

Jochen Lobah

Requiem der Demut – Der Islam zwischen Populismus und politischem Wettbewerb

Seit der historischen Zäsur im Jahre 2011 ist die arabische Welt einem fortschreitenden Ordnungszersplitterung ausgesetzt, der von einer gesellschaftspolitischen Desintegration und dem Aufkommen neuer Antagonismen begleitet wird. Insbesondere die arabischen Republiken, die dem postkolonialen Paradigma eines zivilisatorischen Aufholprozesses gegenüber dem Westen verpflichtet waren, erwiesen sich retrospektiv lediglich als politische Imitate moderner Nationalstaatlichkeit. Im Kontext ordnungspolitischer Vakua sorgte zudem der für einen Demokratisierungsprozess unabdingbare weltanschauliche Pluralismus, der der Region auch vom Westen in hohen Dosen injiziert wurde, für einen signifikanten Anstieg gewaltsamer Konflikte. Die politische Strategie, den wichtigen Stellenwert des Islam durch islamistische Parteien im Zuge freier Wahlen in demokratische Rahmenbedingungen einzubetten, förderte dagegen in ausnahmslos allen arabischen Staaten die soziale Entropie. Erst wenn man den Islam in seiner zeitgenössisch politischen Spielart als Resultat eines ideengeschichtlichen Zusammenpralls mit der westlichen Moderne versteht, lässt sich schonungslos und offen die Frage nach dem Verhältnis von Islam und politischer Macht stellen, das zweifellos ein wesentliches Element der Dauerkrise in der arabischen Welt ausmacht.

Schlagwörter:

Islam und Politik, politischer Islam, Islamismus, Dschihadismus, Takfirismus, Kharidschismus, Mullahkratie, islamischer Populismus, arabische Identitätskrise, schiitisch-sunnitischer Antagonismus, Postkolonialismus

Requiem der Demut – Der Islam zwischen Populismus und politischem Wettbewerb

|| Jochen Lobah

For the spirit cannot be a servant of power – and power does not want to be a servant of the spirit

Muhammad Asad

Dios no pide nuestra „colaboración“, sino nuestra humildad

Nicolás Gómez Dávila

In seinem Spätwerk *West-Östlicher-Diwan* schreibt der Dichterstern Johann Wolfgang von Goethe: „*Wenn Islam Gott ergeben heißt, im Islam leben und sterben wir alle.*“ Zwar steckte die Arabistik trotz der enormen Verdienste seines Mentors Herder zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch in Kinderschuhen, doch besaß Goethe zweifelsohne Geist und Bildung genug, um im Zuge seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit dem Islam Sinn und Bedeutung des Wortes in seiner Tiefe erfassen zu können. In den Augen des Dichters müsse sich „Hingabe an Gott“ in ihrer Quintessenz in Demut und Enthaltensamkeit widerspiegeln, soll sie nicht zu einer entfremdeten Begrifflichkeit entarten. Damit ist Goethes Islamdefinition identisch mit jener muslimischer Rechtsgelehrter, wonach die ungezügelten und ungeordneten Kräfte des menschlichen Willens durch gottesdienstliche Handlungen, *Ibadat*, neutralisiert werden sollen. Am Ende dieses Prozesses steht im besten Falle die Vervollkommnung der Frömmigkeit, *Ihsan* in der islamischen Nomenklatur. Inspiriert vom geistigen Universum des Islam waren Gelassenheit und Sittlichkeit durch Arbeit am Selbst gleichermaßen die großen Leitthemen des Weltdichters Alterswerk.

Kulturfremdes Ideenpotpourri

Kann ein deutscher Dichter der Weimarer Klassik heute dazu beitragen, die politische, ökonomische und soziale Krise in weiten Teilen der arabischen Welt in ihrem Kern besser zu verstehen? Da die arabische Welt nicht nur in einem überwiegenden Maße muslimisch geprägt ist, sondern auch beansprucht, das kulturelle Zentrum der Weltreligion Islam zu verkörpern, kann eine kritische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religion und Politik möglicherweise Klarheit in die illusorischen Erwartungen bringen, die insbesondere in der nicht-islamischen Welt im Anschluss an die Zäsur von 2011 auf den Nahen Osten und Nordafrika projiziert wurden. Was würde es für das politische Handeln implizieren, nähme man die muslimische Weltanschauung, „Hingabe an Gott“, beim Wort und würde sie unter Missachtung des Zeitgeistes genauer auf ihre politische und soziale Bedeutung hin prüfen? Hätte man es dann nicht eher mit einem anachronistischen Gemeinwesen „verheirateter Mönche“ zu tun, von dem Charles Le Gai Eaton in seinem zeitlosen Klassiker *Islam and the destiny of man* spricht? Worauf konzentriert sich also ein Leben, das dem Gottesdienst gewidmet sein soll, wenn nicht auf Gott selbst? Und welche Rolle kann dabei die Politik einnehmen?

Ernüchterung und Ratlosigkeit sind angesichts der ausbleibenden Demokratieerwartung im Nachgang der Aufstände von 2011 in der arabischen Welt groß. Die gesellschaftspolitischen Erschütterungen in

der Region stehen allenfalls noch für das abrupte Ende künstlich implementierter Nationalstaatlichkeit nach westlichem Vorbild in einer postkolonialen Ära. Die arabische Zivilgesellschaft und der Rest der Welt gingen in der Anfangseuphorie gleichermaßen davon aus, dass das Volk als „Souverän“ das autokratische Herrschaftserbe in den zerbrochenen Ex- und Pseudorepubliken der arabischen Welt antreten würde, obgleich in weiten Teilen der Region kein Volk im modernen Wortsinne vorhanden war, das einem solchen Erbe hätte gerecht werden können. Die komplexen und weitgehend feudal oder oligarchisch geprägten Sozialstrukturen spiegeln im arabischen Kontext bestenfalls einen fragmentierten Volksbegriff mit löchriger Kohäsion wider. Hat das Diktat von politischer Korrektheit im Zusammenspiel mit dem Überschwang der Ereignisse eine nüchterne Analyse arabischer und explizit muslimischer Gouvernamentalität im Keim erstickt? Wie selbstverständlich hielt man ungeachtet der rasch fortschreitenden Desintegration arabischer Staatengebilde an der Grundannahme fest, die arabische Welt würde in Anlehnung an die osteuropäischen Länder nach dem Fall der Mauer denselben linearen Entwicklungsverlauf Richtung Demokratie und westlichen Universalismus einschlagen und dadurch dem Fukuyamaschen Paradigma vom Ende der Geschichte nicht nur zum späten Triumph verhelfen, sondern das Risiko eines *clash of civilizations* endgültig einebnen. Angesichts des Erfolges islamistischer Parteien bei fast allen Wahlen, die noch im Sog der Umbrüche in zahlreichen Ländern der arabischen Welt durchgeführt wurden, entwickelte sich *ad hoc* eine weitgefächerte Debatte über die Demokratiekompatibilität moderner Spielarten des politischen Islam. Denn neu war, dass der Islam erstmals im Rahmen einer parteipolitischen Wettbewerbspolitik in der arabischen Welt mit um die Macht buhlte, nachdem im Dezember 1991 das algerische Militär aufgrund des sich abzeichnenden Sieges einer islamistischen Koalition die Wahlen kurzerhand für

ungültig erklärte. Die Auswirkungen dieses Ereignisses sind noch heute in der Identität und jungen Geschichte des Landes spürbar.

Unberücksichtigt blieb dabei, dass es sich bei dem Phänomen Islamismus und allem, was sich unter diesen Oberbegriff gegenwärtig subsumieren lässt, um ein politisches Ideengut handelt, das seine ideologische Entstehungsgeschichte im Westen verorten muss. Seit die Moderne in Form europäischer Kolonialmächte mit Wucht auf den muslimischen Kulturkreis geprallt war, hatte schließlich auch der Islam sukzessiv seinen Begriffsbestand um das eurozentrische Suffix *-ismus* erweitert. Vorläufige Höhepunkte dieser Entwicklung waren die Gründung der Muslimbruderschaft im Jahr 1928 durch den Grundschullehrer Hassan al Banna in Ägypten und ein gutes halbes Jahrhundert später, 1979, die sogenannte „islamische Revolution“ im Iran. Fortan wurde das einfache und dem Westen entlehnte Schwarz-Weiß-Raster <politisch> oder <unpolitisch> auf einen über tausend Jahre alten gesellschaftspolitischen Konsens projiziert, dessen Quintessenz der Islam mit all seinen politischen, ökonomischen und sozialen Implikationen war.

So lässt sich heute der Raum des Politischen in der islamischen Tradition nur unzureichend durch die Anwendung von Terminologien der europäischen Moderne erschließen. Entsprechend verdankt sich die Existenz puritanisch-politischer Transformationsbewegungen innerhalb einer dem Islam aufoktroierten Modernität letztlich dem direkten Zusammenprall von theozentrischem Weltbild und weltanschaulichem Pluralismus westlicher Prägung. Daher ist die Genese des Islamismus, ungeachtet seiner unterschiedlichen Spielarten, von Beginn an wie selbstverständlich geprägt von antikolonialem und anti-europäischem Impetus und darüber hinaus vom Widerstand gegen den Einbruch neuer Denk- und Verhaltensmuster in die traditionelle Welt des Islam. Nahtlos reiht sich der Islamismus als ideologischer Gegenspieler zu den politischen Ideen des Westens in deren eigene intrinsi-

sche Ideengeschichte ein. Politische Bewegungen oder Parteien mit dezidiert islamischem Referenzrahmen würden folgerichtig besser in den politischen Wettbewerb des demokratischen Heilshorizontes des Westens als in einen muslimischen Kontext passen.

Nüchtern betrachtet könnte das Verhältnis und die Definition von Politik und Herrschaft in der islamischen Geschichte im Vergleich zur europäischen Entwicklung kaum unterschiedlicher akzentuiert sein. Die Komplexität des Verstehens lässt sich hier in erster Linie auf die stark ausgeprägte Heterodoxie zurückführen, will man die Rolle des Politischen als gesellschaftlichen Gründungsmythos von der islamischen Frühzeit in Medina her denken. Auf dieser Basis kann der Nexus von Islam und Politik historisch weder unter laizistischen noch unter theokratischen Gesichtspunkten betrachtet werden. Vielmehr waren islamische Prinzipien von Beginn in der öffentlichen Politik präsent und gesellschaftspolitisch von außerordentlicher Relevanz. So wurden auch die historisch bedeutsamen post-medinesischen Dynastien der Umayyaden und Abbassiden gemäß des Koran und der Überlieferungen des Propheten von einem Amir oder Kalifen angeführt, der sich selbst der Scharia, dem islamischen Rechtsrahmen, und dem, was muslimische Juristen als solchen definierten, zumindest auf theoretischer Ebene beugen musste. Damit lässt sich der traditionelle muslimische Staat in seiner Wesensnatur zuallererst als theozentrisch, nicht aber als theokratisch bezeichnen. Eine Mehrheit der Muslime möchte auch heute noch den theozentrischen Charakter des Staates bewahrt wissen, insofern der Islam eben nicht vollständig aus dem öffentlichen Raum verbannt werden soll. Gleichzeitig darf aber der theozentrische Rahmen nicht zur Diktatur und moralischen Drangsal entarten und einer absoluten Theokratie den Weg ebnen. Die Berührungspunkte des Politischen und Religiösen waren in der islamischen Staatslehre seit je her eng verflochten, ihr Gleichgewicht war dabei enormen Herausforderun-

gen ausgesetzt und wollte stets sorgfältig gewahrt werden.

In überwiegend muslimisch geprägten Gesellschaftsgefügen sind der öffentliche Raum und das Alltagsleben fraglos erheblich stärker von Religiosität durchdrungen als das aufgrund der historischen Entwicklung in weiten Teilen des Abendlandes der Fall ist. Das sagt noch nichts über die Wertigkeit von Religion an sich aus, ist aber ein Fingerzeig im Hinblick auf ihre Rolle im Bereich der Öffentlichkeit. Zugleich kann daraus nicht geschlussfolgert werden, dass in muslimisch geprägten Staaten politische Entscheidungsprozesse stets in einem Zusammenhang mit dem Islam gedacht werden müssen. Wird Herrschaftslegitimität im westlichen Kontext heute überwiegend von der Repräsentation einer Mehrheitsidee im Rahmen des politischen Wettbewerbs auf verfassungsrechtlicher Grundlage hergeleitet, spielt in der geistesgeschichtlichen Tradition muslimischer Gesellschaften die Rivalität zwischen politischen Ideen und Weltanschauungen lediglich eine untergeordnete oder überhaupt keine Rolle. Doch die globale Dominanz westlicher Weltanschauungsmodelle prägt seit nunmehr einem Jahrhundert mit zunehmender Intensität auch den politischen Diskurs in den paralysierten Gesellschaften der arabischen Welt, wo er sich mehr denn je als destabilisierendes Element erweist. Der Islam als in seiner Tradition verstandener ganzheitlich gesellschaftspolitischer Ansatz ist erst im Zuge der Berührung mit anderen weltanschaulichen Modellen zum ideologischen und damit zum machtpolitischen Wettbewerbsfaktor <entartet>. Die Geschichte wird zeigen, ob er dieser Herausforderung gewachsen ist.

Im Spannungsfeld neuer Antagonismen

Die Dauerkrise in der arabischen Welt lässt sich auch auf die Wucht zurückführen, mit der ein kulturfremdes Ideenpotpourri permanent auf die traditionellen Gesellschaftsgefüge in Nordafrika und im Nahen Osten prallt. Die gesamte Region, mit Aus-

nahme der Golfstaaten, sieht sich angesichts ihrer vor allem ökonomischen „Rückständigkeit“ und politischen Strukturschwäche unablässig gezwungen, auf den materialistisch-liberalen Mainstreamdiskurs der Gegenwart zu reagieren. Seit Ende des Kolonialismus wird die gesamte Region vom Druck des bedingungslosen und blinden Aufholens auf politischer, wirtschaftlicher und kultureller Ebene durch die Spätmoderne getrieben. Mit Blick auf die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts hat diese Aufholjagd in Nordafrika und im Nahen Osten fast ausschließlich soziopolitische und –kulturelle „Imitate“ hervorgebracht. Bedeutende muslimische Reformdenker wie der Algerier Malek Bennabi hatten früh schon die Befürchtung geäußert, dass sich das Ende des Kolonialismus für die arabische Welt aufgrund ihrer zivilisatorischen Schwäche und ihres mangelnden gesellschaftspolitischen Gestaltungswillens als bloßer Papiertiger entpuppen würde. Die politische und wirtschaftliche Richtschnur blieb notwendigerweise das westliche oder universale „Erfolgsmodell“, auch wenn es aus der Perspektive islamischer Rahmenbedingungen bloß ein kulturfremdes, ideologisches Allerlei anbot.

Dass gegenwärtig ausgerechnet die autokratischen Präsidialsysteme säkular-modernen Anstrichs in der arabischen Welt die weitaus stärkste soziale und politische Sprengkraft entfalten, ist bezeichnend für ein solch künstliches Systemimitat, was die jüngsten Entwicklungen, vor allem in Libyen, im Irak und im Jemen schmerzlich bezeugen. Mit Baschar Al Assad sitzt noch immer ein Repräsentant des gescheiterten pan-arabischen Sozialismus im Zentrum eines unter Schutt und Asche begrabenen Syrien. Dass zudem mit Michel Aflaq, ein an der Pariser Sorbonne ausgebildeter Intellektueller, die Patenschaft über diese politische Utopie innehat, ist einmal mehr Beleg für den nachhaltigen Schaden, den ein schnell injizierter nachkolonialer Ideencocktail in arabischen Gesellschaftsgefügen angerichtet hat.

Nicht minder explosiv aber zeigt sich in diesem Zusammenhang der um einen „zeitgemäßen“ –ismus angereicherte Islam. Die Sympathie, die der politisch-revolutionären Bewegung der Muslimbruderschaft und ihr nahe stehender Parteien mit islamischer Referenz von den ökonomisch und rechtlich gebeutelten muslimischen Massen entgegen gebracht wird, ist angesichts der ökonomisch-rechtsstaatlichen Apartheid zwischen Nord und Süd indes nachvollziehbar.

In diesem fruchtbaren Fusionsklima des Verhältnisses von Islam und Politik setzen „islamische“ Akteure vor allem auf eine religiöse Agenda mit ausgeprägt identitärer Akzentuierung, die sich nicht etwa von Komponenten der Ethnizität herleitet, wie das beispielsweise bei rechtspopulistischen Bewegungen des Westens der Fall ist, sondern rein von der islamischen Orthopraxie her, das heißt, der bedingungslosen Umsetzung islamischer Prinzipien, oder das, was jene Gruppierungen in exklusiver Manier als solche auslegen. Ihre innergesellschaftliche Mission zielt dabei zuvörderst auf die Deutungshoheit der Quellentexte ab. Liegt für rechtspopulistische Bewegungen der politische Ansatz in einer Reduktion auf ethnisch-kulturelle Merkmale, setzen islamisch motivierte Gruppierungen auf die Umsetzung „wahrer“ islamischer Prinzipien, die zugleich als umfassender Lösungsansatz für die enormen sozialpolitischen und wirtschaftlichen Herausforderungen muslimischer Gesellschaften beansprucht werden.

Darüber hinaus bleibt ihr politisches Programm mit der Kampfansage behaftet, wonach die materialistisch-liberale Universalkultur durchaus herausgefordert werden kann: und zwar nach Grundsätzen ihrer eigenen politischen Philosophie, nämlich der im Westen verankerten Wettbewerbspolitik, und daher ganz nach demokratischer Maßgabe. Stark politisierte Gruppen wie die Muslimbrüder richten ihre Botschaft folglich holzschnittartig an ein breites gesellschaftliches Spektrum und setzen dabei auf die umfassende Reform des Allgemeinwesens zum Wohle des Einzelnen und nicht um-

kehrt. Aus diesem Grund kommt ihre Rhetorik auch nicht ohne religiösen Purismus mit soteriologischem Unterbau aus.

Bemerkenswert ist allerdings, dass der Widerstand gegen diese Form des politischen Islam in wesentlich muslimisch geprägten Staaten nicht nur vonseiten einer politisch-avantgardistischen oder oligarchischen Minderheit kommt, die sich durchaus als säkulare Elite bezeichnen ließe, sondern in beträchtlichem Maße von einer religiös gebildeten Mittelschicht selbst, die eigentlich das potenzielle Wählerklientel politischer Parteien mit islamischem Referenzrahmen abbildet. Hinzu kommt, dass eine nicht unbeträchtliche Anzahl frommer Muslime, ganz abgekoppelt von Fragen des Sozialstatus, machtpolitisches Streben im Namen des Islam entschieden ablehnt. Zugleich sympathisiert ein nicht unbeträchtlicher Anteil von Muslimen mit dieser Form einer starken und offenbar sich selbst behauptenden politischen Philosophie, dem – ismus des Islam, sodass ein tiefer Riss innerhalb muslimischer Solidargemeinschaften die notwendige Folge ist.

Zentraler Reibungspunkt ist hierbei die diametral unterschiedliche Auslegung der Bedeutung Islam oder „Hingabe an Gott“. Muslime, die auf Distanz zu dieser modernen politischen Spielart des Islam gehen, fürchten dabei in erster Linie, dass die noblen und zeitlosen Prinzipien der Religion durch eine Instrumentalisierung für weltliche und ephemere Machtverheißungen in die Niederungen von Eigeninteressen hinabgezogen werden. Der politische Veränderungs- und Modernisierungsdruck in der arabischen Welt hat dabei nicht nur die Entwicklung ganz unterschiedlicher islamistischer Ideologien begünstigt, sondern auch einen harten Wettbewerb adäquater Herrschaftsmodelle unter mehrheitlich muslimisch geprägten Staaten ausgelöst. So rivalisieren derzeit drei politische Herrschaftsmodelle in Nordafrika und dem Nahen Osten um die historische Gunst der Stunde: das expansive Revolutionsmodell Marke schiitische „Mullahkratie“ des Iran, das der letz-

ten, aber verunsicherten Supermacht des sunnitischen Islam, Saudi-Arabien, durch seine bewaffneten Milizen die Führungsrolle selbst auf dem arabischen Halbmond abgerungen hat und dabei vor allem von den zahlreichen innergesellschaftlichen Konflikten in den arabischen Staaten nicht nur moralisch, sondern auch strategisch profitiert. Hinzu kommt trotz enormer Widerstände im Innern arabischer Gesellschaften das populistisch-puritanische Transformationsmodell Marke Muslimbrüder, das „demokratisch“, wo es noch kann, um Macht wirbt, um den ihrer Ansicht nach längst überfälligen Wandel hin zu einer vollkommen frommen und idealisierten muslimischen Gesellschaft voranzutreiben.

Zwischen beiden Modellen gibt es umfassende Berührungspunkte, insbesondere im Hinblick auf die politische Rhetorik, die wesentlich von anti-westlichen und identitären Aussagen geprägt ist sowie in Bezug auf ihren totalitären Systemansatz. Größter Rivale beider sich nicht nur im Palästina-Konflikt solidarischer Modelle bleibt, bedingt durch seine ökonomische Stärke und qualitativ überdurchschnittliche Entwicklungsindikatoren, das altarabische Herrschaftsmodell der Emire und Monarchen. Ein in praktischer Hinsicht über tausend Jahre erprobtes Modell, das den Islam als geistig-soziales Gewebe tief in seine gesellschaftspolitische Praxis integriert hat. So gelingt es derzeit einzig den islamisch geprägten Monarchien und Emiraten, politische Stabilität, ökonomische Entwicklung und eine Aufhebung des Reformstaus in der Region zu gewährleisten. Das gilt selbst für ausgesprochen ressourcenarme Monarchien wie Marokko und Jordanien.

Doch selbst in diesem Zusammenhang zeigt die schwere Krise, die seit Juni 2017 durch die Isolierung des Emirats Katar den bisher stabilen Golf-Kooperationsrat erfasst hat, welche erbitterte Machtkämpfe in der gesamten Region ausgefochten werden. Der Konflikt unter den sunnitischen und wohlhabenden Öl-Emiraten spiegelt auf machtpolitischer Ebene das wider, was sich längst

innerhalb arabischer Gesellschaften im Zuge weltanschaulicher Diskrepanzen als politisch zutiefst verhärtete Dichotomie zeigt. Die Herrschaftseliten in Saudi-Arabien und in den Vereinigten Arabischen Emiraten betrachten die moralische, finanzielle und logistische Unterstützung populistisch-islamistischer Massenbewegungen seitens des Emirs von Katar inzwischen als „Verrat“ an ihren eigenen gesellschaftspolitischen Idealen. Dazu trägt auch das relativ entspannte Verhältnis des kleinen, aber sehr einflussreichen Emirats Katar zum bevölkerungsreichsten Land der Region, dem Iran, bei. Sein aggressives Revolutionsmodell Marke Islam mit seiner Akzentuierung auf religiöses „Auserwähltsein“ flößt in der Nachbarschaft der eher von politischem Pragmatismus geprägten arabischen Golfstaaten immense Furcht ein. Muslimbrüder und bewaffnete Gruppierungen wie die Hamas sowie die vom Iran unterstützte Hisbollah im Südlibanon und in Syrien setzen bei ihrem politischen Aneignungsversuch der Region auf eine äußerst wirkungsmächtige Methode, die der politischen Vernunft des Islam nicht nur historisch fremd, sondern gleichermaßen ein klassisches Instrument für Machterhalt und Machtergreifung im Rahmen des politischen Wettbewerbs ist: Populismus und Demagogie. Beide Elemente haben wesentlichen Anteil an ihrem „Erfolg“ als größte bewaffnete Nicht-Regierungsorganisationen der Welt, wobei es sich bei der libanesischen Hisbollah durch ihr Mitwirken am parlamentarischen Entscheidungsprozess eher um eine Organisation mit hybridem Charakter handelt. Vor allem die Hisbollah hat sich innerhalb der letzten Jahre mehr und mehr als Erzfeind arabischer Monarchien und Emirate herauskristallisiert, die Stabilität und Prosperität dagegen mit traditionellen und überwiegend technokratischen Formen wirtschaftsliberalen Regierens verbinden.

In den Augen der *Ruling Elite* in den Golfstaaten, in Jordanien und in Marokko, allesamt letzte Überbleibsel eines traditionellen Staatswesens islamischer Prägung,

gefährdet politisch instrumentalisiertem Puritanismus nicht nur nachhaltig das wirtschaftliche Wachstum und die Wettbewerbsfähigkeit, sondern darüber hinaus die gesellschaftliche Kohäsion in der gesamten Region. Mehr noch als die Forderung nach politischer Partizipation *per se* fürchten die verbliebenen Monarchen und Emire die langsame Etablierung eindimensionaler Gesellschaftsordnungen totalitärer Prägung und Pharisäertum. Die Vibrationen dieser Kampfansage seitens der Monarchien und Emirate gegen religiöse Eiferer sind selbst im fernen Westen der arabischen Welt, in Marokko, unmissverständlich zu spüren, wo die politische Karriere des ehemaligen Premierministers Benkirane trotz seiner Popularität bei Teilen der städtischen Mittelschicht im Anschluss an die Parlamentswahlen im Jahr 2016 ein jähes Ende nahm.

Der Fall Benkirane ist bezeichnend für die Spannungen im Innern genuin muslimischer Gesellschaften. Zu missverständlich war im Vorfeld und im Nachgang der Parlamentswahlen seine ostentativ zur Schau getragene „Frömmigkeit“ in einem Land, das ein *Emirat al Mu'minin* von bedeutender historischer Prägung ist. Zu groß wurde die durch populistische Äußerungen von subtil-religiöser Konnotation untermauerte Populärrivalität zum Emir, König Mohammed VI. Vor allem mit Blick auf die nicht-arabophone Berberbevölkerung in den ländlichen Gebieten, die die rigide Arabisierungspolitik und puritanische Bevormundung der *Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung* in religiösen Angelegenheiten ablehnt, fürchtete die marokkanische *Ruling Elite* eine fortschreitende Polarisierung der Gesellschaft durch eine Instrumentalisierung des Islam. Artikel 7 und 41 der Verfassung des Landes machen unmissverständlich klar, dass der Islam nicht als wettbewerbspolitischer Anreiz missbraucht werden darf. Die wenn auch heftig diskutierte verfassungsrechtliche Konsequenz folgte mit der Entmachtung Benkiranes nach erfolglosen und sich monatelang hinziehenden Koalitionsverhandlungen zugunsten eines neuen Premierminis-

ters technokratischer Prägung aus der gleichen Partei.

Marokkos *Ruling Elite* hatte ein Exempel mit unmissverständlicher Botschaft statuiert: Das Land ist ein religiöses Emirat, folglich duldet es keine explizite Islamreferenz auf partei- und wettbewerbspolitischen Ebene, denn noch mehr Islam kann im politischen und verfassungsrechtlichen Kontext nicht gedacht werden. Dabei ließ sich König Mohammed VI auch nicht von der Popularität des Kandidaten beeindrucken. Vielmehr ging es um eine Grundsatzentscheidung für das Land: Eine Weichenstellung für die künftige politische Entwicklung, die nicht von einer weiteren Entfremdung der so unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und sozialen Schichten gekennzeichnet sein soll. Darüber hinaus ging es auch um die Fortschreibung der Frauenrechte, die unter der von Benkirane geführten Regierungskoalition zumindest intellektuell-moralischen Gegenwind erlitten. Denn Frauen gehören in erster Linie zu den großen Verlierern einer fortschreitenden politischen Islamisierung in der Region. Hinzu kommt die auffällige Obsession islamistischer Gruppierungen, einen Großteil ihrer identitären Muster exklusiv auf das weibliche Geschlecht und die Ebene seines moralischen Habitus zu projizieren. So verschleiert die Rhetorik des islamischen Populismus an der Oberfläche geschickt seine inhärente Misogynie, die auf eine gesellschaftliche Ordnung mit einer radikalnormativen Semiotik von Weiblichkeit abzielt.

Ideenbankrott

Das Bild des traditionellen und in sich ruhenden Muslim ist noch immer charakterisiert durch eine prinzipielle Reserviertheit gegenüber den Versuchungen der Macht. So ist insbesondere im Buch der rechtlichen Bestimmungen (*Kitab al ahkam*) bei Imam Al Bukhari in geradezu redundanter Weise von Mohammed überliefert, dass derjenige, der sich für das Regieren am geeignetsten hält, letztlich am ungeeignetsten dafür sei

(Hadith 7146 / 7147).¹ Auch ist das am Gemeinwohl orientierte Beratungsprinzip (*amruhum shura baynahum*) im Hinblick auf politische Entscheidungen fest im Koran verankert (42:38). Es war vor allem in der Frühzeit des Islam ein zentrales Element der politischen Entscheidungsfindung.

Obgleich es in seiner Institutionalisierung keine Weiterentwicklung erfuhr, kann man noch heute in muslimischen Ländern mit eher tradierten Herrschaftsstrukturen eine erstaunlich offene Ratsversammlung für religiöse, aber auch rein weltliche Angelegenheiten (*Madschlis as-schura*) vorfinden. Doch statt muslimische Gemeinwesen anzuhalten, dieses durchaus demokratische Grundprinzip einem Entwicklungsprozess zu unterziehen und zu reformieren, drängen vor allem externe Akteure oder im Ausland lebende Eliten auf möglichst schnelle Übernahme politischer Gestaltungsmechanismen kulturfremder Art. Dabei könnten couragierte Dezentralisierungsvorhaben, die auf der jüngsten Reformagenda einiger weniger noch intakter arabischer Staaten stehen, durch die Einbindung traditioneller Bürgerversammlungen (*Madschalis al mahaliyya*) und auf basisdemokratischer Grundlage durchaus zu einer effizienten Umsetzung gelangen. Beschlüsse und Empfehlungen könnten über ein Gremium oder einen eigens dafür gewählten Entsandten der Kommune an die nächst höhere Instanz übermittelt und beworben werden. Doch unter zahlreichen Demokratieförderern des Westens, die an ihrem eigenen historischen und universal gewordenen Leitbild kleben, wie auch unter den zahlreichen muslimischen Akteuren, die derzeit ausschließlich damit beschäftigt sind, ihre innergesellschaftlichen Auflösungserscheinungen einzudämmen, herrscht im Hinblick auf politische Entwicklungsvorhaben weitestgehend Ideenmangel und Phantasielosigkeit.

Die Reduktion des Politischen auf den Prozess des bloßen Aufholens im Hinblick auf westliche Entwicklungsstandards hat die Sehnsucht nach politischer Macht und ideologischem Antagonismus in der arabischen Welt geweckt. Letzterer bildet den populären

Nährboden für das machtpolitische Wettrüsten islamisch-identitärer Bewegungen. Am Rande dieser politisch aufgeladenen Sozomanie tummeln sich militante Ableger dieser Ideen, die blinde und nihilistische Gewalt gegen in ihren Augen illegitimen Herrschaftsanspruch und Systeme predigen. Die Renaissance der ultra-pharisäischen und sektiererischen Ideologie der Kharidschiten aus der islamischen Frühzeit durch Gruppen wie Al Qaida und dem sogenannten „Islamischen Staat“ hat muslimische Dynastien, gewählte Volksvertreter und alle anderen politischen Systeme gleichermaßen ins Visier genommen. Ihr *Takfirismus* oder Eifer, anderen Muslimen ihre Religion abzusprechen, hat als Grundlage ein archaisch-manichäisches Weltbild, das nicht auf ethnische, sondern religiöse Säuberung abzielt. Diese Ideologie hat den internationalen Dschihadismus gegenwärtig nicht nur zu einer ubiquitären Widerstandsbewegung werden lassen, sondern hat tief in das Herz muslimischer Gesellschaften auch die historisch aufgeladene Angst vor der *Fitna*, dem Zerfall muslimischer Solidargemeinschaften, der *Ahl al sunna wa al dschama'a* eingepflanzt.

Dabei scheint in Vergessenheit zu geraten, dass Muslime klassischer Überlieferungen zufolge mit Blick auf gesellschaftliche Stabilität und Frieden zur Geduld mit politischen Verantwortlichen gemahnt werden, selbst wenn diese nicht immer nach islamischer Maßgabe oder zum Wohle des Gemeinwesens agieren. Auch hier finden sich in den Standardüberlieferungen bei Imam al Bukhari und Imam Muslim Handlungsmaximen von unmissverständlicher Klarheit und Redundanz. Doch Charaktereigenschaften wie Geduld und Mäßigung im Hinblick auf politisches Handeln muten angesichts der zivilisatorischen Errungenschaften des post-revolutionären Westens im Nachgang seiner prometheischen Kriege wie Ideenkitsch und Fatalismus an. Die Beschleunigung der Zeit und Hyperinflation politischer Ereignisse haben politische Mäßigung als Handlungsoption für die arabische

Welt in ihrem Keim erstickt. Das Resultat überstürzten und unbesonnenen Handelns lässt sich nahezu täglich in negativer Weise am Beispiel der arabischen Welt beobachten. Der Verteilungskampf um die Macht und Einflussnahme ist in vollem Gange und hat die Region mit einer Aura der Ohnmacht überzogen.

So ist das muslimische Kollektivwesen endgültig in seine schwerste geschichtliche Krise seit dem Ende der Abbasidendynastie Mitte des 13. Jahrhunderts und der späteren Dominanz westlicher Kolonialmächte geraten. Sie spiegelt zugleich den konnotativen Verfall der vom Dichterstürzen Goethe so treffend gezeichneten Definition des Muslims in seiner ganzen Dramaturgie wider. Die Frömmigkeit, wesentliche Charaktereigenschaft des Muslim und vom politischen Mainstream mit einer Mischung aus Argwohn und Geringschätzung betrachtet, wird diese Erschütterungen nicht unbeschadet überstehen: Ausgezehrt von den modernen Geboten einer Abkehr von Spiritualität zugunsten des rein Politischen oder aber im Rausch einer radikal-nihilistischen Erhebung gegen diese schwerste aller Demütigungen wird die „Hingabe an Gott“ vielleicht bloß noch in entstellter, unkenntlicher Fratze ihr Dasein fristen. Es bleibt die Erinnerung, so Charles Le Gai Eaton, dass „die soziale Idee des Islam die einer Gemeinschaft ist, in der jedes Individuum innerhalb der ihm oder ihr von der Rechtsordnung zugemessenen Rolle lebt, die Form ausfüllend, welche die Verhältnisse dieser Welt ihm zur Verfügung gestellt haben – sich immer dessen bewusst, dass er jeden Augenblick vor dem Angesicht Gottes lebt – und innerhalb eines sicheren Netzes menschlicher Beziehungen auf einem geraden, vielbegangenen Pfad auf ein Ziel hin wandert, das jenseits des Tores des körperlichen Todes liegt. Die Tatsache, dass eine menschliche Gesellschaft – oder ein großes Netzwerk von Gesellschaften – tausend Jahre lang nach diesem Ideal lebte und keinen Grund sah, es gegen ein anders einzutauschen, sollte Lehre als auch Warnung genug

sein.“² Ein Gedanke, wie er radikaler gegen den populistischen *Eventzeitgeist* nicht hätte formuliert sein können. Tritt der menschliche Hochmut für einen Augenblick aus dem illusorischen Glanz seines Bewusstseins einer rauschenden Zeit zurück, könnte das Nachsinnen über diesen gedanklichen Anachronismus womöglich eine Mäeutik für nachhaltigere Entwicklungsperspektiven in der Region sein.

|| Dr. Jochen Lobah

Auslandsmitarbeiter Marokko

ANMERKUNGEN

- 1 <https://sunnah.com/bukhari/93>
- 2 Le Gai Eaton, Charles (2000): Der Islam und die Bestimmung des Menschen, Diederichs.

Standardüberlieferungen: Sahih al Bukhari, Sahih Muslim