

ANALYSEN UND BERICHTE

Gute Regierungsführung: Neue Stimmen aus der islamischen Welt

Von *Gudrun Krämer*, Berlin

Die Chancen einer Demokratisierung des Nahen und Mittleren Ostens werden nach wie vor kontrovers diskutiert. Strittig sind weniger die Defizite an Rechtsstaatlichkeit, Freiheit und gesellschaftlicher Dynamik allgemein, die kaum jemand in Abrede stellt. Eingeengt auf die arabische Welt hat der *Arab Human Development Report* sie 2002 deutlich benannt (wenn die Auswahl der Daten und deren Bewertung in unterschiedlichen Lagern auch auf Kritik gestoßen sind).¹ Gestritten wird über den Pfad, der die konstatierten Defizite an Wissen, Freiheit und Gleichheit, insbesondere der Gleichheit zwischen den Geschlechtern, überwinden soll. Angesichts des hohen Stellenwerts, den die Frage kultureller Identität und „Authentizität“ gerade in den islamisch geprägten Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens spielt, lag und liegt der Fokus vielfach auf der Vereinbarkeit seiner kulturellen Traditionen oder, wie häufig gesagt wird, seines kulturellen „Erbes“ mit modernen gesellschaftspolitischen Vorstellungen, namentlich solchen westlicher Provenienz. Konkreter ging und geht es dabei stets um den Islam. War über Jahre vorrangig vom realen oder vermuteten Spannungsverhältnis zwischen Islam und Demokratie die Rede, so steht mittlerweile der Begriff der „guten Regierungsführung“ im Vordergrund,² die internationale Organisationen von der Weltbank bis zum Weltwährungsfonds seit Jahren propagieren.³

¹ United Nations Development Programme, Arab Fund for Economic and Social Development, The Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations, New York 2002. 2003 und 2004 folgten weitere themenzentrierte Berichte; besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang der Bericht 2004 „Towards Freedom in the Arab World / Auf dem Weg zur Freiheit in der arabischen Welt“ (Exekutive Summary, hg. von der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Berlin 2005).

² Noch scheint die Terminologie nicht ganz gefestigt zu sein. Den unverfänglichsten Terminus liefert nach wie vor „Reform“, im konkreten Fall politische oder konstitutionelle Reform (arab. *islah siyasi, islah dusturi*). Für *good governance* im engeren Sinn scheint sich im Arabischen *al-hukm as-salih* durchzusetzen. „Demokratie“ gilt gerade Islamisten vielfach als westlich und daher „unauthentisch“; sie bevorzugen den koranischen Begriff *shura*, der ein breites Spektrum von

Die Auseinandersetzung wird freilich doppelt belastet: durch das Klima der Repression in den betroffenen Ländern, das sich im Zeichen des „Kampfes gegen den Terrorismus“ vielerorts noch verschärft hat, und die internationalen, um es so neutral zu formulieren, „Bemühungen“, den Nahen und Mittleren Osten im Lichte westlicher Ideen und Interessen umzugestalten. Dabei tritt das Ungleichgewicht der Kräfte deutlich hervor. Der Westen fordert von den Muslimen eine „Aufklärung“, die ihnen den Weg in die Moderne bahnen soll. Er fordert Rechtsstaatlichkeit und gute Regierungsführung, Toleranz, Freiheit und die Achtung der Menschenrechte. Er fördert sie auch in mancherlei Weise. Dafür steht der von der Europäischen Gemeinschaft initiierte Barcelona-Prozeß, der zu Frieden, Entwicklung und Stabilität im Mittelmeerraum beitragen soll. Dafür steht aber auch die von den USA angeführte Interventionspolitik, die durch die islamistischen Anschläge des 11. September einen neuen Schub erfahren hat. Während in Afghanistan und Irak mit militärischer Gewalt repressive anti-westliche Regime gestürzt wurden, harrt der Nahostkonflikt nach wie vor einer Regelung. Unter diesen Vorzeichen stieß die 2003/04 vom amerikanischen Präsidenten vorgetragene *Greater Middle East Initiative* im Nahen und Mittleren Osten auf große Vorbehalte.

Neuere Stellungnahmen zu Menschenrechten und guter Regierungsführung aus den nah- und mittelöstlichen Ländern stehen gewissermaßen im Schatten dieses Außendrucks. Vor allem Muslime befinden sich nicht erst seit dem 11. September 2001 in einer permanenten Verteidigungshaltung.⁴ Viele von ihnen (und diese müssen sich nicht zwingend als Säkularisten definieren) sehen ihre Identität nicht gefährdet, wenn sie sich gesellschaftspolitisch an modernen Werten orientieren – eben weil sie in ihren Augen nicht exklusiv westlich sind, sondern universell gültig, und dies darin beweisen, dass sie sich in nicht-westliche Traditionen einfügen und auf unterschiedliche Lebenswelten übertragen lassen. Aber sie sind einem starken Rechtfertigungsdruck gegenüber externen Skeptikern und internen Kritikern ausgesetzt. Hier erweist sich der Erfolg des islamischen Diskurses, dem sich vor allem in Nah- und Mittelost heute kaum jemand entziehen kann, der zu Fragen von Gesellschaft, Recht oder Politik Stellung bezieht. Mit ihren Thesen und Begriffen haben die „Islamisten“ (unter denen Fundamentalisten im landläufigen Sinn des Wortes nicht die beherrschende Rolle spielen) die öffentliche Diskussion um Identität, Recht und Politik

unverbindlicher gegenseitiger Beratung bis zu institutionalisierter politischer Mitsprache abdecken kann.

³ Einen guten Einblick vermittelt neben dem Arab Human Development Report 2004 die in Beirut publizierte Zeitschrift *al-Mustaqbal al-Arabi* (Arabische Zukunft), die sich mit gesellschaftspolitischen Fragen von den Familienstrukturen bis zur politischen Gewalt beschäftigt; zur „guten Regierungsführung“ vgl. z.B. *al-Mustaqbal al-Arabi* No. 304 (Juni 2004), 309 (November 2004) oder 313 (März 2005).

⁴ Ausführlicher dazu mein Beitrag *Gudrun Krämer, „Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs“*, in: *Hans Joa / Klaus Wiegandt* (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M. 2005, S. 469-493.

besetzt.⁵ Unabhängig davon, ob und in welcher Weise sie organisiert sind und welche Strategien sie zur Durchsetzung ihrer Ziele verfolgen, teilen Islamisten bestimmte Annahmen: Nach ihrer Überzeugung stellt der Islam ein singuläres, in sich geschlossenes, allumfassendes („ganzheitliches“) Gefüge von Normen und Werten dar, die das individuelle Leben und die öffentliche Ordnung gestalten müssen (Islam als System); diese Normen und Werte beruhen auf göttlicher Satzung und sind im Kern unveränderlich; sie sind einzig und allein aus Koran und Sunna (der Prophetentradition) abzuleiten; andere Quellen von Moralität und Normativität sind als unauthentisch abzulehnen. Zu den Islamisten zählen Akademiker und Intellektuelle, Ärzte und Anwälte, Journalisten und Lehrer, Unternehmer und Manager, Oppositionelle ebenso wie Vertreter des religiösen und politischen Establishments. Der Islamismus bildet heute in den meisten nah- und mittelöstlichen Ländern eine breite Strömung, die aus der Mitte der Gesellschaft kommt und sich nicht auf eine enttäuschte, marginalisierte Jugend beschränkt, wie man sie vor allem aus Algerien, Palästina oder Pakistan kennt.

Auch strikt islamisch formulierte Beiträge, die jede Übernahme „nicht-islamischer“ Konzepte vom Naturrecht über die Demokratie bis zur Idee der autonomen Vernunft ablehnen, setzen die Herausforderung durch den Westen und die Abgrenzung vom Westen voraus. Das tut ihnen nicht gut. In vielen Fällen handelt es sich erkennbar um einen Gegen-Diskurs, ein Gegen-Modell, das selten frei bleibt von Apologetik. Dennoch verdienen die neuen, zum Teil sehr locker organisierten Bewegungen Beachtung, die die Prinzipien „guter Regierungsführung“ mit der Wahrung kultureller „Authentizität“ im Zeichen des Islam verbinden wollen. Zu ihnen zählen die Vertreter einer „Neuen Mitte“ islamistischer und nicht-islamistischer Aktivisten, die gemeinsam Reformen im politischen und gesellschaftlichen System ihrer Länder einfordern. Hervorgetreten sind sie vor allem in Ägypten und in der bislang so geschlossenen Gesellschaft Saudi-Arabiens.⁶ Die religiös Motivierten unter ihnen berufen sich auf Sure 2,143, derzufolge die muslimische Gemeinschaft von Gott als „Gemeinschaft der Mitte“ (*ummatan wasatan*) geschaffen wurde. Mit dem Ideal der Goldenen Mitte (*wasatiyya*) verbindet sich traditionell die Ablehnung jeglicher „Übertreibung in der Religion“, die in der Gegenwart als Argument gegen religiösen Fanatismus und illegitime Gewaltanwendung gerade aus islami(sti)schen Kreisen dient.

⁵ S. z.B. die Studie *Patrick Haennis* zu dem Kairoer Stadtteil Imbaba, über lange Jahre eine Hochburg islamistischer Gruppen wie der Islamischen Gemeinschaft(en): *L'ordre des caids. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Kairo, Paris 2005.

⁶ Zur Opposition in Saudi-Arabien vgl. *Mamoun Fandy*, Saudi Arabia and the Politics of Dissent, Basingstoke 1999; *Gudrun Krämer*, „Good Counsel to the King: The Islamist Opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco“, in: *Joseph Kostiner* (Hg.), *Middle East Monarchies: the Challenge of Modernity*, Boulder 2000, S. 257-287 und *Stéphane Lacroix*, „Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New 'Islam Liberal' Reformists“, in: *Middle East Journal* 58 (2004) 3, S. 345-365. Zu Ägypten ausführlicher unten.

Die Initiative der ägyptischen Muslimbruderschaft vom März 2004

Es ist den Islamisten vielfach vorgeworfen worden, sie begnügten sich mit allgemeinen Aufrufen zu einer religiös-moralischen Wende („Der Islam ist die Lösung“), ohne ein detailliertes und stimmiges Konzept für eine „islamische Ordnung“ vorzulegen, das den Anforderungen der modernen Lebenswelt gerecht wird. Ein in der Praxis erprobtes und allgemein akzeptiertes Modell einer „islamischen Ordnung“ liegt in der Tat nicht vor: Die Islamische Republik Iran ist zumindest außerhalb der eigenen Landesgrenzen selbst für die meisten Schiiten kein Vorbild, das Königreich Saudi-Arabien noch weniger; Sudan, Pakistan, Djibouti oder Mauretanien, die sich gleichfalls „islamisch“ nennen, stehen gar nicht erst zur Debatte. Diskutiert werden Manifeste, Wahlprogramme und Entwürfe, deren Status und Gewicht in der Regel schwer einzuschätzen sind. Zum einen repräsentieren sie, selbst wenn sie vom Islam als solchem sprechen, nur ein Segment einer breiteren muslimischen Öffentlichkeit: Die islamische oder, präziser gesprochen, die islamisch geprägte Welt ist um einiges größer als der Nahe und Mittlere Osten, und dieser wiederum beschränkt sich nicht auf die arabischen Länder; Iran, die Türkei, Pakistan und Afghanistan besitzen ihr eigenes Gewicht. Auch wird man damit rechnen können, dass in den kommenden Jahren Musliminnen und Muslime in den Gesellschaften Nordamerikas, Europas oder auch Australiens ihre Vorstellungen noch vernehmlicher vorbringen werden.⁷ Die Wahrnehmung dieser Stimmen ist aber nach wie vor an Sprachgrenzen gebunden. In den arabischen Debatten spielen in der Regel nur diejenigen eine Rolle, die sich arabisch artikulieren oder ins Arabische übersetzt worden sind. Eine Ausnahme machen allenfalls Beiträge in Englisch und zumindest im Maghreb und in Libanon Französisch – nicht aber den von anderen Muslimen gesprochenen Sprachen Türkisch, Persisch, Urdu oder Bahasa Indonesia. Zum anderen ist angesichts der illiberalen Verhältnisse gerade in den arabischen Staaten die gesellschaftliche Verankerung und politische Wirkung einzelner Akteure und ihrer Positionen kaum präzise zu erfassen; die Rezeption ihrer Ideen und Forderungen lässt sich empirisch nicht messen.

Diese Vorbehalte gelten auch für die Initiative der ägyptischen Muslimbruderschaft (IM), die mit Blick auf die für 2004/05 angekündigten Parlaments- und Präsidentschaftswahlen im März 2004 ihre Vorstellungen von einer politischen Reform in Ägypten konkretisierte.⁸

⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Charter for Muslim Activists, die im April 1999 in der Zeitschrift *Islam* 21 (d.h. *Islam im 21. Jahrhundert*) veröffentlicht wurde.

⁸ Verantwortlich zeichnete ihr im Januar 2004 neu gewählter Vorsitzender, *Muhammad Mahdi Akif*: *Mubadarat al-ikhwan al-muslimin haula l-mabadi' al-'amma lil-islam fi misr* (Die Initiative der Muslimbrüder zu den allgemeinen Grundsätzen der Reform in Ägypten), Kairo 2004 (im Folgenden IM); hilfreich zu deren Verständnis sind zwei bereits 1994 veröffentlichte Papiere: *Al-mar'a al-muslima fi l-mujtama' al-muslim wal-mauqif min musharakatiha* (Die muslimische Frau in der muslimischen Gesellschaft. Stellungnahme zu ihrer Partizipation) und *Mujaz 'an ash-shura fi l-islam wa-ta'addud al-ahzab fi l-mujtama' al-muslim* (Kurze Stellungnahme zur shura und dem

Auslöser war das Drängen internationaler Kräfte, namentlich der USA, auf politische Reformen in Ägypten, die auch die Muslimbruderschaft seit langem fordert – die sie aber nicht unter amerikanischer Ägide verwirklicht sehen will (IM 3ff). Ägypten ist noch immer eines der kulturellen und intellektuellen Zentren nicht nur der arabischen, sondern der islamischen Welt insgesamt.⁹ Die islamische Strömung (*at-tayyar al-islami*, so eine gängige Selbst- und Fremdbeschreibung) des Landes bietet Vorbilder und Leitbilder, an denen sich Muslime in vielen Teilen der Welt orientieren. Im Mittelpunkt steht die Muslimbruderschaft (*jama'at al-ikhwan al-muslimin*), die 1928 in Isma'iliyya, dem Hauptquartier der Suezkanal-Gesellschaft, von dem jungen Lehrer Hasan al-Banna (1906-49) gegründet wurde. In den beinahe acht Jahrzehnten ihres Bestehens hat sie vielfältige Erfahrungen im Umgang mit unterschiedlichen Regimen gesammelt und dabei die ganze Bandbreite legaler und illegaler Arbeit erprobt. Das bietet zugleich reiches Anschauungsmaterial, an dem sich die Anpassungs- und Lernfähigkeit islamistischer Theoretiker und Aktivisten studieren lässt. Hasan al-Banna ging es vor allem um die innere Umkehr des Individuums, sein Handeln in der Gemeinschaft engagierter Muslime und die Reform der Gesellschaft im Geiste des von allen historischen Verfälschungen gereinigten Islam. Ganzheitlich, wie er die islamische Botschaft verstand, sollte die Muslimbruderschaft auch in die Gesellschaft wirken und sämtliche spirituellen und materiellen Bedürfnisse ihrer Anhänger erfüllen. Dabei war die Bruderschaft ungeachtet ihrer erklärten Ablehnung des Parteienwesens selbst parteiähnlich verfaßt. Bis zum Zweiten Weltkrieg verfolgte sie eine im Prinzip gewaltfreie Reformstrategie. Die Freien Offiziere zerschlugen 1954 ihre Organisation, konnten die Bewegung aber nicht dauerhaft zerstören, die sich im Zuge der Repression radikalisierte. Sayyid Qutb (1906-66) popularisierte in seiner 1964 vom Gefängnis aus verbreiteten Schrift „Wegmarken“ (*ma'alim fi t-tariq*) und seinem Korankommentar „Im Schatten des Koran“ (*fi zilal al-qur'an*) die Grundbegriffe des radikalen Islamismus, die bis in die Gegenwart wirken. Die Erinnerung an die „große Heimsuchung“ (*mihna*) der Nasser-Ära ist in der islamischen Bewegung weit über Ägypten hinaus bis heute lebendig.

Die verschiedenen Gruppen und Persönlichkeiten der „islamischen Strömung“ verfolgen ein gemeinsames Ziel: Sie wollen die Scharia als alleingültige Rechts- und Werteordnung durchsetzen und Ägypten in eine islamische Republik eigenen Charakters umwandeln. Das

Parteienpluralismus in der muslimischen Gesellschaft). Zum Hintergrund vgl. *Taufiq Yusuf al-Wa'i*, *Al-fikr as-siyasi al-mu'asir 'inda l-ikhwan al-muslimin. dirasa tahliliyya maidaniyya muwaththaqa* (Das zeitgenössische politische Denken der Muslimbrüder. Empirische Analyse mit Dokumenten), Kuwait 2001; auf S. 55-61 ihre Reformplattform aus dem Jahr 1995. Ich danke *Ralph Stobwasser*, der mich auf diese Schriften aufmerksam gemacht und sie mir zur Verfügung gestellt hat.

⁹ Dieser Abschnitt stützt sich auf meinen Beitrag *Gudrun Krämer*, „Aus Erfahrung lernen? Die islamische Bewegung in Ägypten“, in: *Clemens Six / Martin Riesebrodt / Siegfried Haas* (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck usw. 2004, S. 185-200.

Schlagwort „Der Islam ist die Lösung“ steht auch auf dem Umschlag der Muslimbruderinitiative vom März 2004. Dabei haben sie im einzelnen unterschiedliche Vorstellungen davon, wie die Scharia interpretiert und wie die „islamische Ordnung“ gestaltet werden soll. Mit Blick auf ihre Bewertung der bestehenden Ordnung und die Legitimität, wenn nicht Notwendigkeit des bewaffneten Kampfes (Jihad) lassen sich grob zwei Flügel unterscheiden: ein pragmatischer („gemäßigter“) und ein militanter. Islamisten argumentieren in der Regel abstrakt, mit alleiniger Berufung auf die ewig-gültigen Werte des Islam. Ihre Strategie aber wird ebenso von ihrem politischen Umfeld bestimmt – und das heißt an erster Stelle von staatlicher Politik – wie die anderer politischer Kräfte. Das wiederum eröffnet die Möglichkeit der Selbstkritik und der Revision früherer Praktiken und Überzeugungen. Während Teile der islamischen Strömung nach Nassers Tod ihren Platz im System suchten, das Sadat und Mubarak vorsichtig umgestalteten, hielten andere am bewaffneten Kampf fest. Zum militanten Flügel zählten in den 1980er und 1990er Jahren Untergrundorganisationen wie die Islamischen Gemeinschaften (Jama‘at Islamiyya) und prominente Prediger wie Scheich Umar Abd ar-Rahman (der zugleich als deren spiritueller Mentor wirkte). Ihre Basis wurde auf einige tausend Aktivisten geschätzt, die sie in erster Linie aus der städtischen unteren Mittelschicht rekrutierten, wobei sich aktive Mitglieder auf der einen Seite und Sympathisanten auf der anderen nicht immer klar unterscheiden lassen.¹⁰ Im Herbst 1992 – kurz nach dem zweiten Golfkrieg und dem sogenannten Verfassungsputsch in Algerien, mit dem die Armee eine islamistische Machtübernahme durch Wahlen verhinderte – eskalierten die Anschläge auf ausländische Besucher und koptische Mitbürger; den Höhe- und zugleich den Wendepunkt bildete im November 1997 das Massaker an ausländischen Touristen in Luxor. Im Sommer 2002 traten die sogenannten historischen Führer der Islamischen Gemeinschaft (Jama‘a Islamiyya) aus dem Gefängnis heraus mit einer Gewaltverzichtserklärung an die Öffentlichkeit und legten in mehreren Publikationen eine ausführliche Kritik ihrer früheren Positionen vor, verbunden mit der Warnung vor den Gefahren islamistischer Militanz.¹¹ 2004 publizierten sie eine Kritik an Theorie und Praxis der Organisation al-Qa‘ida.¹²

¹⁰ Grundlegend ist noch immer *Saad Eddin Ibrahim*, „Anatomy of Egypt’s Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings“, in: *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980) 4, S. 423-445; aktueller *Mamoun Fandy*, „Egypt’s Islamic Group: Regional Revenge?“, in: *Middle East Journal* 48 (1994) 4, S. 607-625.

¹¹ Die Selbstkritik ist formuliert in *Silsilat tashih al-mafahim* (Die Korrektur der Konzepte), 4 Bde., Kairo 2002 (Neuaufll. Riyadh, Kairo 2004). Zum politischen Hintergrund vgl. *Fawas Gerges*, „The End of the Islamist Insurgency in Egypt? Costs and Prospects“, in: *Middle East Journal* 54 (2000) 4, S. 592-612; *Lutz Rogler*, „Al-Jama‘a al-islamiyya: Reuevoll in eine ungewisse Zukunft“, in: *Inamo* 31 (2002), S. 14-17; *Kamal as-Sa‘id Habib*, *Al-haraka al-islamiyya min al-muwajaha ila l-muraja‘a* (Die islamische Bewegung von der Konfrontation zur Revision), Kairo 2002 (mein Dank gilt Ralph Stobwasser für die Beschaffung dieser Studie) sowie die unveröfftl. Masterarbeit von *Christoph Dreyer*, *Revisionistische Tendenzen des militanten Islamismus in Ägypten*, Freie Universität Berlin 2003. Zu früheren Ansätzen innerislami(sti)scher Kritik vgl. meinen Aufsatz „Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen

Die große Mehrheit der Islamisten gehört seit jeher dem pragmatischen Flügel an. Überwiegend handelt es sich um (männliche) Angehörige der städtischen Mittelschicht mittleren und höheren Alters, von denen viele nicht nur gebildet, sondern auch vermögend sind. Sie halten die gegebene Ordnung für reformierbar, propagieren die „Mission“ (*da'wa*) an der Basis („Graswurzelarbeit“), befürworten einen Marsch durch die Institutionen und lehnen die Anwendung von Gewalt ab, wenn sie sich nicht als defensiv charakterisieren lässt (und das ist natürlich ein dehnbarer Begriff). Mit Blick auf die Themen Ehe, Frau und Familie sind sie konservativ, ihre sozialen und wirtschaftlichen Vorstellungen lassen sich am besten als soziale Marktwirtschaft islamischer Prägung beschreiben. An der Spitze des pragmatischen Flügels steht die Muslimbruderschaft, die sich in den 1980er Jahren neu formierte und gelegentlich als „Neue Muslimbruderschaft“ (Neo-Ikhwan) bezeichnet wird. Ihre Vertreter sind in der Öffentlichkeit präsent und sogar im Parlament vertreten, die Organisation selbst aber ist nach wie vor illegal. Ein Blick auf ihre (fast durchweg hoch betagte) Führungsriege lässt darauf schließen, dass sie eine starke Basis im städtischen Bürgertum besitzt. Von den 1980er Jahren an errangen islamistische Kandidaten die Mehrheit in den Vereinigungen der Ärzte und Apotheker, Ingenieure, Professoren und zuletzt der politisch besonders aktiven Anwälte. Gerade in der Zivilgesellschaft, die als Fundament einer tragfähigen demokratischen Entwicklung gilt, ist die islamische Strömung somit stark vertreten. Angaben zur Basis, soweit sie über diese Berufsvereinigungen hinausgeht, fehlen fast völlig. Die Ergebnisse von Kommunal- und Parlamentswahlen vermitteln auf Grund staatlicher Manipulation keine zuverlässigen Daten über den sozialen und regionalen Rückhalt einzelner politischer Gruppierungen.¹³ In den 1990er Jahren profilierten sich die Vertreter einer mittleren Generation, die – mit deutlicher Kritik an den verkrusteten Strukturen der Mutterorganisation und den überholten Denk- und Handlungsmustern ihrer von der nasseristischen Verfolgung geprägten Führung – eine neue „Mitte“ suchten, die islamische Werte mit den Grundprinzipien einer rechtsstaatlich-demokratischen Ordnung verbinden sollte. Eine Gruppe spaltete sich schließlich von der Muslimbruderschaft ab; ihr Gesuch auf

Bewegungen“, in: *Cornelia Wunsch* (Hg.), XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991, Stuttgart 1994, S.183-191.

¹² *Karam Muhammad Zuhi* u.a., *Istratijiyya wa-tafjirat al-qa'ida. al-akhta' wal-akhtar* (Die Strategie und die Bomben der Qa'ida. Fehler und Gefahren), Kairo 2004.

¹³ Dazu *Eberhard Kienle*, *A Grand Delusion. Democracy and Economic Reform in Egypt*, London, New York 2001; *May Kassem*, *Egyptian Politics. The Dynamics of Authoritarian Rule*, London 2004 sowie, mit anderen Akzenten, *Carrie Wickham Rosefsky*, *Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York 2002. Zu Wahlen generell vgl. *James Piscatori*, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*, Leiden 2000 (ISIM Papers 1); *Vicki Langohr*, „Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamism and Electoral Politics“, in: *International Journal of Middle East Studies* 33 (2001) 4, S. 591-610.

Zulassung als „Partei der Mitte“ (*hizb al-wasat*) wurde von den zuständigen Behörden jedoch hartnäckig abgewiesen.¹⁴

Währenddessen fordert die Muslimbruderschaft weiterhin die „Anwendung der Scharia“, setzt sich zugleich aber immer pointierter für die Grundsätze einer „guten Regierungsführung“ ein (Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und bürgerlichen Freiheiten, islamkonforme Formen der Partizipation und dergleichen mehr). Dabei ist sogar von der „schariarechtlichen Pflicht“ (*wajib shar'i*) die Rede und von einer zeitgemäßen (religiösen) Pflicht (*faridat al-waqt*), angesichts der „zerstörerischen Trias“ von politischer Stagnation, gesellschaftlicher Korruption und wissenschaftlichem Rückstand auf politische Veränderungen hinzuwirken, die Gottes Gesetz verwirklichen (*iqamat shar' allah*; IM 3-6, 8). Ausdrücklich richtet sie sich damit an alle Ägypter, nicht nur die Muslime unter ihnen (IM 6f).

Elemente einer islamischen Ordnung

Fundament und Rahmen der angestrebten Reform und neu zu begründenden Ordnung ist (auch für die Vertreter der Neuen Mitte) die Scharia; sie ist der Maßstab für die Rechtmäßigkeit der gesellschaftlich-politischen Ordnung.¹⁵ Der gängige arabische Terminus für „Legitimität“ (*shar'iyya*) bringt dies zum Ausdruck: legitim (*shar'i*) ist demnach, was mit dem göttlichen Gesetz (*ash-shar'*) übereinstimmt. So argumentieren auch die Muslimbrüder: Für sie gibt die Scharia den verbindlichen Bezugsrahmen der geforderten Reform ab. Alle Gesetze sind in dem Sinn zu ändern, dass sie mit den „Grundsätzen der Scharia“ übereinstimmen (IM 19) – eine Formulierung, die auf den ersten Blick eindeutiger erscheint als sie ist, müssen diese „Grundsätze“ doch erst noch klar und einvernehmlich definiert werden. Die Scharia wurde in der Vormoderne in Form juristischer Abhandlungen zwar

¹⁴ Vgl. *Abd al-Wahhab al-Masiri* (Hg.), *Auraq hizb al-wasat al-jadid* (Die Papiere der Neuen Partei der Mitte), Kairo 2004; zum Hintergrund vgl. *Lutz Rogler*, „Ägyptens Islamisten: Von der Bewegung zur Partei“, in: *Inamo* 20 (1999), S. 35-39; *Ivesa Lübben / Issam Fawzi*, „Ein neuer ägyptischer Parteienpluralismus in Ägypten? Hizb al-Wasat, Hizb al-Shari'a und Hizb al-Islah als Fallbeispiele“, in: *Orient* 41 (2000) 2, S. 229-281 und *Joshua A. Stacher*, „Post Islamist Rumbblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party“, in: *Middle East Journal* 56 (2002) 3, S. 415-432; auch *Amr Hamzawy*, „Die Zeitschrift al-manar al-ğadid: Grundzüge eines theoretischen und programmatischen Wandels in der islamistischen Denkströmung“, in: *Orient* 41 (2000) 2, S. 283-300.

¹⁵ Das Folgende greift auf meinen Beitrag „Wettstreit der Werte“ zurück; ausführlicher meine Studie *Gudrun Krämer*, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999. Zur Scharia generell *Peter Scholz*, „Scharia in Tradition und Moderne – Eine Einführung in das islamische Recht“, in: *Jura. Juristische Ausbildung* 23 (2001) 8, S. 525-534; *Bernhard G. Weiss*, *The Spirit of Islamic Law*, Athens, London 1998; *Mohammad Hashim Kamali*, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991; *Wael B. Hallaq*, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997.

verschriftlicht, nicht aber kodifiziert; ihre Kodifikation ist das Ergebnis der modernen Territorial- und Nationalstaatsbildung. Es besteht daher erheblicher Klärungsbedarf, was unter Scharia heute zu verstehen ist. Die Diskussion darüber ist ziemlich anspruchsvoll. Nach vorherrschender Auffassung (die keineswegs nur Islamisten vertreten) ist die Scharia göttliches Recht in dem Sinn, dass sie in ihren Grundzügen ebenso wie in bestimmten Einzelpunkten von Gott (bzw., was meist weniger deutlich ausgesprochen wird, von Muhammad in seiner Eigenschaft als Prophet) in Koran und Sunna für alle Zeiten festgelegt wurde. Islamisches Recht ist demnach im Kern göttliche Satzung, von Menschen mehr oder weniger korrekt „verstanden“, „abgeleitet“ und „angewandt“. Dabei wird die Unterscheidung zwischen göttlicher Rechtssetzung (*shar'*, *shari'a*) und menschlicher Rechtsfindung (*fiqh*, von arab. „verstehen“) durchaus anerkannt. Gestritten wird über die Tragweite dieser Aussage, insbesondere das Verhältnis von Scharia und tradiertem Juristenrecht (*fiqh*). Islamisten betonen die umfassende Gültigkeit der (göttlichen) Scharia, die im Prinzip alle menschlichen Lebensbereiche erfasst und menschlicher Deutung nur begrenzte Freiräume lässt, innerhalb derer sie nach Maßgabe der ihr von Gott verliehenen Urteilskraft im Lichte der Offenbarung wirksam werden kann. Der Wert menschlicher Vernunft und Freiheit wird nicht zwingend geleugnet; sie gründen aus dieser Perspektive allerdings im göttlichen Willen, nicht im Naturrecht. Ihre Kritiker unterstreichen gerade umgekehrt die geringe Zahl der im Koran verbindlich festgeschriebenen rechts- und politikrelevanten Normen (ein Verweis auf die Sunna wäre dieser Argumentation abträglich) und weiten das Feld menschlicher Auslegung nach Kräften aus. Auch die eigenständige, vernunftgeleitete Rechtsentwicklung (Ijtihad), die in den Debatten um eine Erneuerung des Islam seit dem 18. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielt, bleibt an die normativen Quellen Koran und Sunna gebunden. Frei ist sie lediglich von der Bindung an eine bestimmte Rechtsschule (*madhhab*) mit ihren spezifischen Methoden und Annahmen.

Auch manche Islamisten vertreten nun aber die Auffassung, die Scharia (bzw. der Islam) enthalte einen festen Bestand an *allgemeinen* Normen und Werten – genannt werden meist Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Verantwortung und Partizipation (*shura*) –, die im Einklang mit den sich stets wandelnden Verhältnissen verwirklicht werden müssen. Nicht immer wird ausgesprochen, dass sie gegebenenfalls konkrete Einzelbestimmungen der Scharia und des tradierten Juristenrechts überlagern, relativieren oder zeitlich aussetzen können.¹⁶ Ein konkretes Beispiel ist die Sklaverei, die in Koran und Sunna zwar behandelt wird, heute aber als obsolet gilt – ohne dass die einschlägigen Bestimmungen von Scharia und *fiqh* explizit aufgehoben würden. Technisch gesprochen geht es hier um die „Intentionen“ der Scharia (*maqasid ash-shari'a*), ihre „Finalität“, mit der sich schon klassische

¹⁶ Dazu ausführlicher mein Gottes Staat als Republik, Kap. III und VI. Den nicht-islamistischen Diskurs repräsentiert besonders gut der aus Afghanistan stammende und in Malaysia lehrende Jurist *Mohammad Hashim Kamali*, der eine Reihe einschlägiger Arbeiten publiziert hat, darunter *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Cambridge 2002.

Juristen und Theologen auseinandergesetzt haben. Die allgemeinen Werte und Prinzipien gelte es in Koran und Sunna offenzulegen, um so dem „Geist“ der Scharia gerecht zu werden, und nicht nur ihrem Buchstaben. Damit verknüpfen sich zwei weitere Konzepte des islamischen Rechts: die Idee des Gemeinwohls oder öffentlichen Interesses (*maslaha ‘amma*) und der Katalog der sogenannten fünf Grundgüter (*al-masalih al-khams*) – der Schutz von Religion, Leben, Nachkommenschaft, Eigentum und entweder Vernunft oder Ehre –, die jene „Intentionen“ der Scharia repräsentieren, denen sich spezifische Bestimmungen im Konfliktfall unterordnen sollen. Das Vertrauen in die menschliche Vernunft aber und der Rationalismus, ja Utilitarismus, der in diesem Zusammenhang zum Tragen kommt, ist islamischen Gelehrten und islamistischen Theoretikern noch heute suspekt, die um die Verbindlichkeit des „göttlichen Rechts“ fürchten, wenn Menschen erlaubt wird, es ihren eigenen Erwartungen anzupassen. In der Initiative der Muslimbrüder werden diese Bedenken freilich nicht formuliert. Hier heißt es lapidar, der Islam weise feste Grundsätze und Werte auf, die das Fundament und den Rahmen aller Regelungen der politischen und gesellschaftlichen Ordnung abgeben (IM 8, 11, 39). Unter den Werten nennt sie Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und *shura* (IM 5). Der flexible Ansatz kommt dort zum Vorschein, wo die Richtertätigkeit der Frau nicht allgemein geregelt, sondern an die Gegebenheiten und Bedürfnisse der jeweiligen Gesellschaft gebunden werden soll (Al-mar’a al-muslima 27).

Grundrechte und Freiheiten

Die Idee von Grundrechten und Freiheiten wird im Prinzip durchaus anerkannt, aber selten so systematisch aufbereitet, wie im Folgenden dargestellt. Wert und Würde des Individuums finden auch im klassischen islamischen Denken Berücksichtigung. Das islamische Recht geht vom individuellen Rechtssubjekt aus, das vor Gott und den Menschen Verantwortung trägt, nicht vom Kollektiv der Umma. Im Einklang mit diesem Verantwortungsdenken werden in modernen Abhandlungen die Pflichten des Individuums in der Regel stärker herausgearbeitet als seine Rechte (beides heißt auf arab. *haqq*, Pl. *huquq*). Wichtige Ansatzpunkte bietet der Koran, der davon spricht, Gott habe „die Kinder Adams“ geehrt und mit Würde ausgestattet (Sure 17,70) und die Menschen als seine Sachwalter, Treuhänder oder Stellvertreter (arab. *khalifa*, davon abgeleitet Kalif) eingesetzt (*istikhlaf*).¹⁷ Insofern sind sie zunächst einmal gleich würdig, zugleich aber auf die Einhaltung des göttlichen Gebots verpflichtet (*taklif*); ob Ungläubige und Abtrünnige diese Würde verirken, war und ist unter muslimischen Gelehrten umstritten. Die Ausführungen zu den Individualrechten lassen darauf schließen, dass zumindest die Muslimbruderschaft von einer allgemein gültigen, nicht an die Einhaltung religiöser Vorschriften gebundenen Konzeption von Menschenrecht und Menschenwürde ausgeht; das Folterverbot beispielsweise wird in

¹⁷ Ausführlicher dazu mein Gottes Staat als Republik, S. 73-78, 147-151.

keiner Weise konditioniert (IM 17). Die ausgeprägte Verantwortungsethik findet sich auch in ihrer Reforminitiative, die wieder und wieder auf die Bedeutung des Einzelnen und vom Staat unabhängiger gesellschaftlicher Gruppen für die Reform von Staat und Gesellschaft hinweist. Das Individuum findet in dieser, ausdrücklich „islamisch“ formulierten Vorstellung somit seinen Platz. Der Individualismus hingegen wird als egoistisch, spalterisch und destruktiv abgelehnt (so auch IM 10f, wo zwar vom *pursuit of happiness, sa'adat al-insan*, die Rede ist, Materialismus und Egoismus aber strenger Verurteilung anheimfallen). Die Idee des vom göttlichen Gesetz losgelösten, sittlich autonomen Individuums und seiner freien „Entfaltung“ ist diesem Denken fremd. Individuelle Freiheit soll durch die innere Schranke des Gewissens und die äußere Schranke des Gesetzes eingehegt werden.

Unter den Rechten bieten die wirtschaftlichen und sozialen Rechte am wenigsten Diskussionsstoff, die auch im Zusammenhang mit der sogenannten islamischen Ökonomie erörtert werden.¹⁸ Im Kern handelt es sich dabei um eine Moralökonomie, in der Fragen der Ethik eine größere Rolle spielen als spezifisch islamische Konzepte und Institutionen wie etwa das Verbot von Zinsen und Versicherungen, die durch unterschiedliche, zum Teil altbekannte, zum Teil neu definierte Praktiken kompensiert werden. Seit den 1970er Jahren dominieren hier die Vertreter einer Art islamischer „sozialer Marktwirtschaft“, die auf die Sozialbindung des Eigentums setzen und distributive Gerechtigkeit letztlich höher bewerten als Chancengleichheit. So auch die Muslimbrüder, die auf der einen Seite die Bedeutung des Privateigentums und privater Initiative hervorheben, auf der anderen aber dem Staat (weiterhin) die Verantwortung für strategische Güter und Sektoren zuschreiben (IM 20-26). Sie fordern den Kampf gegen die Armut, ohne ihn näher zu definieren (IM 32f). Sie bejahen das Prinzip des Freihandels, kritisieren aber eine Globalisierung, die auf Hegemonie und Dependenz abzielt; ihre positiven Aspekte sollen gestärkt, ihre negativen Effekte begrenzt werden. Über das Wie ist nichts zu erfahren. Auch die Muslimbrüder setzen im übrigen auf eine Förderung der Wissensgesellschaft (die der Arab Human Development Report 2002 so nachdrücklich annahnte). Allerdings sollen dabei die Werte der „ägyptischen Persönlichkeit“ bewahrt bleiben, die auch nicht-religiösen Nationalisten stets ein besonderes Anliegen war (IM 28). Den nationalen Interessen sollen zugleich Sport und militärische Ertüchtigung dienen, die schon die historische Muslimbruderschaft pflegte (IM 27f).

Problematischer ist die Idee der bürgerlichen Gleichheit und Freiheit. Gleichheit vor Gott bedeutet nicht notwendig Gleichheit vor dem Gesetz: Im islamischen Recht sind Nichtmuslime, Sklaven und Frauen in bestimmten Bereichen – insbesondere im Familien- und Erbrecht oder als Zeugen vor Gericht – freien männlichen Muslimen nicht gleichgestellt.

¹⁸ Vgl. *Khurshid Ahmad* (Hg.), *Studies in Islamic Economics*, Leicester 1980/1400 (islamischer Zeitrechnung). Die Studie von *Olaf Farschid*, *Islamische Ökonomie und Zakāt*, Diss. Freie Universität Berlin 1999, ist leider noch nicht veröffentlicht (Stand Juli 2005).

Aus naheliegenden Gründen steht das Verhältnis zwischen den Geschlechtern im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses; es nimmt auch in der Initiative der Muslimbrüder breiten Raum ein. Im wesentlichen geht es um die Unterscheidung zwischen der (ontologischen) Gleichwertigkeit von Mann und Frau (ihrer Gleichheit vor Gott) und ihrer Gleichbehandlung vor dem Gesetz. Der Koran macht es den Verfechtern des Gleichheitsgedankens nicht leichter als die Bibel: Die koranische Botschaft richtet sich an beide, Männer und Frauen. Beide tragen sie Verantwortung vor Gott. Aber er macht zwischen ihnen zugleich Unterschiede: Sure 75,37-39 zufolge schuf Gott Mann und Frau (als Paar und Partner, arab. *zaujain*) aus demselben Stoff, und zwar aus einem Tropfen Sperma, der sich zum Embryo entwickelte. Nach Sure 4,1 hingegen wurden beide aus einem Wesen (*nafs wahida*) geschaffen „und aus ihm sein Partner“.¹⁹ Dass Adam das erste Wesen ist und Eva sein erst später geschaffener Partner, ist Teil einer (männlichen) Koranexegese, die sich auch die Muslimbruderschaft zu eigen macht (Al-mar’a al-muslima 6-9). Generell unterstreicht sie jedoch, dass Mann und Frau in gleicher Weise auf Gottes Gebot verpflichtet sind (Konzept des *taklif*); sie spricht beiden die gleiche zivil- und strafrechtliche Verantwortung (*dhimma*) zu, wobei die Ungleichstellung in bestimmten Bereichen des Ehe-, Familien- und Zeugnisrechtes nicht thematisiert wird (IM 35); sie gewährt Frauen das aktive und passive Wahlrecht, lässt die Möglichkeit offen, dass sie als Richterinnen amten (Al-mar’a al-muslima 27), und schließt sie allein vom Imamat bzw. Präsidentenamt aus (IM 36). Das geht deutlich über konventionelle, konservative islamistische Vorstellungen hinaus.

Die Muslimbruderschaft hält allerdings am absoluten Vorrang von Ehe und Familie fest und definiert die Frau in erster Linie über ihre Rolle als Gattin und Mutter. Im Bereich der ehelichen Beziehungen hält sie am Grundsatz der *qawama* fest, ohne die daraus erwachsenden Rechte und Pflichten im einzelnen auszubuchstabieren (Al-mar’a al-muslima 17-21). *Qawama*, von der Sure 4,34 spricht, lässt sich unterschiedlich übersetzen: Die Bandbreite reicht von männlicher Dominanz, dem die weibliche Unterordnung entspricht („die Männer stehen über den Frauen“), bis zu einem Schutzverhältnis, bei dem der Mann besondere Verantwortung für seine Frau(en) und Kinder trägt („die Männer sind den Frauen vorangestellt“). Zentral sind seine finanziellen Pflichten: Der Mann ist – unabhängig vom Vermögen und Einkommen seiner Frau – Ernährer, Haushaltsvorstand und Familienoberhaupt. Das reflektiert ein soziales Rollenbild, das vormodernen europäischen entspricht: Die unterschiedlichen physischen und psychischen Fähigkeiten und Bedürfnissen von Mann und Frau bedingen demnach unterschiedliche soziale Aufgaben, die in manchen Feldern unterschiedliche Rechte und Pflichten nach sich ziehen. Gleichwertigkeit ist mit abgestufter Verantwortung zu vereinbaren, bei der die Männer über den Frauen stehen oder zumindest vor ihnen. Die Muslimbrüder betonen im Zusammenhang mit der *qawama* den Schutzaspekt (IM 36f). Sie bekräftigen die Verpflichtung der Ehefrau, vor

¹⁹ Vgl. Art. „Adam and Eve“ (Cornelia Schöck) in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Bd. 1, Leiden, Boston 2001, S. 22-26.

Verlassen des Hauses oder der Übernahme außerhäuslicher Tätigkeiten die Genehmigung ihres Ehemannes einzuholen, und diskutieren die Gefahren, die Parlamentarierinnen bei öffentlichen Auftritten im Inland oder gar auf Auslandsreisen drohen, wenn sie diese ohne den vorgeschriebenen männlichen Begleiter (*mahram*) durchführen (Al-mar'a al-muslima 16-21). Damit stehen sie im wertkonservativen Lager nicht allein. Zwar gibt es in vielen muslimischen Staaten Bemühungen, die bestehende Ungleichheit abzubauen, indem zum Beispiel das Scheidungsrecht zugunsten der Frau geändert wird; auch Islamistinnen und Islamisten zielen nicht selten in diese Richtung.²⁰ Die Emanzipation der Frau nach westlichem Muster sehen aber selbst viele Musliminnen, die nicht islamistisch eingestellt sind, als Gefahr für Ehe, Familie, gesellschaftliche Ordnung und Moral. Nach Auffassung der Muslimbrüder sollen die von Gott gewollten und in der Natur begründeten Unterschiede zwischen Mann und Frau in einer islamischen Ordnung nicht negiert, sondern in angemessener Weise berücksichtigt werden. Zugleich aber ist das Bild der partnerschaftlichen, auf gegenseitige Liebe und Zuneigung gegründeten Ehe, das auch die Muslimbrüder entwerfen, recht weit entfernt von traditionellen Rollenmustern, in denen sich Männer und Frauen weitestgehend in getrennten Sphären bewegten.

Neben der *gender*-Thematik findet die Stellung von Nichtmuslimen in einer „islamischen Ordnung“ viel Beachtung, wobei im allgemeinen jedoch nur von Juden und Christen die Rede ist, deren Status als „Schriftbesitzer“ (das heißt als Anhänger einer monotheistischen Offenbarungsreligion) im islamischen Recht einigermaßen präzise definiert ist. Über Hindus, Buddhisten, Konfuzianer oder Agnostiker, die außerhalb des Nahen und Mittleren Ostens von viel größerer Bedeutung für das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen sind, wird kaum je gesprochen, und auch die Anhänger „neuer Religionsgemeinschaften“ kommen mit Ausnahme der Baha'is und der Ahmadiyya-Bewegung, die im 19. Jahrhundert in einem islamischen Milieu entstanden, von Sunniten und Schiiten als „Apostaten“ eingestuft und daher nicht toleriert werden, in den theoretischen Erörterungen nicht vor.²¹ Den Christen und Juden gestehen Islamisten vielfach gleiche bürgerliche und politische Rechte einschließlich des aktiven Wahlrechts zu; manche schließen sie von bestimmten Ämtern aus, die im weitesten Sinn als „religiös“ verstanden werden. Dazu gehören das Richteramt, weil es die Scharia anwendet, und das Amt des Staatsoberhauptes (Kalif, Imam, Staatspräsident), weil es die islamische Gemeinschaft repräsentiert und führt. Das geht über vormoderne Konzepte von Toleranz deutlich hinaus, aber es erfüllt nicht den Gleichheitsgrundsatz. Die Muslimbrüder enthalten sich in diesem Punkt einer allzu großen Konkretisierung: Sie sprechen nicht von Nichtmuslimen im allgemeinen, sondern von den

²⁰ Vgl. *Abdullahi A. An-Na'im*, *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*, London, New York 2002.

²¹ Vgl. dazu *Johanna Pink*, *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam*, Würzburg 2003.

ägyptischen Kopten. Die „koptischen Brüder“ erklären sie zu einem „Teil des ägyptischen Gesellschaftsgewebes“ (*juz' min nasij al-mujtama' al-misri*), mit - hier greifen sie eine alte Formel auf – „gleichen Rechten und gleichen Pflichten“ (*lahum ma lana wa-'alaihim ma 'alaina*). Das umfasst das aktive und passive Wahlrecht und das Recht auf freie Religionsausübung; ein etwaiger Ausschluss von öffentlichen Ämtern wird nicht erwähnt, einzig das Imamamt bleibt Muslimen vorbehalten (IM 37f). Die Beschwörung wechselseitiger Zuneigung im Rahmen der nationalen Einheit gehört zum eisernen Bestand des ägyptischen Nationalismus, den die Muslimbrüder stets betont haben, auch wenn militante Islamisten ihn vor allem seit den 1970er Jahren wiederholt verletztten.

Die Freiheitsrechte gelten – das durchzieht alle Erklärungen aus islamistischen Kreisen einschließlich der vorliegenden Muslimbruderinitiative – im Rahmen der Scharia. Freiheit wird dort als Grundwert einer islamischen Ordnung zwar grundsätzlich bejaht, im Konkreten jedoch eingeschränkt. Das betrifft üblicherweise die Religionsfreiheit der Muslime, denen ein Religionswechsel verwehrt wird (Apostasie ist demnach ein Delikt, das zivil-, wenn nicht gar strafrechtlich geahndet werden kann oder muss);²² es begrenzt aber auch die Religionsfreiheit von Nichtmuslimen, vor allem, wenn sie traditionellerweise nicht zu den „himmlischen Religionen“ gezählt werden. Die Initiative der Muslimbrüder bekräftigt den Grundsatz der „privaten Glaubensfreiheit“ (*hurriyat al-i'tiqad al-khass*); das Recht auf öffentliche Bekundung des eigenen Glaubens (Bekenntnisfreiheit) und auf öffentliche Ausübung der Religion gesteht sie jedoch nur den „anerkannten himmlischen Religionen“ zu (*al-adyan as-samawiyya al-mu'tarafa biha*; wer hier anerkennt, bleibt unklar), also den im islamischen Raum anerkannten christlichen und jüdischen Gemeinschaften (IM 13f). Von einem allgemeinen Recht auf freien Religionswechsel ist bezeichnenderweise nicht die Rede. Da die Scharia den verbindlichen Rahmen der Gesetzgebung abgeben soll, lässt sich folgern, dass die Muslimbruderschaft am Apostasieverbot festhält, ohne sich im Rahmen dieses Reformpapiers auf Art und Umfang der Strafe festzulegen.

Besonders eng sind die Grenzen im Bereich der künstlerischen, akademischen und sexuellen Freiheit gezogen: Moral wird unter Islamisten ganz groß geschrieben, die sich als Kämpfer gegen jegliche Form der „Unmoral“, der „Sittenlosigkeit“ und der „Korruption“ (*fasad*) verstehen, die sich keineswegs auf die Ökonomie beschränkt. Das erklärt zugleich, warum das Geschlechterverhältnis im allgemeinen und die Rolle der Frau im besonderen eine so hohe Bedeutung für islamistische Lehre und Praxis besitzen. Auch viele nicht-islamistische Musliminnen und Muslimen vertreten in Fragen der Sexualmoral recht strenge Auffassungen und lehnen außereheliche oder gleichgeschlechtliche Beziehungen strikt ab. Die Liberalität westlicher Gesellschaften erscheint ihnen in der Regel als Zeichen moralischer Dekadenz. Im Entwurf der Muslimbrüder ist ausführlich von den festen Gren-

²² Vgl. Armin Hasemann, „Zur Apostasiediskussion im modernen Ägypten“, in: Die Welt des Islams 42 (2002) 2, S. 72-121.

zen des Islam die Rede und der Bindung aller an die religiösen Pflichten und Gebote; in diesem Zusammenhang soll auch das Instrument der *hisba*, der Aufsicht über die Einhaltung islamischer Verhaltensregeln in der Öffentlichkeit, wiederbelebt werden (IM 34f). Interessanterweise werden diese Grenzen und Bindungen mit der „ägyptischen Persönlichkeit“ in Verbindung gebracht, die es zu wahren gilt. Konkret fordern die Muslimbrüder eine sorgfältige Aufsicht über Kino und Theater, ja eine „Säuberung“ (*tanqiya*) der Medien (IM 11f, 39). Von der akademischen Freiheit ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede.

Die politische Ordnung

Sunnitische Islamisten engagieren sich heute in erster Linie für die Durchsetzung der Scharia auf einzelstaatlicher Basis, nicht die Einigung aller Muslime in der globalen Umma und die Wiedererrichtung des Kalifats. Dabei bietet ihnen die Tradition wenig Orientierung: Der Koran enthält Hinweise auf ein „rechtes“ Handeln und die Prinzipien einer „gerechten“ Ordnung, aber er bietet kein umfassendes Konzept für das Verhältnis von Individuum, Staat und Gesellschaft, und er gibt den Muslimen keine bestimmte Staatsform vor. Selbst Islamisten vertreten mehrheitlich die Auffassung, Koran und Sunna schrieben den Muslimen in politischen Dingen lediglich einige allgemeine Prinzipien vor: das Beratungsprinzip (*shura*), das politische Mitsprache, wenn nicht gar eine parlamentarische Demokratie islamisch begründen soll; die Verantwortlichkeit der Regierenden vor Gott und den Menschen, die als Grundlage für eine geregelte Rechenschaftspflicht und einen friedlichen Machtwechsel dienen soll; die Unabhängigkeit der Justiz, die aus der Unverfügbarkeit des göttlichen Gesetzes abgeleitet wird, in das die weltliche Obrigkeit nicht eingreifen darf. Die Muslimbruderschaft erklärt die politische Reform zur Voraussetzung weitergehender gesellschaftlicher Veränderungen (IM 4f). Dabei scheut sie nicht länger vor dem Begriff der Demokratie zurück und nennt als ihr Ziel ein „republikanisches, parlamentarisches, konstitutionelles und demokratisches System im Rahmen der Prinzipien des Islam“ (IM 12f).

Die demokratische Ordnung steht somit unter dem Scharia-Vorbehalt; eine uneingeschränkte Volkssouveränität schließt das aus (sie wird aber auch in westlichen Ländern durch bestimmte Grundwerte eingeschränkt, die eine parlamentarische Mehrheit nicht einfach aufheben kann). Souverän ist nach islami(sti)schem Verständnis allein Gott, der für alle Zeiten verbindlich die Werte, Normen und Gesetze festgelegt hat, die menschliches Leben leiten und die von keinem Herrscher und keiner parlamentarischen Mehrheit abgewandelt oder außer Kraft gesetzt werden können (Konzept der *hakimiyya*). Volkssouveränität kann es nur in dem eingeschränkten Maß geben, dass Gott den Menschen (der Umma, dem Volk) gewisse Vollmachten zur Regelung ihrer Angelegenheiten überträgt. Die Muslimbrüder umgehen den Begriff der Volkssouveränität, sprechen aber ausdrücklich vom

„Volk“ als der Quelle der Gewalten (*ash-sha'b huwa masdar jami' al-quwat*; IM 13).²³ Alle Bürger – Männer wie Frauen – besitzen das aktive und passive Wahlrecht (*haqq kull muwatin wa-muwatina fi l-musharaka fi l-intikhabat an-niyabiyya*). Das politische System ist parlamentarisch verfaßt und – im ägyptischen Kontext besonders wichtig – zivil; das Militär übt in ihm keine politischen Funktionen aus, die Polizei ist eine zivile Behörde, der Verteidigungsminister Zivilist (IM 13-16, 19f). Eine echte Gewaltenteilung ist nach klassischer Lehre zwar nicht zulässig, doch kann der Herrscher seine an sich unteilbare Gewalt an Unterebene delegieren. Hier knüpfen heutige Theoretiker an, die eine Gewaltenteilung für legitim und notwendig halten. Auch gibt es nach islamischer Lehre streng genommen keine Legislative, da Gott die Normen, Werte und Gesetze irdischen Lebens ja verbindlich festgelegt hat und Menschen sie nur auf ihre konkreten Lebensumstände anwenden. Das aber kann nach moderner Auffassung durchaus im Rahmen einer parlamentarischen Ordnung geschehen, und zwar durch gewählte Abgeordnete, nicht (nur) durch muslimische Religions- und Rechtsgelehrte. Die Muslimbrüder thematisieren das Thema Gewaltenteilung nicht eigens, wie sie sich überhaupt von den klassischen Kalifatstheorien verabschiedet haben. Ganz wichtig ist ihnen die Unabhängigkeit der Justiz (IM 18f).²⁴ Wer allerdings für die Anpassung der Gesetze an die Grundsätze der Scharia verantwortlich sein soll (IM 19), und ob gegebenenfalls an eine Art Wächterrat oder Verfassungsgericht gedacht wird, bleibt ungeklärt.

Politische Mitbestimmung lässt sich aus der islamischen Tradition recht gut ableiten. Im Mittelpunkt steht das Prinzip der Konsultation (*shura*), das den Muslimen bereits im Koran anempfohlen wird. Gemeint ist die gegenseitige Beratung in allen Lebenslagen, darunter auch die Beratung des Herrschers. Allerdings stellt sie im Koran und in der historischen Praxis ein Verfahren dar, keine Institution. Viele Interpreten verstehen *shura* heute als bindende Praxis und setzen sie mit parlamentarischen Gremien gleich. Die parlamentarische Mehrparteidemokratie kann demnach als eine zeitgemäße Form von *shura* gelten, solange sie sich auf dem (definitionsbedürftigen) Boden des Islam bzw. im Rahmen der Scharia bewegt. Einen Pluralismus der Meinungen, Interessen und gesellschaftlichen Gruppen hat es in der islamischen Welt stets gegeben. Einem Ausspruch des Propheten Muhammad zufolge ist die Vielfalt der Meinungen sogar eine „Gnade“ für die Gemeinde. Allerdings wollen zeitgenössische Islamisten die Meinungsunterschiede wiederum auf den „Rahmen des Islam“ bzw. der Scharia beschränkt sehen. Unglaube, Zweifel und Atheismus sollen allenfalls geduldet werden, wenn dies zweckmäßig scheint; als legitimer Ausdruck individueller Wahl- und Entscheidungsfreiheit werden sie nicht anerkannt. Im „Rahmen des Islam“ kann die Rede-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit gewährt werden, wenn-

²³ Ähnlich Mujaz 'an ash-shura, bes. S. 31, 37-39.

²⁴ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Forderung nach einer Reform der Azhar, die ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Staat stärkt; erwähnt werden die Wahl ihres Rektors und die Rückgabe der in der Nasser-Ära dem Staat unterstellten religiösen Stiftungen (IM 30-32).

gleich dies „islamfeindliche“ Kräfte im allgemeinen ausschließt. Viele Islamisten lehnen politische Vereinigungen, Parteien und Gewerkschaften ab; politische Mitsprache und Beratung sollen allein auf individueller Ebene stattfinden. Das Ideal der Einheit der muslimischen Gemeinschaft bleibt – vielleicht gerade wegen der realen Vielfalt – übermächtig.

Anders die Muslimbruderschaft: Sie fordert Meinungsfreiheit, die öffentlich wahrgenommen werden kann, (*hurriyyat ar-rayy wal-jahr bihi*), neben der Meinungs- und Gedankenfreiheit also auch das wichtigere Recht auf freie Meinungsäußerung. Sie fordert das Demonstrationsrecht und das Recht auf freie Vereins- und Parteienbildung, die in Ägypten nicht bestehen; vorausgesetzt wird jeweils der Verzicht auf den Einsatz oder die Androhung von Gewalt (IM 14f). Die Aufsicht soll den unabhängigen Gerichten zukommen, nicht, wie in Ägypten, der staatlichen Verwaltung (IM 14). Die Partei, die in freien und sauberen Wahlen die Stimmenmehrheit errungen hat, übernimmt die Regierungsbildung. Die restriktiven Gesetze vom Notstandsgesetz über die Parteien-, Vereinigungs- und Gewerkschaftsgesetze sind aufzuheben, die politischen Gefangenen freizulassen, die Folter zu beseitigen (IM 16f). In diesen Punkten besteht wohl die größte Übereinstimmung mit den Forderungen der nicht-religiösen Opposition.

In vielen islami(sti)schen Verfassungsentwürfen steht das Staatsoberhaupt (Kalif, Imam, Präsident) im Mittelpunkt der Überlegungen zur Ausgestaltung der politischen Ordnung; faktisch handelt es sich meist um eine Art schariagebundener Präsidentialrepublik. Nicht so die Initiative der Muslimbrüder. Allerdings weist sie konzeptionell gewisse Unstimmigkeiten auf: Auf der einen Seite setzen sie eher kühn das Imamamt (*al-imama al-kubra*) mit dem Amt des ägyptischen Staatspräsidenten gleich – ein Beleg mehr, dass sie vom Einzelstaat bzw. der modernen Nation ausgehen, nicht von der globalen Gemeinschaft der Muslime, der Umma. Den klassischen Lehren zufolge ist der Kalif / Imam jedoch Oberhaupt aller Muslime und mit weitreichenden Vollmachten ausgestattet, die auch religiöse Aufgaben wie das Freitagsgebet, den Jihad und den Vollzug der kanonischen Körperstrafen (*hudud*) einschließen. Davon ist bei den Muslimbrüdern keine Rede: Nach ihrer Vorstellung wird das Amt des (ägyptischen) Staatspräsidenten durch allgemeine und freie Wahlen besetzt. Der Präsident steht über den Parteien; er repräsentiert alle Bürger und – hier entfernt sich die Muslimbruderschaft weit von den gängigen Vorstellungen einer Präsidentialrepublik und der ägyptischen Praxis – er ist nicht an der Ausübung der Macht beteiligt (*wa-yakuna ba'idan kull al-bu'd 'an al-mas'uliyya at-tanfidhiyya lil-hukm*; IM 16); seine Kompetenzen sind ebenso beschränkt wie seine Amtszeit (IM 13, 16). Frauen sind vom Imamamt (dem Amt des Staatspräsidenten) ausgeschlossen, das einzige Amt, das Männern vorbehalten bleibt (IM 36).

Kurzes Fazit

Politik gilt Islamisten insgesamt als Mittel zum Zweck, und der Zweck besteht in der Verwirklichung einer auf die Scharia gegründeten islamischen Ordnung, die man durchaus als „Tugendstaat“ verstehen kann. Freilich gehen die Muslimbrüder erkennbar über islamistische Entwürfe hinaus, bei denen der moralische Diskurs häufig genug die politische Analyse ersetzt und die Mechanismen und Verfahren politischer Machtausübung, parlamentarischer Kontrolle und demokratischer Partizipation unterbelichtet bleiben. Exemplarisch zeigt ihre Initiative die Unterscheidung in Werte und Techniken, die islamistische Konzeptionen generell kennzeichnet: Bei der Ausgestaltung der politischen Ordnung hat sie sich auf eine parlamentarische Demokratie zubewegt; die klassischen Kalifatslehren spielen in ihrem Entwurf kaum eine Rolle. Auch die Gleichheits- und Freiheitsrechte werden – zumindest jenseits von Religion, Ehe und Familie – großzügiger gefasst als in islamistischen Kreisen üblich. Das normative Fundament der gesellschaftlichen und politischen Ordnung aber soll letztlich unhinterfragt bleiben; religiöse Bindung und „ägyptische Persönlichkeit“ werden faktisch miteinander identifiziert, am Vorrang des Islam bleibt kein Zweifel. Die Grundhaltung ist national-religiös, nicht liberal; der Muslimbruderschaft geht es um politische Mitbestimmung, nicht um die Erweiterung kultureller, intellektueller und künstlerischer Spielräume.²⁵ Aber gerade damit scheint sie eine verbreitete Stimmung in der eigenen Gesellschaft zu treffen.

²⁵ Der Begriff „Islamo-Liberals“, den *Lacroix* mit Blick auf Saudi-Arabien verwendet, ist m.E. irreführend, sofern er damit nicht ausschließlich auf Elemente der politischen Mitsprache abhebt, die diese Kreise fordern, ohne ihre Wertorientierung zu beachten.

ABSTRACTS

“Good Governance”: New voices from the Islamic World

By *Guðrun Kræmer*, Berlin

Can Muslim majority states and societies move towards a greater degree of freedom, participation and good governance than is presently to be observed? The issue is highly charged and contested. What is at issue is not the compatibility of Islam, good governance and human rights, but of Muslim interpretations of their Islamic legacy and identity, and Islamist interpretations more particularly. A Reform Initiative published by the Egyptian Muslim Brotherhood in March 2004 offers interesting insights into core elements of contemporary Islamic discourse as endorsed by the pragmatic wing of the wider Islamist movement: in it, the Muslim Brothers call for a “constitutional, parliamentary and democratic republican order” to be established in Egypt, that guarantees equal rights and duties to all citizens within the framework of the Sharia, the comprehensive moral and legal code commonly presented as Islamic law. This goes well beyond more conventional conceptualizations of a Sharia based “Islamic order”, but leaves important questions to be resolved, especially in the field of human rights and liberties.

Peace-Process and Constitution-Making Progress in Sudan

By *Hatem Elliesie*, Heidelberg

Since independence in 1956, Sudan has been in search of a constitutional formula acceptable to the various contending political forces. Unfortunately, the endeavor has not been very successful for many reasons. Despite of an 11-years timeframe, the peoples of post-colonial Sudan have been continuously convoluted in one of the longest lasting internal armed conflicts on the African Continent. Hence, the recently signed Comprehensive Peace Agreement on January 9, 2005 between the Government of the Sudan and the Sudan People’s Liberation Movement may inaugurate a historic moment of great opportunity for a solid and long lasting peace. This article offers a brief summary of the peace process between the major protagonists and diverse mediation efforts; demonstrates more detailed the path of significant protocols and their pertinent content for a genuine constitutional framework; examines relevant aspects of Sudan’s past, current and upcoming constitutional