

## Religion&Politik

(für Referat März 07, Uni ZH, Donata Schoeller-Reisch)

### Fundamentalismus und Machtpolitik

Verfolgen wir die öffentlichen Diskurse hier im Westen und versuchen, bei der Lektüre von Zeitungen, beim Verfolgen der Berichte in den elektronischen Medien, hinter die Schlagzeilen zu schauen, dann zeigt sich: In den westlichen Gesellschaften ist das vorschnelle Urteil verbreitet, dass unsere „Welt“ eine klare Trennung kennt zwischen Politik und Religion. Wir haben Gewaltentrennung, was im Allgemeinen so verstanden wird, dass der eine Bereich sich nicht in den anderen einmischt. Sollte das zutreffen, dann spielten religiöse Werte von westlicher Seite aus keine Rolle bei politischen Entscheidungen.

Beurteilt die Bürgerin, der Bürger des Westens andererseits die Welt des Islams, so neigt er oder sie zu einer diametral entgegengesetzten Meinung: in der vom Islam geprägten Welt gebe es keine Trennung zwischen der Religion und dem Säkularen, lautet die gängige Meinung, und weil dies so sei, drohe stets die Gefahr, dass Endzeit-Vorstellungen sich in Taten oder Untaten extremistischer Art umsetzen könnten.

Die Terroranschläge der al-Qai'da vom 11. September 2001 gelten da ebenso als Beweis wie die tausende von Selbstmordattentaten in Irak und im Konflikt zwischen Palästinensern und Israeli. Dass die Mehrheit der Westeuropäer noch in den achtziger und zu Beginn der neunziger Jahre die muslimischen, gegen die Sowjets engagierten Guerilla-Gruppen in Afghanistan, als Freiheitskämpfer betrachtete und verherrlichte, geht leicht in Vergessenheit. Die Medien schilderten die Mujaheddin als Verfechter der Freiheit und der Demokratie, und die Medienkonsumenten nahmen all das, mehrheitlich, für bare Münze. Ich will damit nicht unterstellen, der opferreiche Krieg gegen die sowjetischen Besatzer sei verlogen oder nutzlos gewesen – ich will nur darauf hinweisen, dass der Westen die Ziele der Widerstandskämpfer missverstanden oder missverstehen wollte.

Missverständnisse oder Simplifizierungen gab es aber nicht nur bei den Medienkonsumenten und in der breiten Öffentlichkeit, sondern auch hoch oben in der politischen Ebene: die US-Regierung half, die Taliban emporzuheben (bis sie sich als Regierungsmacht als religiös motivierte Despoten entpuppten), sie trug auch, gemeinsam mit verschiedenen israelischen Regierungen, dazu bei, dass islamische Organisationen wie Hamas sich entwickeln konnten (weil man sich von Hamas eine mässigende Kraft gegen die als bedrohlich eingestufte PLO

erwartete), und sie experimentierte mit Goodwill zugunsten von halbwegs islamistischen Lokalfürsten in Somalia. Einzig aus dem Grund, weil diese einen gewissen Erfolg in der Abwehr von missliebigen Regierungen versprochen – erst von Regierungen mit linker Ideologie, dann von extrem islamistischen Kräften, in Somalia konkret der „Union der Schari’a-Gerichte“.

In den letzten Jahren waren es vor allem die USA, die sich in solche Widersprüche verwickelten (die afghanischen Taliban wurden in einem Anfangsstadium allerdings auch von Grossbritannien gehätschelt), aber zumindest in früheren Zeiten spielten auch die europäischen Mächte, vor allem Frankreich und Grossbritannien, ihre Dominanz in ähnlich zwiespältiger Weise aus.

Die aktuelle Situation, bezogen auf die Interaktion zwischen dem Westen und dem vom Islam geprägten Nahen und Mittleren Ostens, steht vor der Frage: ist das, was sich jetzt abspielt, Teil dessen, was Samuel P. Huntington den „Konflikt der Kulturen“ genannt hat – oder handelt es sich um den letzten Akt in einem Drama, das zu globalem Frieden, zu globaler Verständigung und für die ganze Welt zu einem von einer grossen Mehrheit erwünschten System führt? Zu Freiheit, Demokratie, der Beachtung von Menschenrechten und zu Marktwirtschaft (die ja, angeblich, Allen Nutzen bringt)?

US-Präsident George W. Bush zeigt sich immer noch davon überzeugt, dass von ihm initiierte Irak-Krieg, auch der Krieg in Afghanistan, ja das gesamte Komplex des „Kriegs gegen Terror“ Teil eines göttlichen Plans sei. Osama Bin Laden, Mullah Omar, eine unbekannte Zahl weiterer Fundamentalisten sind, auf der Gegenseite, ebenso davon überzeugt, die jetzige Auseinandersetzung sei eine Etappe auf dem Weg zur weltweiten Durchsetzung einer gerechten, islamischen Weltordnung. Beide Seiten haben einen globalen Anspruch.

Das ist der Punkt, den Samuel Huntington (wie ich meine zu recht) herausarbeitete. Huntington vertritt die Meinung, es gäbe weltweit nur zwei Zivilisationen, welche globale Gültigkeit beanspruchen, die westlich-christliche und die mittelöstlich-islamische. Tatsächlich: keinem Hindu, keinem Juden, keinem Buddhisten käme es in den Sinn zu behaupten, eines Tages würde die ganze Welt seinem Glauben anhängen – im Gegenteil: der Hinduismus ist ausschliessend (nur wer in eine Kaste hineingeboren wird, kann Hindu sein), die jüdische Tradition ist es ebenso, und der Buddhismus ist gegenüber der Aussenwelt indifferent. Huntington bringt hinsichtlich der Spannungs-Beziehung von Westwelt und Islam sinngemäss ins Gespräch: beide sind sich eigentlich nahe, haben historisch enge Beziehungen, aber genau das führt zur Rivalität. Es ist etwas ähnlich wie in Familien, wo Nähe ja auch nicht unbedingt zu Harmonie führt, sondern oft grosse Konflikte auslöst.

Huntington definiert die westlichen Wert-Komplexe nicht sehr genau. Handelt es sich um Christentum oder um etwas Erweitertes? Ich meine, wir haben es mit einem Konglomerat von Wertvorstellungen, mit einer Art Triade, zu tun. Sie besteht aus christlicher Tradition, dem „Glauben“ an die weltweite Gültigkeit der Demokratie und dem nicht weniger festen „Glauben“ an die Segnungen der

freien Marktwirtschaft respektive die positiven Auswirkungen der Globalisierung.

Diese „Triade“ ist es, welche die Aussenpolitik der USA, in gedämpfter Form auch jene westeuropäischer Staaten, bestimmt. Harmonische oder zumindest korrekte Beziehungen pflegen die USA mit Regimen, die zumindest theoretisch die beiden letztgenannten Axiome als Ziele anerkennen. Die praktische Umsetzung von demokratischen Gepflogenheiten wird weniger insistierend eingefordert als der Anschluss ans System der globalen Marktwirtschaft.

Tunesiens Regime zum Beispiel kann die Menschenrechte täglich mit Füßen treten, aber solange es sich dem westlichen General-System nicht verschliesst (und im so genannten Krieg gegen Terror mitspielt), sieht man über die interne Unterdrückung grosszügig hinweg. Anders im Falle Syriens: Bashar al-Assad, der zwar auch einige hundert politische Gefangene in seinen Kerkern schmachten lässt (weniger wahrscheinlich als Tunesiens Herrscher), der sich andererseits aber den US-Forderungen hinsichtlich Israels verweigert, eine pragmatische Haltung gegenüber dem Nachbarn Irak vertritt, dem Staat im Wirtschaftsgeschehen meistens Priorität gegenüber dem Privaten einräumt und für all das die wirtschaftliche Isolierung in Kauf nimmt, wird immer wieder in die Nähe der „Achse des Bösen“ gestellt. Iran hält man aus noch verschlungeneren Gründen auf Distanz. Da vermengen sich auf verhängnisvolle Weise Unkenntnis über die grundlegenden Wertvorstellungen mit Misstrauen gegen die Ideologie der iranischen Geistlichkeit und mit (nachvollziehbaren) Vorbehalten gegen Präsident Ahmedinejad – und hinzu kommt die Verwirrung über die iranische Atompolitik, von der man nicht weiss, ob sie letzten Endes zu einer „islamischen“ Atombombe führt oder nur zur Verwirklichung des Ziels der Autarkie bei der Energieproduktion.

Wie können wir das Verwirrende entwirren? Wo lässt sich aufzeigen, wie religiöse Werte und wie allenfalls Endzeit-Vorstellungen die Politik bestimmen? Die Antwort ist, sowohl bezogen auf die vom Islam geprägte wie auch auf die westliche Welt, von Widersprüchen gekennzeichnet. Der Welt des Islam unterstellt die gängige Meinung im Westen, wie eingangs erwähnt, ja eine Unfähigkeit oder einen Unwillen, zwischen Politik und Religion zu trennen. Aber stimmt das? Bernard Lewis meint: „Der nie mehr als halbherzige Versuch muslimischer Regierungen, den Islam zu einem Gestaltungsprinzip internationaler Beziehungen zu machen, verlief im Sande, und die Aussenpolitik muslimischer Staaten wurde ebenso wie die der übrigen Regierungen nach einem anderen Takte dirigiert.“ Und Gudrun Krämer: „Auch zahlreiche Fürsprecher des ganzheitlichen / totalitären Ansatzes differenzieren sehr wohl zwischen Religion und Welt, Religion und Staat bzw. Politik. Ihr Postulat lautet allerdings, dass alle Bereiche menschlichen Lebens der religiösen Ethik und dem göttlichen Gesetz unterstellt sein müssen. Am besten wird man von zwei differenzierten, jedoch durch Ethik und Gesetz verbundenen Sphären sprechen oder, anders ausgedrückt, von der Unterordnung zweier differenzierter, aber harmonisch ausbalancierter Sphären unter das eine Gesetz, die gleichen ethisch-

moralischen und rechtlichen Regeln. Ein bewusst vollzogener und bejahter Säkularismus ist damit grundsätzlich ausgeschlossen.“

Carl Brown bringt in seinem Buch „Religion and State – The Muslim Approach to Politics“ einige weitere Aspekte ein. Es gibt, schreibt er, zahlreiche Variationen von Trennung und Integration zwischen den Bereichen der Religion und des Staates. Oft hat der Staat grossen Einfluss auf die islamische Geistlichkeit, die ulama (im Ottomanischen Reich war die ulama sogar förmlich ein Teil der Regierung). Meistens arrangieren sich die beiden Instanzen miteinander – „neither state officialdom nor religious spokesmen have sufficient motivation to put matters to confrontation“, meint Brown, also weder die staatlichen Organe noch die Repräsentanten der Religion haben ein Interesse an einer Konfrontation. Dabei spielt ja auch eine Rolle, dass der Islam (zumindest die sunnitische Richtung) keine Hierarchie in einem der katholischen Kirche vergleichbaren Sinne kennt, oder, wie Brown es umschreibt: irgendein islamischer Gelehrter könnte zwar seine Thesen an die Tore einer Moschee anschlagen (er vergleicht da mit Luthers Thesen-Anschlag am Tor der Kirche von Wittenberg), aber es gäbe keinen muslimischen Papst, der ihn danach zur Rechenschaft ziehen könnte.

Allerdings: die Realität ist doch um Einiges komplexer. Regierende in der nah- und mittelöstlichen Welt fühlen sich immer wieder verpflichtet, ihre Handlungen religiös zu begründen. Das tat beispielsweise der ägyptische Präsident Anwar al-Sadat, als er 1979 den Friedensvertrag mit Israel abschloss. Er rechtfertigte dies mit einem Hinweis auf ein Abkommen, das der Prophet Mohammed mit der Führung von Mekka traf. Und Sadat fühlte sich zu solcher Rechtfertigung genötigt, weil in Ägypten im Jahr 1979 noch immer eine Deklaration von 150 muslimischen Rechtsgelehrten aus dem Jahr 1960 als richtungsweisend betrachtet wurde, die beinhaltete, man müsse eine „Jihad-Haltung“ gegenüber dem Schah von Persien einnehmen, weil er Israel damals anerkannte. Saddam Hussein sprach von Jihad, als er sich 1991 gegen die 28-Nationen-Koalition zur Wehr zu setzen versuchte (1. Krieg gegen Irak, als Folge der Invasion Iraks in Kuwait im Sommer 1990 – auch arabische Regime, einschliesslich Syriens, nahmen am Feldzug teil) – weil er beweisen wollte, dass er einen „gerechten“ Krieg führte.

Im Verständnis der Muslime ist die Welt zweigeteilt, in einen „dar al-islam“, also eine Welt des Friedens (was gleichgesetzt wird mit Islam), und in einen „dar al-harb“, eine Welt des Kriegs. Alles, was nicht zum dar al-islam gehört, ist Teil des dar al-harb. Das heisst nun allerdings nicht, dass sich Muslime jederzeit verpflichtet fühlen, gegen die Kräfte ausserhalb ihrer Welt Krieg zu führen, aber es beinhaltet auf der anderen Seite doch eine bestimmte Grundhaltung, die Bernard Lewis so schildert: „The basis of the obligation of jihad is the universality of Muslim revelation. God’s word and God’s message are for all mankind; it is the duty of those who have accepted them to strive unceasingly to convert or at least to subjugate those who have not.“

Bernard Lewis spitzt da wohl etwas arg zu – es gibt ja in der muslimischen Tradition auch die Verpflichtung zur Toleranz gegenüber jenen Völkern, die man als „ahal al-kitab“, als Völker des Buches respektive der biblischen Tradition (Juden und Christen) bezeichnet. Da handelt es sich zwar um eine Toleranz, die unserem heutigen Verständnis nicht voll entspricht - Arnold Hottinger nennt es eine „Toleranz in Stufen“, das heisst, dass volle Rechte in einer islamischen Gesellschaft nur die Muslime geniessen, während die Anderen zwar ihre Religion und Kultur beibehalten können, dafür aber Steuern entrichten müssen und von den politischen Entscheidungen ausgeschlossen bleiben. Der Begriff „jihad“ spielt in der Diskussion zwischen West und Ost eine gewaltige Rolle – ich gehe hier nur am Rande auf die Interpretationen dieses Wortes ein. In der westlichen Publizistik, auch in den Reden von westlichen Politikern, wird er oft als „heiliger Krieg“ bezeichnet; spricht man mit Muslimen, so weisen sie jegliche Unterstellung, es handle sich dabei um einen Aufruf zu Offensive und zu Aggression, weit von sich. Jihad sei nichts als ein Appell zur Selbsterforschung, eine Verpflichtung zu innerer Anstrengung mit dem Ziel zu erfahren, was richtig und was falsch sei, im extremsten Fall eine Umschreibung für einen den Muslimen aufgenötigten Defensiv-Krieg, in dem dann genaue Verhaltensregeln beachtet werden müssten, an erster Stelle die Verpflichtung zur Schonung von Nicht-Kombattanten, also vor allem von Alten, von Frauen und von Kindern. Dass es auch einen offensiven Jihad geben kann oder gab, zeigte Bassam Tibi schlüssig nach. Unter anderem mit diesen Sätzen: „Der Jihad ist mehr als drei Jahrhunderte älter als die Kreuzzüge. Beide waren eine militärische Komponente des jeweiligen Universalismus. Die Kreuzzüge auf europäischer Seite und der Jihad auf islamischer Seite haben den Orient-Okzident-Beziehungen eine historische, bis in unsere Zeit andauernde Belastung aufgebürdet.“ Anfügen muss man da noch, dass islamische Fundamentalisten den Jihad keineswegs defensiv, sondern als nichts weniger denn eine Verpflichtung zum Kampf gegen die Ungläubigen verstehen. Das tut Osama bin-Laden, direkt oder indirekt mit Berufung auf Sayyed Qutb und dessen Werk „ma’alim fii’l tariq“ und auf den Ägypter Omar Abd al-Rahman, der in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in einem umfangreichen Buch die den Muslimen angeblich aufgenötigte Pflicht zu einem Jihad schilderte, dessen Ziel der Krieg gegen die Ungläubigen sein soll.

Die Begriffe „Fundamentalismus“ und „Fundamentalisten“ wurden im Westen geprägt – im Arabischen wurde „Fundamentalismus“ dann aber bisweilen rückübersetzt, mit Bezug auf das arabische Wort „Wurzel“, „’usl“. Im Französischen wird „Fundamentalismus“ meistens als „intégrisme“ gekennzeichnet. Gemeinsam ist diesen Begriffen die Meinung, „Fundamentalisten“, „Islamisten“, „Integristen“ beriefen sich darauf, dass die wesentlichen Werte religiöser und politischer Art in der Frühzeit der Religionen fest und unveränderbar geprägt worden seien, dass sie nicht durch Interpretationen „verfälscht“ werden dürften. Der israelische Arabist Israel Stockman meinte dazu: „Mit Fundamentalisten kann man nicht diskutieren,

denn sie kennen nur Antworten, Fragen sind für sie obsolet.“ Er bezog sich damit sowohl auf arabische als auch auf jüdische (und indirekt auch auf christliche) Fundamentalisten. Ein aus den USA ins „Heilige Land“ umgezogener Israeli sagte einmal, bei einer Begegnung in Hebron: „Wenn Sie über die so genannt besetzten Gebiete diskutieren wollen, dann tun Sie das, bitte, direkt mit Gott – kein Mensch hat ein Recht, darüber zu urteilen.“ Das ist Fundamentalismus in Reinkultur.

In diesem Zusammenhang müssen wir uns andererseits die Frage stellen, welches Gewicht die Fundamentalisten oder Islamisten heute innerhalb der vom Islam geprägten Welt besitzen. Eine Frage, die nicht schlüssig beantwortet werden kann. Verlässt man sich auf die zahlreichen (von westlichen Publizisten, Politologen etc) vorgenommenen Umfragen und Forschungen, gelangt man zu Werten wie diesen: Könnten die Menschen, quer durch die vom Islam geprägte nah- und mittelöstliche Welt, frei ihre Repräsentanten wählen, so hätte man, im breiten Durchschnitt pro Land, etwa 15 bis 30 Prozent Vertreter von islamistischen Parteien in den Parlamenten. Mehr bei den Palästinensern, wie sich bei den für die Hamas so erfolgreichen Wahlen von Anfang 2006 zeigte, mehr vielleicht auch in Ägypten oder im Sudan. Aber was könnte das bedeuten? Der Islamismus oder Fundamentalismus ist nicht eine eindimensionale Strömung, sondern zerfällt in verschiedene Untergruppen (Bassam Tibi definierte nicht weniger als deren fünf), und nicht jeder Anhänger einer islamistischen Partei vertritt die Meinung, man müsse die Neuordnung durch Gewalt herbeiführen. Eine Mehrheit sagt, eine so genannt islamische Ordnung (Islamische Republik mit schari'a als gesetzlicher Grundlage) werde sich irgendwann einmal aufgrund von Einsicht der Einzelnen herausbilden. Osama bin-Laden, Mullah Omar, die Taliban, Omar Abd al-Rahman und deren Radikal-Ideologien, all das lehnt die Mehrheit jener Muslime ab, die für eine islamistische Partei votiert und auf der anderen Seite das jetzige System in ihrem jeweiligen Land abschaffen möchte. Gemässigte Islamisten oder Fundamentalisten also, gibt es das? Vielleicht nicht gemässigt in bezug auf die endzeitliche Vision, aber doch zumindest auf den Weg zu diesem Ziel. Eines aber möchten sie, abgesehen von der schari'a (die ja nicht ein einheitlicher Gesetzeskörper, sondern ein Kompendium von oft etwas willkürlich aus der koranischen Tradition herausgeholt Rechts-Anweisungen ist) dann eben doch: soziale Gerechtigkeit, Entscheidungsfähigkeit über die eigenen Rohstoffe, Rückzug der westlichen Mächte und Autorität über al-Quds, also über die heiligen Stätten in Jerusalem.

An diesem Punkt treffen sich die Forderungen von Fundamentalisten mit den Vorstellungen auch der Gemässigten oder nur Halb-Gläubigen. Jerusalem, so besagt die muslimische Tradition, sei nach Mekka und Medina die drittheiligste Stätte des Islam, denn dort hin habe sich der Prophet in seiner Traumreise, der mi'raaj, versetzen lassen. Daher die Bezeichnung al-quds, die Heilige. Jerusalem wird zwar im Koran nicht explizit erwähnt (gemäss Koran wurde der Prophet im Traum vom „nahen Ort der Anbetung“ zum „fernsten Ort der Anbetung“, „al-

makan al-aqsa“, versetzt) aber für jeden Muslim ist klar, dass mit den Traumreise-Sätzen keine andere Stätte als Jerusalem gemeint sein konnte. Westliche und israelische Rationalisten mögen da noch so insistierend darauf hinweisen, dass die Stadt respektive die Stätte oben auf dem Tempelberg im koranischen Text nicht schlüssig nachzuweisen sei, für die Muslime ist und bleibt Jerusalem ebenso sehr ein Sehnsuchts- und Anspruchsort, wie er es für die jüdische Diaspora während Jahrhunderten war. Und Muslime sind auch nicht verlegen, wenn sie im Gegenzug die jüdische Wertschätzung Jerusalems in Zweifel ziehen wollen. Jerusalem sei für die Juden ja erst ab dem 9. vorchristlichen Jahrhundert, seit König David, wirkliches Zentrum geworden – vorher, seit der Jahrhunderte weiter zurückliegenden Zeit, hätte wohl Hebron mit seinen Patriarchengräbern grösseren Wert verdient. Auch wenn eine solche Argumentation einen triftigen Punkt treffen mag, so lässt sich dennoch nicht hinwegdiskutieren, dass Jerusalem, für beide Seiten, eminente Bedeutung hat – so viel an Bedeutung, dass rationaler Diskurs schwierig bis unmöglich ist. Könnte man die Mythen beiseite schieben und sich auf die Realität konzentrieren, wäre es wohl nicht unmöglich, Lösungen für Jerusalem zu finden. Man könnte die Leitung der Stadt-Verwaltung zeitlich zwischen Palästinensern und Israeli rotieren lassen, man könnte sie nach geografischen Kriterien trennen, könnte ein Zweier-Präsidium schaffen und so weiter. All das wird nicht diskutiert, kann nicht diskutiert werden, weil die Mythen alles überdecken und weil in den religiös motivierten oder religiös verbrämten Ansprüchen „Fundamentalismen“ enthalten sind. Bisweilen scheint es den Politikern nicht einmal mehr bewusst zu sein, wie sie Mythen und Fakten miteinander vermischen – und wie sie aufgrund dieser Verflechtungen mit salopper Grandiosität auch über internationale Vereinbarungen hinweggleiten. Der israelische Premier, Ehud Olmert, pries den im Dezember 2006 verstorbenen, ehemaligen Bürgermeister Jerusalems, Teddy Kollek, als den Mann, der nicht nur über „Jerusalem als Hauptstadt“ geredet, sondern der tatsächlich Jerusalem zur Hauptstadt Israels gemacht habe. Dass, gemäss UNO-Beschluss, der endgültige Status nur aufgrund einer Einigung zwischen Israeli und Palästinensern definiert werden darf, unterschlug Olmert. In der israelischen Gesellschaft findet man allerdings Positionen, welche diese Äusserung Olmerts in ihrer fundamentalistischen Grundhaltung weit überholen. Ich erinnere mich an ein Gespräch in Hebron, nahe der Mahpela, der Grabstätte der Patriarchen, mit einem erst kurz vorher aus den USA Eingewanderten. „Sie wollen über die so genannten Gebiete diskutieren“, fragte mich der junge Mann. „Wenn Sie das möchten, sollten sie mich als Interviewpartner vergessen.“ „Wieso?“ „Da gibt es nur einen Gesprächspartner, nämlich Gott.“ Das ist Fundamentalismus in Reinkultur – es gibt keine Fragen mehr, sondern nur noch Antworten, und diese können nicht einmal mehr von Menschen, sondern nur von Gott gegeben werden. Wenn überhaupt!

Die Bedeutung Jerusalems für den Islam unterstrich andererseits, bereits 1979, Ayatollah Ruhollah Khomeini, als er den (für Iran in den Folgejahren verhängnisvollen) Satz prägte: Wir müssen unsere islamische Revolution bis nach al-Quds (also bis nach Jerusalem) vortragen. Diese Aussage diente in der Folge allen gegnerischen Mächten als Begründung für jene anti-iranische Haltung, die sich während des achtjährigen Kriegs zwischen Iran und Irak auf der Seite Saddam Husseins engagierte: besser sei es, den irakischen Diktator zu unterstützen als die Gefahr einer Ausbreitung der iranisch-islamischen Revolution in Kauf zu nehmen, lautete in den achtziger Jahren unterschwellig die Grundhaltung bei westlichen, aber auch bei vielen arabischen Regierungen. Nach dem Ende des opferreichen Kriegs und der Mässigung der Rhetorik des iranischen Regimes in den neunziger Jahren änderten die Parameter – aber als der islamische Populist Mahmud Ahmedinejad Staatspräsident Irans wurde, drehte sich die Spirale wieder rückwärts. Ahmedinejad äusserte im Herbst 2005 bekanntlich, es wäre besser, Israel würde von der Landkarte verschwinden (von einem Angriff auf Israel sprach er allerdings nicht), und schon formierte sich die anti-iranische Front von Neuem. Öl ins Feuer goss Ahmedinejad dann noch durch seine Polemik gegen den historisch längst erwiesenen Holocaust, und all das wurde „gewürzt“ durch das iranische Atomprogramm, das, gemäss iranischer Interpretation, lediglich friedlichen Zwecken dienen soll, das aber von westlicher Seite grossmehrheitlich als Etappe auf dem Weg zur militärischen Atommacht erachtet wird.

Politik und Religion in Iran – ein weites Feld, das u.a. Fred Halliday in einem Beitrag in „Religion and Politics“ erörtert. Er weist einmal auf eine Aussage von Khomeini-Beratern hin, die sagten: „Wir sind die Trotzboxen des Islams“. Dann fügt er aber an: „Shi'ism is neither inherently radical nor inherently compliant.“ Und die Schöpfung Khomeinis, die durch ihn geprägte Form einer islamischen Republik, schildert Halliday so: „it was a skilful fusion of Quranic and modern themes with the Shi'ite aspiration of one day seeing a just society on earth created by the returning Imam.“

Religiöse Doktrin bestimmt die Politik des heutigen Iran, aber die Frage kann immer von Neuem gestellt werden: welche religiöse Doktrin. Denn in der schiitischen Glaubensrichtung gibt es ja kein absolutes Wissen, keine absolute Gültigkeit eines Urteils, solange nicht der zwölfte Imam wieder auf der Erde erschienen ist. Daher konnte auch das Todesurteil gegen den Autor Salman Rushdie (erlassen wegen „ketzerischer“ Sätze in den „Satanischen Versen“) durch einen anderen Rechtsgelehrten in Frage gestellt (vielleicht sogar rückgängig gemacht) werden. Selbst Khomeinis Urteile sind nicht für die Ewigkeit bestimmt! Die Shia ist, um es auf eine Kurzformel zu bringen, nicht fundamentalistisch, sondern beweglich und schillernd. Sie ist, von aussen betrachtet, auch unfassbarer als die sunnitische Richtung, was die Beziehungen zwischen Religion und Politik betrifft.

In der westlichen Öffentlichkeit, sagte ich einleitend, sei die Meinung vorherrschend, nur in der Welt des Islams gäbe es immer wieder die

Vermischung der Bereiche Religion und Politik, nicht aber bei uns im Westen. Dem widersprechen die Autoren Clyde Wilson und Ted G. Jelen in „Religion and Politics“ mit Blick auf die USA: „In a country best known for the ‚separation of church and state‘ religion insinuates itself into politics and government in myriad, complex ways. (...) Religious groups are very active in American politics. In 1988, two ordained ministers sought the presidency, and others have served in Congress, in state legislatures, and city councils representing both parties.“ Die beiden Autoren weisen auf Wahlempfehlungen von seiten der Christian Coalition hin (vor allem zugunsten von Republikanischen Kandidaten), während die African American Churches üblicherweise Demokraten zur Wahl empfehlen. Die christliche Rechte „focuses on a variety of issues, including education, abortion, support for traditional families, opposition to gay and lesbian civil rights, and support for increased public acknowledgement of religion.“

Doch in den USA geht die Vermischung von Politik und Religion auch auf höchster Ebene weiter. Madeleine Albright, Aussenministerin in der Clinton-Administration, prangert Präsident George W. Bush an: „When Saddam Hussein was captured, the president argued that America was doing God’s work in restoring liberty to the Iraqi people. (...) Even before he announced his candidacy for the White House, he confided to evangelicals, ‚I believe God wants me to be president.“

Dass Gott ihn inspiriert habe, 2003 den Irakkrieg zu entfachen, äusserte Bush auch gegenüber dem palästinensischen Politiker Nabil Schaath, und er wiederholte dies sinngemäss mit einem späteren Hinweis des Inhalts, dass „Gott mir aufgetragen hat, die Tyrannei in Irak zu beenden.“ Die Wortwahl „Achse des Bösen“, die ja wohl ein Gegenstück, also eine „Achse des Guten“ besitzen muss, kann durchaus im Zusammenhang mit dem „göttlichen Auftrag“ an George W. Bush gesehen werden – da nähert sich die Wortwahl der Vorstellung eines Armageddon-Entscheidungskampfs im Sinne der Offenbarung des Johannes, in dem das Gute über das Böse siegen wird. Katastrophen werden als Vorboten dieses Kampfes gedeutet. Wie viel Macht die Apokalypse und ihre Implikationen im heutigen Amerika besitzen, zeigte 2004 eine Umfrage des Nachrichtenmagazins Newsweek. Demnach glauben 55 Prozent der Amerikaner, dass die Gläubigen vordem Ende der Welt gerettet werden, und 36 Prozent rechneten mit dem Eintreten der Prophezeiungen des Johannes. Als Israel im Sommer 2006 in Libanon angriff, schrieb der Prediger Jerry Falwell in seiner wöchentlichen Kolumne: „Es ist ganz offensichtlich, dass die aktuellen Ereignisse im Heiligen Land Auftakt und Vorbote der Schlacht von Armageddon und damit für die glorreiche Rückkehr Christi sind.“ Doch auch US-Militärs können von Armageddon-ähnlichen Vorstellungen gepackt werden. General Jeremy Boykin, ein Kommandant im Kampf gegen Aufständische in Irak, rief einmal aus: „Die muslimische Welt ist Satan! Satan will diese Nation zerstören, er will uns als Nation zerstören, und er will uns als christliche Armee zerstören.“

Benjamin Barber weist andererseits in „Das Imperium der Angst“ darauf hin, dass „die moralisierende Sprache, die Präsident Bush in seiner Kampagne gegen den Terrorismus verwendet, alles andere als neu ist. Von der Unabhängigkeitserklärung bis zur Rede von der ‚Achse des Bösen‘ haben amerikanische Politiker die Interessen ihres Landes immer wieder in den Begriffen von gut und böse, von universeller Tugend, vermittelt. Aber da gibt es zwischen Bush und früheren Präsidenten eben doch einen wesentlichen Unterschied, auf den wiederum Madeleine Albright hinwies: „The difficulty, of course, is not that the administration has tried to exercise leadership on moral grounds, virtually every administration has tried to do that. The problem is that its rhetoric has come close to justifying U.S. policy in explicitly religious terms – and that is like waving a red flag in front of a bull. These are precisely the grounds upon which Al Qaeda would prefer to fight.“

Beim britischen Premierminister, Tony Blair, sozusagen Bushs Junior-Partner im Irak-Krieg, fällt der Nachweis der Bindung zwischen religiösen Überzeugungen und politischen Handlungen schwerer. Blair's Biograf, Philip Stephens, weist zwar darauf hin, dass die britische Staatsführung (im vorliegenden Text-Hinweis bezieht er sich allerdings auf den Monarchen respektive die Monarchin) sich als „defender of the faith“ bezeichnen kann oder soll, und er findet bei der Schilderung der Haltung Blairs zum Irak-Konflikt auch eine Menge an Hinweisen auf religiös/moralische Grundsätze, aber er anerkennt andererseits auch, dass Blair sich davor hütete, sich auf Gott zu berufen, wenn es um die Rechtfertigung der Teilnahme am Krieg ging. Wann immer Blair in Interviews aufs Glatteis geführt wurde, trat der Medienberater des Premierministers, Alistair Campbell, in Aktion und sagte: „We don't do God“! Worauf Tony Blair wieder für einige Zeit Ruhe vor peinlichen Reporterfragen hatte. Stephen spekuliert andererseits, Blair habe sich zum Kriegseintritt „in Übereinstimmung mit den Lehren von Augustin und Thomas von Aquin“ entschieden, also aufgrund moralischer und letzten Endes eben doch religiöser Überzeugung.

Generell: Mark Juergensmeyer stellt in einem Beitrag mit dem Titel „The New Religious State“ (veröffentlicht in „Religion and Politics“) fest: „One of the most interesting – some would say disturbing – features of the post-Cold War era was the resurgence of religious politics. It appears as a dark cloud over what many regard as the near-global victory of liberal democracy following the collapse of the Soviet Empire. It fuels regional disputes in North Africa, the Middle East, and South Asia and may be leading toward what Samuel Huntington has apocalyptically called „the clash of civilizations“. Säkularer Nationalismus sei eine Art von Religion geworden, habe ein iranischer Revolutionsführer deklariert, schreibt er. Aber Säkularismus sei nichts anderes als eine „westliche Religion“.

Was können wir aus all dem lernen? Recht viel, meine ich:

1. dass die Trennlinie zwischen dem politischen Bereich und dem religiösen im Westen, insbesondere bei der westlichen Supermacht, den USA, in der Praxis längst nicht so deutlich ist, wie man allgemein voraussetzt;
2. dass es in der Welt des Islams mehr Distanz zwischen der Religion und der Politik gibt, als man (d.h. die westliche Öffentlichkeit) wahrnimmt.
3. dass unterhalb der „offiziellen“ Ebene in beiden „Welten“ politisierende Religiöse oder religiös motivierte Politiker immer wieder versuchen, die Grauzonen auszuloten und auszunutzen. Der islamische Fundamentalismus ist, gemäss Bassam Tibi, eine missbräuchliche Politisierung der Religion. Der christliche Fundamentalismus stellt, umgekehrt, einen Missbrauch von religiösen Visionen mit dem Ziel der Manipulation der politischen Eliten dar. Der jüdische Fundamentalismus versucht, dem Diskurs um handfeste politische Probleme (wer hat im Westjordanland welche Rechte?) mit dem Hinweis auf (eher willkürlich ausgewählte) Bibeltexte auszuweichen.
4. Die Religion half und hilft noch immer der Mythenbildung – viele Fragen um Jerusalem können nur deshalb nicht gelöst werden, weil beide Seiten, die islamische und die jüdische, mit religiös verbrämten Mythen Abschottungswände um sich herum bilden.
5. Dass man, westliche Wertvorstellungen betreffend, den Diskurs nicht mit der Berufung auf „christlich“, auf „islamisch-fundamentalistisch“ etc. eingrenzen darf. Wir haben es mit einer neuen, kombinierten Form von Wertvorstellungen zu tun: etwas Religion plus weltliche Moral, Demokratie plus freie Marktwirtschaft.
6. Dass wir (und da spreche ich nun vor allem meine eigene „Berufsklasse“, jene der Medienleute, an), klar unterscheiden müssen zwischen Islam und Islamismus respektive Fundamentalismus oder, wie die französische Sprachregelung besagt, intégrisme.

Literatur / Hinweise:

1. L. Carl Brown, Religion and State – The Muslim Approach to Politics. Columbia University Press, New York, 2000. (In ZB: GB 42299 , 02). ISBN 0-231-12038-9
  2. Religion and Politics in Comparative Perspective, Edited by Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox, Cambridge University Press, 2002 (In ZB GB 44983 , 02). ISBN: 0 521 65031 3
  3. Bassam Tibi, Kreuzzug und Djihaad, Der Islam und die christliche Welt, C. Bertelsmann, 1999. ISBN 3-570-00380-9
  4. Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik, Nomos Verlagsanstalt, Baden-Baden, 1999, ISBN 3-7890-6416-5
  5. Bernard Lewis, Der Atem Allahs – Die Islamische Welt und der Westen – Kampf der Kulturen? Europa Verlag, 1994, ISBN 3-203-51229-7
  6. „George W. Bush – On God and Country“, Edited by Thomas M. Frelilign, Allegiance Press Inc., Washington. D.C., 2004, ISBN 1-591609-18-6
  7. Bernard Lewis, „The Political Language of Islam“, University of Chicago Press, 1991, ISBN 0-226-47692-8
  8. Benjamin R. Barber, „Imperium der Angst“, C.H. Beck, ISBN 3-406-50954-1
  9. Samuel P. Huntington, „Kampf der Kulturen“, Europaverlag, 1997 (basierend auf der Erstausgabe New York 1996), ISBN 3-203-78001-1
  10. Philip Stephens, „Tony Blair“, Viking Press, Penguin Group, 2004, ISBN 0-670-03300-6
  11. Madeleine Albright, „The Might & the Almighty“, Macmillan Verlag, 2006, ISBN 10-1-4050-9160-6
  12. Religion and Politics, edited by John T.S. Madeley, Verlag Ashgate/Dartmouth, 2003, ISBN 1 85521 906 9
-