

berücksichtigen, daß die Wirklichkeit für Regierungen, Aussiedler (die ja auch Arme und damit Zielgruppen von Hilfswerken sind), Händler, Militärs usw. eine andere und oft vielschichtige Seite hat.

Dem anderen sein Anderssein vergeben, ist der Anfang der Weisheit: Dieses chinesische Sprichwort findet nicht nur seine Anwendung zugunsten derer, die anders sind, sondern gilt auch für jene, die sich ihrer wegen ihrer Andersartigkeit annehmen wollen.

Der islamische Fundamentalismus in den asiatischen Staaten

Von A. Ghanie Ghaussy

In einem kurzen Artikel den islamischen Fundamentalismus in den asiatischen Staaten behandeln zu wollen, ist ein schwieriges Unterfangen. Trotz der Gefahr einer Simplifizierung werde ich versuchen, einen Überblick über die Kernaussagen des islamischen Fundamentalismus und dessen Entwicklung in den islamischen Ländern zu geben.

Im ersten Teil geht es darum, die geistige Grundhaltung des islamischen Fundamentalismus zu skizzieren, dessen Kernaussagen für alle Strömungen im Islam relevant sind. Da es bereits in der klassischen Zeit des Islam zu unterschiedlichen Interpretationen in einzelnen Grundfragen kam, entwickelten sich in der Folgezeit verschiedene Richtungen, wobei heute zwei davon politisch besonders relevant sind, die sunnitische und die schiitische. Diese beiden sowie die markanten Unterschiede zwischen ihnen sollen näher erläutert werden.

Im zweiten Teil des Artikels wird die Ausbreitung des Fundamentalismus in den einzelnen Staaten behandelt werden, wobei zunächst Beispiele sunnitischer und dann schiitischer Staaten dargestellt werden.

Die anderen Formen des Fundamentalismus, die mit unterschiedlichen Sektenbildungen in den islamischen Staaten zusammenhängen, werde ich nicht explizit betrachten, da sie in der Politik der einzelnen Staaten nicht die herausragende Rolle spielen, die dem orthodoxen sunnitischen und schiitischen Fundamentalismus zufällt.

Im dritten Teil sollen die Ergebnisse theseartig zusammengefaßt werden.

I. ZUR GEISTIGEN GRUNDHALTUNG DES FUNDAMENTALISMUS IN DEN ISLAMISCHEN STAATEN

a) Kerninhalte fundamentalistischer Geisteshaltung

Die fundamentalistische Geisteshaltung basiert im wesentlichen auf vier Grundanschauungen:¹

1. Die Idealisierung der Gemeinde von Medina.

¹ Zur Vermeidung eventueller Mißverständnisse muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß der Fundamentalismus nur eine extrem orthodoxe Ausprägung des Islam ist, die die

2. Ein von der westlichen Vorstellung völlig abweichendes genuines Verständnis der Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, damit verbunden
 3. ein eigenständiges Verständnis von Staat und Religion, und schließlich
 4. die strikte Einhaltung des spezifisch islamischen Rechtssystems, der *Schari'a*.
- Was beinhalten nun diese vier Anschauungen?

ad 1) Mit der Idealisierung der Gemeinde von Medina ist die Rückkehr zum Modell der ersten moslemischen Gemeinde gemeint, die in Medina nach dem Hidjra, der Auswanderung des Propheten aus Mekka im Jahre 622 n. Chr., errichtet worden war. Diese Zeit, die im Islam als die »göttliche Ordnung« verstanden wird, dauerte bis zum Tode Mohammeds im Jahre 632 n. Chr. Die »politische Gemeinde«, zugleich »religiöse Gemeinschaft«, bestand aus der Gruppe der mit Mohammed aus Mekka nach Medina (Yathrib) ausgewanderten Muhadjerun und aus den zum Islam bekehrten eingewanderten Medinensern.

Nach moslemischer Auffassung war diese von »Gott und seinem Propheten« geführte Gemeinde vollkommen, da sie »nach göttlichem Gesetz« geordnet war. Deshalb wird sie als Idealbild herausgestellt. Diese Ordnung ist in ihrer ursprünglichen Form in den islamischen Staaten zwar angestrebt, aber nie wieder erreicht worden.

Die Fundamentalisten streben nun eine Revitalisierung des Islam nach diesem beschriebenen Ideal an. Sie sind fest davon überzeugt, daß dieses Ideal auch die historische Wirklichkeit darstellt und daß es in den islamischen Staaten unter allen Umständen wieder errichtet werden müsse. Damit wird zugleich der grundsätzliche Fehler im fundamentalistischen Denken sichtbar. Der Fundamentalismus dient nicht »der Erfassung des Wirklichen«, sondern vor allem »der ständig wiederholten Vergegenwärtigung des Ideals«.²

ad 2) Die zweite Grundanschauung des islamischen Fundamentalismus, nämlich die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, basiert auf dem Prinzip der Solidarität. Dieses Prinzip ist nicht nur aus der ursprünglichen Stammessolidarität der verschiedenen arabischen Stämme zu erklären, sondern auch daraus, daß es in der islamischen Gemeinde eine wechselseitige Heilsverantwortlichkeit zwischen Regierenden und Regierten gibt. In dem nach der göttlichen Ordnung ausgerichteten islamischen Gemeinwesen trägt jedes Individuum die Verantwortung für die Gemeinschaft, wie gleichzeitig auch jede Führung die Verantwortung für die einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft übernimmt. Diese wechselseitige Beziehung wird zugleich als zusammenhaltendes Element des Gemeinwesens verstanden. Aber auch alle individuellen Rechte werden im Rahmen der Einhaltung der Rechte der Gemeinschaft der Gläubigen definiert. Es gehört deshalb zur ethischen Pflicht eines jeden Moslems, seine individuellen Wünsche und sein Handeln sowie seine erworbenen

ursprüngliche Lehre in ihrer reinsten und radikalsten Form interpretiert. Es steht ihm aber nicht zu, für seine Auslegungen einen Alleinvertretungsanspruch zu erheben. Es gibt viele andere Richtungen im Islam, deren Lehren und Ideologien von denen des Fundamentalismus erheblich abweichen. Genannt seien hier nicht nur die modernistischen Auffassungen, sondern auch Strömungen wie Tariqa (Volksislam), Sufitum etc., die die islamische Welt geistig und kulturell erheblich befruchtet haben.

2 Vgl. T. Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. II. Zürich/München 1983, S. 108.

Rechte dem Primat der Gemeinnützigkeit zu unterstellen. Dieser nicht operationalisierbare Begriff der Gemeinnützigkeit wird in der fundamentalistisch-islamischen Anschauung mystifiziert, und zwar dadurch, daß er auf das Ziel der Errichtung einer »göttlichen Ordnung«, wie sie unter dem ersten Punkt beschrieben worden ist, bezogen wird. Der sich hieraus ergebende Konflikt bildet ein nahezu unlösbares Problem, wie es übrigens auch in anderen Gemeinschaften der Fall ist. Man versucht es dadurch zu umgehen, daß die individuelle Opferbereitschaft in gemeinschaftlichen Ritualen und Bekenntnissen zum Ausdruck gebracht wird.³

ad 3) Der dritte Grundsatz, nämlich ein genuines Verständnis von Staat und Religion, leitet sich aus den beiden soeben beschriebenen Anschauungen ab. In der islamischen Lehre generell, im islamischen Fundamentalismus insbesondere, werden Staat und Religion als eine Einheit betrachtet, in der die islamische Staatsidee mit der Einheitsidee Gottes verschmolzen wird. Gott wird als Oberhaupt der moslemischen Gemeinde verstanden. Der Prophet vermittelt als sein Gesandter die Lehren Gottes, die im Koran offenbart worden sind. Der Prophet ist insofern der irdische Statthalter Gottes und übt die religiöse und politische Macht über die Gemeinde aus. Er ist zugleich der ideale Herrscher sowie der geistige und politische Führer der islamischen Gemeinde.

Nach dem Tode Mohammeds wurde das Problem der Nachfolgerschaft des Propheten mit Zustimmung der gesamten islamischen Gemeinde dadurch gelöst, daß ein Wahlmännnergremium den Nachfolger wählte. Diese Praxis dauerte bis zur Wahl des 4. Kalifen ʿAli. Die Periode dieser vier sogenannten »rechtgeleiteten Kalifen« von 632 bis 661 wird in der sunnitischen islamischen Welt besonders verherrlicht, weil sie der Gemeindeordnung von Medina am ehesten entsprach. Alle vier Kalifen waren nicht nur jeweils das Oberhaupt der religiösen Gemeinde, sondern gleichzeitig auch der weltlichen Gemeinschaft.

In der Zeit danach entwickelte sich für die Ordnung des islamischen Staatswesens die sogenannte Kalifats- und Imamatslehre, ausschlaggebend für die Wahlentscheidung war allerdings allein die Erbfolge der jeweils herrschenden Dynastien (Umayyaden, Abbāsiden etc).

Festzuhalten bleibt jedoch, daß die fundamentalistische Staatsauffassung von der Errichtung eines klassischen, islamischen Staates primär vom Vorbild der ursprünglichen Gemeinde von Medina und dem der vier rechtgeleiteten Kalifen ausgeht. Da diese Ideale nicht realisierbar erscheinen, betrachten die Fundamentalisten eine Rückkehr zum Imamats und Kalifat dann als rechtmäßig, wenn die Wahl des qualifiziertesten Nachfolgers nach dem Vorbild der ersten vier Kalifen erfolgt. Ihm wird dann von der Umma, der Gemeinde, vertreten durch die ʿUlamā, die religiösen Gelehrten, gehuldigt.⁴ Dabei erscheinen die Nachfolger des Propheten, die Kalifen, die Imāme und die Herrscher des islamischen Staates nur als »Sachwalter der göttlichen Ordnung«. Ihre Aufgabe besteht darin, die Voraussetzungen für die Funktionsfähigkeit und Erhaltung dieser Ordnung zu schaffen. Alle Gesetze sollen sich an den obersten religiösen Normen ausrichten.

3 Vgl. hierzu besonders Nagel, ebd., S. 260f. und S. 345ff.

4 Zur theoretischen Auseinandersetzung vgl. besonders E. I. J. Rosenthal, Politisches Denken im Islam, Kalifatstheorie und politische Philosophie. In: »Sacculum«, Bd. 23 (1972), S. 154ff.

Die islamischen Fundamentalisten betrachten die in Europa entwickelten Staatstheorien als der islamischen Grundhaltung wesensfremd und lehnen daher deren Übertragung auf islamische Staaten ab. Folgerichtig sind auch alle in den Verfassungen der westlichen Länder dem Individuum zugesprochenen Grundrechte nicht auf islamische Gemeinschaften übertragbar. Nach Auffassung der Fundamentalisten ist die Einführung einer besonderen Verfassung nicht notwendig, da das Schari'a-System bereits die islamische Verfassung darstelle. Insofern sind alle Gesetze, Anordnungen und Gerichtsurteile, die nicht dem Schari'a-Recht entsprechen, ungesetzlich und unislamisch. Nach der fundamentalistischen Anschauung ist das Heil der islamischen Staatengemeinschaft in der Anerkennung der alten islamischen Orthodoxie zu suchen. Das Schari'a-System selbst ist nach fundamentalistischer Auffassung mit jeder Regierungs- bzw. Staatsform (Demokratie, Oligarchie, Monarchie usw.) vereinbar, soweit diese mit den Bestimmungen der Schari'a konform geht. Das Schari'a-System selbst ist demnach die vollkommenste Verkörperung der Verfassung eines islamischen Staates und seiner Gesetzgebung.

ad 4) Damit ist die vierte Grundanschauung der fundamentalistischen Geisteshaltung angesprochen, nämlich die strikte Einhaltung der Schari'a-Gesetze in einem islamischen Staat. Das Schari'a-Recht wird bei den Islamisten als ein »ideales Gesetz« verstanden, das die gesamten Normen des islamischen Staates und der islamischen Gemeinschaft umfaßt.⁵ Es ist als oberstes islamisches Gesetz primär aus den Offenbarungen des Koran, aus den Aussagen des Propheten und anderen Rechtsquellen entwickelt worden. Dabei bilden der Koran, die *Hadithe*, d. h. die Aussagen des Propheten, und der Konsens der *Ulamā (Idjmā'*), d. h. der islamischen Rechtsgelehrten, die primären Rechtsquellen. Als sekundäre Quellen gelten der Analogieschluß (*Qiyās*) sowie der Brauch und das Gewohnheitsrecht (*Urf* und *Ādat*). Als ergänzende Rechtsquellen dienen das Prinzip des *Istihṣān* und das des *Istislāh*. *Istihṣān* beschreibt eine Abweichung von der strikten Analogie, anwendbar auf Fälle, für die keine Analogie gefunden werden konnte, während das *Istislāh*-prinzip zwar ebenfalls eine Abweichung von der strikten Analogie darstellt, seine Anwendung jedoch durch die »Wahrung des Gemeinwohls« gerechtfertigt wird. Dabei soll erwähnt werden, daß die primären Rechtsquellen des islamischen Rechtssystems als verbindlich erachtet werden, während die Gültigkeit der sekundären und ergänzenden Rechtsquellen in Detailfragen sowohl zwischen den Rechtsschulen des Sunnismus und Schiismus als auch unter den einzelnen Rechtsgelehrten kontrovers diskutiert wird.⁶

b) Unterschiedliche Auslegungen der fundamentalistischen Grundhaltung: Sunnismus und Schiismus

Während beiden Strömungen die bereits dargelegte fundamentalistische Grundhaltung gemeinsam ist, gibt es in einigen prinzipiellen Fragen entscheidende Unterschiede, die zur Trennung von *Sunna* und *Schi'a* als zwei selbständigen Rechtsschulen

5 Vgl. W. M. Watt / A. T. Welch, *Der Islam*, Bd. I. Stuttgart 1980, S. 233.

6 Zu näheren Einzelheiten vgl. insbesondere J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*. Oxford 1979.

und geistigen Strömungen führten. Sie sind einmal in der Frage der Nachfolge des Propheten und zum anderen in der Interpretation der Rechtslehre begründet. Während die vier anerkannten Rechtsschulen der Sunna – die Hanafiten, die Mälikiten, die Hanbaliten und die Schäfi‘iten – die historisch-faktische Reihe der Nachfolger des Propheten anerkennen sowie das orthodoxe Kalifat bzw. Imamats als Sachwalter der islamischen Gemeinde akzeptieren, vertritt die schiitische Lehre die Ansicht, daß der rechtmäßige Nachfolger des Propheten nicht der gewählte erste Kalif Abu Bakr, sondern der vierte Kalif ‘Ali sei, weil dies angeblich der Prophet selbst bestimmt habe. Nach dieser Theorie sind für die religiöse und politische Gemeinde die einzig rechtmäßigen Nachfolger die zwölf Imāme in ihrer Erbfolgenreihe, bezogen auf den ersten ‘Imām Ali. Daher auch der Begriff Zwölferschi‘a. Da der elfte Imām bereits 874 verstorben ist, lebt nach dieser Ideologie der zwölfte Imām »Mehdi« in Verborgenheit. Er soll eines Tages als Erlöser erscheinen, um die Gerechtigkeit auf Erden wiederherzustellen. Bis dahin bleibt die politische Herrschaft demjenigen vorbehalten, der sich zu dieser Lehre bekennt. Die Entscheidung über die Legitimität der Herrschaft liegt dabei in den Händen der schiitischen ‘Ulamā, wobei hier allerdings nicht jeder Gelehrte die Entscheidungsbefugnis hat, sondern nur die qualifiziertesten Rechtsgelehrten (Marja‘e Taqlid).⁷ Dieser Grundsatz wurde in der späteren Entwicklung erweitert durch die Einführung des als »Stellvertreter« des zwölften »verborgenen« Imāms fungierenden Rechtsgelehrten, des »Welāyate Faqih«. Dieser soll über die religiös-politische Herrschaft des Staates wachen, eine Aufgabe, die z. B. in der Verfassung der Islamischen Republik Iran dem Ayatollah Chomeinī zufällt.

Der zweite Unterschied ergibt sich aus der unterschiedlichen Interpretation der Rechtslehre der Schari‘a. Während im Sunnismus die Rechtsgelehrten (‘Ulamā) über den Weg des »consensus prudentium« (*Idjmā‘*) zur Auslegung und Handhabung der islamischen Gesetze befugt sind (Prinzip des Idjtihāds), um die vom Idealbild abweichende historische Realität zu berücksichtigen, fällt diese Aufgabe im Schiitentum nur den Imāmen zu. Nur diese sind als rechtmäßige Nachfolger des Propheten und als Sachwalter der göttlichen Ordnung befugt, das Idjtihādprinzip anzuwenden.

Da – wie gesagt – der zwölfte Imām nach der schiitischen Lehre vorerst verborgen ist, ist dieses Recht nur dem obersten Mudjtahid, dem bereits erwähnten Marja‘e Taqlid, als letzter schiitischer Instanz vorbehalten. Damit erhält der Marja‘e Taqlid – heute Ayatollah Chomeini – eine religiöse und politische Macht, die in der gesamten islamischen Welt einmalig ist.

Die Darstellung dieser beiden grundsätzlichen Unterschiede ist wichtig, um die unterschiedlichen Entwicklungen in den jeweiligen politischen Systemen und Rechtsauffassungen verstehen zu können. Die Differenzen haben in der Folgezeit bei der Interpretation der Schari‘a zu völlig unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Vorstellungen geführt.

Der Sunnismus blieb in den Anfängen der islamischen Rechtsentwicklung dynamisch, weil er sich dem gesellschaftlichen Wandel anpaßte und zudem Gesetze und

7 Vgl. hierzu besonders M. K. J. Fischer. Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge/Mass. 1980.

Gewohnheiten aus den eroberten Gebieten übernahm. Diese Dynamik ging jedoch schon frühzeitig mit der Aufgabe des Idjtihāds um ca. 880 verloren. Denn ab dieser Zeit war die selbständige Interpretation und Urteilsfindung in theologisch-rechtlichen Fragen an Bedingungen gebunden, die einem Verbot des Idjtihāds gleichkam. Dies führte zu einer inneren Verkrustung und Erstarrung der sunnitischen Lehre. Ungeachtet dieses Tatbestandes halten die sunnitischen Fundamentalisten an diesem veralteten System fest. Demgegenüber ließ zwar die Schi'a-Ideologie die Möglichkeit des Idjtihāds offen, was eine Dynamisierung der Lehre hätte bedeuten können. Aber die allzu starre Bindung der Religion und des Staates an die enge Schi'a-Ideologie einerseits und die strengen Regelungen über die Anwendung des Idjtihāds andererseits, verhinderten eine Modernisierung des Systems und führten zu einer noch stärkeren Fundamentalisierung der Lehre als im Sunnismus. Der Sunnismus dagegen konnte, bedingt durch die Zwänge im praktischen Leben, die Starrheiten der orthodoxen Lehre durch verschiedene Umgehungsmethoden überwinden. Dies zieht allerdings bis heute erheblichen Widerstand der Fundamentalisten nach sich, wodurch viele der in den sunnitischen Staaten beobachtbaren Konflikte bedingt sind.

II. DIE AUSBREITUNG DES FUNDAMENTALISMUS IN DEN ASIATISCHEN STAATEN

Wie bereits erwähnt, ist die fundamentalistische Geisteshaltung – bedingt durch ihre Entstehung und ihre historische Entwicklung – im Sunnismus ebenso wie in der Schi'a verbreitet. Die Idealisierung der Gemeinde von Medina begann gleich nach dem Tode des Propheten, und sie setzte sich auch nach dem Ende der Periode der vier rechtgeleiteten Kalifen sowohl bei den Parteigängern 'Alis (Schi'at 'Ali – Schiismus) als auch bei den orthodoxen Bewegungen des Sunnismus fort. Beide fundamentalistische Anschauungen haben in der islamischen Welt historisch unterschiedliche politische Dimensionen erreicht. Im folgenden soll die Ausprägung fundamentalistischer Geisteshaltung, wie sie in den asiatischen Staaten verbreitet ist, skizziert werden, und zwar zuerst für die sunnitisch geprägten und dann für die schiitisch geprägten Staaten.⁸

a) *Der sunnitische Fundamentalismus*

Der sunnitische Fundamentalismus hat in seiner politischen Ausgestaltung zwei Varianten: den die nationalen Grenzen überschreitenden pan-islamischen Fundamentalismus und den Fundamentalismus innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen. Trotz vieler Unterschiede im Detail ist die geistige Grundhaltung beider Gruppierungen nahezu gleich.

⁸ Die Probleme der Minderheiten in den südostasiatischen Staaten, deren zunehmende Fundamentalisierung im wesentlichen mit der politischen Selbstbehauptung dieser Gruppen (Burma, Thailand, Philippinen) verbunden ist und relativ wenig mit der originären fundamentalistischen Geisteshaltung zu tun hat, seien hier nur erwähnt. Für die Gestaltung der Politik ihrer Staaten haben sie ohnehin eine kaum nennenswerte Bedeutung.

a1) Pan-islamischer Fundamentalismus

Der pan-islamische Fundamentalismus, der heute in Form von kämpfenden radikalen Gruppen vor allem in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens verbreitet ist, hat seine Vorbilder in den kämpferischen Bewegungen der islamischen Vergangenheit (Charidjiten, Assassinen). Er greift aber auch die reformistischen Ideen des 19. Jahrhunderts auf. Dabei werden die reformistischen Vorstellungen von Al-Afghani und M. Abduh, die eine Erneuerung des Islam durch die moderne Wissenschaft und Technik forderten, aus ihrem orthodoxen Ansatz, der zu der Lehre der Salafia-Schule geführt hat, herausgelöst und zu einer Ideologie geformt. Die Grundvorstellung der 1928 in Ägypten gegründeten Organisation der pan-islamischen Moslem-Bruderschaften (Ikhwān-almüslimīn genannt) ist der Gedanke, daß nur eine Vereinfachung des Islam – fußend auf den Lehren von Koran und Sunna – zu einer einheitlichen Verschmelzung der islamischen Welt führen und die derzeitigen auseinanderlaufenden Entwicklungen der einzelnen Schulen und Sekten beseitigen könne. Um dies durchzusetzen, muß nach der Lehre des Ikhwān-Begründers, Hassan al-Banna, in den islamischen Gesellschaften eine eigene, den islamischen Werten adäquate Dynamik entwickelt werden, weil nach seiner Ansicht durch externe Faktoren und durch Übernahme von dem Islam wesensfremden Einflüssen kaum positive Änderungen in der islamischen Welt erwartet werden können. In kämpferischer Form sollen islamische Erneuerungen in allen Bereichen des Lebens erzielt werden: Politisch soll die Idee der pan-islamischen Solidargemeinschaft gefestigt, die Fremdherrschaft beseitigt und eine Einheit der islamischen Welt erreicht werden.

Gesellschaftlich soll das importierte materialistische Denken des Westens durch die spirituellen Werte des Islam ersetzt werden, wobei die Umgestaltung des Erziehungssektors die bedeutendste Rolle spielt. Religiös sollen die glorifizierenden Lehren des Korans und der Sunna zum einheitlichen Maßstab der ethischen Werte im Islam gemacht werden.

Die Moslem-Bruderschaften haben in allen arabischen Staaten Aktivistengruppen, die teilweise durch konstruktive Aktivitäten – soweit sie geduldet werden, z. B. in den Staaten der arabischen Halbinsel –, teilweise aber auch durch destruktive Methoden – soweit sie bekämpft werden, wie etwa in Syrien und im Irak – eine Revitalisierung des Islam und eine Veränderung der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse durchzusetzen suchen. Die Moslem-Bruderschaften haben aber auch Verbindungen zu konservativen und fundamentalistisch orientierten Gruppen in fast allen nichtarabischen asiatischen Staaten, die sie entweder direkt über ihre eigenen Organisationen oder indirekt über die ölreichen arabischen Staaten finanzieren. Ihre Anhänger sind in allen religiös orientierten Schichten zu finden, besonders bei der traditionsbewußten, zumeist konservativen Mittelschicht, die in allen islamischen Staaten eine wesentliche politische Rolle spielt.

a2) Nationalstaatlich orientierter Fundamentalismus

Die zweite Richtung des sunnitischen Fundamentalismus, die innerhalb der einzelnen Staaten in unterschiedlicher Intensität auftritt, ist ebenfalls in allen islamischen Ländern Asiens anzutreffen. In einigen Staaten ist dabei der Fundamentalismus eng

mit der politischen Macht verknüpft, in anderen bilden die ihn tragenden Gruppen nur Minderheiten.

Zu der ersten Staatengruppe zählen die Staaten der arabischen Halbinsel mit Ausnahme des Südjemen. Zu der zweiten Gruppe gehören alle übrigen asiatischen Länder.

In *Saudiarabien* und in den kleineren Golfstaaten orientiert sich die asketisch-fundamentalistische Haltung an der Rechtsschule der Hanbaliten, die durch die islamische Erneuerungsbewegung von Abdal Wahab (1703-1787) geprägt ist. Die Wahābiten strebten die Wiederherstellung des reinen Islam an, wie er zur Zeit von Mohammed und den vier rechtgeleiteten Kalifen existierte. Mit der Proklamation des Königreichs Saudi-Arabien im Jahre 1932 wurden die streng orthodoxen Vorstellungen des Wahabismus offiziell angenommen, d. h. Gesetzgebung und Rechtsprechung wurden an das Schari'a-Recht hanbalitischer Richtung gebunden. Die Staatsform nennt sich »arabische, unabhängige, islamische und konsultative Monarchie«,⁹ wobei die beiden letzten Attribute den islamischen Charakter des Staates hervorheben sollen. Die legislative und die exekutive Gewalt liegen in den Händen des Ministerrates; die Rechtsprechung sowie die Interpretation des Rechtes unterliegt dem Fetwā, d. h. dem Urteil der 'Ulamā. Anfang 1971 wurde ein Justizministerium geschaffen mit der Absicht, die Kontrolle der 'Ulamā über die Gerichtsbarkeit abzuschwächen. 1975 wurde sogar ein »Oberster Justizrat« eingesetzt, dem die Überprüfung der Rechtsfragen und Gerichtsentscheidungen unterliegt. Damit werden zwar praktisch die zum Teil harten Gerichtsurteile der Fetwā überprüft sowie die Tätigkeit der »Religionspolizei« überwacht, aber an den Grundsätzen des Schari'a-Rechts wird kaum gerüttelt.

Mit Beginn der 70er Jahre wurde der Prozeß der Modernisierung behutsam fortgesetzt, vor allem auf dem Gebiet des Wirtschaftsrechts, das auf das Handelsrecht der Ottomanenzeit (1850) zurückgeht und infolge der fehlenden oder laxen Bestimmungen der Schari'a zu dieser kaum in Widerspruch steht, ausgenommen die Beurteilung der Zinsen, deren Berechtigung bestritten und deren Zahlung daher durch die Einrichtung zinsloser Banken und durch andere Geschäftspraktiken umgangen wird. Angesichts des immensen Ölreichtums Saudi-Arabiens und der Golfstaaten sowie der ohnehin geringen Sparkapazität der Bevölkerung spielen die Kapitalsammel- und Kapitalvermittlungsfunktion der Banken keine allzu große Rolle. Der Durchsetzung der islamischen Wirtschaftsideologie kann daher unproblematisch ein höherer Stellenwert eingeräumt werden als dem durch die Akzeptanz der modernen Bankzinspolitik herbeizuführenden wirtschaftlichen Erfolg.

Mit der relativ liberalen Wirtschaftspolitik der Länder der arabischen Halbinsel geht im Grunde genommen auch eine gesellschaftliche und politische Liberalisierung einher, die den Fundamentalismus auf lange Sicht insbesondere dann erschüttern wird, wenn die Mißerfolge fundamentalistischer Politik auf der Halbinsel und in den Nachbarstaaten noch deutlicher als bisher hervortreten.

In *Syrien* sind zwar 70 v. H. der Bevölkerung sunnitisch (mehrheitlich Hanafiten), die politische Macht liegt jedoch in den Händen der Minderheiten (vor allem

9 Zum politischen System Saudi-Arabiens und seiner Modernisierung sei besonders verwiesen auf Gh. Shanneik, Die Modernisierung des traditionellen politischen Systems in Saudi-Arabien. In: »Orient« Nr. 3, Jg. 21 (1980), S. 301ff.

Alawiten) und der Säkularisten. Da Syrien seit 1963 durch die sozialistische Ba'ath-Partei regiert wird und davor schon wegen seiner Vereinigung mit Ägypten (VAR) den von Nasser propagierten Sozialismus praktizierte, ist der Einfluß der fundamentalistischen 'Ulamā gering. Zwar wird auch in der sozialistischen Ba'ath-Partei die Bedeutung des Islam nicht verkannt – so wurde der Islam zwar nicht als Staatsreligion, aber als Religion des Staatspräsidenten in die Verfassung aufgenommen –, doch der Islam wird nur als *eine* Quelle und nicht wie in anderen islamischen Staaten als *die* Quelle der Gesetzgebung akzeptiert. Im Grunde führte und führt die Ba'ath-Partei eine bewußte Säkularisierungspolitik durch, die im Zuge der angestrebten Modernisierung einige Bereiche des auf der Schari'a beruhenden islamischen Rechts ersetzt hat. Teile der 'Ulamā werden von der Regierung durch die Überlassung von Ämtern beeinflusst, andere leisten versteckten oder offenen Widerstand. Der aktive Widerstand kommt aus den Reihen der fundamentalistischen Moslem-Bruderschaften, deren Einfluß aber mit der zunehmenden Machtentwicklung des Ba'ath-Regimes deutlich sinkt.¹⁰

Im Irak besteht über die Hälfte des Staatsvolkes aus Schiiten. Der Anteil der Sunniten – mehrheitlich Hanafiten – beträgt demgegenüber nur 46 v. H. Staat und Partei werden jedoch von Sunniten beherrscht.

Regiert wird das Land seit 1968 von der Ba'ath-Partei. In noch krasserer Form als in Syrien wird im Irak die säkularistische Politik zum Teil gewaltsam durchgeführt, was damit zusammenhängt, daß die Parteiideologen und nicht wie in Syrien die aufgeklärten Militärs die Staatsgewalt innehaben. Zwar wird der Islam im Irak nicht abgelehnt, das Ziel der Ba'ath-Partei ist aber eindeutig eine Trennung von Staat und Religion. Da Partei und Staat in ihrem Modernisierungsdrang zunehmend sozialistischen Ordnungsmodellen den Vorzug geben, ist ein Konflikt mit der 'Ulamā und weiten Bevölkerungsteilen vorprogrammiert.¹¹ Dabei wird schiitisches Widerstandspotential höher eingeschätzt als das sunnitische. Der Grund dafür ist einmal die stärkere Verquickung von Staat und Religion in der Schi'a-Ideologie, weshalb es zur Entstehung von militanten Widerstandsgruppen kam und kommt, die staatlicherseits energisch bekämpft werden.¹² Zum anderen befürchtet der Irak seit 1979 ein Übergreifen der schiitischen Revolution des Ayatollah Chomeini auf den Irak. Der Angriff auf den Iran im Herbst 1980 ist unter diesem Aspekt zu verstehen; denn Chomeini hatte immer wieder die schiitische Bevölkerung des Irak zur Revolution und zur Errichtung einer Islamischen Republik aufgerufen.

Da aber auch im Irak die Gefahr eines offenen Ausbruchs des Konfliktes mit sunnitischen und schiitischen Fundamentalisten besteht, die insbesondere im Hinblick auf die Kriegsmüdigkeit der Bevölkerung zunimmt, werden neue Reformgesetze, die mit der Schari'a nicht konform sind, nur noch vorsichtig durchgesetzt.

In Jordanien, das fast gänzlich (93 v. H.) sunnitisch ist, hat es die Monarchie

10 Zum ambivalenten Verhältnis zwischen den 'Ulamā und der ba'athistischen Regierung vgl. besonders Th. Koszinowski, Artikel »Syrien. Jordanien. Irak«. In: Der Islam in der Gegenwart, hrsg. v. W. Ende / U. Steinbach. München 1984, S. 358ff.

11 Vgl. hierzu Koszinowski, ebd., S. 368f.

12 Das Oberhaupt des schiitischen Fundamentalismus im Irak, M. Baqir Sadr, und eine Reihe von militanten Vertretern der irakischen Schiiten wurden hingerichtet.

verstanden, eine Liberalisierungs- und Säkularisierungspolitik durchzusetzen, durch die der Einfluß der islamischen Fundamentalisten zurückgedrängt worden ist, ohne daß sich dagegen nennenswerter Widerstand formiert hätte. Dies hängt nicht nur damit zusammen, daß die Bevölkerung den Herrscher als den Nachfolger des Propheten und damit als seinen religiösen und politischen Erbfolger ansieht, sondern vielmehr damit, daß die Regierung die \llcorner Ulamā und die Vertreter der Religion in ihre Politik eingebunden hat, indem sie der Geistlichkeit und den heiligen Stätten in verschiedenen Formen finanzielle Zuwendungen macht. Die einzigen aktivistischen Fundamentalisten sind die Moslem-Bruderschaften, die geduldet, aber auch streng kontrolliert werden.

In der *Türkei*, die bereits seit der Abschaffung des Kalifats im Jahre 1924 eine konsequente Säkularisierungspolitik betreibt, ist zwar die Regierung laizistisch, die Bevölkerung – hanafitische Sunniten – jedoch nach wie vor religiös geprägt. Dieser Gegensatz hat ständig zu latenten Spannungen zwischen Staat und Volk geführt. Der Staat verstand es aber, die möglichen Konflikte entweder indirekt durch die Einbindung der religiösen Führer – z. B. Verbeamtung als Religionslehrer und -diener – oder direkt durch die der \llcorner Ulamā auferlegten Schranken und durch die Bekämpfung des Radikalismus unter Kontrolle zu halten.

Seit den fünfziger Jahren hat der Einfluß des Islam ständig zugenommen. Im Zuge der Demokratisierung sahen sich die großen Parteien – nicht zuletzt aus Wahlgründen – veranlaßt, sich auf den islamischen Glauben der Masse der Bevölkerung zu besinnen. Die islamische Restauration hielt sich jedoch in Grenzen.

Dennoch haben sich zwei fundamentalistische Gruppen herauskristallisiert. Einmal gibt es den nationalen Klerikalismus, dessen Vertreter religiös-nationalistisch Gesinnte sind und das Ottomanische Kalifat verherrlichen. Zum anderen ist die extrem fundamentalistisch orientierte militante »Nationale Heilspartei« (Milli Selamat Partisi) zu nennen,¹³ die für die Errichtung einer islamischen Theokratie à la Chomeini in der Türkei kämpft. Die Partei verfügt über eine große Anhängerschaft auf dem Lande, bei orthodox-konservativen Gruppen und bei den \llcorner Ulamā. Ende der siebziger Jahre führten die Aktivitäten dieser beiden Gruppen zu terroristischen Gewaltaktionen gegen radikale Marxisten und Kommunisten, durch die schließlich das Eingreifen des Militärs ausgelöst wurde. Trotz des kemalistischen Militärputsches wurden die Anhänger dieser fundamentalistischen Gruppen nicht beseitigt. Die genannten Bewegungen, die sowohl mit pan-islamischen Moslem-Bruderschaften als auch mit verschiedenen Gruppierungen der in Westeuropa lebenden Türken (Islamische Kulturzentren) zusammenarbeiten und finanziell von arabischen Ölstaaten unterstützt werden, werden in der Zukunft angesichts der in der türkischen Bevölkerung tief verwurzelten Religiosität sicherlich an Einfluß gewinnen.

In *Pakistan*, dessen »raison d'être« die islamische Religion ist, existiert eine Vielfalt von islamischen Gruppierungen, so daß Pakistan im Vergleich zu anderen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens eine relativ inhomogene religiöse Gemeinschaft darstellt. Nach amtlichen Angaben sind knapp 75 v. H. Sunniten (vornehmlich hanafitisch), ca.

13 Zu näheren Einzelheiten dieser Ideologien vgl. Kemal H. Karpat (Hrsg.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York 1982, S. 365ff.

15 v. H. sind Schiiten und der Rest Isma'iliten, Bohra und Ahmadia. Diese Minderheiten sind wesentlich stärker fundamentalistisch eingestellt als die sunnitische Mehrheit.

Die sunnitischen Fundamentalisten werden von drei Gruppen repräsentiert, der religiös-orthodoxen Jami'at ul'Ulamā Pakistan (JUP), der religiös-orthodoxen Jami'at ul'Ulamā Islam (JUI) und der fundamentalistisch-islamischen Jami'at Islami (JI). Die Anhängerschaft dieser Gruppen ist regional und nach ihrer Stammeszugehörigkeit unterschiedlich verbreitet. Von größerer religiöser und politischer Bedeutung ist der Fundamentalismus der Jami'at Islami,¹⁴ deren geistiger Vater der 1979 verstorbene Maulana Abdul 'Alā Maudūdi ist und der offenbar auch der pakistanische Präsident Zia'ul Haq und große Teile der militärischen Führung zuneigen.

Schon nach dem Sturz Bhuttos war das Bestreben des neuen Regimes erkennbar, nicht nur das von Bhutto geschaffene politische Umfeld zu verändern, sondern darüber hinaus den Islamismus zum Kern der pakistanischen Gesellschaft zu machen. Deshalb wurde zunächst »Der Rat für Islamische Ideologie« geschaffen, zu dessen Aufgabe es gehörte, die Verfassung von Pakistan auf das Rechtssystem und Gesetze der Schari'a abzustimmen. Die anfänglich unpopuläre, höchst umstrittene Strafjustiz – z. B. öffentliche Auspeitschung –, der auch nicht selten politische Gegner zum Opfer fielen, ist als Beispiel für die Auswüchse der ersten islamistischen Euphorie zu betrachten. Zwei Jahre nach der Machtergreifung durch die Militärjunta (1977) wurde die versprochene Einführung des islamischen Systems für Pakistan feierlich proklamiert und durch mehrere Zusätze in der Verfassung der Anteil islamischer Elemente erhöht. In der Rechtsprechung wurden neben der bis dahin geltenden weltlichen Judikative Schari'a-Gerichte geschaffen. Dem 1980 geschaffenen »Bundes-Schari'a-Gericht« obliegt es, Gesetze auf ihre Konformität mit dem islamischen Recht zu überprüfen und gegebenenfalls ihre Änderung vorzuschlagen.¹⁵ Bisher sind Änderungen im Familienrecht, im Strafrecht etc. vorgenommen worden. Auf wirtschaftlichem Gebiet wurde die alte islamische Steuer 'Ushr (1/10 auf die landwirtschaftlichen Produkte) eingeführt¹⁶ und die Eintreibung des Zakāts (2,5 v. H. des Einkommens und Vermögens) durch den Staat beschlossen. Beide Maßnahmen hatten keinen nennenswerten Erfolg, lösten hingegen heftige Kritik sowohl in der Partei als auch bei den Betroffenen aus. Seit Juli 1985 sind Banken, dem Zinsverbot im Islam entsprechend, in zinsfreie Banken umgewandelt¹⁷ worden. Sicherlich werden diese Maßnahmen von einem großen Teil der Intellektuellen mit Skepsis betrachtet, weil dadurch die Funktionsfähigkeit des Bankensektors, des Geld- und des Kapitalmarktes gefährdet wird. Inwieweit die gesamte Wirtschaft Pakistans davon in Mitleidenschaft gezogen wird, muß sich in Zukunft zeigen.

In ähnlicher Weise ist die Religion in *Bangladesh* von Bedeutung. Bis zur Trennung Bangladeshs von Pakistan spielten der revolutionäre sozialreformistisch orientierte

14 Vgl. im einzelnen Karl J. Newman, *Pakistan unter Ayub Khan, Bhutto und Zia-ul Haq*. München/Köln/London 1986, S. 134ff.

15 Zum islamischen Trend in Pakistan sei besonders verwiesen auf Newman, ebd., S. 134ff. und D. Khalid, Art. »Pakistan und Bangladesh«. In: *Islam in der Gegenwart*, a.a.O., S. 297f.

16 Sie wurde 1982 bereits wieder rückgängig gemacht.

17 Der gesamte Verkehr mit dem Ausland wird vorläufig davon nicht berührt.

Islamismus von Maulana Bashāni und seine »National Awami Party« eine wichtige Rolle. Diese Bewegung wurde jedoch von der die Trennung von Westpakistan propagierenden »Awami League« des Scheichs Mudjib ur Rahman in den Hintergrund gedrängt. Trotz der mit Hilfe indischer Intervention durchgesetzten Sezession ist der Prozeß der Islamisierung in Bangladesh fortgesetzt worden, der allmählich die alte, immer noch säkular orientierte Verfassung aushöhlt. Die arabischen Ölstaaten unterstützen den konservativen Islamismus in Bangladesh mit erheblichen finanziellen Zuwendungen, wie dies übrigens auch in Pakistan der Fall ist.

Radikale Fundamentalisten finden sich bei der aus Indien ausgesiedelten Minderheit der Biharis, die – wie in Pakistan – die Anhängerschaft des Maulana Maudūdi bilden. Sie terrorisierten die Modernisten, Säkularisten und Sezessionisten vor und während des Bürgerkrieges, dessen Opfer sie heute selbst geworden sind.¹⁸

In den Ländern *Südasiens* ist die Rechtsschule des schafiitischen Islamismus verbreitet. Der Islamismus ist hier im Vergleich zu den bereits angesprochenen Staaten sehr heterogen und hat – historisch und ethnisch bedingt – eine andere geistige Grundhaltung, die von der der Mittelostländer und der Länder Südasiens völlig verschieden ist. Sowohl in den mehrheitlich von Moslems bevölkerten Staaten als auch in den Ländern, in denen sie als Minderheiten leben, ist das Prinzip des Säkularismus zu stark und der Fundamentalismus in der politischen Praxis vergleichsweise bedeutungslos.

b) Der schiitische Fundamentalismus

Der schiitische Fundamentalismus beherrscht heute nur im *Iran* den Staat. Im Irak und im Libanon sowie in einigen Golfstaaten spielt er gesellschaftlich und politisch immerhin eine wichtige Rolle.

Das schiitische Denken wird einmal von der Frage der Nachfolge des Propheten und zum anderen von der Anwendung des Idjtihādprinzips durch den Imām bzw. dessen Stellvertreter bestimmt. Dieses Denken führte beim schiitischen Fundamentalismus zur Bildung eines Herrscherkults, der der charismatischen Persönlichkeit des Imāms gewidmet ist. Diese autokratische Herrschaftsform wird als ideal betrachtet und könnte über die Designation der Autorität an die ‹Ulamā – genauer: an den qualifiziertesten Rechtsgelehrten, den Marja‘e Taqlīd – weitergeleitet werden, der dann den Imām vertritt. In der späteren Diskussion wurde dieser fundamentalistische Herrschaftsanspruch durch die Einführung des als Stellvertreter des zwölften verborgenen Imāms fungierenden »Welāyate Faqīh« erweitert, der als die höchste religiös-politische Instanz den Staat überwachen soll. Nach dem Tode des moderaten obersten schiitischen Mujtahids Ayatollah Brudjardi im Jahre 1961 übernahm Ayatollah Chomeini, der die erwähnte extrem radikale Forderung der schiitischen Ideologie vertrat, das Amt des Marja‘e Taqlīd und forderte nach diesem Grundsatz eine bei einigen Vertretern der schiitischen ‹Ulamā umstrittene völlige Theokratisierung des Staates, die mit der Schaffung des Instanz des »Welāyate Faqīh« in der Verfassung der Islamischen Republik Iran vom März 1979 vollzogen wurde. Mit der Übertragung

¹⁸ Vgl. Khalid, a.a.O., S. 303.

dieser Funktion an Revolutionsführer Chomeini wurde ihm – gemäß Art. 1 der Verfassung – die Kontrolle über die Legislative, die Exekutive und die Judikative ermöglicht; eine Machtballung, die in dieser Form in keinem islamischen Staat je existierte. Damit begann die fundamentalistische Islamisierungspolitik in allen politischen und gesellschaftlichen Bereichen des Iran.

Sie erfaßte in der ersten noch revolutionären Phase in rascher Folge den gesellschaftlichen Bereich. So wurden die modernistischen Reformgesetze der Pahlawi-Ära auf dem Sektor des Familienrechts, des Erziehungswesens und der Bodenreformen abgeschafft bzw. zum Teil den islamischen Normen angepaßt.¹⁹ In der besonders schwierigen Frage der Wirtschaftsordnung wurde zwar die Existenz eines privaten neben einem staatlichen und einem genossenschaftlichen Sektor bejaht, doch eine klare Trennungslinie zwischen den einzelnen Sektoren im Hinblick auf die Frage des Eigentumsrechts blieb aus. Um den diesbezüglichen Unsicherheiten des »Basars« zu begegnen, erließ Chomeini trotz der vor der Revolution propagierten Umverteilungsforderung ein Acht-Punkte-Dekret, das die Förderung des Privateigentums und die Tätigkeit des freien Unternehmertums ausdrücklich unterstützte.²⁰ Die Frage der Erhebung islamischer Steuern, die in Chomeinis Schriften erwähnt werden, blieb bislang offen.²¹ Die Banken und Versicherungen wurden zunächst verstaatlicht und seit März 1985 in islamische, d. h. zinslose Banken umgewandelt.

In diesem Zusammenhang ist es wesentlich zu erkennen, daß die Islamische Republik Iran unter der gegenwärtigen fundamentalistischen Herrschaft eine gemischte Wirtschaftsordnung bejaht, in der der diskretionäre Staatsinterventionismus neben der privaten Tätigkeit existiert und in der ferner einige wichtige islamische Wirtschaftsprinzipien berücksichtigt werden. Solange Chomeini an der Macht bleibt, wird sich an dieser Wirtschaftsform wahrscheinlich nichts ändern; denn der konservative Flügel der Mehrheit des Wächterrates der Verfassung, das theologische Zentrum von Qom, einige der ranghöchsten Ayatollahs im Revolutionsrat (Maraschi und Gulpayagani) und der Basar bekennen sich ausdrücklich dazu. Der Krieg mit dem Irak ist ebenfalls mitverantwortlich für die Beibehaltung dieser pragmatischen Politik, deren erstes Ziel die Erhaltung der Loyalität des Volkes und des Basars ist. Allerdings darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, daß eine zweite Gruppe der radikaleren Fundamentalisten, die sich zusammensetzt aus einigen im Revolutionsrat vertretenen Ayatollahs, wie Montazeri und Rafsandjani, aus den jüngeren Vertretern der Geistlichkeit, aus der Mehrheit der Parlamentsabgeordneten und aus einigen Regierungsmitgliedern, für eine sozialreformistische Umverteilungspolitik mit weiteren Verstaatlichungen der Wirtschaft plädiert.²² Zur Zeit dominiert jedoch aufgrund der Autorität des Revolutionsführers die erste Gruppe. Es ist zutreffend, wenn A.

19 Vgl. hierzu U. Steinbach, Artikel »Iran«. In: *Der Islam in der Gegenwart*, a.a.O., S.220ff.

20 Vgl. Ettela at v. 2. 2. 1983.

21 Sie finden sich in seinen verschiedenen Schriften. Reden und Erklärungen, deren englische Übersetzung erschienen ist unter »Islam and Revolution, Writings and Declarations of Imam Khomeini«, translated and annotated by H. Algar. Berkeley 1981.

22 Vgl. J. Kooroshy, *Islamische Wirtschaftsordnung im Iran? Eine kritische Zwischenbilanz*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«, Bd. 42 (1984), S. 18f.

Hottinger im Titel eines Aufsatzes²³ das gegenwärtige Herrschaftssystem der iranischen Revolution mit »Revolutionäre und Technokraten mit Khomeiny als Schiedsrichter« bezeichnet. Dieses System kann nur als das einer Übergangsphase angesehen werden. Angesichts der fehlenden Verwirklichung der mit der islamischen Revolution verbundenen Ansprüche bei der Masse der Bevölkerung, der Verschlechterung der ökonomischen Verhältnisse seit der Revolution, des großen aktiven und passiven Widerstandes weiter Teile der Intelligenz und der Mittelschicht gegen das die Menschenrechte verachtende fundamentalistische Regime, wird es nach der Beendigung dieser Übergangsphase mit Sicherheit zu einigen unvorhersehbaren Entwicklungen kommen.

Abgesehen vom Iran bilden die Schiiten nur noch im Irak die Mehrheit der Bevölkerung, während sie in den Golfstaaten jeweils nur einen Anteil von 20-30 v. H. erreichen.²⁴ In allen anderen asiatischen Staaten sind sie mit unter 15 v. H. vertreten. An der Macht beteiligt sind sie nur in Syrien, wo der alawitische Staatspräsident H. Assad eine säkularistische Politik durchsetzt. Im säkularistischen Irak wurde 1980 der fundamentalistisch-schiitische Führer Iraks, Baqer Sadr, wegen seiner Aufforderung, das Regime des Ba'athisten Saddam Hossein zu stürzen, infolge der Beschuldigung der Zusammenarbeit mit dem Iran hingerichtet. Da es auch danach noch zu Unruhen kam, wurden etwa 30 000 im Irak lebende Schiiten iranischer Abstammung des Landes verwiesen. Die Anhänger der militanten schiitischen Organisation Da'wa wurden energisch verfolgt und zum Teil grausam bestraft. Obwohl die schiitische Mehrheit des sunnitisch regierten Irak zur Zeit keinen offenen Widerstand gegen das Regime Saddam Hosseins leistet, würden sich als Folge eines eventuellen Sieges des Iran die Machtverhältnisse im Irak völlig verschieben. Ein wichtiger Grund für den Angriff des Irak auf den Iran war neben der Lösung des Problems der Grenzziehung im Schatt al'Arab die Verhinderung eines Exports der Revolution durch Chomeini, zu dem sich der Schiitenführer anfangs immer wieder bekannte. Genau diese Befürchtung hegen auch die Golfstaaten, in denen – wie bereits erwähnt – der schiitische Anteil an der Gesamtbevölkerung nicht unerheblich und die Machtbasis der Regierung ausgesprochen schwach ist.

Im Libanon wurden bis vor einigen Jahren die Schiiten von den Sunniten unterdrückt. Im Anschluß an den Abzug der Palästinenser aus ihren Hochburgen im Südlibanon führten sie jedoch einen erfolgreichen Machtkampf für ihre politische und ökonomische Gleichberechtigung und kontrollieren nun nach dem Rückzug Israels einen bedeutenden Teil des südlichen Libanon. Die Minderheitsposition der Schiiten im Libanon erklärt auch ihre besondere Anfälligkeit für die fundamentalistischen Strömungen.²⁵ Sie bilden heute 40 v. H. der Bevölkerung und gehören zu den stärksten religiösen Gruppen. Neben der relativ moderaten Amal-Bewegung, die die stärkste Gruppe der Schiiten bildet und insbesondere gegen die PLO orientiert ist, bilden die

23 A. Hottinger, Das Herrschaftssystem der iranischen Revolution. Revolutionäre und Technokraten mit Khomeiny als Schiedsrichter. In: »Europa-Archiv«, Bd. 14 (1984).

24 Ebd., S. 419f.

25 Der geistige und politische Führer der Schiiten im Libanon war der einflußreiche, von allen Schiitengruppen verehrte Imām Musa Sadr, der vermutlich in Libyen seinem damaligen Gegner Ghaddafi zum Opfer fiel.

beiden anderen Gruppen »Islamischer Džihad«²⁶ und Hisb al Allāh (Partei Gottes) extremistische Bewegungen, auf deren Konto die meisten terroristischen Aktionen gehen. Die letztgenannten Gruppen zielen insbesondere auf die Errichtung eines theokratischen Staates à la Chomeini und auf die Bekämpfung des Staates Israel, wenn erforderlich sogar in Zusammenarbeit mit dem Erzfeind PLO.

III. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Abschließend lassen sich die fundamentalistische Geisteshaltung und ihre Auswirkungen in den islamischen Staaten wie folgt zusammenfassen:

1. Das islamische Denken ist von der Einheit der Religion und des Staates geprägt. Dementsprechend zielt der Fundamentalismus auf die Errichtung einer Theokratie, wobei die erste Periode islamischer Herrschaft als ideales Vorbild herangezogen wird. Ein laizistisch-säkularisierter Staat ist mit dem Geist des islamischen Fundamentalismus unvereinbar. Er wird als häretisch und dem Islam wesensfremd betrachtet. Ebenso unvereinbar mit dem Fundamentalismus ist das westliche Verständnis von Demokratie und Pluralismus. Den Begriff der Opposition gibt es dabei nicht. Sie wird als Feind und nichtislamischer Gegner, der gegen die Gesetze Gottes verstößt, nicht toleriert.

2. Dieses Dogma ist nach der sunnitischen Ausrichtung mit verschiedenen Staatsformen – wenn nicht sogar mit jeder – vereinbar, sofern diese auf Gesetzen basieren, die die islamischen Werte beinhalten. In der schiitischen Ausrichtung ist es hingegen mit einer demokratischen Staatsform nicht vereinbar, da nach diesen Vorstellungen ein idealer Staat nur ein göttlicher Staat sein kann, der von einem unfehlbaren Imām geleitet wird.

Da dieses Dogma jedoch in beiden Gruppen – wie es die historische Entwicklung islamischer Staaten verdeutlicht – nicht realisierbar ist, wird in der Praxis auf Lösungen zurückgegriffen, die in unterschiedlichem Grade der fundamentalistischen Doktrin verbunden sind. Dieser Pragmatismus ist dabei in der Sunna eher rationalistisch als im streng dogmatischen Schiismus.

3. Der Islam ist im Denken und Handeln der Bevölkerung in den islamischen Staaten tief verwurzelt. Die strenge Gläubigkeit der Massen bietet immer einen fruchtbaren Nährboden für den Fundamentalismus, der nur durch eine starke und aufgeklärte Führung unter Kontrolle gehalten werden kann. Die historische Entwicklung in den islamischen Staaten zeigt, daß, je stärker die Position der aufgeklärten Führung ist, desto schwächer der Geist und die Ausbreitung fundamentalistischer Strömungen sind. Das Bestreben nach der Verwirklichung einer parlamentarisch-demokratischen Staatsform, die mit der Liberalisierung der politischen und gesellschaftlichen Geisteshaltung verbunden wäre, wird vermutlich immer dem Fundamentalismus in den islamischen Staaten Auftrieb geben, da der Parlamentarismus auf die (fundamentalistischen) Stimmen des Wahlvolkes angewiesen ist.

26 Die Bombardierung der US-Botschaft im April 1983 mit 63 Toten. Detonation einer Bombe im gleichen Jahre mit 241 Toten. Entführung einer TWA-Maschine und Geiselnahme von 39 Amerikanern gehen alle auf das Konto der Gruppe »Islamischer Džihad«. Vgl. »Time« v. 25. 8. 86, S. 16.

4. Die Revitalisierung des Islam ist hauptsächlich die Folge einer fehlgeleiteten politischen und wirtschaftlichen Entwicklung in den islamischen Staaten. Da aber der Fundamentalismus selbst weder politisch noch wirtschaftlich über zeitadäquate Konzeptionen und Instrumente verfügt, wird er eine vorübergehende, jedoch in den einzelnen Staaten unterschiedlich lang dauernde Erscheinung bleiben. Das Scheitern seiner Politik ist also zum einen systeminhärent, zum anderen sind die treibenden Kräfte des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts in den islamischen Staaten dafür verantwortlich. Angesichts der heute vielfältigen Interdependenzen mit der übrigen Welt werden sie ständig auf Reformen drängen. Diese Antriebskräfte werden schließlich die lähmenden Wirkungen des Fundamentalismus entweder evolutionär oder gewaltsam beseitigen.

System und Offenbarung: Zur Philosophie Franz Rosenzweigs

Von F. G. Friedmann

Franz Rosenzweig, der 1886 in Kassel geboren wurde, hat wie der nur drei Jahre ältere Franz Kafka seinem gutbürgerlichen Vater den Vorwurf gemacht, ihm sein jüdisches Erbe vorenthalten zu haben. Es war ein Großonkel, der ihn »stärker als Schule und Haus« nicht nur in die deutsche Kultur, sondern auch in die jüdische Tradition einführte.

Nach Absolvierung des Gymnasiums begann Franz Rosenzweig im Sommer 1905 in Göttingen das Studium der Medizin, das er in München und Freiburg i. B. bis zum Physikum fortsetzte. Schon seit dem zweiten Semester war sein Hauptinteresse jedoch Geschichte. Dazu kam bald Philosophie, die später zum Mittelpunkt seines Lebenswerkes werden sollte. 1912 promovierte er »summa cum laude« bei Friedrich Meinecke mit einem Teil einer Arbeit, die 1920 unter dem Titel »Hegel und der Staat« veröffentlicht wurde. Nach der Promotion hörte er noch in Leipzig und an der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, an der Hermann Cohen und Martin Buber tätig waren.

Die wichtigsten geistigen Anregungen bekam er schon früh von seinen Vettern Hans und Rudolf Ehrenberg sowie von Eugen Rosenstock-Hüsey, die alle drei vom Judentum zum Protestantismus übergetreten waren. Im Jahre 1913 hatte Rosenzweig ein wichtiges Gespräch mit Rosenstock-Hüsey, das weniger der Frage Judentum oder Christentum als der Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft gewidmet war. Rosenzweig war sich so sehr der Schwäche der eigenen Position bewußt, daß er erst drei Jahre später die Auseinandersetzung mit Rosenstock wieder aufnahm. Gleichzeitig fühlte er, daß die deutsche Kultur, in der er lebte, eine christliche war, was ihn dazu führte, den Entschluß zu fassen, sich, wie es seine Vettern getan hatten, taufen zu