



Peter Schäfer/Tanja Tabbara (Hrsg.)

DIALOG MIT DEM POLITISCHEN ISLAM II

INHALT

Einleitung	3
Pluralismus und islamische Identität	5
Ein Interview mit dem Wissenschaftler Karim Sadek über seine Forschung zur tunesischen Bewegung al-Nahda	
Ivesa Lübben, Heidi Reichinnek und Julius Dihstelhoff	
Mit Islamisten reden! Über die Notwendigkeit von kritischem Dialog und programmatischer Einbeziehung	10
Glossar	24
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	27

EINLEITUNG

Soll sich eine linke Stiftung mit Islamismus beschäftigen? Die terroristischen Anschläge des «Islamischen Staates» (IS) in Paris, Beirut und Istanbul sowie die sexuellen Übergriffe in Köln durch «nordafrikanische Männer» in der Silvesternacht 2015 haben das Thema Islam und Muslime einmal mehr in den Vordergrund gerückt. Aber auch ohne diese extremen Negativbeispiele sind Muslime und der Islam mittlerweile fester Bestandteil des politischen Diskurses in Deutschland.

Die Debatte währt bereits mindestens zwei Jahrzehnte. Auffällig ist, dass sie immer noch von starker Stereotypisierung und von Vorurteilen geprägt ist. Die Tendenz zur Verallgemeinerung mag zwar psychologisch verständlich sein, da Identitätsfindung immer auch über Abgrenzung funktioniert. Sie muss aber von Institutionen der politischen Bildungsarbeit hinterfragt werden. Gerade in Zeiten, in denen extreme Gefühle wie Angst (vor dem Islam, vor Terror, vor «zu vielen» Flüchtlingen) den politischen Diskurs in Deutschland bestimmen, sollte eine kritische linke Stiftung Analysen und Positionen anbieten, die einen rationalen und differenzierten Zugang zum Thema ermöglichen.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema ist unerlässlich, sowohl im Hinblick auf die sogenannte Wertedebatte in Deutschland als auch in Bezug auf die Lösung von Konflikten in anderen Ländern der Welt. Wer hier den Austausch und gewaltfreie internationale Beziehungen sucht, muss notwendigerweise bereit sein zum Gespräch mit Akteuren, die ihrerseits friedlich agieren und um Verständigung bemüht sind. Problematisch ist dabei, dass die in Deutschland kursierenden Informationen über «den» Islam sehr oft von Menschen verfasst werden, die diesen ablehnen. Die Positionsfindung zu den vielfältigen Aspekten des Themenkomplexes «Politischer Islam» ist

nicht einfach. Sie befindet sich noch in der Entwicklung, auch innerhalb der Linken in Deutschland. Die Rosa-Luxemburg-Stiftung, als Institution der politischen Bildung, will zu dieser Positionsfindung beitragen. Dabei müssen nicht alle Meinungen, die wir heute und in der Zukunft vorstellen werden, von allen in der Stiftung geteilt werden.

In Nordafrika und Vorderasien (zum Teil auch in Westafrika) gibt es, insbesondere nach den letzten Anschlägen, vermehrt Versuche, die Ursachen für die Stärke und Anziehungskraft von terroristischen Organisationen wie dem IS insbesondere auf Jugendliche zu analysieren und entsprechend wirksame Gegenmaßnahmen zu entwickeln. Die Rosa-Luxemburg-Stiftung ist daher an Studien interessiert, die ergründen, warum islamistische (militante) Organisationen wie der IS, Al-Qaida oder allgemein salafistische Gruppen (auch wenn diese nicht unbedingt militant auftreten) attraktiv für junge Menschen sind (vgl. etwa die Studie «Politik an den Rändern des Staates und der Institutionen»¹). Von einigen Auslandsbüros der Stiftung werden zurzeit Konferenzen zu diesem Thema durchgeführt, deren Ergebnisse auch in Deutschland vorgestellt werden sollen.

Es hat sich gezeigt, dass bei freien Wahlen in Nordafrika und Vorderasien diejenigen Parteien, die sich politisch auf den Islam berufen, sehr erfolgreich sind. Gesellschaftliche Identitäten und die Vereinbarkeit von Religion und Demokratie sind daher Schlüsselthemen, die gegenwärtig in Nordafrika und Vorderasien verhandelt werden. Als Organisation, die in der Region arbeitet, können wir diese Debatten nicht ignorieren, wenn wir uns glaubwürdig mit den dortigen Entwicklungen auseinandersetzen wollen. Im Kontext der Beschäftigung mit dem moderaten politischen Islam sollen DenkerInnen und WissenschaftlerInnen vorgestellt werden, die sich um erkenntnistheoretische

Annäherung oder philosophische (Neu-)Interpretationen islamischer Grundsätze bemühen. Im vorliegenden Materialienband sollen zwei Beiträge vorgestellt werden: Ersterer ist ein Interview mit dem libanesischen Wissenschaftler Karim Sadek, der sich generell mit den Überschneidungen von Kritischer Theorie, Demokratietheorien und islamischem politischem Denken befasst. In diesem Zusammenhang beschäftigt er sich auch mit den Schriften von Rached al-Ghannouchi, dem Präsidenten und Vordenker von al-Nahda.² Sadek veranschaulicht die Bedeutung von Ghannouchis Werk für Diskussionen um die Vereinbarkeit von Demokratie und Islam. Es spiegelt die Kontroverse innerhalb der arabischen Welt wider, die nach einem friedlichen Ausweg aus der Polarisierung zwischen «säkularen» und «islamischen» Akteuren sucht.

Der Beitrag «Mit Islamisten reden! Über die Notwendigkeit von kritischem Dialog und programmatischer Einbeziehung» von Ivesa Lübbers, Heidi Reichinnek und Julius Dihstelhoff vom Centrum für Nah- und Mittelost-Studien (CNMS) an der Philipps-Universität Marburg ist eine Reaktion auf den Materialienband «Dialog mit dem politischen Islam», der von Tanja Tabbara und Wilfried Telkämper im Dezember 2014 herausgegeben wurde.³ Hier präsentierte die Stiftung mit Texten von Peter Schäfer und Werner Ruf das Für und Wider eines solchen Dialogs. Die AutorInnen des aktuellen Beitrags, die sich in ihrer Forschung mit moderaten islamistischen Akteuren befassen,

setzen sich für eine differenzierte Betrachtung des politischen Islam ein. Sie weisen auf die Kontexte hin, die die verschiedenen Ausprägungen des politischen Islam beeinflussen. Sie legen die Notwendigkeit zum (kritischen) Dialog mit Islamisten dar, allein schon wegen der wichtigen gesellschaftlichen Stellung und Verankerung ihrer Organisationen in den arabischen Ländern. Vor allem stellen sie heraus, dass moderate islamistische Akteure und Linke gerade in Fragen sozialer Gerechtigkeit durchaus gemeinsame Werte haben, auf deren Basis ein kritischer Dialog möglich ist.

Wir freuen uns auf weitere Beiträge und Analysen zum Thema.

Peter Schäfer

Leiter des Nordafrika-Büros der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Tunis

Tanja Tabbara

Leiterin des Afrika-Referats der Rosa-Luxemburg-Stiftung

Berlin, im April 2016

¹ <http://www.rosalux.de/publication/42267/politik-an-den-raendern-des-staates-und-der-institutionen.html>. ² Zur Schreibweise: An-Nahda (arab. Renaissance) wird in der nicht arabischen, französisch geprägten Literatur meist als «Ennahda» oder «En-Nahda» transkribiert. Al-Nahda ist eine an das Hocharabische angelehnte Umschrift des Namens, die sich an deutschen Sprachgewohnheiten orientiert. «Al» ist der bestimmte Artikel, der bei Verwendung des entsprechenden Artikels im Deutschen wegfällt. ³ www.rosalux.de/publication/41077/dialog-mit-dem-politischen-islam.html

PLURALISMUS UND ISLAMISCHE IDENTITÄT

INTERVIEW MIT KARIM SADEK ÜBER DEN ISLAM, DIE DEMOKRATIE UND DEN MITBEGRÜNDER DER ISLAMISCHEN PARTEI AL-NAHDA, RACHED AL-GHANNOUCHI

Das Interview führte Tanja Tabbara.

1. Einer der Hauptkritikpunkte am Islam ist die Behauptung, Islam und Demokratie seien nicht miteinander vereinbar. Wie stehen Sie hierzu?

Erlauben Sie mir zunächst folgende Bemerkung: Selbst wenn wir der Diskussion zuliebe annähmen, dass diese Behauptung zutrifft, sollten wir uns fragen, warum es denn eine Kritik am Islam darstellen würde, wenn sich dieser als inkompatibel mit der Demokratie erweise? Es ist wichtig, dies nicht als selbstverständlich vorauszusetzen, insbesondere wenn wir an einer konstruktiven Auseinandersetzung mit denen interessiert sind, die uns kritisieren. Darüber hinaus sind die Begriffe dieser Fragestellung unklar, etwa, auf welcher Ebene wir über Islam und Demokratie sprechen: auf gesellschaftlicher, auf individueller oder auf staatlicher Ebene? Befassen wir uns für einen Moment mit der staatlichen Ebene. Für einen sinnvollen Ansatz hinsichtlich der Frage, ob Islam und Demokratie auf staatlicher Ebene miteinander vereinbar sind oder nicht, müssen wir zwei wenig hilfreiche, wenn nicht sogar sinnentleerte Extreme außen vor lassen. Wenn wir beispielsweise Demokratie oberflächlich nur im Sinne demokratischer Wahlen verstehen, dann ist die Vorstellung eines demokratischen islamischen Staates leicht aufrechtzuerhalten. Wenn wir hingegen Demokratie umfassender als kraftvollen, lebendigen, offenen und freien demokratischen öffentlichen Raum verstehen, könnten wir uns

immer noch leicht einen schwächer ausgestalteten islamischen Staat vorstellen, der ebenfalls demokratisch ist. Je nachdem, von welcher Ebene wir sprechen, und je nachdem, wie wir die Begriffe auslegen, werden wir zu unterschiedlichen Antworten kommen, und die Aussagekraft unserer Antworten wird sich deutlich unterscheiden.

Ich befasse mich mit den Arbeiten von Rached al-Ghannouchi als Vertreter eines Trends des islamischen Erweckungsgedankens und trete für ein dem Wesen nach islamisches und gleichzeitig radikal-demokratisches Politikverständnis ein. Mit radikal-demokratischen sind Demokratieverständnisse gemeint, die sich auf die demokratische Willensbildung der Öffentlichkeit konzentrieren anstatt auf Wahlen und verfassungsrechtlichen Rechtsschutz (ohne diese jedoch außer Acht zu lassen). Also: Ja, meiner Meinung nach sind Islam und Demokratie miteinander vereinbar.

2. Warum begannen Sie sich mit den Arbeiten Rached al-Ghannouchis zu beschäftigen? Was interessiert Sie an seinem Werk?

Während ich an der Georgetown University im Fach Philosophie promovierte, kam ich erstmals mit der kritischen Sozialtheorie von Axel Honneth in Kontakt, die auf Anerken-

Ich befasse mich mit den Arbeiten von Rached al-Ghannouchi als Vertreter eines Trends des islamischen Erweckungsgedankens und trete für ein dem Wesen nach islamisches und gleichzeitig radikal-demokratisches Politikverständnis ein.

nung basiert. Diese schien mir potenziell hilfreich, um das Aufkommen der islamischen Bewegungen im Sinne des Kampfes um Anerkennung zu erklären. Dies wiederum führte mich zur näheren Beschäftigung mit den islamischen Bewegungen, sodass ich an einem Kurs zu islamischem Denken des Fachbereichs für Arabische Studien teilnahm. Damals las ich zum ersten Mal Ghannouchi. Was mich an Ghannouchis Texten am meisten interessierte, war dessen kritische Haltung. Ghannouchi lehnt westliche Modelle der Demokratie und/oder Moderne weder ab noch übernimmt er sie vorbehaltlos. Im Grunde genommen verneint Ghannouchi die blinde Übernahme einer säkularen westlichen Sicht und ihrer zentralen Annahme, sie könne die Kriterien setzen, anhand derer sich bestimmen lässt, ob und, wenn ja, wie der Islam demokratisch und/oder modern sein kann. Diese Einstellung unterstütze ich voll und ganz. Des Weiteren, und dies ist entscheidend, betrachtet Ghannouchi, wiederum differenziert, auch die islamischen Erweckungsbewegungen kritisch. Während er die verschiedenen Errungenschaften dieser Bewegungen betont, zweifelt er ihre Fähigkeit an, die alltägliche Realität der Muslime als Mitglieder einer Gesellschaft zu verstehen und anzuerkennen. Beispielsweise sieht er die Ursache für das Scheitern der islamischen Bewegung (in Tunesien), auch die Ar-

Der Ausweg für die muslimischen Gesellschaften führt weder über eine pauschale Verurteilung westlicher Vorstellungen, Ideale und Errungenschaften, noch über die dogmatische Umsetzung einer überholten Auffassung islamischer Grundsätze und Werte.

beiterklasse und die Frauen anzusprechen, darin, dass sie es nicht vermochte, an die Schwierigkeiten dieser Gruppen hinsichtlich ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Realitäten anzuknüpfen. Wir können mit Ghannouchis Position und Argumenten übereinstimmen oder nicht, ich finde seine kritische Haltung sehr gesund und seine Aufmerksamkeit und sein Einfühlungsvermögen gegenüber der alltäglichen Realität der Gesellschaft extrem wichtig.

Das Ergebnis dieser gesunden kritischen Haltung ist, dass der Ausweg für die muslimischen Gesellschaften weder über eine pauschale Ablehnung westlicher Vorstellungen, Ideale und Errungenschaften führt noch über die dogmatische Umsetzung einer überholten Auffassung islamischer Grundsätze und Werte. Sie eröffnet meiner Meinung nach die Möglichkeit, sowohl die Sorge vieler Muslime aufzugreifen, die islamische Identität könne in einer modernen Welt nicht überleben, und gleichzeitig der Befürchtung Rechnung zu tragen, die viele andere Muslime und Nichtmuslime hinsichtlich des mutmaßlich undemokratischen und exklusiven Charakters des Islam haben.

Ghannouchi lehnt westliche Modelle der Demokratie und/oder Moderne weder ab, noch übernimmt er sie vorbehaltlos. Im Grunde genommen verneint Ghannouchi die blinde Übernahme einer säkularen westlichen Sicht und ihrer zentralen Annahme, sie könne die Kriterien setzen, anhand derer sich bestimmen lässt, ob und, wenn ja, wie der Islam demokratisch und/oder modern sein kann.

3. Wie vereinbart Ghannouchi Ihrer Meinung nach die Vorstellungen, der Staat sollte einerseits einen islamischen Charakter haben, andererseits aber allen BürgerInnen, also auch säkularen, andersgläubigen, ethnischen und sexuellen Minderheiten, die gleichen Rechte und Freiheiten garantieren?

Ghannouchi tritt für gleiche Rechte und Freiheiten auf der Grundlage des Islam ein. Aus der Perspektive des von ihm befürworteten theoretischen Modells eines islamischen

Staates sollen alle BürgerInnen gerade wegen und nicht trotz des islamischen Charakters des Staates gleiche Rechte und Freiheiten genießen. Ghannouchi sagt deutlich, dass alle Personen das Recht hätten, ihre Religion ohne Druck oder Zwang zu wählen. Diese Freiheit sei die Folge der gottgegebenen Verantwortung und Handlungsfähigkeit des Menschen. Ghannouchi argumentiert, dass allen Menschen die Freiheit zustehe, ihre Religion oder ihre Überzeugungen – auch atheistische – auszuüben, auszudrücken und

Rached Al-Ghannouchi

Ghannouchi, geboren 1941 im tunesischen Gouvernorat Gabes, ist seit den 1980er Jahren einer der einflussreichsten islamischen Denker und Politiker. Er steht der Nahda-Bewegung, dem tunesischen Ableger der Muslimbruderschaft, vor, die sich nach dem Fall der Diktatur 2011 als politische Partei aufstellte und die erste freie Wahl zur Verfassunggebenden Versammlung Tunesiens gewann.

Als sein Standardwerk gilt «Die allgemeinen Freiheiten im islamischen Staat» von 1993, in dem er seinen Ansatz der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam darlegt. Ghannouchi studierte Philosophie an der Universität Damaskus (1964–1968) und veröffentlicht seit den 1970er Jahren zu den Themen Frauenrechte, Minderheitenrechte, Religion und Pluralismus sowie zum Verhältnis zwischen den Religionen und Kulturen.

Er war 1981 Mitbegründer der tunesischen «Bewegung der islamischen Tendenz», dem Vorläufer der Nahda, und saß während der Diktatur insgesamt vier Jahre lang im Gefängnis. 1991 ging er ins Exil nach London und kehrte erst nach der Flucht des Diktators wieder nach Tunesien zurück. Seither

versucht Ghannouchi, seine seit 40 Jahren konstant vertretenen Aussagen in die Praxis umzusetzen, und präsentiert seinen Ansatz als Alternative zum «Islamischen Staat» in Syrien und im Irak. «Da Terrorismus auf einer extremistischen Auslegung des Islam basiert», so Ghannouchi, «ist die beste Möglichkeit des Kampfes dagegen das Streiten für einen moderaten Islam.»

Linke und Säkularisten in Tunesien lehnen Ghannouchi und die Nahda-Bewegung ab. Sie sehen diese als Drahtzieher der Morde an zwei linken tunesischen Politikern und werfen Ghannouchi und der Nahda-Partei vor, hinter der Fassade der sich nach außen harmlos gerierenden Bewegung heimlich den Aufbau eines (diktatorischen) islamischen Staates vorzubereiten. Die Partei Nida Tunis, die ein breites Spektrum von linken und fortschrittlich liberalen Kräften sowie Vertretern des alten Regimes vereinigt, hat sich bei der Wahl 2014 deutlich vom politischen Islam abgegrenzt. Sie bildet derzeit die Regierung in Koalition mit der Nahda-Partei. Nida Tunis ist allerdings durch Parteiaustritte geschwächt, wodurch die Nahda derzeit die größte Parlamentsfraktion stellt.

zu verteidigen. Für ihn spiegelt sich darin der Respekt wider, den der Islam allen Menschen entgegenbringe, die für ihn gleiche und freie Akteure sind, unabhängig von ihrer Religion, Hautfarbe oder ethnischen Herkunft. Dementsprechend müsse der Staat diese Offenheit und Vielfalt respektieren und schützen. Alle BürgerInnen seien in den Augen des Staates gleich, unabhängig davon, ob sie Muslime sind oder nicht.

Ghannouchi argumentiert, dass allen Menschen die Freiheit zustehe, ihre Religion oder ihre Überzeugungen - auch atheistische - auszuüben, auszudrücken und zu verteidigen.

Ghannouchi stellt ebenfalls klar, dass Gleichbehandlung nicht notwendigerweise undifferenzierte Behandlung bedeutet. Manchmal müssten BürgerInnen unterschiedlich behandelt werden, um Gleichstellung zu gewährleisten. Aus Ghannouchis Sicht ist eine unterschiedliche Behandlung gerechtfertigt, wenn sie sich aus Glaubensgründen ergibt. Beispielsweise bezeichnet er ein Alkoholverbot für Nichtmuslime als ungerecht. Es sei ebenso unfair wie ein Verbot der Scheidung für Muslime. Die Bemühungen um Bürgerbeteiligung in Ghannouchis theoretischem Modell eines islamischen Staates werden ebenfalls deutlich, wenn man die Implikationen betrachtet, die eine Anerkennung der Glaubensüberzeugungen eines Menschen mit sich bringt. Ghannouchi ist der Auffassung, dass die Akzeptanz des Glaubens der anderen impliziert, deren Rechte auf Schutz und Benennung der Vor- und Nachteile der eigenen Religion gegenüber anderen anzuerkennen. Aus diesem Grund gestattet er den nicht muslimischen BürgerInnen auch, vor Muslimen zu predigen und zu versuchen, sie vom Übertritt in die eigene Religionsgemeinschaft zu überzeugen.

BürgerInnen aller Glaubensrichtungen seien eingeladen, sich an öffentlichen Debatten zu beteiligen, ihre eigenen Sichtweisen zu verteidigen und diejenigen anderer Menschen zu kritisieren. Ghannouchis Modell erkennt die unterschiedlichen Gruppen an, indem er ihnen die Möglichkeit garantiert, ihre Identität öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Sollte diese Öffnung zur Untergrabung des muslimischen Glaubens führen, müsse sich die muslimische Bevölkerung eben, so Ghannouchi, in ihrer Religion auf die Suche nach stärkeren und überzeugenderen Argumenten begeben. Nichtübereinstimmung mit anderen stelle keine Bedrohung dar, sondern eine Chance, zu wachsen. Dies ist für uns alle, die wir in einer pluralistischen Welt leben, eine wichtige Schlussfolgerung.

4. Wenn es in Ghannouchis Werk Ihrer Meinung nach konzeptionelle Herausforderungen gibt, wie können diese überwunden werden?

Ich werde die verschiedenen Herausforderungen, die sich an Ghannouchis Werk stellen, kurz umreißen, indem ich auf meinen vorherigen Erläuterungen aufbaue. Der Theorie Ghannouchis zufolge kommen alle BürgerInnen in den Genuss gleicher Rechte und Freiheiten. Aus staatlicher Perspektive (etwa wie der Staat seine BürgerInnen wahrnimmt und mit ihnen in Beziehung tritt) habe ich dies bereits in einem anderen Zusammenhang verifiziert. Die Dinge liegen allerdings komplizierter, wenn wir zur Perspektive der BürgerInnen wechseln (etwa wie sie den Staat, seine Grundlagen und Gesetze wahrnehmen). Zu diesem Zweck betrachten wir einmal die Annahme, dass nicht muslimische BürgerInnen dem islamischen Staat gegenüber zu Loyalität verpflichtet sind, indem sie beispielsweise den

islamischen Charakter des Staates anerkennen und sich diesem verpflichten. Doch was genau bedeutet und beinhaltet eine solche Anerkennung und Verpflichtung? Die Herausforderung besteht hierbei darin, den «islamischen Charakter des Staates» so zu definieren, dass er tatsächlich islamisch ist, ohne die Rechte der nicht muslimischen Bevölkerung zu beschneiden, wenn sie diesem Staat Gefolgschaft leistet. Einer der Wege, mit dieser Herausforderung umzugehen, besteht in der Suche nach einem übergreifenden Konsens (um den Begriff von John Rawl aufzugreifen) hinsichtlich der notwendigen Voraussetzungen für *maslaha* – das Gemeingut oder Gemeinwohl, ein Konzept der traditionellen islamischen Rechtslehre, das ich ausführlich in «Maslaha und Rached al-Ghannouchi's Reformist Project» erläutert habe.

Eine weitere Herausforderung, mit der sich Ghannouchi konfrontiert sieht, ist die gleich-

zeitige Verpflichtung zu Pluralismus, islamischer Einigkeit und gesellschaftlicher Solidarität, die aus einer islamischen Gesellschaft heraus entsteht. Das Spannungsverhältnis besteht darin, dass Pluralismus zur Inklusion neigt, während Solidarität eher zu Exklusion tendiert. Doch dieses Problem existiert nicht nur im politischen Denken Ghannouchis. Solidarität ist für alle Gesellschaften von Bedeutung und Pluralismus ist ein Merkmal moderner Gesellschaften. Jede politische Verfassung einer modernen Gesellschaft sieht sich daher mit dieser Herausforderung konfrontiert. Vor diesem Hintergrund ist Ghannouchis Reaktion auf dieses Problem interessant und vielversprechend. Seiner Ansicht nach muss im Islam Einigkeit durch Pluralismus erzielt werden. Leider hat Ghannouchi diesen Gedanken nicht ausreichend weiterentwickelt. Wir können diese Aufgabe für ihn übernehmen, und das tue ich in meinen Arbeiten auch.

Karim Sadek

Der libanesische Wissenschaftler Karim Sadek setzt sich mit erkenntnistheoretischen Ansätzen im Islam auseinander und verbindet diese mit den Theorien von Axel Honneth. Er interessiert sich für Rached al-Ghannouchis Bestreben, Pluralismus und Demokratieansätze aus den islamischen Grundsätzen heraus zu entwickeln. Sadek schloss seine Promotion in Philosophie mit einer Dissertationsschrift zu islamischer Demokratie ab und hat diverse Artikel zum Thema veröffentlicht, darunter «In Search for a Political Vision for the Arab World»⁴ und «Maslaha and Rached al-Ghannouchi's Reformist

Project».⁵ Er hat als Post-Doctoral Fellow der Mellon-Stiftung in Kunst und Sozialwissenschaften der American University of Beirut (AUB) sowie als Research Fellow am Oxford Center of Islamic Studies gearbeitet und an der AUB sowie der Boğaziçi University in Istanbul unterrichtet. Bis Juli 2015 war er Stipendiat im Forschungsprogramm «Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa» des Forums Transregionale Studien in Berlin.

⁴ Sadek, Karim: In Search of a Political Vision for the Arab World, *Arches Quarterly*, Volume 6, 2012. ⁵ Sadek, Karim: Maslaha and Rached al-Ghannouchi's Reformist Project, in: Duderija, Adis (Hrsg.): *Maqasid Al-Shari'a and Contemporary Muslim Reformist Thought: An Examination*, London u.a., 2014.

Ivesa Lübben, Heidi Reichinnek und Julius Dihstelhoff

MIT ISLAMISTEN REDEN! ÜBER DIE NOTWENDIGKEIT VON KRITISCHEM DIALOG UND PROGRAMMATISCHER EINBEZIEHUNG

1 Einleitung

Nordafrika und der Nahe Osten befinden sich in einem historischen Transformationsprozess, der durchaus mit den Umbrüchen im Europa des 19. Jahrhunderts vergleichbar ist. Die radikale Transformation des feudalen Europas begann mit der Französischen Revolution und endete mit der Beseitigung des Adels infolge des Ersten Weltkrieges. Das «lange 19. Jahrhundert» (Eric Hobsbawm) war in Europa geprägt von bürgerlich-demokratischen Revolutionen und konterrevolutionären Rückschlägen, von Kriegen um die Neuverteilung regionaler Einflusssphären, von der Bildung neuer sozialer Klassen und nationaler Identitäten und der Neuzeichnung der politischen Landkarte.

Dieser historische Transformationsprozess ist sicherlich nicht eins zu eins auf die derzeitige Situation in Nordafrika und im Nahen Osten übertragbar. Aber ein Vergleich kann hilfreich sein, um sich über die Bedeutung und Tragweite der Prozesse klar zu werden, die sich in der südlichen Nachbarschaft Europas abspielen. Alle arabischen Staaten – ob Republiken oder Monarchien, rohstoffarme oder rohstoffreiche Länder – werden von autoritären oder sogar despotischen Eliten beherrscht, die ihre politische Macht jahrzehntelang dazu missbraucht haben, die Wirtschaftsressourcen ihrer Länder zu monopolisieren. In der Konsequenz existieren extreme Einkommensunterschiede zwischen sozialen Klassen, ganze Bevölkerungsgruppen und Regionen werden marginalisiert, es herrschen Polizeiwillkür und politische Exklusion, Menschenrechte werden eklatant missachtet. Selbst da, wo es

formale demokratische Strukturen gibt, liegt die eigentliche Macht in den Händen eines *deep state*¹ in Form von Militär, Geheimdienst oder königlichem Diwan – wie die allmächtigen Kanzleien arabischer Monarchien genannt werden –, der sich jeder demokratischen Kontrolle entzieht. Gegen diese Strukturen richteten sich 2011 in der ganzen arabischen Welt von der Jugend getragene Volksbewegungen mit der Forderung *aisch, hurriya, karama insaniya* – Brot, Freiheit, Menschenwürde.

Anders als von vielen erwartet, gingen in Ägypten und Tunesien islamistische Parteien als Sieger aus den ersten demokratischen Wahlen nach dem Sturz Mubaraks und Ben Alis hervor. Auch in den sozialen und politischen Kämpfen der anderen Länder Nordafrikas und des Nahen Ostens spielen islamistische Akteure eine wichtige Rolle. Dies ist jedoch nur auf den ersten Blick überraschend. Islamistische Bewegungen sind aufgrund ihrer jahrzehntelangen Sozialarbeit und der eigenen sozialen Genese in ihren Ländern sehr stark in den subalternen sozialen Schichten – den «Verdammten dieser Erde», wie Frantz Fanon sie nannte, – verankert. Andererseits stehen viele Islamisten für ein Weltbild, das Werten widerspricht, die für die Linke nicht verhandelbar sind. Bedeutende Teile der arabischen Linken und damit potenzielle Partner der Rosa-Luxemburg-Stiftung, die mit der deutschen Linken persönliche Freiheitsideale und ein säkulares Weltbild teilen, entstammen demgegenüber den urbanen Eliten, denen aufgrund ihres sozialen Status und westlichen Habitus die Anbindung an die Unterschichten und marginalisierten unteren Mittelschichten fehlt.

Diese Situation wirft für die Auslandsarbeit der deutschen und europäischen Linken komplexe Fragen auf: Wie soll man islamistischen Parteien und Jugendbewegungen begegnen? Wie weit soll man sie in internationale Dialogstrukturen einbinden? Welche Rolle können Islamisten innerhalb ihrer Länder und in internationalen Netzwerken für eine gerechte und demokratische Ordnung spielen?

Im Folgenden soll ein Beitrag zu einer differenzierteren Betrachtungsweise islamistischer Akteure in den Transformationsländern des Nahen und Mittleren Ostens sowie Nordafrikas geleistet werden. Dieser beabsichtigt, Vorurteile aufzubrechen, um sowohl Chancen als auch Herausforderungen im Umgang mit moderaten Islamisten innerhalb der Auslandsarbeit der Linken aufzuzeigen.

2 Vorurteile dekonstruieren! Islamisten und die «revolutionäre Legitimität»

Immer wieder wurde seitens linker und säkularer Kräfte behauptet, Islamisten hätten die Revolutionen «gestohlen». Damit sollte den Muslimbrüdern und al-Nahda nach ihren Wahlerfolgen seitens säkularer Bewegungen jede revolutionäre Legitimität abgesprochen werden. Daraus mag Enttäuschung über das eigene schlechte Abschneiden bei den Wahlen sprechen, aber die Unterstellung, Islamisten seien auf den fahrenden Zug aufgesprungen, den andere in Bewegung gesetzt hätten, verweist auf ein seltsames Demokratieverständnis, entspringt *zweitens* einem überheblichen und patriarchalischen Blick auf die eigenen Bevölkerungen – man spricht ihnen implizit die Demokratiefähigkeit ab, da sie eine «falsche Wahl» getroffen haben – und *drittens* auch empirisch nicht haltbar.

Es ist richtig, dass zu Beginn der Unruhen, die schließlich Ben Ali und Mubarak zu Fall brachten, weder al-Nahda in Tunesien noch die ägyptische Muslimbruderschaft zum Sturz der Regime ihrer Länder aufgerufen hatten.

Das gilt aber auch für alle anderen politischen Kräfte. In keinem der arabischen Länder – auch nicht in Syrien, Libyen oder im Jemen – gab es eine revolutionäre Avantgarde, die einen Umsturz vorbereitet hätte. In Tunesien entwickelten sich die Aufstände spontan. Al-Nahda war offiziell verboten und agierte im Untergrund. Ihre Mitglieder in den Provinzen des Landesinneren, in denen die Revolution ihren Ausgang nahm, beteiligten sich jedoch sehr wohl an den Demonstrationen, wie die Fotos ihrer Märtyrer in vielen Provinzbüros belegen.² Dasselbe gilt für die ägyptische Muslimbruderschaft, deren Jugend sich nicht nur an der Besetzung des Tahrir-Platzes beteiligte, sondern auch in die subversiven Vorbereitungen der für den 25. Januar 2011 geplanten Demonstration einbezogen war.³ Dabei stieß sie in der Tat auf die Skepsis der traditionellen Führungsriege, die fürchtete, dass die Beteiligung der Muslimbrüder an den Demonstrationen dem Regime als Vorwand für eine Repressionskampagne dienen würde.⁴ Diese Skepsis älterer Generationen von Politikern bezog sich aber nicht nur auf die Muslimbrüder. Auch die Führungen anderer traditioneller Parteien wie der Nasseristen, der linken Tagammu oder der liberalen Wafd-Partei weigerten sich, den Aufrufen zu der geplanten Demonstration am 25. Januar offiziell zuzustimmen. Es war die ägyptische Jugend in all ihren politischen Segmenten, darunter auch die Muslimbrüderjugend und junge Salafisten, die sich gegenüber ihren Funktionären – oder wie im Falle der jungen Salafisten: ihren Scheichs – durchsetzte. Viele der säkularen RevolutionsaktivistInnen räumten nach dem Sturz Mubaraks ein, dass der Tahrir-Platz ohne die Muslimbrüderjugend und die Fußballultras gegen die Macht der Polizei nicht zu verteidigen gewesen wäre.

Differenzen zwischen säkularen Revolutionären und Islamisten begannen erst in der Transformationsphase. Während linke und linksliberale Jugendgruppen in Ägypten den Druck

der Straße bis zur Realisierung der Forderungen der Revolution aufrechterhalten wollten, setzte die Muslimbruderschaft aus Angst vor der Demontage des Staatsapparates und der Destabilisierung des Landes auf demokratische Reformen. Die Spaltung in ein revolutionäres und ein reformistisches

Lager – die mit erstaunlich ähnlichen Argumenten ausgetragen wurde wie die Debatte zwischen reformistischer Sozialdemokratie und revolutionärer Rätebewegung in der deutschen Novemberrevolution von 1919 – hat entscheidend zum Rollback der Konterrevolution und zu dem Militärputsch 2013 gegen Muhammed Mursi beigetragen, dessen erstes Opfer die Muslimbruderschaft selbst wurde. Überlagert wurde die politische Spaltung durch die zunehmende Ideologisierung der Debatten durch einen Teil der Salafisten und ihre Kampagnen zum Schutz der Scharia, die unter Liberalen und Linken die Angst vor einer Islamisierung schürten. Auch in Tunesien wurde die politische Debatte um die Schaffung demokratischer Strukturen und einen sozialen Ausgleich überlagert von der Spaltung der Gesellschaft in al-Nahda einerseits und säkulare Kräfte andererseits.

3 Differenzierung ist nötig! Zur Heterogenität des politischen Islam

Meinungsumfragen vor und nach dem Beginn der Umwälzungen haben wiederholt gezeigt, dass die Mehrheit der Muslime im Nahen Osten und in Nordafrika wünscht, dass der Islam in der Politik ihres Landes eine Rolle spielt und dass Scharia-Bezüge in ihren Verfassungen verankert sind.⁵ In einer Gallup-Befragung aus den Jahren 2009 bis 2011 gaben 85 Prozent der ÄgypterInnen an, dass die Scharia eine oder die Quelle der Verfassung sein soll, in Libyen waren es 75 Prozent und in Tunesi-

Meinungsumfragen vor und nach dem Beginn der Umwälzungen haben wiederholt gezeigt, dass die Mehrheit der Muslime im Nahen Osten und in Nordafrika wünscht, dass der Islam in der Politik ihres Landes eine Rolle spielt und dass Scharia-Bezüge in ihren Verfassungen verankert sind.

en 78 Prozent. Die Unterstützung kommt also nicht nur aus dem klassisch-islamistischen Lager. Anders als das Christentum kennt der Islam keine Trennung von sakraler und profaner Sphäre. Gottes Anweisungen sind nach Meinung des Gros der Muslime – nicht nur der Islamisten – auf das Diesseits gerichtet. Sie seien rational und versuchten, die Welt zum Wohle des Menschen zu ordnen. Anders als im westlichen Sprachgebrauch hat der Begriff Scharia – ursprünglich «der Weg zur Tränke» – im Arabischen eine positive Konnotation und wird nicht automatisch mit Körperstrafen wie dem Abhacken einer Hand oder der Steinigung assoziiert, sondern eher mit sozialer Gerechtigkeit oder dem Schutz vor der Willkür der Herrschenden. Es ist dieses Bewusstsein, das immer wieder neue Formen des Islamismus generiert.

Islamismus – manchmal ist auch vom «politischen Islam» die Rede – beschreibt ein ganzes Universum von Ideologien und Bewegungen, die sich auf unterschiedliche soziale Klassen, Schichten und Milieus stützen und in verschiedenen theologischen und intellektuellen Traditionen stehen. Es gibt eine ganze Bandbreite von ultrakonservativen bis hin zu sich selbst als Sozialisten bezeichnenden Islamisten.⁶ Ihnen gemeinsam ist, dass sie ihre gesellschaftspolitische Ideologie aus islamischen Quellen ableiten. Aber auch hier gibt es mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten. So gibt es salafistische Gruppen, die jedes Handeln auf den Koran oder Überlieferungen des Propheten stützen. Andere Islamisten versuchen, die Intentionen

der Scharia – die sogenannten *maqasid* – zu ergründen, um diese zum Leitfaden ihres Handelns zu machen. Hierzu gehören viele Theologen aus den Reihen der Muslimbrüder oder Reformbewegungen wie der marokkanischen Parti de la Justice et du Développement (PJD) oder der tunesischen al-Nahda. Die Programme dieser Parteien stützen sich vor allem auf islamische Werte wie *hurriya* (Freiheit), *takaful ijtima'i* (sozialer Ausgleich), *adl* (Gerechtigkeit) und die *shura* (das Gebot, dass jeder Entscheidung, die die Gemeinschaft betrifft, eine kollektive Beratung vorausgehen muss). Moderate Islamisten sehen im Parteiensystem und in demokratischen Wahlen eine moderne Form der *shura*, die jedoch durch weitere Formen demokratischer Mitbestimmung ergänzt werden müsse.⁷ Vom saudischen Wahabismus beeinflusste Salafisten lehnen demgegenüber die Demokratie als westliche Erfindung ab und postulieren Gehorsam gegenüber dem Herrscher, insofern dieser ein gläubiger Muslim ist, während ein anderer Teil der Salafisten die neuen Freiräume nutzt, um selbst Parteien zu gründen.

Einmal abgesehen von einigen unbelehrbaren salafistischen Scheichs, sind islamistische Ideologien offene Ideologien, die auch westlichen Konzepten Raum lassen. «Strebt nach Wissen, und sei es in China», soll der Prophet seinen Anhängern geraten haben. Welche Konzepte und Ideologeme in islamistische Diskurse Eingang finden, hängt oft von der sozialen Genese und dem Lebensweg sowie den kulturellen Einflussfaktoren und intellektuellen Debatten ab, denen Führungsmitglieder ausgesetzt waren. So gab es unter al-Nahda-Mitgliedern in den 1980er Jahren, als sie damals noch als «Bewegung der Islamischen Tendenz» begann, in der Studentenbewegung und den Gewerkschaften Fuß zu fassen, eine rege Debatte über Gramscis Konzept der Zivilgesellschaft.⁸

Antonio Gramsci glaubte übrigens, dass Islam und moderne Zivilisation kompatibel seien:

«Mir scheint sogar, dass das Fehlen einer massiven kirchlichen Organisation christlich-katholischen Typs die Anpassung erleichtern müsste. [...] Wenn man einräumt, dass die moderne Zivilisation in ihrer industriell-ökonomisch-politischen Erscheinung im Orient am Ende siegen wird [...], warum darf man dann nicht schließen, dass der Islam notwendig sich entwickeln wird? Wird er genau so bleiben können? Nein. [...] Wird er auf einen Schlag fallen können? Absurd.»⁹

Verantwortlich für die Unterentwicklung der zu seiner Zeit kolonialisierten islamischen Länder waren laut Gramsci soziale Bedingungen und Herrschaftsstrukturen: «[...] eine durch Jahrhunderte der Isolation und eine durch ein verfaultes Feudalregime abgestumpfte Gesellschaft», wie er Anfang der 1930er Jahre in seinen Gefängnisheften schrieb.¹⁰

Ägyptische Muslimbrüder, deren mittelständische Führungsriege vor allem aus der ägyptischen Provinz der intellektuell wenig inspirierenden Kleinstädte des Deltas und Oberägyptens stammt, sind sehr viel konservativer als Führungskader von al-Nahda, die in einem stark von Frankreich geprägten Bildungssystem sozialisiert wurden und lange im europäischen Exil lebten, oder syrische Muslimbrüder, deren Führer aus alteingesessenen syrischen Gelehrtenfamilien kommen.

Überdies sind islamistische Ideologien nicht statisch. Die Parole *al-islam huwa al-hall* («Der Islam ist die Lösung») der ägyptischen und jordanischen Muslimbrüder mag suggerieren, dass Muslimbrüder-Organisationen die Probleme ihrer Länder mit dem Koran lösen wollen.¹¹ Aber sie ist eben nur eine Parole, genauso wie Parteien in Deutschland mit Wahlkampfparolen ohne große programmatische Aussagekraft auf Stimmenfang gehen (etwa «Freu dich auf den Wechsel» oder «Gemeinsam schaffen wir es» oder «Vorfahrt für die Vernunft»¹²). Seit der Jahrtausendwende haben Muslimbrüder-Organisationen in Jordanien, Ägypten und Syrien intensive Programm-

debatten geführt, in deren Verlauf sie sich zu Prinzipien des demokratischen Rechtsstaats, Rede- und Glaubensfreiheit, Unabhängigkeit der Justiz, Volkssouveränität und der demokratischen Kontrolle staatlicher Gewaltorgane wie Armee, Polizei und Geheimdienste bekannt haben. Trotz der Forderung der meisten moderat-islamistischen Programme nach Stärkung islamischer Werte und einer größeren gesellschaftlichen Rolle religiöser – islamischer und christlicher – Institutionen gibt es eine tendenzielle Säkularisierung islamistischer Programmatiken im Sinne einer Trennung von staatlichen und religiösen Institutionen.

Forderungen von Teilen der ägyptischen Muslimbrüder im Kontext der Programmdebatte 2007, dass neue Gesetze der Normenkontrolle von Rechtsgelehrten unterliegen sollen, wurden wieder fallengelassen. Die einzige Institution, die Gesetze auf ihre Verfassungsmäßigkeit und damit auch auf ihre Scharia-Konformität prüfen könne, sei das Oberste Verfassungsgericht, hieß es in der überarbeiteten Fassung des Programmentwurfs. Dazu ist allerdings anzumerken, dass die islamische wissenschaftliche Institution Azhar – Moschee und Universität sowie Sitz der «offiziellen» ägyptischen Rechtsgelehrten – in Ägypten traditionell immer schon die Rolle der Gesetzeshüterin spielte. Ägypten war nie ein säkulares Land. Unter Gamal Abdel Nasser wurden die bis dato autonomen islamischen Institutionen wie die religiösen Stiftungen und die Azhar mit ihrem weitverzweigten Netz von Bildungsinstitutionen verstaatlicht. Bis zur Revolution von 2011 hat die Azhar seitdem immer wieder unliebsame Staatsentscheidungen und Gesetze, die die Scharia betrafen, mit religiösen Rechtsgutachten begründet und unerwünschte Bücher auf den Index gesetzt.¹³ Für die Muslimbrüder in Syrien, Jordanien, Kuwait, Algerien und Libyen oder al-Nahda stellte sich solch eine Frage gar nicht erst, da es in ihren Ländern keine der ägyptischen Azhar vergleichbare religiöse Institution gab.

In Ägypten wurde die Diskussion über das sogenannte Sukuk-Gesetz in dem 2011 gewählten und von Muslimbrüdern dominierten Parlament zum Lackmustest. Sukuk sind zinslose, islamische Staatsanleihen, über die die Mursi-Regierung dringend benötigtes Kapital für Infrastrukturprojekte mobilisieren wollte. Die Azhar versuchte ein Veto gegen das Gesetz einzulegen, das ihrer Meinung nach den Scharia-Grundsätzen widersprach. Essam al-Arian, einer der Abgeordneten der Muslimbrüder, wies die Interventionsversuche der Azhar in parlamentarische Angelegenheiten zurück und erklärte, dass die Abgeordneten zwar die Meinung der Rechtsgelehrten zur Kenntnis nehmen sollten, die alleinige Entscheidungsbefugnis über das Gesetz jedoch beim Volk läge, welches durch sein demokratisch gewähltes Parlament repräsentiert werde.¹⁴

4 Neoliberale Agenda oder soziale Gerechtigkeit? Zur Wirtschaftsprogrammatik islamistischer Parteien

Islamisten wird von ihren linken GegnerInnen immer wieder vorgeworfen, sie würden eine neoliberale Wirtschaftsagenda verfolgen.¹⁵ Bei genauem Hinsehen entpuppt sich dieser Vorwurf jedoch meist als eine Polemik, die weder definiert, was genau sie unter Neoliberalismus versteht, noch anhand der Wirtschaftsprogramme von islamistischen Parteien im Detail nachweist, wo diese denn neoliberal sind.

Islamisten sind keine Sozialisten – auch wenn es in der Geschichte der syrischen und ägyptischen Muslimbrüder phasenweise Annäherungen an sozialistische Wirtschaftsmodelle gab.¹⁶ Aber Islamisten unterstützen auch keinen entfesselten Raubtierkapitalismus, sondern eine soziale Marktwirtschaft, die auf starken gesellschaftlichen Kontrollmechanismen, der Umverteilung von Nationaleinkommen zugunsten bedürftiger Schichten und einer star-

Die meisten Wirtschaftsfachleute islamistischer Bewegungen würden sich eher als KeynesianerInnen denn als AnhängerInnen neoliberaler Wirtschaftstheorien sehen.

ken Rolle des staatlichen Sektors basiert. Es gibt keine einheitliche islamische Wirtschaftstheorie. Die meisten Wirtschaftsfachleute islamistischer Bewegungen würden sich eher als KeynesianerInnen denn als AnhängerInnen neoliberaler Wirtschaftstheorien sehen.¹⁷

Die islamische Wirtschaft ist an ethische Normen gebunden, sie begründet eine Art «moralische Ökonomie», wie Edward P. Thompson sie in seiner Geschichte der englischen Arbeiterbewegung beschrieben hat.¹⁸ Die wichtigsten Prinzipien, die sich mit unterschiedlicher Gewichtung in den Programmen aller moderat-islamistischen Parteien wiederfinden (mit Ausnahme der eher rudimentären Wirtschaftsvorstellungen salafistischer Parteien), sind:

Soziale Gerechtigkeit: *‘Adala* (Gerechtigkeit) und *takaful ijtima’i* (gegenseitige soziale Verantwortung) sind zentrale Werte gesellschaftspolitischer islamischer Rechts- und Gesellschaftsvorstellungen. Eine der fünf religiösen Grundpflichten jedes Muslims ist die Entrichtung von *zakat*, einer Form der Armensteuer. Dabei stellt *zakat* kein Almosen dar; Arme und Bedürftige haben nach islamischen Rechtsauffassungen vielmehr einen Rechtsanspruch auf Unterstützung. Soziale Gerechtigkeit impliziert in den Gesellschaftsvorstellungen des politischen Islam auch das Recht jedes Menschen auf Arbeit und einen gerechten Anteil am gesellschaftlichen Reichtum.¹⁹

Zinsverbot: Dem Verbot von *riba* (je nach Interpretation Zinsen oder Wucherzinsen) liegt das Prinzip zugrunde, dass nichts verkauft werden darf, das nicht auch real als Ware oder Dienstleistung existiert, also keine realwirtschaftlichen Vorgänge widerspiegelt. Dazu gehören

neben Zinsen auch Spekulationsgewinne, Termingeschäfte, Derivate und Leerverkäufe, Monopolgewinne und Gewinne aus dem Glücksspiel. Islamistische WirtschaftsexpertInnen kritisieren die Verselbstständigung

der globalen Finanzwirtschaft, die sich immer mehr vom Warenumsatz gelöst habe. Sie weisen darauf hin, dass islamische Banken weitgehend von den Einbrüchen der internationalen Finanz- und Schuldenkrise verschont geblieben seien. Nach islamischen Vorstellungen darf eine Bank nur dann Gewinne erwirtschaften, wenn sie zugleich bereit ist, auch eventuelle Risiken und Verluste der von ihr finanzierten Geschäfte mitzutragen.

Transparenz und Korruptionsbekämpfung: In der Verschmelzung von politischer und wirtschaftlicher Macht sehen Islamisten ein wichtiges Investitionshindernis und die Hauptursache für soziale Ungleichheit und Entfremdung. Die Zerschlagung korrupter Netzwerke und die Einführung von Transparenz und Rechenschaftslegung sind für sie Voraussetzungen für Entwicklungsfortschritte und den Aufbau einer gerechten Gesellschaft.

Bewahrung nationaler Unabhängigkeit: Statt sich dem globalen Finanzsystem zu unterwerfen, wollen moderate Islamisten über eine staatliche Wirtschaftslenkung, die sich an den Grundbedürfnissen und nationalen Entwicklungszielen orientiert, die nationale Unabhängigkeit ihrer Länder sichern. Sowohl al-Nahda und der algerische *Mouvement de la Société pour la Paix* (MSP) als auch die Muslimbrüder-Organisationen in Ägypten, Jordanien, Libyen und Syrien befürworten Mischformen aus Staats- und Privatsektor. Strategische Industrien wie Rohstoffförderung, Infrastrukturprojekte und pharmazeutische Produktion sollen in staatlicher Hand bleiben. Privatisierungen werden zwar nicht völlig abgelehnt, sollen sich aber auf unrentable Unternehmen

beschränken. Statt rentable staatliche Unternehmen zu Billigpreisen zu verkaufen, sollen über private Investitionen neue Wirtschaftssektoren erschlossen werden, um so nationale Produktionskapazitäten zu erhöhen und neue Arbeitsplätze zu schaffen. Alle genannten Parteien setzen sich für wirtschaftliche Dezentralisierung und die Förderung von kleinen und mittleren Industrien und Formen genossenschaftlichen Eigentums ein. Sowohl die Wirtschaftsprogramme der ägyptischen Muslimbrüder als auch der tunesischen al-Nahda fordern eine bessere Verkettung nationaler Produktionskapazitäten mit dem Ziel höherer Verarbeitungsstufen. Dadurch sollen Importe verringert und Exporterlöse gesteigert werden. Alle Parteiprogramme sehen die Stärkung von Arbeiterrechten, einen Mindestlohn, bessere soziale Absicherung, Armutsbekämpfung und Arbeitsbeschaffungsprogramme vor.

Alle Parteiprogramme sehen die Stärkung von Arbeiterrechten, einen Mindestlohn, bessere soziale Absicherung, Armutsbekämpfung und Arbeitsbeschaffungsprogramme vor.

Für Islamisten ist dies nicht nur programmatisches Versprechen, sondern Bestandteil ihrer sozialen Praxis. In Ländern, in denen sie legal oder halblegal operieren können oder konnten – wie in Ägypten bis zum Militärputsch 2013 oder in Jordanien –, haben Muslimbrüder ein landesweites Netz von Sozialorganisationen, Kindergärten, Krankenhäusern und Schulen aufgebaut. Sie organisieren Nachhilfe für schwache SchülerInnen, Rechtsberatung oder Familienmoderation. Auch Salafisten sind aus den gleichen Überzeugungen in diesen Bereichen aktiv und opfern dafür einen großen Teil ihrer Freizeit. Diese Basisaktivitäten waren ein wichtiger Grund für die Wahlerfolge nach 2011.

5 Re-Konfigurationen beachten! Die Transformation des politischen Islam

Radikale politische Umbrüche, wie wir sie derzeit in der arabischen Welt erleben, generieren in der Regel auch eine völlig neue politische Landkarte. Sie zerschlagen bestehende Kräfteverhältnisse, bringen neue politische Bewegungen hervor und verändern diejenigen, die die Umwälzungen getragen haben. Das gilt auch für die Kräfte des politischen Islam.

Durch die arabischen Revolutionen haben sich bislang unpolitische Kräfte – wie ein Teil der (Jung-)Salafisten – politisiert und Parteien gebildet. Durch intensive Programmdebatten über Utopien und deren Umsetzbarkeit, aber auch durch die Berührung mit anderen politischen Kräften wurden alte Standpunkte revidiert. Hierarchien innerhalb der traditionellen Bewegungen der Muslimbrüder oder der Salafisten wurden auf den Kopf gestellt. Aus

spaltungen von unzufriedenen Muslimbrüdern sind links-liberale Parteien wie die Hizb Masr al-qawiya (Partei des starken Ägyptens) oder die Hizb al-Tayar al-masri (Partei der ägyptischen Strömung) hervorgegangen. Neue politische Akteure,

wie eine sich selbst als «Islamische Revolutionäre» bezeichnende Jugendbewegung, haben sich gebildet und versuchen, diffuse linke Revolutionskonzepte mit islamischen Werten zu verbinden.²⁰ Die islamistische Jugend hat sich auf die Suche nach eigenen Projekten gemacht, die die Forderungen der Revolution nach «Brot, Freiheit und Menschenwürde» realisieren sollen.

Konterrevolutionäre Rückschläge wie der Militärputsch in Ägypten und das Massaker auf dem Rabia-al-Adawiya-Platz in Kairo, bei dem mindestens 1.000 Menschen – teilweise ist von mehr als 2.000 die Rede – ums Leben kamen, die Bürgerkriege in Syrien, Libyen und im Jemen haben traumatische Spuren hinter-

lassen. Das hat vor allem innerhalb der ägyptischen Muslimbruderschaft Diskussionen über eigene Fehler ausgelöst und eine theoretische Grundsatzdebatte über revolutionäre Strategien, den möglichen Charakter einer Konterrevolution und die Rolle des Westens in den Transformationsprozessen initiiert. Hauptkritikpunkt der Muslimbruderjugend und der meisten mittleren Kader ist, dass die traditionelle Führung der Illusion erlegen sei, die repressiven Organe des *deep state* ließen sich durch demokratische Mehrheiten reformieren. Durch ihren Reformismus hätte sie es den Netzwerken des alten Regimes ermöglicht, sich zu rekonstituieren. Andere Verfehlungen seien die mangelnde Inklusion und zu große Kompromisse gegenüber den Salafisten, etwa in der Verfassungsdebatte, gewesen. Dadurch sei die Polarisierung der revolutionären Bewegung in Säkularisten und Islamisten vertieft worden.²¹ Innerhalb der Muslimbruderschaft, die nur noch im Untergrund agieren kann, hat inzwischen die junge Generation die Führung übernommen, die den revolutionären Sturz des al-Sisi-Regimes fordert. Dabei hält sie an friedlichen Formen des Widerstands fest und grenzt sich ausdrücklich von djihadistischen Gruppen sowie Islamisten, die wie die salafistische al-Nour-Partei den Kompromiss mit dem Regime suchen, ab. Die neue Untergrundführung der Muslimbrüder betont stärker als die traditionelle Führung, die vor allem die Interessen des konservativen Mittelstands vertreten hat, die soziale Dimension der Anti-Putsch-Bewegung. So rief sie in einer Erklärung vom 16. Juni 2015 explizit die «Arbeiter, Bauern, Intellektuellen, die Unterdrückten und Marginalisierten» zum Kampf gegen das «Putschregime, einschließlich seiner Staatsapparate – Militär, Polizei, Justiz und staatstragende Medien» auf.²²

In Tunesien hat al-Nahda, ähnlich wie die marokkanische PJD, einen anderen Weg eingeschlagen. Aus Angst, das gleiche Schicksal zu erleiden wie die ägyptische Muslimbru-

derschaft, und als Reaktion auf die Versuche der Linken, sie innerhalb der Zivilgesellschaft zu isolieren, ließ sie sich nach dem Wahlsieg von Nida Tunis (Ruf Tunesiens) 2014 auf eine eher symbolische Regierungskoalition ein. Obwohl zweitstärkste Parlamentsfraktion, gab sie sich mit einem relativ unbedeutenden Minister- und zwei Staatssekretärsposten zufrieden. Dadurch sind ihre politischen Gestaltungsmöglichkeiten stark eingegrenzt. Al-Nahda sieht in Anbetracht des Gewichts der regionalen Konterrevolution in der Stabilisierung formaler demokratischer Strukturen einen Garant ihres politischen Überlebens. Sie trägt damit aber ungewollt dazu bei, dass Forderungen der Revolution nach einem strukturellen Wandel zunehmend ausgehöhlt werden. Dadurch entsteht ein explosives Vakuum im Bereich der politischen Vertretung von Bevölkerungsgruppen innerhalb der tunesischen Zivilgesellschaft, das von salafistischen Gruppen gefüllt wird, die sich zunehmend zum Sprachrohr subalternen marginalisierter sozialer Gruppen machen.²³

Nida Tunis ist es bei dem Versuch, die alten Netzwerke zu rehabilitieren, gelungen, al-Nahda und linke Kräfte geschickt gegeneinander auszuspielen. «Nida koalitiert mit al-Nahda, um eine stabile Regierungsmehrheit zu haben, und speist al-Nahda mit einem einzigen technischen Ministerium ab. Al-Nahda nimmt das hin und geht sogar noch weiter»,²⁴ beschreibt der tunesische Soziologe Nouredine al-Alawi beispielhaft die aus seiner Sicht nur noch reaktive Politik von al-Nahda. «Nida entlässt Beamte von al-Nahda und ersetzt sie durch eigene. Al-Nahda nimmt das hin und schweigt. Sie verbietet al-Nahda das Gebet auf öffentlichen Plätzen. Al-Nahda nimmt das hin. Sie entlässt ihre Imame aus den Moscheen und al-Nahda nimmt das hin. Nida schließt ihre Medien und al-Nahda nimmt das hin. Sie verhaftet einige ihrer Anhänger und lässt sie foltern. Al-Nahda nimmt das hin. Nida verabschiedet Gesetze, die die

Demokratie aushöhlen, und al-Nahda nimmt das hin.»²⁵ Al-Alawi weist darauf hin, dass die linke Jabha Schaabiya (Volksfront) al-Nahda immer dann in den Rücken falle, wenn al-Nahda-PolitikerInnen tatsächlich einmal drohten, Nida die Zustimmung zu verweigern – so wie bei dem «Gesetz zur Nationalen Aussöhnung», durch das Kader und korrupte Geschäftsleute des alten Regimes rehabilitiert werden sollen. Als al-Nahda-PolitikerInnen drohten, dieses Gesetz zu blockieren, signalisierte die linke Volksfront, dass für sie eine «Aussöhnung» durchaus möglich sei. Al-Alawi fordert al-Nahda deswegen auf, die Koalition mit Nida Tunis zu überdenken. Nur eine breite oppositionelle Front könne die Restauration der alten Netzwerke verhindern.²⁶

6 Annäherungen berücksichtigen! Die arabische Linke, die Revolution und der Islamismus

Was für die Kräfte des politischen Islam gilt, gilt nicht weniger für die arabische Linke. Auch sie ist in sich nicht homogen, weder bezüglich ihrer revolutionären Strategien noch ihrer Haltung zum konterrevolutionären Rollback oder ihres Verhältnisses zum politischen Islam.

Schon in den Jahren vor den Umbrüchen im arabischen Raum gab es vereinzelt Kooperationen zwischen Linken und Islamisten. So veranstalteten Linke und den Muslimbrüdern nahestehende GewerkschafterInnen in Ägypten gemeinsame Feiern zum 1. Mai. In Jordanien gab es seit den 1990er Jahren den Koordinationsrat der jordanischen Oppositionsparteien,

dem sowohl linke und nationalistische Parteien als auch die Islamic Action Front Party angehörten. Erst nach Differenzen über die Aufstände in Syrien – die Nationalisten unterstützten das Assad-Regime, die Islamisten die syrische Opposition – kam das Bündnis faktisch zum Erliegen. In den besetzten palästinensischen Gebieten – in Ramallah und Bethlehem – wurden 2005 mit Unterstützung der Hamas linke BürgermeisterInnen gewählt. Und in Marokko koaliert die islamistische PJD mit der marxistischen Parti du Progrès et du Socialisme (PPS). Andere traditionelle Linksparteien – wie die ägyptische Tagammu – sahen im politischen Islam eine Form des arabischen Faschismus. Die Debatte über den Umgang mit Islamisten gewann nach den Wahlerfolgen der Muslimbrüder in Ägypten und al-Nahdas in Tunesien 2011 an politischer Schärfe und trennte nicht nur Linke und Islamisten, sondern förderte auch den Prozess der Zersplitterung der arabischen Linken.

In Tunesien koalierte ein Teil der Mitte-links-Parteien – die sozialdemokratische Takattol und der linksliberale Congrès pour la République (CPR)²⁷ – mit al-Nahda, während andere Linke drohten, nach den Morden an den Oppositionspolitikern Chokri Belaïd und Mohammed Brahmi den Transformationsprozess abzubrechen. Nur unter Vermittlung des tunesischen Gewerkschaftsverbands UGTT konnte der Verfassungsprozess gerettet werden. Bei den Präsidentschaftswahlen 2014 unterstützte ein großer Teil der marxistischen Linken im Namen des Säkularismus die Wahl des Vorsitzenden von Nida Tunis, Beji Caid Essebsi, gegen den Expräsidenten und Menschenrechtler

Moncef al-Marzouki, dem – obwohl selbst überzeugter Säkularist – die Nähe zu islamistischen Kräften vorgeworfen wurde. Während die ägyptische Linke die Mus-

Schon in den Jahren vor den Umbrüchen im arabischen Raum gab es vereinzelt Kooperationen zwischen Linken und Islamisten. So veranstalteten Linke und den Muslimbrüdern nahestehende GewerkschafterInnen in Ägypten gemeinsame Feiern zum 1. Mai.

limbruderschaft zu Recht beschuldigte, mit ihrem Reformismus die Restauration der Macht des Militärs begünstigt zu haben, unterstützte ein Teil der Linken die gewaltsame Absetzung Präsident Mursis und leistete damit der Restauration des Militärregimes Vorschub. Einige der ägyptischen Linksparteien verfolgten heute dieselbe Politik der kleinen Reformschritte, die sie vor vier Jahren bei der Muslimbruderschaft kritisierten – nur unter den Bedingungen einer Militärdiktatur. Andere ägyptische Linke, wie die Revolutionary Socialists (RS), werfen diesem Teil der linken Bewegung vor, durch die Kooperation mit dem al-Sisi-Regime der Revolution in den Rücken gefallen zu sein. Die Linken, Liberalen und Nasseristen, die glaubten, dass Militär und Muslimbruderschaft zwei Seiten derselben Medaille seien, würden damit objektiv die Militärdiktatur unterstützen, heißt es in einem Papier der RS mit dem Titel «On the Counter-Revolution and the Islamists». ²⁸ Genauso sei es ein strategischer Fehler, über die Repression gegen die Muslimbruderschaft zu schweigen. Im Gegenteil: «Jede Maßnahme, mit der die Muslimbruderschaft zerschlagen werden soll, hat den politischen Spielraum für alle anderen politischen Kräfte eingeschränkt.» ²⁹ Die Verteidigung der Rechte der Muslimbruderschaft gegen die brutale Diktatur sei Teil des Kampfes für Demokratie und für die Rückkehr zur ägyptischen Revolution. Diese Tatsache verkannt zu haben, habe zur Marginalisierung der Linken beigetragen. Die Muslimbruderschaft repräsentiere ein breites Spektrum sozialer Klassen. Darin sehen die RS den Grund für ihre oft widersprüchlichen, einerseits reformistischen, andererseits revolutionären Strategien. Es gebe aber Strömungen innerhalb der Muslimbruderschaft, die sich am Kampf

für Demokratie und gegen Korruption, Tyrannei und soziale Ungerechtigkeit beteiligten. Der Feind der Revolution sei die Militärdiktatur, nicht die Muslimbruderschaft. Dies könne nur durch eine breite Front überwunden werden, die offen sei für junge Islamisten, die «tagtäglich der Maschine der Repression ausgesetzt sind». ³⁰ Eine solche Front dürfe sich nicht von Islamophobie und der «Hysterie der islamistisch-säkularen Konfrontation» infizieren lassen.

Der Feind der Revolution sei die Militärdiktatur, nicht die Muslimbruderschaft. Dies könne nur durch eine breite Front überwunden werden, die offen sei für junge Islamisten, die «tagtäglich der Maschine der Repression ausgesetzt sind». Eine solche Front dürfe sich nicht von Islamophobie und der «Hysterie der islamistisch-säkularen Konfrontation» infizieren lassen.

Auch in anderen Ländern der Region gibt es Annäherungen zwischen Säkularisten und Islamisten. So wurde bei den Knesset-Wahlen im März 2015 die «Gemeinsame Liste», der jüdische und arabische KommunistInnen, palästinensische NationalistInnen und Islamisten angehören, mit 10,5 Prozent die drittstärkste Partei im israelischen Parlament. Im Juli 2015 gründete der ehemalige tunesische Staatschef Moncef al-Marzouki zusammen mit dem liberalen ägyptischen Oppositionsführer Aiman Nour und der Friedensnobelpreisträgerin, jemenitischen Revolutionsikone und Muslimschwester, Tawakkul Kerman, einen «Rat zur Verteidigung der arabischen Revolutionen». Dieser soll dazu beitragen, die revolutionären Kräfte auf regionaler Ebene zu vernetzen, da auch die Konterrevolution kein nationales Phänomen sei, sondern durch Regionalmächte und regionale Netzwerke gestützt werde. Die Revolution führe heute einen

Zweifrontenkrieg: gegen die Diktatur, gegen Armut und Unterdrückung auf der einen Seite und gegen den islamischen Terrorismus à la ISIS auf der anderen Seite, erklärte Marzouki. Dabei wisse jeder, dass ISIS zumindest im syrischen Fall durch das diktatorische Assad-Regime bei der Niederschlagung der friedlichen Revolution protegirt worden sei, um sich selbst als Alternative zu positionieren.

7 Schlussfolgerungen für den Umgang mit VertreterInnen des politischen Islam

Nicht nur PolitikerInnen, auch zivilgesellschaftliche Gruppen stehen einem Dialog mit Islamisten aufgrund einer normativen Distanz meistens kritisch gegenüber. Normative Differenzen gibt es zweifelsohne in Genderfragen, bei der Definition von persönlicher Freiheit oder Debatten über den Säkularismus. Linke heben darüber hinaus hervor, dass Islamisten vor allem Mittelschichten vertreten und deswegen keine klare antikapitalistische Agenda hätten.

In der arabischen Welt geht es heute jedoch um tiefer greifende Fragen. Mit der Dreierformel «Brot, Freiheit, Menschenwürde» haben revolutionäre Massenbewegungen die überkommenen Herrschafts- und Gesellschaftsordnungen radikal infrage gestellt, während gleichzeitig die alten Militär-, Geheimdienst- und Wirtschaftseliten versuchen, diesen Prozess mit offener Gewalt und subtilen Methoden rückgängig zu machen. Sie nehmen dabei Massenmord und Folter, Bürgerkrieg und die Verwüstung ihrer eigenen Länder in Kauf. Vor diesem Hintergrund sollte sich linke Politik gegenüber revolutionären Bewegungen

in Nordafrika und im Nahen Osten zuallererst von der Frage leiten lassen, wie und mit wem man die Menschen der Region dabei unterstützen kann, der revolutionären Utopie näherzukommen.

Grundlage von politischer Stiftungsarbeit mit regionalen PartnerInnen sollten die Suche nach friedlichen Konfliktlösungsstrategien und die Verpflichtung auf die Trias der Forderung der Revolutionen sein, in Form von *erstens* sozialer Gerechtigkeit, *zweitens* Demokratie, Rechtsstaat und umfassender kollektiver und persönlicher Freiheitsrechte, und *drittens* Menschenwürde. Letzteres würde sowohl soziale Grundrechte wie Folterverbot und einen Prozess der Übergangsjustiz als Voraussetzung der Rehabilitation der Menschenwürde von Opfern staatlicher Gewalt implizieren. Hierbei wird man sich mit Islamisten auseinandersetzen müssen, denn:

Erstens waren sie Teil der Revolutionen, deren Utopien sie mit säkularen revolutionären Kräften teilen.

Zweitens waren die politische Spaltung der revolutionären Bewegung und die Ethnisierung sozialer Konflikte wichtige Waffen konterrevolutionärer Kräfte beim Rollback der anfänglichen Erfolge der Revolution. Nur durch ihre Überwindung wird eine radikale, progressive Umgestaltung des arabischen Raums möglich sein.

Drittens haben Islamisten aufgrund der eigenen Herkunft, ihrer sozialen Aktivitäten und ihres Habitus eine stärkere Verankerung unter subalternen, wirtschaftlich und sozial marginalisierten Schichten als viele VertreterInnen der Linken, die oft höheren Mittelschichten entstammen.

Islamisten haben aufgrund der eigenen Herkunft, ihrer sozialen Aktivitäten und ihres Habitus eine stärkere Verankerung unter subalternen, wirtschaftlich und sozial marginalisierten Schichten als viele VertreterInnen der Linken, die oft höheren Mittelschichten entstammen.

Für eine pluralistische linke deutsche Stiftung wäre die Einbeziehung vor allem junger Islamisten aus einem weiteren Grund eine wichtige Aufgabe. Vor allem in Ägypten gibt es unter jungen Islamisten eine große Enttäuschung über westliche PolitikerInnen, die sich nach dem Sturz Mubaraks gern für einheimische Medien auf dem Tahrir-Platz mit jungen RevolutionärInnen ablichten ließen. Denn dieselben PolitikerInnen haben sich inzwischen mit der al-Sisi-Diktatur abgefunden und schweigen, wenn die RevolutionärInnen, die sie vor vier Jahren noch als HeldInnen gefeiert haben, einfach verschwinden, gefoltert oder unter abstrusen Beschuldigungen zu langen Haftstrafen oder gar zum Tode verurteilt werden. Dabei verstärkt sich das Gefühl, dass es westlichen PolitikerInnen vor allem um Wirtschaftsinteressen und Sicherheitskooperationen, nicht aber um die Menschen selbst oder um vormals von ihnen deklarierte Werte geht.

Gerade junge Islamisten stehen an einem Scheideweg. Es gibt zunehmend antiwestliche Ressentiments. Daraus wächst die Gefahr, dass sie sich radikalen, antiwestlichen Gruppen wie ISIS anschließen. Walter Benjamin zufolge zeugt jeder Aufstieg des Faschismus von einer gescheiterten Revolution:³¹ «Der Aufstieg des Faschismus ist das Versagen der Linken, zugleich ist er aber auch ein Beweis dafür, dass es ein revolutionäres Potential gab: dass eine Unzufriedenheit mit den Verhältnissen wirklich existierte, die Linke diese jedoch nicht zu mobilisieren verstand.»³² Dies gilt es zu verhindern.

Konträr zu der Gefahr islamischer Radikalisierung gibt es aber auch intensive Debatten junger Islamisten, die die konterrevolutionäre Wende als Teil der Strukturprobleme des globalen Kapitalismus sehen und sich globalisierungskritischen Positionen annähern. Indem

Konträr zu der Gefahr islamischer Radikalisierung gibt es aber auch intensive Debatten junger Islamisten, die die konterrevolutionäre Wende als Teil der Strukturprobleme des globalen Kapitalismus sehen und sich globalisierungskritischen Positionen annähern.

man diese jungen islamistischen Aktivisten in Netzwerke der globalisierungskritischen Bewegungen einbezieht und ihnen begreiflich macht, dass derselbe globale Kapitalismus auch innerhalb der westlichen Länder zu Ausgrenzung, Abbau von Sozialstandards und Aushöhlung demokratischer Rechte führt, dass es aber auch kritische Bewegungen im Westen dagegen gibt, kann man antiwestliche Feindbilder umlenken in produktive Widerstandsstrategien für eine gerechtere soziale Weltordnung. Hier könnten linke Bewegungen und Institutionen in Deutschland eine wichtige Rolle spielen. Um glaubwürdig zu sein, müsste ein solcher Dialog *erstens* an die Kritik der offiziellen Kooperation mit den Diktaturen in Form von Sicherheitsarrangements, Waffenexporten oder etwa der in Aussicht gestellten Exportgarantien für das Jahrhundertprojekt von Siemens in Ägypten gekoppelt sein. *Zweitens* muss sich die Linke für die Menschenrechte von Islamisten genauso konsequent einsetzen wie für die Menschenrechte säkularer Aktivisten.

Einen Dialog mit Islamisten sollte man durchaus an Bedingungen knüpfen. Dies sollten zum einen der positive Bezug auf die Werte der arabischen Revolutionen sein, zum anderen der Respekt vor anderen Auffassungen und Lebensentwürfen aller am Dialog Beteiligten. Unterschiedliche Wertevorstellungen sollten nicht vertuscht werden. Allerdings sollte man nicht vergessen, dass auch in (West-)Deutschland Fragen der Pluralität von Lebensentwürfen, Genderparität und persönliche Freiheitsrechte erst in dem demokra-

tischen Klima, das durch die 1968er-Bewegungen erkämpft wurde, verhandelt werden konnten. Ein offener Dialog auf Augenhöhe wird mittelfristig die Bereitschaft gerade von jungen Islamisten erhöhen, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen. Dies haben die kontroversen, aber auch kreativen Debatten zwischen Salafisten und Liberalen, Muslimbrüdern und Feministinnen in den Monaten nach dem Sturz Mubaraks in Ägypten gezeigt. Wenn man sich auf Basis universeller Menschenrechte für die Islamisten einsetzt und sich gegen deren Verfolgung stellt, kann man von Islamisten dieselben universellen Rechte für religiöse Minderheiten oder AtheistInnen einfordern.

Der offene Dialog oder gemeinsame Initiativen mit Islamisten stehen nicht im Widerspruch zu einer engeren Vernetzung mit linken PartnerInnen. Aber auch hier sollte die Linke bereits genannte Kriterien – das Bekenntnis zu den Werten der Revolution, ein universeller Menschenrechtsbegriff, der auch Menschenrechte von Islamisten impliziert, und Respekt vor anderen Lebensentwürfen – zur Grundlage einer Kooperation machen.

Eine starke arabische Linke, die zugleich offen ist für eine Kooperation mit den islamistischen Kräften, die die Ziele der Revolution teilen, kann das Gewicht fortschrittlicher, kapitalismuskritischer Strömungen innerhalb islamistischer Bewegungen stärken. Es wäre ein großer Verdienst, wenn es der Rosa-Luxemburg-Stiftung in ihrer Arbeit im Nahen Osten und in Nordafrika gelänge, einen Dialog zwischen islamistischen und linken AktivistInnen zu fördern.

1 Der Begriff *deep state* (dt.: «tiefer Staat») bezeichnet ein informelles, manchmal konspiratives Geflecht staatlicher Machtorgane wie Militär, Polizei und Geheimdienste, das die Geschicke des Staates maßgeblich lenkt und beeinflusst. Oft bestehen Verbindungen zu Wirtschaftsoligarchen und/oder organisiertem Verbrechen. 2 Zu diesem Schluss sind wir nach vielen persönlichen Gesprächen mit Mitgliedern der Muslimbrüder und al-Nahda über ihre Erfahrungen und Erlebnisse während der Revolutionen gekommen. Ausnahmslos alle der von uns Interviewten hatten sich an den Demonstrationen beteiligt, sofern sie nicht im Ausland im Exil lebten. 3 Vgl. Lübben, Ivesa: «Wir sind Teil des Volkes»: Zur Rolle und Strategie der Muslimbrüder in der ägyptischen Revolution, in: Albrecht, Holger/Demmelhuber, Thomas (Hrsg.): *Revolution und Regimewandel in Ägypten*. Baden-Baden 2013, S. 233–256; Lübben, Ivesa: *Coffee-Shop-Salafis und rebellische Muslimbrüder: Die Revolution der islamistischen Jugend in Ägypten*, in: Gertel, Jörg/Ouaisa, Rachid (Hrsg.): *Jugendbewegungen. Städtischer Widerstand und Umbrüche in der arabischen Welt*, Bielefeld 2014, S. 220–243. 4 Die Angst war berechtigt. Am Vorabend warteten die Geheimdienste die Muslimbrüder, dass ihre gesamte Führung verhaftet werden würde, sollte sie offiziell zur Teilnahme an der Demonstration am 25. Januar 2011 aufrufen. Auch ohne einen offiziellen Aufruf wurde die Führung – darunter der spätere Präsident Mohammed Mursi – verhaftet, nachdem klar war, dass die meisten Mitglieder und Kader an der Besetzung des Tahrir-Platzes teilnahmen. 5 Vgl. die 2007 veröffentlichten Ergebnisse der von John Esposito und Dalia Mogahed geleiteten Gallup-Umfrage «Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Think», New York 2007, S. 35. Vgl. die hohen Zustimmungsraten für Scharia-Bezüge in den Verfassungen auch nach 2011 in ausgewählten arabischen Ländern: www.gallup.com/poll/155324/arab-women-men-eye-eye-religion-role-law.aspx. Selbst in dem relativ säkularen Tunesien unterstützen 74 Prozent der Frauen die Forderung, dass die Scharia eine der Quellen der Gesetzgebung sein soll. 6 Vgl. etwa die Facebook-Seite der islamischen Linken: www.facebook.com/Alyassar.allislami 7 Partei- und Wahlprogramme der ägyptischen und syrischen Muslimbrüder, der jordanischen Islamic Action Front Party (IAFP), al-Nahdas, der algerischen Mouvement de la Société pour la Paix (MSP), der libyschen Justice and Construction Party (JCP) und der marokkanischen Parti de la Justice et du Développement (PjD) sind nachzulesen auf der Webseite des Projektes «Islamisten im regionalen Transformationsprozess» des Centrums für Nah- und Mittelost-Studien der Universität Marburg: www.uni-marburg.de/cnms/politik/forschung/forschungsproj/islamismus/dokumentation/dokumente 8 Diesen Hinweis verdanken wir Fathi Ben Maamar, dem Koordinator des Pôle Civile pour le Développement et pour les Droits de l'Homme, einem Dachverband zivilgesellschaftlicher Organisationen, dem al-Nahda nahesteht. 9 Gramsci, Antonio: *Gefängnishefte*, Bd. 2, Hamburg 1991, S. 298. 10 Ebd., S. 299. 11 Vgl. etwa Ruf, Werner: *Respekt ja – aber keine Partner*. Der politische Islam: Was ist das?, in: Tabbara, Tanja/Telkämper, Wilfried (Hrsg.): *Dialog mit dem politischen Islam*, herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Reihe Materialien, Berlin 2014, unter: www.rosalux.de/fileadmin/rls/uploads/pdfs/Materialien/Materialien5_Dialog.pdf 12 Vgl. www.wahlen-98.de/HTML/ARCHIV/SLOGANS.HTM 13 So intervenierte die Azhar bei der Revision des Personenstandsrechts im Jahr 2000. Auf Initiative der Azhar wurden unter Mubarak auch immer wieder Bücher – vor allem schiitische – auf den Index gesetzt. Der derzeitige ägyptische Machthaber al-Sisi versucht ebenfalls, die Rolle der Azhar zu stärken,

nicht nur als Instrument in seinem Kampf gegen Muslimbrüder und Djihadisten, sondern auch gegen Atheisten und vom sunnitischen Islam abweichende Lehrmeinungen wie jene der Schiiten und Bahai. 14 Vgl. www.masress.com/amwal/ahghad/93503 15 Vgl. Ruf: *Respekt ja – aber keine Partner*. 16 In den 1950er Jahren gab es innerhalb der Muslim-

Wenn man sich auf Basis universeller Menschenrechte für die Islamisten einsetzt und sich gegen deren Verfolgung stellt, kann man von Islamisten dieselben universellen Rechte für religiöse Minderheiten oder AtheistInnen einfordern.

bruderschaft Versuche, sozialistische Elemente mit einer auf dem Islam basierenden Ideologie zu verbinden, etwa durch den frühen Muhammad al-Ghazali, den Alexandriner Muslimbruder Muhammad al-Fuli oder den Führer der syrischen Muslimbrüder Mustafa al-Sibai, der auf einer islamisch-sozialistischen Liste in die syrische Verfassungsgebende Versammlung einzog. **17** Diesen Hinweis verdanken wir dem inzwischen verstorbenen Professor für Volkswirtschaft an der Universität Kairo und ehemaligen Berater der *murshids* der Muslimbruderschaft, Mohammed al-Ghazali. Vgl. zu Wirtschaftsauffassungen der Muslimbruderschaft auch Utvik, Björn Olav: *The Pious Road to Development. The Ideology and Practice of Islamist Economics in Egypt*, London 2006. **18** Zur Rolle moralischer, traditioneller und religiös begründeter Normen in sozioökonomischen Aushandlungsprozessen vgl. Thompson, Edward P.: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1987, besonders das Kapitel «Der Freiheitsbaum», S. 19–202; sowie ders.: *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in: *Past and Present* 2/1971, S. 76–136. **19** Vgl. das Parteiprogramm der Freedom and Justice Party (FJP) von 2011, das Wahlprogramm Mohammed Mursis für die Präsidentschaftswahlen, die Wahlprogramme der Nahda von 2011 und 2014, das Projekt der syrischen Muslimbruderschaft von 2004 u. a., unter: www.uni-marburg.de/cnms/politik/forschung/forschungsproj/islamismus/dokumentation/dokumente **20** Ein Beispiel ist die ägyptische Hizb al-Fadila (Partei der Tugend), die als salafistische Partei gegründet wurde. Heute ist außer allgemeinen Islambezügen wenig vom salafistischen Gedankengut übriggeblieben. Die Partei ver-

mischt Globalisierungskritik mit dem Islam und strategischen Konzepten einer Stadtguerilla. Vgl. dazu die Facebook-Seite ihres Gründers Mahmoud Fathi unter: www.facebook.com/Mahmoud.M.Fathy/timeline. Vgl. auch Tadros, Samuel/Awad, Mokhtar: *Allah versus KFC*, Hudson Institute 27.2.2015, unter www.hudson.org/research/11082-allah-versus-kfc **21** Zur internen Debatte der Muslimbruderschaft vgl. Lübben, Ivesa: *Die ägyptische Muslimbruderschaft zwei Jahre nach der Amtsenthebung Präsident Mursis: Generationsbrüche und Strategiedebatten*, unveröffentlichtes Papier, Universität Marburg 2015. **22** Vgl. die Erklärung der Muslimbruderschaft zum Todesurteil gegen den Ex-Präsidenten Mursi vom 16. Juni 2015, unter: <http://bit.ly/1rsPALg> **23** Vgl. dazu Merone, Fabio: *Enduring Class Struggle in Tunisia: The Fight for Identity beyond Political Islam*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 1/2015, S. 74–87. **24** Noureddine al-Alawi: *Al-tahalufat wal-auham bina al-dimuqratiya fi tunis* (Die Bündnisse und die Illusion des demokratischen Aufbaus in Tunesien), *al-araabi* 21, 25.8.2015, unter: <http://bit.ly/1TihUpR> **25** Ebd. **26** Ebd. **27** Die Partei hat sich inzwischen mit sechs kleineren linksliberalen und liberal-islamistischen Parteien zum Mouvement du Peuple des Citoyens zusammengeschlossen. **28** *The Revolutionary Socialists: On the Counter-Revolution and the Islamists ... an Invitation to Open Discussion*, 27.7.2015, unter: <https://global.revsoc.me/2015/07/on-the-counter-revolution-and-the-islamists-an-invitation-to-open-discussion/> **29** Ebd. **30** Ebd. **31** Vgl. Žižek, Slavoj: *Blaspheemische Gedanken – Islam und Moderne*, Berlin, S. 14. **32** Ebd.

GLOSSAR

Was bedeutet «Islamismus»?

Es waren junge französische SoziologInnen, die in den 1980er Jahren in Anlehnung an die Selbstbezeichnung der islamistischen AktivistInnen der ägyptischen Studentenbewegung als *islamiyyun* den Begriff des «Islamismus» prägten. Er wurde in den 1990er Jahren auch von WissenschaftlerInnen und PolitikerInnen in den USA übernommen, weil die Bezeichnung «Fundamentalismus» zu negativ besetzt war. Erst unter dem Eindruck des 11. September 2001 wurde «Islamismus» in seiner pejorativen Bedeutung von den Medien popularisiert. Auch in der deutschen Öffentlichkeit wird Islamismus in den meisten Fällen mit islamischem Terrorismus und islamisch begründeter Gewalt gleichgesetzt.

Dabei handelt es sich bei «Islamismus» vielmehr um eine gesellschaftspolitische Ideologie, die sich auf islamische Referenzen stützt. Diese Referenzen reichen von einer wortgetreuen Orientierung an den religiösen Texten über die sogenannten *maqasid al-shari'a* – die Ziele und Zwecke der Scharia – und zentralen islamischen Werte wie Gerechtigkeit (*'adala*), Wohltätigkeit (*ihsan*), Freiheit (*hurriya*), das Prinzip der gegenseitigen Beratung (*shura*) und die gegenseitige soziale Verantwortung (*takaful*) bis hin zu Bezügen auf den Islam als universale Zivilisation. Auch Scharia-Interpretationen fallen sehr unterschiedlich aus und reichen von der Orientierung an traditionellen Rechtsschulen (*fiqh*) bis hin zur Forderung von Islamisten, islamisches Recht im Kontext der Moderne neu zu interpretieren. Als eine moderne gesellschaftspolitische Ideologie erfüllt der Islamismus verschiedene Funktionen: Er strukturiert das Weltbild seiner AnhängerInnen und beschreibt die Utopie, für die die Bewegung eintritt. Er ist Werteordnung, Motor zur Mobilisierung der AnhängerInnen und hat eine Legitimationsfunktion für islamistische Akteure.

Diese weit gefasste Definition schließt ein breites, heterogenes Spektrum von Akteuren ein. Dazu gehören als wohl prominentestes Beispiel die Muslimbruderschaft, sogenannte Wasatiyya-Parteien, die sich als Parteien der konservativen, liberalen Mitte verstehen, Salafisten, die sich streng an religiöse Quellentexte halten und teilweise politisiert haben, aber auch ehemalige Djihadisten, die aus ideologischen oder politischen Gründen der Gewalt abgeschworen haben. Dies sind nur einige wichtige Strömungen, die Grenzen zwischen ihnen sind fließend. Durch die Umwälzungen der letzten Jahre finden zudem dynamische Transformationsprozesse im gesamten islamistischen Spektrum statt. Statt sich also vom Label «Islamismus» abschrecken zu lassen, ist eine Auseinandersetzung mit den Positionen der jeweiligen Akteure unabdingbar.

Islamisten und Säkularismus

Mit Islamisten ein Konzept wie «Säkularismus» umsetzen zu können, wirkt im ersten Moment unmöglich. Das liegt unter anderem daran, dass die Vorstellung eines säkularen Staates in einem christlichen Kontext entstanden ist. Er bezeichnet die Ablösung der weltlichen Macht von religiösen Institutionen, konkret: der Kirche. Für diese gibt es im Islam jedoch keine korrespondierende Form der Organisation. Allein aus diesem Grund lässt sich das Modell nicht eins zu eins auf die islamische Welt übertragen. Versteht man Säkularismus als Trennung von Staat und Religion im weiteren Sinne, ist diese auch in zahlreichen Ländern Europas nicht vollständig durchgeführt worden. Im deutschen Grundgesetz findet sich ebenso ein Gottesbezug wie in den Verfassungen von immerhin sieben Bundesländern. Ähnlich verhält es sich mit den Verfassungen von Griechenland, Irland und Polen. Auch beim Schreiben der Verfassung

der Europäischen Union (EU) gab es Diskussionen um die Aufnahme eines Gottesbezuges, die schlussendlich abgelehnt wurde. In Deutschland wird die Kirchensteuer vom Staat eingetrieben, die Kirche spielt trotz Bedeutungsverlust weiterhin eine starke Rolle in der Gesellschaft und äußert sich dabei auch politisch, zudem gibt es ein «Blasphemieverbot».¹ In Großbritannien und Dänemark gibt es Staatskirchen, das Staatsoberhaupt ist dabei gleichzeitig Oberhaupt der Kirche.

Die Säkularisierung in Europa war ein langwieriger Prozess, der mit sozialem Wandel und umfassenden Debatten einherging. Eine solche Entwicklung kann nicht von oben und vor allem nicht von außen erzwungen werden. Man muss es den jeweiligen Gesellschaften überlassen, ihr Verhältnis zur Religion zu definieren. Und in den arabischen Gesellschaften spielt Religion weiterhin eine wichtige Rolle. Es ist somit schwer auszumachen, wo die Trennungslinie zwischen islamistisch und säkular verläuft. In Ägypten geht es säkularen Intellektuellen darum, dass sich islamische Institutionen weitgehend aus der staatlichen Sphäre heraushalten, sie tolerieren jedoch ihre Rolle im sozialen Bereich. In Tunesien wollen die sogenannten Säkularen einen Laizismus französischer Prägung einführen. Al-Nahda ist in diesem Kontext nah an dem deutschen oder britischen Verständnis von Säkularismus, wird aber von den tunesischen Säkularen trotzdem abgelehnt. Daher sollte man mit den sehr unterschiedlichen islamistischen Parteien diskutieren, was «islamischer Staat» und «Scharia» für sie überhaupt bedeuten, anstatt diese Konzepte kurzerhand abzulehnen.

Die Rolle der Frau

Die oft hervorgebrachte Kritik am rückständigen Frauenbild der Islamisten ist zum Teil durchaus berechtigt. Dieses Bild muss jedoch kontextualisiert und einer differenzierten Analyse unterzogen werden, da die Problematik mangelnder Gleichberechtigung den Ländern,

aus denen die Islamisten stammen, inhärent ist. Die Trennlinie zwischen einem modernen und einem antiquierten Frauenbild verläuft nicht zwischen Islamisten und Säkularen. In der gesamten Bevölkerung finden sich unterschiedliche Auffassungen darüber, welcher Platz der Frau in der Gesellschaft zukommen sollte. Das jeweilige Verständnis ist dabei primär von den verschiedenen kulturellen und sozialen Hintergründen abhängig. Grundsätzlich unterscheidet sich das islamistische vom westlichen Frauenbild durch die Zuschreibung unterschiedlicher sozialer Rollen für Mann und Frau. Diese Rollen werden im islamistischen Kontext als von Natur aus gegeben angesehen. Männer und Frauen sollen sich ergänzen. Klassischerweise indem der Mann als Ernährer und Versorger agiert, die Frau sich hingegen um Haus und Familie kümmert. Diese unterschiedlichen Rollen bedeuten jedoch nicht automatisch, dass die Frauen per se weniger Rechte haben – basierend auf den Rollenvorstellungen haben Frauen und Männer vielmehr unterschiedliche Rechte und Pflichten, die gleichwertig, wenn auch nicht gleichartig sind. Da die Frau in diesem Konzept vom Mann abhängig ist, trägt dieser auch die alleinige finanzielle Verantwortung für die Familie. Die Frau hingegen beeinflusst durch die Erziehung der Kinder maßgeblich die folgende Generation und damit die Gesellschaft. Ein Lebensentwurf, der auch im westlichen Kulturkreis noch vor wenigen Jahrzehnten Usus war und bis heute in konservativen Kreisen existiert. Ebenso wie sich die Rollenkonzepte im Westen über Jahre gewandelt haben, brechen die traditionellen Strukturen in durch den Islam geprägten Ländern schrittweise auf und führen zu pluralistischen Lebensentwürfen. Diese manifestieren sich auch innerhalb islamistischer Organisationen auf unterschiedliche Weise. So stehen sich beispielsweise in der Muslimbruderschaft das Bild der gehorsamen Ehefrau, die möglichst nicht einmal allein das Haus verlässt, und das der emanzipierten – arbeitenden und politisch

aktiven – Frau gegenüber. Die Vorstellung einer «emanzipierten Frau» ist dabei nicht kongruent mit westlichen Auffassungen; es finden sich Punkte, in denen das westliche mit dem islamistischen Verständnis inkompatibel ist. So räumt die Muslimbruderschaft Frauen zwar die prinzipiell gleichen politischen Rechte ein, das Amt des Staatspräsidenten soll jedoch möglichst einem Mann vorbehalten bleiben. Zumindest hat die Organisation angekündigt, dass sie keine Frau nominieren werde. Innerhalb der Muslimbruderschaft wird eine strikte Geschlechtertrennung praktiziert – Frauen sind beispielsweise nicht im Führungsbüro vertreten, auf Veranstaltungen sitzen Männer und Frauen in getrennten Blöcken. Diese strikte Geschlechtertrennung begann sich jedoch nach der Revolution unter den jungen Mitgliedern aufzulösen. Die Organisation lehnt bis heute eine vollständige Gleichberechtigung der Frau im Scheidungsrecht ab und hat sich bislang auch gegen parlamentarische Initiativen gestellt, die Polygamie abzuschaffen oder das Heiratsalter auf 18 Jahre heraufzusetzen. Andererseits haben sie sich für die Stärkung der sozialen Rechte von Frauen, vor allem derjenigen, die Familien vorstehen, eingesetzt.

Generell bestehen unter Islamisten große Diskrepanzen in der Frauenfrage. Auch sind die Positionen nicht statisch. Islamisten sind durchaus in der Lage, ihre Positionen zu revidieren. Die tunesische al-Nahda hat beispielsweise die von ihr für die Verfassung vorgeschlagene Formulierung, dass sich Männer und Frauen gegenseitig ergänzen, nach Protesten fallenlassen. Darüber hinaus waren 2014 von den 69 gewählten Abgeordneten der Nahda 27 Frauen, damit hat die Partei eine Frauenquote von 40 Prozent. Sie hat sich weiterhin für ein Gesetz starkgemacht, das sogar über die europäischen Vorstellungen hinausgeht: Alle öffentlichen Gremien müssen genderparitätisch besetzt sein. Dies macht deutlich, dass letztendlich demokratische Verhältnisse notwendig sind, damit Frauen selbst

artikulieren können, was sie wollen – egal, ob dies bedeutet, zu arbeiten oder zu Hause Kinder zu erziehen, ohne oder mit Kopftuch das Haus zu verlassen.

Diese Diskussionen sind auch im Westen nicht beendet. Speziell wenn man die gesellschaftlichen Probleme bedenkt, denen sich Frauen im Westen auch heute noch gegenübersehen: unterschiedliche Löhne, schlechtere Aufstiegschancen in Führungspositionen, Unvereinbarkeit von Familie und Beruf. Die stereotype Gegenüberstellung der unterdrückten, entrechteten Muslimin und der gleichberechtigten westlichen Frau hat lange ausgedient. Angesichts der zentralen Probleme der Frauen in der Region – Bürgerkrieg, Flucht, die berückichtigten «Jungfrauentests»² in Ägypten und Vergewaltigungen von weiblichen politischen Gefangenen durch das ägyptische Militär, um nur einige zu nennen – haben Frieden, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit Priorität. Geschlechterrollen müssen in den Gesellschaften selbst ausgehandelt werden. Um dies zu ermöglichen, müssen Frauen die Chance haben, ihre Wünsche offen zu artikulieren. Priorität sollte daher die Unterstützung von Demokratie und sozialer Gerechtigkeit haben. Auf dieser Basis können die Bedingungen für selbstbestimmtes Handeln von Frauen in der Region geschaffen werden. Ein gemeinsamer Dialog zwischen Frauen aus westlichen und islamischen Ländern kann schlussendlich dabei helfen, eigene Bedürfnisse zu erkennen und gemeinsame Strategien gegen patriarchalische Unterdrückung zu entwickeln.

¹ Paragraph 166 Absatz 1 des Strafgesetzbuchs besagt: «Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.» Absatz 2 erweitert diese Bestrafung auf «eine im Inland bestehende Kirche oder andere Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche». ² Die «Jungfrauentests» wurden 2011 vom heutigen Präsidenten Abdel Fattah al-Sisi, der damals noch Chef des militärischen Geheimdienstes war, mit den Worten gerechtfertigt, man müsse die Sittlichkeit der Frauen schützen. Vgl. Der Standard, 13.8.2012, unter: <http://derstandard.at/1343744630872/Mursi-feuert-Verteidigungsminister-Tantawi>

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN

Julius Dihstelhoff hat Politologie und Romanistik studiert und ist seit 2016 Promotionsstipendiat an der Philipps-Universität Marburg. Zudem ist er seit 2012 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet Politik des Nahen und Mittleren Ostens am Centrum für Nah- und Mittelost-Studien (CNMS).

Ivesa Lübben studierte Wirtschaftswissenschaften, Politik und lernte in Damaskus Arabisch. Von 1990 bis 2006 lebte sie in Kairo, wo sie als freie Journalistin und wissenschaftliche Autorin arbeitete. Von 2009 bis 2015 war sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachgebiet Politik des Nahen und Mittleren Ostens am CNMS.

Heidi Reichinnek ist Sprach- und Kulturmittlerin und arbeitet in einer Clearingstelle mit unbegleiteten minderjährigen Flüchtlingen. Sie hat Nahoststudien und Politikwissenschaft sowie Politik und Wirtschaft des Nahen und Mittleren Ostens studiert und war 2014/15 als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am CNMS beschäftigt.

Impressum

MATERIALIEN Nr. 17

wird herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung

V. i. S. d. P.: Stefan Thimmel

Franz-Mehring-Platz 1 · 10243 Berlin · www.rosalux.de

ISSN 2199-7713 · Redaktionsschluss: Mai 2016

Titelbild: Graffito «Wir haben die Revolution vom Propheten gelernt»,

Tahrir-Platz, Kairo, November 2012 (Foto: Stefan Weidner)

Lektorat: TEXT-ARBEIT, Berlin

Layout/Herstellung: MediaService GmbH Druck und Kommunikation

Gedruckt auf: Circleoffset Premium White, 100 % Recycling

«Der Ausweg für die muslimischen Gesellschaften führt weder über eine pauschale Verurteilung westlicher Vorstellungen, Ideale und Errungenschaften, noch über die dogmatische Umsetzung einer überholten Auffassung islamischer Grundsätze und Werte.»

KARIM SADEK