ra'y* (persönliche Meinung), *iḥdāt* (Erneuerung, Modernisierung) und *ibdā'* (Schöpfung). Der Konflikt beruht auf der Tatsache, dass der zweite Pol über Jahrhunderte hinweg mit dem Zeichen des Negativen, des Subversiven versehen war. Auf der persönlichen Meinung zu beharren, bedeutet eine Schwächung des Palastes und der Macht der Gemeinschaft, die in den Händen des Kalifen konzentriert ist, und folglich das Spiel der Feinde zu spielen. Diese Angst vor der individuellen Meinung, die fähig sei, die Gruppe anfällig zu machen und dem Gegner in die Hände zu arbeiten, ist der emotionale Faden, der von all denen ausgenutzt wird, die den demokratischen Prozeß blockieren wollen.²⁸

Mit „Allmacht und Mächtigkeit“ umschreibt *Christoph Bürgel* dieses Spannungsverhältnis, das seiner Meinung nach für das Verständnis dessen, was sich seit Jahrhunderten im Bereich des Islam politisch, wissenschaftlich und kulturell abgespielt hat, typisch ist. „Allmacht“ steht dabei für Gott und alle irdischen Entscheidungsfunktionen und -träger der Religion, während „Mächtigkeit“ auf konkrete Gegebenheiten und Sachzwänge hinweist. Der kulturelle Entwicklungsprozess läuft daher nach *Bürgels* Meinung darauf hinaus, „die irdischen Mächtigkeiten der Kontrolle der Allmacht zu unterwerfen. Das führt im politischen Bereich zu Theokratie und Ausübung sakraler Gewalt [...]. Im Bereich der Wissenschaften und Künste ist das angestrebte Ziel, das freilich erst nach Jahrhunderten erreicht wurde, ebenfalls eine religiöse Durchdringung und damit Umwandlung des paganen Charakters und der aus ihm resultierenden Herausforderung in Teilhabe mittels Unterwerfung.“²⁹ Auf diese Weise wird an gesellschaftspolitischen Beispielen ebenso wie anhand der Entwicklungen im Bereich der Wissenschaften, Schönen Künste (Dichtung, Musik, Architektur, Kleinkunst, Malerei) und der Mystik deutlich, warum und wieso auf Phasen eines blühenden Neuaufbruchs im zähen Kampf mit den Institutionen der „Allmacht“ oft – bis in die Gegenwart hinein – die Tilgung jedes der Herausforderung verdächtigen Elementes durch Unterwerfung folgte, bis es zum Stillstand und der damit verbundenen Stagnation gekommen ist.³⁰

Deutlich wurde dadurch auch, dass Gewaltanwendung³¹ als legitimes Mittel zur Lösung von Konflikten galt, sei es von Seiten des Staates gegenüber seinen Untertanen, sei es im zwischenmenschlichen Bereich (Stichwort: Blutrache, Ehrenmorde u.a.m.) oder im zwischenstaatlichen Bereich (Stichwort: Dschihad, d.i. der Kampf für die Religion, oft nicht ganz zutreffend mit „Heiligem Krieg“ übersetzt). Gewalt „mag einen legitimen Stellenwert dort haben, wo die Religion die Funktion einer politischen Ordnungsmacht wahrnehmen muss, in modernen Gesellschaften aber hat die Religion diese Aufgabe nicht, sondern soll ihren Beitrag zum Respektieren der Ordnungsmacht des Staates leisten und dessen Bürger zum gewaltfreien Handeln – auch in Konflikten und bei der Lösung derselben – anhalten.“³²

1.5. Erstes Zwischenergebnis

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass der Koran keine präzisen Angaben zur konkreten Regierungsform von Staaten macht. De facto konnten alle traditionellen Herrschaftssysteme mit ihm in Einklang gebracht werden, wobei eindeutig durch einzelne Führer geleitete Systeme mit autoritärem Herrschaftsstil überwogen. Nichts spricht daher prinzipiell dagegen, auch ein demokratisches Staatswesen als mit dem Ko-

ran vereinbar anzusehen, und die Muslime in der Diaspora – von kleinen Minderheiten abgesehen – beweisen dies auch durch ihre Loyalität zu den Staaten, in denen sie leben. Dennoch scheint die Ablehnung der Demokratie westlichen Stils unter konservativen Muslimen in der sogenannten islamischen Welt, d.h. in den Ländern mit islamischen Bevölkerungsmehrheiten zu überwiegen, weshalb in nahezu allen Werken zu dieser Frage zwischen einem traditionellen Islam, der die Demokratie ablehnt, und einem Reformislam, der sie bejaht, unterschieden wird. Auf beiden Seiten geht es vor allem politisch um Einfluss und Macht, wie zu Recht *Hischam Scharabi* sagt: „Politisch betrachtet, ist der Kampf zwischen säkularem Modernismus und islamischer Erneuerung im Grunde ein Kampf um säkulare Demokratie, ökonomische Gerechtigkeit und die Befreiung der Frau, aber letztlich geht es darum, die existierende Gesellschaft durch eine moderne, säkulare zu ersetzen. Ich [d.i. *Hischam Scharabi*, P.A.] sollte jedoch darauf hinweisen, dass die Opposition der Säkularisten gegen den islamischen Fundamentalismus sie nicht – wie manche westliche Beobachter zu denken scheinen – zu potentiell objektiven Alliierten des Westens in seinem Kampf gegen den islamischen Fundamentalismus macht. Nach Meinung der Säkularisten ist die westliche Feindschaft gegenüber dem islamischen Fundamentalismus, wie auch seine Feindschaft gegenüber dem arabischen Nationalismus, nicht von humanitären und moralischen Werten geleitet, sie ist vielmehr auf imperialistische Interessen und hegemoniale Ziele zurückzuführen, denen zu widersetzen sich die säkularen Intellektuellen gemeinsam mit den muslimischen Fundamentalisten bedingungslos verpflichtet fühlen.“³³

Islam ist somit ein vielschichtiger Begriff, er beinhaltet unterschiedliche Interpretationen und Lebensentwürfe mit Bezug auf Koran und Sunna. Genauso unterschiedlich ist aber auch das, was man in der innerislamischen Diskussion unter Demokratie versteht. Der persische Islamgelehrte *Mohsen Kadivar* nennt dafür drei sehr unterschiedliche Prinzipien:

- „1. die politische Gleichheit aller Menschen
2. das allgemeine Kontrollrecht
3. die Veränderlichkeit aller Gesetze und Regeln nach dem Willen der Nation.“³⁴

Und *Kadivar* kommt dann zu dem Schluss: „Traditioneller Islam und Demokratie sind in allen drei untersuchten Prinzipien nicht vereinbar, während Reformislam und Demokratie in allen drei untersuchten Prinzipien vereinbar sind.“³⁵

2. Gelebte Wirklichkeit im Islam

Viele Debatten drehen sich, wenn es um Islam und Demokratie geht, um die Frage, was Theologen, Exegeten und Religionsführer dazu sagen. Selten ist dabei von der gelebten Wirklichkeit der Muslime die Rede. Deshalb ist es außerordentlich verdienstvoll und weiterführend, dass in der neueren Forschung immer stärker die gelebte Wirklichkeit Beachtung findet und auf diese Weise die theoretischen Aussagen relativiert werden.³⁶

Die Vorstellungen der Muslime zur Demokratie waren schon immer im Ländervergleich recht unterschiedlich³⁷ und selten deckungsgleich mit dem, was in den theoretischen Abhandlungen der Theologen zu finden war. Eine völlig neue Dimension erhielt die Debatte aber seit Januar 2011 durch den sogenannten arabischen Frühling und die Schiiten im Iran.

2.1. Der arabische Frühling

Im Jahre 2011 begann die arabische Jugend von Tunesien bis zum Golf die Welt zu verändern.³⁸ Was hier geschah, hat *Taha Ben Jelloun* programmatisch so zusammengefasst:

„Heute sind sie alle verstört: die alten Bärte, die Diktatoren, die Sicherheitssheriffs, die Muchabarrats (Geheimdienstleute), alle, die gewaltsam die Macht ausgeübt und Verbrechen verübt haben, aber bisher ungestraft davongekommen sind. Sie wissen nicht, wie ihnen geschieht. Nie im Leben hätten sie sich vorstellen können, dass das Volk eines Tages aufbegehrt und rebelliert. Sie gingen davon aus, dass sie die Menschen ausreichend niedergeschlagen, erniedrigt und am Boden zerstört hätten und sich niemand mehr aufrichten könne. Diese Methoden hatten sich ja lange bewährt: in Lateinamerika, in den kommunistischen Ländern unter Sowjetregimen, in Afrika. Sie übten ausgeklügelte Strategien der Diktatur aus, sicherten sich nach allen Seiten ab und der Zeitgeist sowie die westliche Welt gaben ihnen recht oder widersprachen zumindest nicht. Ihnen war nie der Gedanke gekommen, dass ihr Niedergang hart und unaufhaltsam sein würde. Nun verfallen sie in Panik, lassen in die Menge schießen, morden, halten beharrlich an ihrer Dummheit fest und handeln grausamer denn je. [...]

Keine Repression der Welt kann die befreiende Wucht der Bewegung des arabischen Frühlings aufhalten. Die Bewegung ist lebendig und kreativ. Getragen wird sie von einer neuen Generation von jungen Menschen, von denen einige im Ausland gelebt haben und die alle im Gegensatz zu ihren Eltern die Fenster zur Außenwelt aufgerissen haben. Sie haben gesehen, wie junge Menschen in anderen Ländern leben; sie haben festgestellt, dass Freiheit eine Voraussetzung für wahres Leben ist. Wie im Traum hatten sie Eingebungen: Ihr könnt ein besseres Leben haben, ihr könnt den Diktaturen ein Ende setzen; es ist möglich, in Würde zu leben. Aber wie? Mit welchen Mitteln? Einfach indem man kommuniziert, Ideen austauscht, Pläne schmiedet. Die ganze Welt ist nur einen Mausklick entfernt. [...]

Niemand kann heute wissen, was aus diesen Aufständen entstehen wird. Es wird Irrtümer, Versuche, vielleicht auch Unrecht geben, doch eines ist sicher: Nie wieder wird ein Diktator die Würde des arabischen Menschen mit Füßen treten können. Diese Aufstände lehren uns etwas Einfaches, das die Dichter schon so oft besungen haben: Wer erniedrigt wird, weigert sich früher oder später auf Knien zu rutschen, und setzt sich unter Lebensgefahr für Freiheit und Würde ein. Diese Wahrheit ist allgemeingültig. Es ist eine große Freude, dass nun gerade die arabischen Völker die Welt daran erinnern.³⁹

Sicher wird der eine oder die andere diese Worte *Jellouns* für übertrieben optimistisch halten und manchem mag in diesem Zusammenhang auch die euphorische Vision eines besseren Iran einfallen, die nach der Ablösung des Shah von Persien 1979 mit der Übernahme der Regierung durch Ayatollah Khomeiny verbunden gewesen ist und dann aufs bitterste enttäuscht wurde. Auch den Reformern in der arabischen Welt selbst ist diese Gefahr bestens vertraut und sie versuchen, sie zu umgehen. Umgekehrt hat Europa und erst recht Israel noch keine klare Position, wie auf diese Ereignisse zu reagieren ist. Alle wurden durch den arabischen Frühling überrascht. Niemand weiß, wer die neuen Wortführer genau sind und was sie wollen. Der Dialog mit ihnen ist noch nicht angelaufen, die alten Dialogpartner dagegen sind nicht mehr da, so dass ein Vakuum entstanden ist, bei dem manche nostalgisch an frühere Zeiten klarer Machtstrukturen zurückdenken, wohl wissend, dass es damals mit Demokratie und Menschenrechten nicht zum Besten stand. Nicht unbegründet ist dabei die Sorge, dass demokratische Wahlen zu Mehrheitsvoten für konservative bzw. islamistische Parteien führen können, mit denen in Europa Rechte wie Linke Probleme haben werden.

2.2. Die Schiiten im Iran

Neben den Entwicklungen im sunnitischen Islam ist auch eine Neuorientierung im schiitischen Islam Irans zu beobachten. Für *René Klaff* war die Frage nach der Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinys, noch eindeutig zu beantworten. Sein Fazit diesbezüglich lautete: „Es bleibt eine Tatsache, daß im Mittelpunkt der islamischen Ordnungsform Gott steht, im Mittelpunkt westlich demokratischen Staatsverständnisses hingegen der Mensch.“⁴⁰

Die Herrschaft der Mullahs und Ayatollahs hat verheerende Folgen. Die Iraner „erwarten sich keine Antworten mehr bezüglich sozialer, politischer und persönlicher Probleme von den Geistlichen. Fast vierzig Prozent gaben an, die ‚Institution Geistlichkeit‘ vermöge es nicht, Antworten auf soziale und politische Problemstellungen zu geben.

Während also früher in den sechziger, siebziger Jahren Demokratie in Iran kein positiv besetztes Thema war, ist das heute anders: Heute ist eine säkulare Demokratie in Iran unausweichlich, denn eine revolutionäre Ideologie wie der Islamismus wird auf breiter Basis abgelehnt – von den Theoretikern wie auch der Bevölkerung.⁴¹ Die heutige Opposition in Iran vertritt eine menschenfreundliche Position, die auch vor der Gottesvorstellung nicht Halt macht. Während Khomeiny und mit ihm die Konservativen – unter ihnen der iranische Präsident Ahmadinedschad – „sich einem leidenschaftlichen, wilden und unberechenbaren Gott unterwerfen, der heute menschenfreundlich und voller Wohlwollen und morgen grausam, voller Hass und zerstörerisch sein kann“⁴², vertritt die neue liberale Bewegung mit Denkern wie Sorush, Shabestari, Kadivar u.a. ein Gottesbild, bei dem Gott „der Gütigste aller Gütigen“⁴³ ist. *Dawud Gholamasad* erklärt die Verschiebung der Balance im Gottesbild sowie im Verhalten der Menschen in Anlehnung an *Erich Fromm* mit Hilfe der Unterscheidung zwischen nekrophilen und biophilen Tendenzen. Dabei sind die nekrophilen das Tote liebend auf Märtyrer, Folter und Hinrichtungen ausgerichtet, entzivilisierend und musik- sowie kunstfeindlich auf den Ernst des Lebens und der Religion hin orientiert, während die biophilen das Lebendige liebend auf friedliches Zusammensein, Freude am Leben, Anerkennung von Menschenrechten und mehr Zivilisiertheit im Umgang mit einander setzen sowie musik- wie kunstliebend sind. Genau diese Verschiebung der Kräfte findet im Augenblick im Iran statt und hat vielleicht auch Signalwirkung weit über den Iran hinaus für die ganze Welt des Islam.

2.3. Zweites Zwischenergebnis

Der Blick auf den arabischen Frühling und die neuere Entwicklung in Iran hat gezeigt, dass die positive Einstellung der europäischen Muslime zur Demokratie keineswegs eine Ausnahme darstellt, sondern auch durch die breite Masse der Bevölkerung in Kernländern der islamischen Welt mit getragen wird, ungeachtet dessen, was theoretische Abhandlungen durch islamische Theologen und Religionsführer dazu sagen. Es wurde dabei deutlich, dass die gelebte Wirklichkeit und die Religionstheorie längst nicht mehr deckungsgleich sind.

3. Fazit

Die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam, säkularem Staat und Demokratie bestimmt die europäische Debatte der letzten Jahre und viele neigen diesbezüglich zu einer negativen Antwort. Deshalb ist es gut, sich von *José Casanova* in Erinnerung rufen zu lassen, dass es dazu interessante Parallelen zur antikatholischen Propaganda in protestantischen Ländern im 19. Jahrhundert gibt. Mit Blick auf die Frage einer vermeintlichen Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie und der angeblich anti-demokratischen Natur muslimischer Parteien zitiert *Casanova* folgende Schlussfolgerung aus einer Studie von *Stathis Kavyvas* über die Christdemokraten:

„Christlich-demokratische und sozialdemokratische Parteien [...] waren ursprünglich gebildet worden, um die liberalen Demokratien zu untergraben; beide entwickelten sich zu Volksparteien und entschieden sich nach schmerzhaften und entzweienenden Debatten, am Wahlprozess teilzunehmen. Ihre Entscheidung hatte enorme Konsequenzen: beide Parteien integrierten Massen von neuen Wähler [sic!] in die bestehenden liberalen parlamentarischen Regierungsformen, und beide wurden durch den Prozess entradikalisiert, ein Teil genau jener Institutionen zu werden, die sie ursprünglich abgelehnt hatten. [...] Die Demokratie in Europa wurde oft von ihren Feinden ausgeweitet und konsolidiert. Diese Lektion sollte nicht vergessen werden, vor allem nicht von jenen, die die Herausforderungen studieren, vor denen der demokratische Wandel und seine Konsolidierung in der heutigen Welt stehen.“⁴⁴

Casanovas Vergleich zwischen den christlich-demokratischen Volksparteien in Europa und der Türkei unter Recep Tayyip Erdogans AKP ist mit Bedacht gewählt. Wer europäische Moderne mit Säkularisierung gleichzusetzen gewohnt ist, muss mit Blick auf die heutige Türkei in Verwirrung geraten. „Je ‚moderner‘, oder zumindest demokratischer, die türkische Politik wird, desto öffentlich muslimischer und weniger säkular scheint sie zu werden. In ihrem Willen der EU beizutreten, verteidigt die Türkei eifrig ihren Anspruch, ein ökonomisch und politisch voll anerkanntes Land zu sein, oder ihr Recht es zu werden, während sie gleichzeitig ihr eigenes Modell einer muslimischen kulturellen Moderne gestaltet. Es ist genau dieser Anspruch, gleichzeitig ein modernes europäisches und ein kulturell muslimisches Land zu sein, der die europäischen bürgerlichen Identitäten verblüfft, die säkularen genauso wie die christlichen. Dieser Anspruch widerspricht sowohl der Definition eines christlichen Europas wie auch der Definition eines säkularen Europas.“⁴⁵

Vieles spricht dafür, dass nun auch die Folgen des arabischen Frühlings und der neueren Entwicklung in Iran diese Facettenvielfalt erweitern und möglicherweise noch weitere andere Länder mit islamischer Bevölkerungsmehrheit hinzukommen. Sicher ist, dass das Studium theoretischer Aussagen zur Vereinbarkeit von Islam und Demokratie allein nicht mehr ausreicht, um der Vielfalt gelebter Wirklichkeit Rechnung zu tragen, zumal sich im Vergleich zwischen theoretischen Abhandlungen einerseits und Fallstudien andererseits zeigt, dass es eine Wechselwirkung zwischen der faktischen Kraft des Normativen und der normativen Kraft des Faktischen gibt, bei der keine der beiden Kräfte vernachlässigt werden darf.

Anmerkungen

- 1 Vgl. <http://sioede.wordpress.com/tag/islam-antidemokratisch/>, gesichtet am 22.6.2012
- 2 <http://volksgruppen.orf.at/diversitaet/aktuell/stories/95815/>, gesichtet am 22.6.2012
- 3 Als Einführung in den Islam allgemein und die hier behandelte Thematik im Besonderen kann dienen *Peter Antes: Der Islam als politischer Faktor*, Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung, 2001 (Reihe: Informativ und Aktuell. Materialiensammlung zur politischen Bildung, mit einem Vorwort der Niedersächsischen Kultusministerin), vgl. http://www.ithrw.uni-hannover.de/fileadmin/theologie/pdf/rewi/Der_Islam_als_politischer_Faktor.pdf, gesichtet am 22.6.2012.
- 4 *Murad Wilfried Hofmann: Der Islam als Alternative*, mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel, München: Diederichs, 3. Aufl. 1995 S. 113.
- 5 *Hofmann: Der Islam als Alternative* S. 114.
- 6 *Holger Zapf: Staatlichkeit und kulturelle Authentizität im islamischen politischen Denken*, in *Holger Zapf – Lino Klevesath* (Hrsg.): *Staatsverständnisse in der islamischen Welt*, Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft 2012, S. 17-34, hier S. 17 (Reihe: Staatsverständnisse, Bd 49).
- 7 Vgl. dazu z.B. *Tilman Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Zürich-München: Artemis, 2 Bde, 1981 (Die Bibliothek des Morgenlandes) und *G. E. von Grunebaum: Der Islam im Mittelalter*, Zürich-Stuttgart: Artemis 1963, insbesondere Kapitel 6. Die politische Gemeinschaft: Die Gesellschaftsordnung S. 218-283 (Die Bibliothek des Morgenlandes).
- 8 *Norbert Campagna: Islamische Staatsdiskurse im Mittelalter*, in *Zapf-Klevesath: Staatsverständnisse* S. 35-55, hier S. 53f.
- 9 *Hofmann: Der Islam als Alternative* S. 115
- 10 *Hofmann: Der Islam als Alternative* S. 118
- 11 *Hofmann: Der Islam als Alternative* S. 115f
- 12 *Hofmann: Der Islam als Alternative* S. 116
- 13 *Gudrun Krämer: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1999 S. 79 (Studien zur Ethnizität, Religion und Demokratie, Bd 1).
- 14 *Gudrun Krämer: Gottes Staat als Republik* S. 79f.
- 15 M. H. Allafi: *Islam, Gesellschaft und europäische Moderne. Chancen und Hindernisse für Demokratie und Zivilgesellschaft*, Frankfurt/M: Glaré Verlag 2002 S. 220.
- 16 *Allafi: Islam, Gesellschaft und europäische Moderne* Anm. 268 S. 216f.
- 17 Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.): *Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Nürnberg 2009 S. 176 (Forschungsbericht 6).
- 18 <http://zentralrat.de/3035.php>, gesichtet am 22.6.2012.
- 19 *Navid Kermani: Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime*, München: C.H. Beck 2009 S. 112.
- 20 *Kermani: Wer ist wir?* S. 125.
- 21 Vgl. dazu *Jürgen Todenhöfer: Feindbild Islam. Zehn Thesen gegen den Hass*, München: C. Bertelsmann, 2. Aufl. 2011.
- 22 Vgl. dazu *Werner Schiffauer: Nach dem Islamismus. Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie*, Berlin: Suhrkamp 2010 S. 360ff.
- 23 Hintergrund war eine Verteilung von kostenlosen Koranübersetzungen durch Salafisten, was die Evangelische Landeskirche von Hannover zu Erläuterungen bezüglich der Salafisten in Deutschland veranlasste. Dort finden sich folgende Aussagen http://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/nachrichten/2012/04/2012_04_27_2, unter „weitere Informationen“ in der rechten Spalte, gesichtet am 16. August 2012: „Drei Formen des Salafismus lassen sich unterscheiden, eine puristische, eine politische und eine djihadistische. Puristischen Salafisten geht es in erster Linie darum, den rechten Islam zu leben. Politische Salafisten sind bestrebt, ihn zur Grundlage des Staates zu machen. Djihadistische Salafisten wie die sogenannte „Sauerland-Gruppe“ und der Frankfurter Attentäter Arid Uka sind bereit, zur Durchsetzung des rechten Islam Menschen zu erschießen oder Bomben zu legen. Die Übergänge zwischen den drei Typen sind fließend. [...] Experten gehen davon aus, dass sich 4.000-5.000 Menschen der salafistischen Lehre verbunden fühlen, das heißt etwa einer von Tausend in Deutschland lebenden Muslimen. Ungleich größer als ihre Zahl ist ihr Einfluss auf junge Muslime. Das Internet wimmelt von salafistischen Seiten [...] Attraktiv ist der Salafismus für manche Jugendliche, weil er ihnen eine klare Orientierung bietet.“

- 24 *Hartmut Kreyß*: Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik, Stuttgart: W. Kohlhammer 2012 S. 115 (Reihe: Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder, Bd 4).
- 25 *Kreyß*: Ethik der Rechtsordnung S. 115
- 26 Vgl. dazu *Peter Antes*: Integration of Islam in Schools, in *Historia Religionum. An International Journal* 2012 Heft 4 S. 49-58 und ders.: Aktuelle Herausforderungen religiöser Gemeinschaften im heutigen Europa – am Beispiel der Muslime in Deutschland, in *Rauf Ceylan* (Hrsg.): Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive, Frankfurt am Main: Peter Lang 2012 S. 75-88 (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd 8).
- 27 *Fatema Mernissi*: Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, Hamburg-Zürich: Luchterhand Literaturverl. 1992 S. 30.
- 28 *Mernissi*: Die Angst vor der Moderne S. 59.
- 29 *Johann Christoph Bürgel*: Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München: C.H. Beck 1991 S. 361.
- 30 Vgl. *Bürgel*: Allmacht und Mächtigkeit S. 362.
- 31 Vgl. dazu u.a. *Wolfgang Palaver*, *Roman Siebenrock* u. *Dietmar Regensburger* (Hrsg.): Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen, Innsbruck: Innsbrucker Univ. Press 2008; *Avi Primor*: Mit dem Islam gegen den Terror, Düsseldorf: Droste 2008; *Adel Théodor Khoury*: Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2. überarb. und erw. Aufl. 2007.
- 32 *Antes*: Aktuelle Herausforderungen S. 80.
- 33 *Hischam Scharabi*: Moderne und islamische Erneuerung. Die schwierige Aufgabe der arabischen Intellektuellen, in Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, hrsg. von *Erdmute Heller* und *Hassouna Mosbahi*, München: C. H. Beck 1998 S. 47-61, hier S. 59f.
- 34 *Mohsen Kadivar*: Islam und Demokratie, ein Widerspruch?, in *Hasan Yusefi Eshkevari*, *Mohsen Kadivar* u. *Mohammad Mojtahed Shabestari*: Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker, ausgewählt, übersetzt und kommentiert von *Katajun Amirpur*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2009 S. 55-79, hier S. 57 (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt, Bd 4). Des Weiteren siehe zur Thematik Islam und Demokratie *Mohammed Abed al-Jabri*: Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought, London [u.a.]: Tauris [u.a.] 2009; *Thomas Schmidinger* u. *Dunja Larise* (Hrsg.): Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam, Wien: Deuticke 2008; *Sayed Khatab* u. *Gary D. Bouma*: Democracy in Islam, London [u.a.]; Routledge 2007; *M. A. Muqtedar Khan*: Islamic democratic discourse: theory, debates, and philosophical perspectives, Lanham, Md. [u.a.]: Lexington Books 2006.
- 35 *Kadivar*: Islam und Demokratie S. 79.
- 36 Besonders erhellend ist dies sowohl theoretisch als auch an konkreten Beispielen dargestellt in *The Anthropology of Islam Reader*, hrsg. von *Jens Kreinath*, London [u.a.]: Routledge 2012 und bezüglich der gelebten Wirklichkeit von Muslimen in Deutschland vgl. *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*, hrsg. von *Paula Schrode* u. *Udo Simon*, Würzburg: Ergon Verl. 2012.
- 37 Vgl. dazu Teil 3: Staat und Gesellschaft in verschiedenen Regionen der islamischen Welt, in *Zappf-Klevesath*: Staatsverständnisse S. 117ff und *John L. Esposito* u. *John O. Voll*: Islam and Democracy, New York-Oxford: Oxford University Press 1996.
- 38 Stellvertretend für viele Bücher seien zu dieser Thematik hier in alphabetischer Reihenfolge der Autoren genannt *Hamed Abdel-Samad*: Krieg oder Frieden. Die arabische Revolution und die Zukunft des Westens, München: Droemer 2011; *Jörg Armbruster*: Der arabische Frühling: als die islamische Jugend begann, die Welt zu verändern, Frankfurt/M: Westend Verl. 2011; *Taha Ben Jelloun*: Arabischer Frühling. Vom Wiedererlangen der arabischen Würde, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2011; *Gudrun Krämer*: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München: C.H. Beck 2011 (beck'sche Reihe); *Michael Lüders*: Tage des Zorns. Die arabische Revolution verändert die Welt, München: C.H. Beck 2011; *Frank Nordhausen* u. *Thomas Schmid* (Hrsg.): Die arabische Revolution. Demokratischer Aufbruch von Tunesien bis zum Golf, Berlin: Ch. Links Verlag 2011; *Bernhard Schmid*: Die arabische Revolution? Soziale Elemente und Jugendprotest in den nordafrikanischen Revolten, Münster: edition assemblage 2011 und *Emmanuel Todd* im Gespräch mit *Daniel Schneidermann*: Frei! Der arabische Frühling und was er für die Welt bedeutet, München-Zürich: Piper 2011.
- 39 *Jelloun*: Arabischer Frühling S. 89-91.

- 40 *René Klaff*: Islam und Demokratie. Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt/M-Bonn-New York-Paris: Peter Lang 1987 S. 139 (Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft, Bd 1).
- 41 *Katajun Amirpur*: Zwischen Demokratie- und Islamismuskritik: Der ideale Staat im Denken iranischer Intellektueller, in *Zapf-Klevesath*: Staatsverständnisse S. 161-189, hier S. 187.
- 42 *Dawud Gholamasad*: Irans neuer Umbruch. Von der Liebe zum Toten zur Liebe zum Leben, Hannover: ecce Verlag 2010 S. 36.
- 43 *Gholamasad*: Irans neuer Umbruch S. 30. Die Zitation bezieht sich auf Koran 7, 151 [150]; 12, 64.92; 21, 83, wo dieser Ausdruck (arabisch: arḥam al-rāḥimīn) vorkommt.
- 44 Zit. n. *José Casanova*: Europas Angst vor der Religion, Berlin: Berlin University Press 2009 S. 21f.
- 45 *Casanova*: Europas Angst vor der Religion S. 60.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Peter Antes, Bodenstedtstr. 11, 30173 Hannover
E-Mail: antes@mbox.rewi.uni-hannover.de