

Das Thema Islam und Demokratie hat Konjunktur, auch wenn jede Religion *per definitionem* in einem Konflikt zur Demokratie steht. Während Religion ein Minimum an unveränderlichen und unhinterfragbaren Grundsätzen fordert, impliziert ein demokratischer Diskurs stete Debatte und Hinterfragung, die letztlich die religiösen Axiome herausfordert. Zudem, verschiedenste Kontexte bestimmen die Einstellung zu Demokratie viel stärker als konfessionelle. Wieso sollte es im Falle des Islam anders sein, der – als imaginierter Monolith – ein notorisch schlechtes Image genießt?

Im muslimischen Kontext brachte die (staatliche) Islamisierung der siebziger Jahre die Debatte um Demokratie auf die Tagesordnung. Sie wurde vorwiegend von islamischen Bewegungen initiiert, die sich insbesondere gegen totalitäre Regime artikulieren. Nicht selten werden diese von westlichen Industrieländern gestützt, für die Stabilitätsgedanken wichtiger sind als die Wahrung von Menschenrechten und politischer Mitsprache.

Realiter gibt es keinen islamischen „Prototyp“ eines islamischen Staates. Deshalb muss die Frage der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie auf theoretischer Ebene verhandelt werden. Die Position der Islamisten ist allenthalben bekannt: *Din wa daula* (Religion und Staat) solle als Kampfbegriff aus dem neunzehnten Jahrhundert antikoloniale Stoßkraft entwickeln. In der Zwischenweltkriegszeit wurde dann eine islamistische Ideologie erarbeitet, die mit den westlichen kompa-

tibel sein sollte. Islamische Termini wurden aus ihrem strengen religiösen Kontext gelöst, umgewertet und erhielten einen neuen ideologischen Stellenwert – bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Islamizität. Die Tradition wurde sozusagen wiedergefunden.

In einer „seltsamen Allianz“ zwischen westlichem Orientalismus und muslimischem Fundamentalismus, bei der gewissermaßen die eine Seite immer wieder die essentialistischen Fantasien der anderen bedient, wird die dogmatische Selbstdefinition des Islam der Frühzeit als sein Wesen betrachtet, die folgenden historischen Prozesse werden ignoriert. Demokratie und politischer Säkularismus werden als Antwort auf den christlichen Klerikalismus begriffen und als ureuropäisch betrachtet. Gleichzeitig aber sollen dem Islam diese Dinge schon immer inhärent gewesen sein. Freilich gründet der politische Säkularismus und das Verständnis von und für Demokratie in Religionsfreiheit und ist notwendige Voraussetzung für eine liberal-demokratische politische Ordnung. Aber indem diese als christliche und europäische Phänomene begriffen und damit genealogisch der europäischen Geschichte zugeordnet werden, bringen sich diese „nicht europäischen“ und „nicht christlichen“ Kulturen um mögliche Partizipation. Sie tappen in die „fundamentalistische Falle“.

Dieser Singularisierungs- und Normativierungsprozess steht allerdings im klaren Gegensatz zur Geschichte der islamischen Welt, wo sich das Prinzip des Plu-

ralismus durchgesetzt hat. Allein das islamische Gesetz ist aus langen Gelehrtendebatten hervorgegangen und brachte einen Konsens hervor, der flexibel genug ist, den Islam in verschiedenen Zusammenhängen zu leben. Dies erübrigte sogar eine zentrale Lehrinstitution.

„Pluralistische Positionen“

Während in den hiesigen Medien die Singularisierungsbestrebungen besondere Popularität genießen, werden pluralistische Positionen ausgeblendet. So etwa die des iranischen Intellektuellen Abdolkarim Soroush (geboren 1945). Vor dem Hintergrund der Erfahrungen der iranischen Revolution legte der Ikonoklast eine innovative Gesellschaftskritik vor und schöpft dabei aus muslimischer Mystik, Theologie und Philosophie. Seine „Theorie der Abnahme und Zunahme des religiösen Wissens“ postuliert den Unterschied zwischen Religion und religiösem Wissen. Während Religion als geoffenbarte Essenz unveränderlich sei, unterliege das menschliche Wissen davon steten erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Veränderungen und sei daher relativ und zeitlich begrenzt. Religion sei zu umfassend, um sie in ein ideologisches Korsett zu zwingen. Und da kein Individuum und keine religiöse Meinung frei von Kritik seien, solle ein religiös demokratischer Staat einzig und allein dafür Sorge tragen, die Bedingungen der Möglichkeiten für die freie Glaubensausübung zu schaffen. Soroush fordert daher eine Neudefinition der islamischen Theologie, um die Grundlage für Demokratie zu legen.

Eine ähnlich pragmatische Orientierung vertrat der indisch-muslimische Gelehrte und Politiker Abul Kalam Azad (gestorben 1951): Keine religiöse Tradition dürfe Anspruch auf absolute Wahrheit erheben. Sein pluralistisches Gesellschaftsverständnis sah im Koran einzig und allein einen Aufruf dazu, sich Gott zu unterwerfen und ein rechtschaffenes Le-

ben entsprechend der religiösen Überzeugung eines jeden Einzelnen zu führen.

Eine Reformtheologie fordert auch der iranische Geistliche Muhammad Mujtahid Shabestari (geboren 1936). Die Pluralität der Interpretationen des Koran fordernd, zweifelt er die Letztgültigkeit solcher an: Das Verständnis früherer islamischer Rechtsgelehrter könne nicht als das einzig mögliche und richtige angenommen und von den neueren Forschungen des Verständnisses und der Auslegung von Texten abgewandt werden. Denn zu keinem Text gäbe es eine eindeutige Interpretation. Diese unverkennbare anthropologische Wende fordert den hermeneutischen Weg als alleinig gültigen. Nur so seien Muslime in der Lage „ihr Rechtssystem zu reformieren und demokratische Staaten zu gründen, die auf der Rationalität des Rechts im Islam basieren“. Schließlich sei Demokratie eine Lebensart für das Diesseits und kein Urteilskriterium für das Jenseits.

Ähnlich pluralistische Positionen finden sich in Minderheitsregionen, so auch in Europa. Auf den Prozess der Diversifizierung, Öffnung und Abschottung einer europäischen Kulturordnung reagieren auch hier Muslime mit Versuchen, ihre Diaspora-Erfahrungen mit dem ihnen bekannten – islamischen – Repertoire und dessen Deutungsmuster für ihre europäische Lebenswelt sinnhaft zu machen, durchaus in einem kreativen Akt der Selbstreflexion. Und weil das klassische islamische Rechtssystem keine muslimische Diaspora vorsieht, gibt es keine einheitliche islamische Diaspora-Norm. Das ermöglicht aber Innovation. Zentrale Begriffe der islamischen Terminologie können im Sinne der Mehrheitsgesellschaft uminterpretiert und neugedeutet werden. So etwa die Vorstellung, der Islam schreibe Muslimen die Unterordnung unter ihr lebensweltliches System vor, wenn dieses ihnen die Ausübung ihrer religiösen Pflichten problemlos ermöglicht, wie dies

in den meisten europäischen Staaten ja auch der Fall ist. In diesem Zusammenhang wurde die *nach-muhammadanische* Zweiteilung der Welt in ein Gebiet unter islamischer Herrschaft und ein Gebiet der Nichtmuslime, welches unter Berücksichtigung der damaligen Umstände „Gebiet des Krieges“ genannt wurde, aufgehoben – zumal diese Zweiteilung schon lange keine funktionierende rechtliche Konstruktion der islamischen Jurisprudenz mehr ist, sie allerdings den neorientalistischen Diskurs prägt. Konnte mit dieser begrifflichen Zweiteilung noch der Mythos der Rückkehr von Migranten rationalisiert werden, so wird die gegenwärtige Situation neu gedacht: Europa als Gebiet der Glaubensbezeugung. Der individuellen und inneren Dimension, nämlich die Bezeugung des Glaubens vor Gott, entspricht die kollektive und soziale Dimension, das Zeugnis vor den Menschen, sozusagen als Ausdruck aktiver Präsenz eines Muslim in einer Gesellschaft. Solche Positionen fordern weiterhin eine spezifische islamische Identität.

„Die eigene Tradition der Moderne“

Andere Positionen wiederum implizieren, dass entgegen der weit verbreiteten muslimischen Kritik an westlicher Modernisierung und Individualismus, immer mehr Muslime die Scharia für ihr Leben in der Migration zurückweisen und für sich das innere Gericht als individuellen Maßstab beanspruchen. Ist dies eine Art Protestantisierung des Islam? Zu den geforderten Neuformulierungen gehörte freilich auch, dass die eigene Tradition der Moderne gefunden wird, die den Muslimen durch Europa und auch durch viele muslimische Modernisten selbst abgesprochen wird, genauso wie das Ernstnehmen verschiedener Lesarten des Koran, wie auch das Überdenken althergebrachter Regelungen über Schutzbefohlene. Denn weder kann die Moderne monopolisiert werden, noch geht der Weg

vorbei an hermeneutisch-kritischen Fragen.

Einheitliche Norm in der Frage, wie Muslime etwa zur Demokratie oder zum Säkularismus stehen, wird man vergeblich suchen. Es gibt keine Verbindlichkeit, auch wenn die viel diskutierte, unter Mitwirkung deutscher Konvertiten verfasste Islamische Charta des Zentralrates für Muslime in Deutschland (ZMD) vom Februar 2002 diese Definitionsmacht beanspruchen möchte – trotz seiner überschaubaren Mitgliederzahl. In 21 Paragraphen wird der aktive Beitrag der Muslime als ein Kollektiv am Gemeinwohl gefordert, die lokale Rechtsordnung und die gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung Deutschlands sowie der religiöse und Parteienpluralismus und sogar der Religionswechsel anerkannt. Das Staatskirchenrecht wird begrüßt und der Dihad, also kreatives, selbstständiges Raisonement, gefordert, weil die Diaspora als Lebensmittelpunkt akzeptiert wird.

Auf den ersten Blick scheint die Charta, in der gemäß § 3 Koran und Sunna „die Grundlage des islamischen Glaubens, des islamischen Rechts und der islamischen Lebensweise“ bilden, durchaus auf Kompatibilität abzielen. Ihre Verpflichtung eines Überlegenheitsanspruches der „besten Gemeinschaft“ lässt allerdings Zweifel aufkommen. Die dogmatischen Unfehlbarkeitsansprüche und der postulierte koranische Letztgültigkeitsanspruch (§ 4) – den die islamische Theologie ja stets kontextuell und damit auch sehr flexibel interpretierte – finden ihren Niederschlag in uneindeutigen Stellungnahmen etwa zum Familien- und Strafrecht, zur „westlichen Menschenrechtserklärung“ oder darin, dass das „islamische Recht“ (welches?) den Muslim dazu verpflichte, sich „grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung“ zu halten (§ 10). Auch muss die Bejahung des Pluralismus (§ 11) und des Religionswechsels auf die Grenzen des Apostasie-

verbotes treffen, es sei denn, der ZMD würde härsierte Gruppen anerkennen.

Die Charta gibt – gerade wegen ihrer Ambivalenzen – den Stand des innerislamischen Diskurses in Deutschland wieder und ist daher als eine erste Positionierung eines Spitzenverbandes zum Thema zu werten.

Wiederum andere Positionen können sich im Sinne islamistischer Varianten abschotten. Dazu können auch jene von jungen und intellektuellen Nachkommen der Einwanderer zählen, denn erfahrungsgemäß neigen Akademiker wegen der ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten dazu, sich in die Aufnahmegesellschaft hineinzubewegen und reagieren auf erfahrene Diskriminierung mitunter heftig. Dies kann zu einem radikalen Differenzdiskurs führen. Die Stellungnahme zur „Islamischen Charta“ und der Appell an alle Muslime und wahrheitssuchenden Menschen, am 12. Juni 2002 über Internet von „einer Gruppe von Muslimen“ verbreitet, mag als Beispiel dienen: Die Charta sei Ausdruck politischen Opportunismus und Pragmatismus, denn der Islam sei eine „kompromisslos monotheistische Religion“, die keinen Mittelweg akzeptiere. Muslime seien eine eigene und einzige Umma, die die Verhältnisse in der Diaspora nicht akzeptierten. Sie müssten sich aus der islamischen Terminologie heraus definieren, statt sich fremdes Gedanken-gut anzueignen, denn der Islam sei „wesensverschieden“ zu allen anderen Religionen. Deshalb seien Demokratie, Pluralismus und Menschenrechte abzulehnen, „ihre Bedeutung samt ihrer Konzepte“ stünden im Widerspruch zum Islam. Die Gesetzgebung läge bei Gott allein, die Menschen als normativen Maßstab zu denken sei irreführend. Die islamische Identität könne nur aufrechterhalten werden durch geistigen und moralischen Widerstand, nicht durch Anbieten an das Mehrheitssystem.

Das religiöse Repertoire ist funktional und flexibel, es passt sich dem jeweiligen zu ergründenden kulturellen Zusammenhang an, zumal in Weltreligionen, die nicht regional begrenzt sind und daher über ihre eigene Ursprungskultur hinausgehen. In ihrem Zentrum stehen Menschen, und sie sind wiederum abhängig von steter Veränderung. Aufgabe demnach ist, die komplexen Deutungsprozesse zu verstehen.

Diese hermeneutische Leistung ist umso wichtiger, da der Koran das vorislamische teilweise Gewohnheitsrecht korrigierte. Kaum mehr als achtzig der 6240 Verse des Koran beziehen sich auf Fragen des menschlichen Zusammenlebens und sind in diesem engeren Sinn rechtsrelevant. Daher kann der Koran nicht als eine moderne Verfassung oder als ein Gesetzbuch dienen, sondern ist in seiner Zeitgebundenheit zu begreifen. Islamische Theologie ist ja nicht Gottes Wort, sondern beruht zunächst einmal auf – fehlbarer – menschlicher Interpretation.

Wenn also auf die Frage „Was sagt der Islam zur Demokratie?“ geantwortet werden soll, so muss beides berücksichtigt werden: Sowohl die islamische Lehre, die in normativen Texten gegründet ist, als auch die Auslegungen der Muslime, die in verschiedenen Zusammenhängen stehen. Nicht länger können sich Muslime und auch Nichtmuslime daher hinter einem idealen Islam verstecken. Gefordert ist ein selbst-„verständliches“ und verantwortungsbewusstes Handeln, welches die kulturelle Vielfalt und die Kontextualität der Weltreligion Islam würdigt.

Erst 1985 legte die evangelische Kirche in Deutschland eine Demokratiedenkschrift vor, aus der hervorgeht, welchen immensen Einfluss der Kontext auf das Selbstverständnis der Kirchen jeweils hatte und hat.