

Die Demokratisierung der muslimischen Welt: Ansichten des muslimischen Philosophen Ġamāl Al-Dīn Al-Afġānī

Ġamāl Al-Dīn Al-Afġānī zählt wohl zu den bemerkenswertesten muslimischen Denkern des 19. Jahrhunderts. Zu seinen Lebzeiten sah er sich mit dem europäischen Kolonialismus und der Diskrepanz zwischen dem Anspruch der Muslime (3: 110) und ihrer realen Erfahrung der Machtlosigkeit konfrontiert. Er war der erste Muslim, der versuchte die Misere der Muslime analytisch zu erfassen und einen Ausweg anzubieten. Außerdem war er der erste Orientale, der den universellen Anspruch Europas zurückwies. Aus diesen Gründen ehrte ihn die Nachwelt mit dem Titel „Erwacher des Osten“¹.

Obwohl Ġamāl Al-Dīn Al-Afġānī ein Kosmopolit war, der in Europa genauso wie in der muslimischen Welt zuhause war, obwohl er mit den Regierungschefs, Philosophen und den Gelehrten von Orient und Okzident debattierte, umgab ihn stets eine mysteriöse Aura. Bis heute streiten sich Wissenschaftler darüber, ob er wirklich Afghane war oder ob er durch den Namenszusatz ‚Al-Afġānī‘ eine persisch-schiitische Herkunft verschleiern wollte (*taqiyya*²).

Al-Afġānī selber bestand stets darauf 1839 in Afghanistan geboren und in Kabul erzogen worden zu sein. Seine Abstammung soll in direkter Linie bis zum vierten Kalifen °Alī zurückreichen.³ Seine Gegner, wie *šaiḥ* Abū °l-Huda, waren jedoch der Ansicht, dass er Iraner sei⁴ und der Perser Lutfāllah Asadābādī behauptete sogar, sein Neffe zu sein.⁵ Das Oxford-Lexikon scheint einen Mittelweg einzuschlagen, wenn es schreibt: „Er wurde im Iran geboren, verbrachte aber die ihn prägenden Jahre in Afġānistān.“⁶ Die Encyclopaedia of Islam urteilt: „Er verlebte tatsächlich seine Kindheit und Jugend in Afghanistan.“⁷ Ich vertrete die Ansicht, dass er Afghane und Sunnit war – wenn auch beeinflusst durch den schiitischen Islam –, da sein engster Schü-

¹ Vgl. Badawi, Zaki (1976:7).

² Der Begriff kann mit ‚sich schützen‘ übersetzt werden. Er bezeichnet das Verbergen des eigenen Glaubens im Falle von Gefahr. Diese Praxis wird von den Anhängern der *šīʿa* praktiziert. Wissenschaftler, die der Ansicht vertreten, dass Al-Afġānī *šīʿī* war, glauben, dass er als *šīʿī* niemals Einfluss auf die große Masse der Sunniten gehabt hätte. Daher soll er sich durch seinen Namenszusatz eine sunnitische Identität geschaffen haben.

³ Vgl. Srouf, Hani (1977:10).

⁴ Vgl. Hourani, Albert (1962:108). u. Keddie, Nikki R. (1968:6).

⁵ Vgl. Keddie, Nikki R. (1968:6).

⁶ Bowker, John (1999:23).

⁷ Übersetzt zit. n. Lewis, Bernard u.a. (1965:417).

ler Muḥammad ʿAbduh, der Al-Afġānī wohl am Besten kannte, sowie weitere Personen aus seinem nahen Umfeld berichteten, dass Ğamāl Al-Dīn strikt der hanafitischen Rechtsschule folgte. Sie ist eine der vier sunnitischen Rechtsschulen.⁸ Niemand, der ihm nahe stand, hatte Al-Afġānī jemals mit einer schiitischen Gesinnung in Verbindung gebracht. Aber wenn doch, würde es eine Rolle spielen? Der ägyptische Al-Afġānī-Experte Muḥammad ʿImara vertritt die Auffassung, dass es nur verständlich sei, dass Afghanen und Iraner, Sunniten und Schiiten einen Anspruch auf Al-Afġānī erheben⁹, es sei aber zu bedenken, dass er sich selber niemals etwas anderem als dem Islam zuordnen wollte. Daher könnten alle Muslime stolz auf diesen großen Denker des Islam sein, dessen Vaterland die muslimische Welt war.¹⁰

Man könnte meinen, dass ein Hauch von göttlicher Ironie Al-Afġānī umgab, denn er entspricht so gar nicht dem Bild eines muslimischen Reformers, das Muslime heute haben. Da ist zum Beispiel seine Entscheidung als muslimischer Philosoph aufzutreten und sich in einer philosophischen Sprache auszudrücken, in einem Umfeld, in dem die Philosophie verpönt war und ist. Seine Ansichten schöpfte er zwar aus dem *Qurʾān* – so wie er ihn interpretierte¹¹ – ohne jedoch seine Argumente zwingend mit entsprechenden Belegstellen Autorität zu verleihen. Vielmehr sollten die Muslime seine Ansichten annehmen, wenn ihnen seine Argumentation logisch und vernünftig erschien. Er trat nicht mit einem Wahrheitsanspruch auf, sondern betonte, dass der Philosoph sich durchaus irren kann. Wer ihn hören wollte, hatte größeres Glück ihn in einem Kaffeehaus anzutreffen, als in einer Moschee. Auch das er ein passionierter Raucher war, wäre für heutige Muslime Grund genug, sich ihn erst gar nicht anzuhören, gleich wie richtig seine Argumente sein mögen. Dabei war Ğamāl Al-Dīn ein Mystiker und Asket, erfüllt von einer tiefen Spiritualität, doch ohne Anspruch auf Perfektion. Mag er auch bei den Muslimen nicht mehr präsent sein, so haben seine Überlegungen hinsichtlich der Vereinbarkeit von Demokratie und islamischer Religion ihre Spuren im muslimischen Diskurs hinterlassen.

⁸ Vgl. Hourani, Albert (1962:124). u. Ahmad, Azize (1969:476-504).

⁹ Al-Afġānī wird heute im Iran als nationaler Held verehrt, da er seinen Anti-Imperialismus in einer religiösen Sprache ausdrückte. In Ägypten wird er als intellektueller Gigant und nationale Figur angesehen, da er ein ägyptisch-arabisches Erwachen in Gang setzte. Vgl. Rudi, Matthee (1989:151-169). Gleiches gilt für Indien. Vgl. Ahmad, Azize (1969:476-504).

¹⁰ Vgl. Rudi, Matthee (1989:151-169).

¹¹ Vgl. Ridha, Muhammad Rashid (1931:25).

A. Ğamāl Al-Dīn Al-Afġānīs Thesen zur Demokratisierung der muslimischen Welt

Kann die muslimische Welt demokratisiert werden?

Im 19. Jahrhundert war die muslimische Welt geprägt von politischem Despotismus, wirtschaftlichem Niedergang, wissenschaftlichem Stillstand und der Ausbeutung und Unterdrückung der Bevölkerung. Der muslimische Philosoph und Reformers Ğamāl Al-Dīn Al-Afġānī (1839-1897) war der festen Überzeugung, dass der Despotismus den Bürger entmündigen und seine geistigen Potentiale in Ketten legen würde. Kreativität und Fortschritt würden ein Klima der Partizipation und Freiheit benötigen. Die Tyrannei, die nach der Ermordung des Kalifen °Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 661) mit der Etablierung der Dynastie der Umayyaden in den Islam Einzug gehalten hatte, sei überlebt. Mit Blick auf die positive Entwicklung Europas gelangte er zu der Überzeugung, dass die Demokratie die effizienteste Staatsform sei und deshalb am besten geeignet für eine islamische Renaissance. Diese Feststellung leitete er nicht aus dem *Qurʾān* ab, denn die Offenbarung spricht sich für keine Staatsform aus. Das Schweigen Gottes in dieser Angelegenheit, deutete der Philosoph Al-Afġānī als Imperativ, die menschliche Vernunft einzusetzen, um eine Staatsform zu wählen, die zum Wohle aller ist. Welche andere Staatsform als die Demokratie bietet sich besser an, um der Willkürherrschaft ein Ende zu bereiten und ein Klima der Toleranz und Meinungsfreiheit zu schaffen? Und so stellte sich bereits im 19. Jahrhundert ein muslimischer Philosoph jene Frage, die heute die ganze Welt beschäftigt: Wie kann die zutiefst von despotischer Herrschaft geprägte muslimische Welt ihren Weg zur Demokratie finden? Al-Afġānī war sich bewusst, dass die Einführung der Demokratie von heute auf morgen – wie es einige naive amerikanische Politiker und Denkfabriken heute glauben – unmöglich ist. Der Despotismus hätte zu tiefe Spuren im Denken der Orientalen hinterlassen. Sie würden bei dem ersten Anzeichen einer Krise das Vertrauen in die Demokratie verlieren und nach einem starken Führer rufen.

Der philosophische Ansatz: Der „erleuchtete“ Herrscher

Als Philosoph bezweifelte Al-Afġānī, dass die ausgebeutete und unmündige muslimische Bevölkerung ihr Recht auf Partizipation einfordern würde. Seit Jahrhunderten begegnete die *umma* den wechselnden Dynastien und deren Auswüchsen mit Fatalismus und Gleichgültigkeit. Gleichwohl sich schon 1600 gezeigt hatte, dass der Despotismus am Ende war. Allorts zeichnete sich das gleiche Bild von der Herrschaftsunfähigkeit der Sultane und der Ausbeutung der Bevölkerung durch Steuerbelastung ab. Krämer schreibt:

„Unbestritten hatte das Osmanische Reich um 1600 seinen Zenit überschritten, (...) die Expansion kam zum Stillstand, und die Kriege kosteten mehr, als sie an Beute, Steuern und Abgaben einbrachten. Hier zeigte sich, wie sehr das Reich ungeachtet seiner vergleichsweise entwickelten Verwaltung auf den Krieg gebaut war. Nach 1600 traten auch für die Zeitgenossen die Schwächen des Systems deutlicher hervor. Sie wurden und werden meist unter dem Vorzeichen des Niedergangs analysiert und auf die Unfähigkeit der Herrschenden, an ihrer Spitze der Sultane selbst zurückgeführt. Die Stichworte lauten *Haremswirtschaft* und *Janitscharenherrschaft*: Die Söhne des Sultans wurden nicht mehr länger zur Vorbereitung auf ihre künftige Aufgabe in die Provinz geschickt, um dort praktische Erfahrung zu sammeln, sondern verbrachten ihr Leben im Harem. Dort standen sie zwangsläufig unter dem Einfluss ihrer Mütter, Frauen, Konkubinen und Eunuchen, die in der Regel auch nach ihrer Thronbesteigung einen starken Einfluss auf die Staatsgeschäfte ausübten, indem sie den Zugang zum Herrscher kontrollierten und damit zugleich die Vergabe der wichtigsten Ämter und Einkünfte; das führte zu *Günstlingswirtschaft*, *Nepotismus*, *Ämterkauf* und damit unweigerlich zu *Korruption*. (...) Tatsächlich hielten sich im 17. und 18. Jahrhundert viele Sultane aus der Politik heraus, zogen selbst auch nicht länger an der Spitze des Heeres ins Feld und überließen das Regieren hohen Militärs und Bürokraten (...).¹²

Die mangelnden Führungsqualitäten der Sultane, die aufgeblähte Verwaltung, sowie wirtschaftliche Belastungen durch Dürre und Pest führten zu ersten Auflösungserscheinungen im Osmanischen Reich. Entlassene Soldaten gründeten bewaffnete Räuberbanden, die die Bevölkerung terrorisierten. Lokale Gouverneure, die sich nicht mehr dem geschwächten Zentralstaat verantwortlich fühlten, gründeten eigene Fürstentümer. So entgingen dem ohnehin schon geschwächten Osmanischen Reich weitere Steuereinnahmen, was die Krise nur noch weiter verschärfte.¹³

¹² Krämer, Gudrun (2005:225-226).

¹³ Vgl. Ebda. 227-228.

Al-Afgānī war davon überzeugt, dass die Demokratisierung der muslimischen Welt schrittweise geschehen müsse. Dieser Prozess müsste von den Herrschenden eingeleitet werden. Die unmündige Bevölkerung sollte durch einen „erleuchteten“ Herrscher zur Demokratie herangeführt und erzogen werden. Sein ganzes Leben war von der Suche nach einem reformwilligen Herrscher geprägt. Hieran wird deutlich, dass er an der Vernunft der Masse zweifelte. Die unmündige zutiefst von Despotismus geprägte muslimische Welt, würde jedem folgen, der ihnen den Himmel auf Erden verspricht. Hatte sich dies nicht seit dem Tod des vierten Kalifen wiederholt bewiesen? Selbstbestimmung konnten die Menschen des Orients erst verlangen, wenn sie zur Mündigkeit erzogen wurden und überhaupt erst verstanden, was Selbstbestimmung bedeutet. Sie mussten beginnen, weiter zu blicken als lediglich nach einem Herrscher, der ihre essentiellen Bedürfnisse befriedigte, ansonsten sei der Mensch nichts weiter als ein Tier.

In seiner Funktion als Berater des afghanischen Herrschers Šer °Alī konnte er zwischen 1866 und 1869 einige seiner Reformvorstellungen umsetzen. Unter °Alīs Herrschaft entstanden in Afghanistan ein Kabinett nach europäischem Vorbild, eine Militärakademie und eine zivile Schule für die Stammesaristokraten. Das Steuersystem wurde von Naturalien auf Geldwirtschaft umgestellt.¹⁴ Jedoch musste Ğamāl Al-Dīn 1869 das Land verlassen. Hintergrund waren seine antibritischen Agitationen. Der junge Šer °Alī beabsichtigte, seine Dynastie durch eine Allianz mit den Briten zu festigen. Doch Al-Afgānī befürchtete, dass das Land letztlich das gleiche Schicksal widerfahren würde wie das kolonialisierte Indien. Schließlich nahmen die Spannungen zwischen dem König und seinem Berater solche Dimensionen an, dass Al-Afgānī, wohl unter dem Vorwand eine Pilgerfahrt unternehmen zu wollen, nach Indien floh.¹⁵ Neun Jahre später sollte sich Ğamāl Al-Dīns politischer Scharfsinn bewahrheiten: Großbritannien erklärte Šer °Alī den Krieg, in dessen Verlauf Afghanistan halbautonomes Protektorat wurde.¹⁶

Als nächstes bemühte sich Al-Afgānī – der von 1871 bis 1879 in Ägypten verweilte – den Sohn des ägyptischen Vizekönigs Ismā‘īl, Muḥammad Taufīq für seine Reformvorstellungen zu gewinnen. Der Sohn stand in Opposition zu seinem Vater und suchte nach Verbündeten, um diesen zu stürzen. Ğamāl Al-Dīn glaubte Taufīq davon überzeugt zu haben, Ägypten in eine konstitutionelle Monarchie umzuwandeln. Dies

¹⁴ Vgl. Khan, Ziaullah (2005:139-171).

¹⁵ Vgl. Abdullah, Kaloti Sami (1974:45).

¹⁶ Vgl. Schetter, Conrad (2004:65-69). u. Srour, Hani (1977:11).

sollte den ersten Schritt zu einer Demokratisierung des Landes darstellen. Das Land am Nil war zu jener Zeit durch den Bau des Suez-Kanals stark verschuldet. Die Geberländer Großbritannien und Frankreich hatten ein Dual Control eingerichtet, das die Staatsfinanzen überwachen sollte. Als sich Ismā'īl mit seinen Gläubigern überwarf, übten diese Druck auf den osmanischen Sultan aus, der dafür sorgte, dass 1879 Taufīq den Thron bestieg. In der Erwartung, dass der neue Vizekönig die Demokratisierung Ägyptens voranbringen würde, suchte Al-Afġānī Taufīq auf, der ihn allerdings kurzerhand – wohl auch aufgrund des Drucks seitens Großbritanniens und Frankreichs – ins Exil schickte.

Die Suche nach dem „erleuchteten“ Herrscher führte Ğamāl Al-Dīn 1886 (Erstes Zwischenspiel im Iran) schließlich in den Iran. Dort zeigte sich der Šāh Nāsir Al-Dīn für seine Reformideen aufgeschlossen. Der Šāh hatte einige Ausgaben von Al-Afġānīs Zeitung *al-urwa al-wuṭqa* – ein Kampfblatt gegen den Kolonialismus – gelesen und war nun darauf erpicht den Herausgeber kennen zu lernen. Zur gleichen Zeit konkurrierten Russland und Großbritannien um eine wirtschaftliche Durchdringung des Landes. Da ihnen der Aufenthalt des Störenfrieds unbehaglich war, forderten sie vom Šāh dessen Ausweisung. Wie schon in Ägypten musste Ğamāl Al-Dīn wieder einmal das Land verlassen.

Schließlich lud ihn der Sultan °Abd Al-Ḥamīd II. im Dezember 1891 nach Istanbul ein. Von 1892 bis zu seinem Tod 1897 verbrachte Al-Afġānī seine letzten Jahre beim osmanischen Sultan. Dieser hatte den Reformier aber nicht eingeladen, um dem „kranken Mann am Bosphorus“ zu Gesundheit und neuer Kraft zu verhelfen, sondern weil er befürchtete, dass Ğamāl Al-Dīns Bemühungen die Autorität des Osmanischen Reiches untergraben und zu Sezessionsbewegungen führen würde, vielleicht sogar zu einem vom Osmanischen Reich unabhängigen Kalifat. Insbesondere die Araber galten dem Sultan als suspekt.¹⁷ Die Illusion des Interesses, die der Sultan für seinen Gast erschuf, war perfekt. Er hörte sich Al-Afġānīs Vorschläge an, diskutierte sie mit ihm, brachte ihn mit türkischen und iranischen Intellektuellen zusammen und ermutigte ihn, seine Ideen im Detail auszuarbeiten. Drei Jahre später erkannte Ğamāl Al-Dīn, dass er nur eine Marionette des Sultans war. Ein verzweifelter Versuch 1895 zu fliehen scheiterte.

¹⁷ Vgl. Keddie, Nikki R. (1968:30).

Der revolutionäre Ansatz: Revolution und Attentate

Die meisten Herrscher, denen Ġamāl Al-Dīn begegnete, waren das genaue Gegenteil eines „erleuchteten“ Herrschers. Er empfand sie als eigennützig und politisch unfähig. Die Frage, die sich ihm stellte, war: Wenn die Unfähigkeit eines Despoten die nationalen Interessen eines Landes bedroht, wie sollte man sich dann eines solchen Despoten entledigen?

Da war z.B. der ägyptischen Vizekönig Ismā'īl. Unter ihm nahm die Staatsverschuldung – wie oben bereits beschrieben – ein Ausmaß von 90 Millionen Pfund an. Um den Staatsbankrott abzuwenden, bat er die Gläubigerländer Großbritannien und Frankreich um Hilfe. Diese richteten einen Dual Control ein, der künftig den ägyptischen Staatshaushalt überwachen sollte. Die Politik Ismā'īls hatte also Ägypten die Souveränität gekostet. Während seiner ägyptischen Phase (1871-1879) sammelte Al-Afġānī einen Kreis von Schülern um sich, die er ermutigte, Zeitungsartikel gegen den Vizekönig zu verfassen. Dahinter mag die Hoffnung gestanden haben, dass, wenn die Bevölkerung über die Inkompetenz des Vizekönigs aufgeklärt würde, sich ein Volkeszorn entladen würde. Doch die sunnitischen Ägypter verharren in ihrem Fatalismus. Selbst als Ġamāl Al-Dīn die Bauern, die am meisten unter der Steuerbelastung zu leiden hatten, zur Revolution anstachelte, erntete er ein bloßes Schulternzucken:

„Du armseliger Bauer öffnest den Schoß der Erde gerade nur, um deinen Hunger und den deiner Kinder zu stillen. Warum durchbohrst du nicht das Herz derjenigen, die die Früchte deiner kargen Arbeit ernten?“¹⁸

Dieser Fatalismus widerte ihn an, denn er war aus seiner Sicht mit nichts zu entschuldigen, da die Muslime durch ihre Passivität die Tyrannei de facto passiv unterstützten:

„Ich hasse beide, den Unterdrücker und den Unterdrückten. Den Unterdrücker, weil er unterdrückt und den Unterdrückten, weil er es hinnimmt.“¹⁹

In Taufīq erblickte er seinen „erleuchteten“ Herrscher. Doch nun stellte sich die Frage, wie weit man gehen dürfe, um sich eines unfähigen Despoten zu entledigen. In Al-Afġānī hatte Taufīq den geeigneten Mitverschwörer zum Sturz seines eigenen Vaters

¹⁸ Srou, Hani (1977:127).

¹⁹ Übersetzt zit. n. Moazzam, Anwar (1984:21).

gefunden, denn Ğamāl Al-Dīn kam zu dem Schluss, dass die Ermordung eines Despoten gerechtfertigt sei. Schließlich stand Ismāʿīl dem Wohl des Volkes im Wege und wäre auch nicht mit friedlichen Mitteln zum Thronverzicht zu bewegen. So schloss Ğamāl Al-Dīn in einem markanten und einprägsamen Satz:

„Keine Reformen können erhofft werden, bevor nicht sechs oder sieben Köpfe rollen“²⁰.

Um das Jahr 1879 plante er zusammen mit seinem ägyptischen Schüler Muḥammad ʿAbduh ein Attentat auf den Vizekönig. ʿAbduh äußerte Jahre später, dass dies wohl nur Gerede zwischen ihnen gewesen sei. Doch galt dies auch für Ğamāl Al-Dīn? Letztlich musste Ismāʿīl aber gar nicht ermordet werden. Er selber sorgte für sein politisches Ende, als er sich mit den Gläubigerländern überwarf und diese ihn mit Hilfe des osmanischen Sultans zwangen, den Thron für seinen Sohn freizumachen. Kurze Zeit später entledigte sich dann Taufīq seines Mitverschwörers, indem er ihn ins Exil schickte. Al-Afġānī kommentierte dieses Ereignis mit den Worten:

„Der Khedive hatte eine aufrichtige Zuneigung zu mir bevor er den Thron bestieg und ich war der Freund seiner Freunde und der Feind seiner Feinde.“²¹

Als einen weit unfähigeren Herrscher empfand Al-Afġānī den Šāh Nāsir Al-Dīn. Nicht nur betrieb dieser einen Ausverkauf der iranischen Wirtschaft an Großbritannien und Russland, er glaubte auch noch, über dem gewöhnlichen Volk zu stehen:

„Der Schah: ‚Ist es richtig, dass ich als König der persischen Könige wie ein (einfacher) Bauer sein soll?‘ Al-Afġānī: ‚Eure Hoheit, seid Euch im Klaren, dass Eure Krone, die Macht Eurer Herrschaft und das Gefüge Eures Thrones auf der Grundlage der Verfassung mächtiger, einsatzfähiger und stabiler werden als jetzt. Der Bauer, der Arbeiter und der Handwerker sind in diesem Königreich nutzbringender als Eure Hoheit und Eure Prinzen; und erlaubt mir, meine (Pflicht in aller) Ergebenheit zu erfüllen, ehe es zu spät ist. Zweifellos hat Eure Mächtigkeit gesehen oder gehört, dass es für eine Nation möglich war, ohne einen König als Oberhaupt zu leben. Aber habt ihr einmal einen König gesehen, der ohne Nation und Volk lebte?‘“²²

²⁰ Übersetzt zit. n. Adams, Charles C. (1968:14).

²¹ Kudsi-Zadeh, A. Albert (1972:25-35).

²² Srouf, Hani (1977:81).

Die Uneinsichtigkeit des Šāhs und seine eigene Popularität in der iranischen Bevölkerung rissen Ğamāl bei seinem zweiten Aufenthalt im Iran (Zweites Zwischenspiel im Iran 1889-1891) dazu hin, dem Šāh anzudrohen, notfalls auch ohne seine Zustimmung Reformen im Iran durchzusetzen. Als Konsequenz ordnete Nāsir Al-Dīn 1890 an, dass der Störenfried ins Exil geschickt werden solle. Doch im Iran fand Al-Afġānī ein Volk vor, dass im Gegensatz zu den fatalistischen sunnitischen Arabern bereit war, sich gegen den Šāh zu erheben. Zunächst suchte er Zuflucht in einem schiitischen Heiligtum nahe Teheran und entging so seiner Ausweisung. Schnell wurde es zu einem Treffpunkt seiner Anhänger – unter ihnen schiitische Geistliche, Politiker, Reformer und Studenten. Während der Šāh es nicht wagte, den sakrosankten Charakter des Heiligtums zu verletzen, unterwies Ğamāl Al-Dīn seine Zuhörer in die Methoden des Widerstandes. Schließlich gab Nāsir Al-Dīn doch noch den Befehl, das Heiligtum 1891 zu stürmen und Ğamāl Al-Dīn in den Irak abzuschieben. Doch damit war sein Widerstand nicht gebrochen. Der Šāh hatte zuvor einem britischen Konsortium namens Imperial Tobacco Corporation of Persia das Monopol für Produktion, Ankauf und Export des gesamten im Iran hergestellten Tabaks für den Zeitraum von fünfzig Jahren verliehen. Damit wurde ein kompletter Wirtschaftszweig, in dem viele Iraner beschäftigt waren, einer ausländischen Macht übertragen. Ğamāl Al-Dīn korrespondierte mit dem einflussreichen schiitischen Geistlichen Šīrāzī und forderte ihn auf, den Šāh öffentlich anzuklagen, den Ausverkauf iranischer Interessen zu betreiben.²³ Bald schon kursierte ein Rechtsgutachten, das jeglichen Gebrauch von Tabak zu einem Vergehen gegen den verborgenen zwölften Imam der Schia erklärte. Dies hatte einen landesweiten Tabakboykott und Massenproteste zur Folge, so dass die Tabakkonzession 1892 zurückgenommen werden musste. Kurze Zeit später erschien ein neues Gutachten, das nun eindeutig Šīrāzī zugeordnet werden konnte, das den Tabakgenuss wieder für erlaubt erklärte. Damit hatte Al-Afġānī zum ersten Mal im modernen Iran eine erfolgreiche Massenbewegung ins Leben gerufen, die Geistliche, städtisches Bürgertum und modernistische Intellektuelle zusammenbrachte. Dieses Ereignis sollte der Auftakt für die Forderung nach einer Verfassung werden. 1906 musste die iranische Führung den Forderungen nach Wahlen nachgeben. Das Parlament trat im Oktober zusammen. Noch im selben Jahr trat ein nach dem Vorbild der belgischen Verfassung ausgearbeitetes Grundgesetz in Kraft. Somit wurde der Iran eine konstitutionelle Monarchie, in

²³ Dieses Schreiben findet sich in: Browne, Edward G. (2005:27-57).

der die schiitische Geistlichkeit in der Legislative besondere Privilegien besaß.²⁴ Doch dieses demokratische Experiment fand ein jähes Ende:

„Großbritannien und Russland vereinbarten 1907 die Aufteilung Irans in drei Interessenssphären; nach einem gescheiterten Attentat ließ der Schah 1908 das Parlament beschießen und hob die Pressefreiheit auf; Unruhen zwangen ihn zur Abdankung. Die Regierung beauftragte einen amerikanischen Fachmann, William Morgan Schuster, mit der Sanierung der Staatsfinanzen, Briten und Russen protestierten gegen diesen Schritt. Schließlich besetzten russische Truppen Nordiran, der Regent, der für den minderjährigen Schah die Amtsgeschäfte führte, löste das Parlament auf und suspendierte die Verfassung.“²⁵

Zwischen dem Tabakboykott und der kurzlebigen demokratischen Entwicklung im Iran steht die von Ğamāl Al-Dīn zumindest inspirierte Ermordung des Šāh Nāsir Al-Dīn. Im Winter 1895/96 erhielt Al-Afġānī in Istanbul Besuch von seinem iranischen Schüler Mīrzā Rezā Kermānī. Kermānī hatte eine vierjährige Haftstrafe aufgrund seiner Kritik am Šāh verbüßt. Der Gefängnisaufenthalt war nicht spurlos an ihm vorübergegangen. Aufgrund von Folter und Misshandlungen soll er nicht einmal in der Lage gewesen sein, die Teetasse, die ihm Ğamāl Al-Dīn reichte, zu halten. Sicherlich muss dieser Anblick Al-Afġānī erschüttert haben. Was dann in dieser Nacht besprochen wurde ist nicht bekannt. Kermānī kehrte in den Iran zurück und erschoss im April 1896 den Šāh, als dieser eben jenes Mausoleum aufsuchte, in dem sein Mentor damals Zuflucht gesucht hatte. Er soll Nāsir Al-Dīn zugerufen haben: „Nimm dies von Ğamāl-addīn!“²⁶ Bis heute streitet man sich in der Wissenschaft, ob Al-Afġānī seinem Schüler einen Mordauftrag gab, ihn dazu inspirierte oder Kermānī auf eigene Faust handelte.

²⁴ Vgl. Adams, Charles C. (1968:10-11). u. Gronke, Monika (2003: 92 u. 95-98). u. Grunebaum, Gustav Edmund von (1984:191-193) u. Srour, Hani (1977:14).

²⁵ Krämer, Gudrun (2005:281).

²⁶ Srour, Hani (1977:82).

Der reformatorische Ansatz: Wandel durch eine „Graswurzelbewegung“

Seine letzten Jahre 1892-1897 verbrachte Al-Afġānī in Istanbul am Hof des Sultan °Abd Al-Ĥamīd II. (1842-1918). Nach seinem gescheiterten Fluchtversuch 1895 stellte er resignierend fest:

„Ich als Gast bin Gefangener seiner Hoheit, des Sultans.“²⁷

Nach der Ermordung des Šāhs ließ der Sultan – wohl zu seiner eigenen Sicherheit – Ġamāl Al-Dīn unter Hausarrest stellen. In seinem letzten Lebensjahr erkannte Al-Afġānī, dass seine lebenslange Suche nach einem „erleuchteten“ Herrscher vergeblich war. Ebenso brachte die Ermordung des Šāhs nicht den erhofften Regimewechsel im Iran. Der Tyrann in einem despotischen System ist letztlich nur ein Individuum, das durch ein anderes ersetzt werden kann. Wirkliche Veränderungen könnten nur stattfinden, wenn die Grundlagen eines despotischen Systems zerstört werden, indem sich das Denken der Menschen ändert. Durch Aufklärung müsse diese neue Denkart entstehen, die jeden Despotismus ablehnt. Es ist schwer abzuschätzen, wie niederschmetternd diese Erkenntnis für den Reformator und Philosophen gewesen sein muss, der plötzlich einsah, dass er seine Energien falsch eingesetzt hatte und erst zu seinem Lebensende die geeignete Methode für eine Demokratisierung der muslimischen Welt gefunden hatte. Er selber würde nun nicht mehr die treibende Kraft sein, die er sich immer gewünscht hatte zu sein, was übrig blieb war, diese Erkenntnis den Reformern von morgen weiterzugeben.

So ist Al-Afġānīs Einfluss auf den kurdischen Gelehrten Said Nursi (1876-1960) in der Wissenschaft bisher auf das Sträflichste vernachlässigt worden. Die Autoren Şükran Vahide und Ibrahim M. Abu-Rabi° hegen die starke Vermutung, dass Said Nursi 1894 in der Stadt Mardin einem Schüler Al-Afġānīs begegnete. Nursi sprach von einem Derwisch, der ein „Instrument“ der Erkenntnis hinsichtlich Politik und Konstitutionalismus für ihn war, da durch Letzteres dem Absolutismus des Sultans ein Ende bereitet werden würde, die Muslime wieder am politischen Prozess partizipieren würden und ein Klima für Freiheit und Fortschritt gegeben sei. Erhärtet wird die Vermutung der beiden Autoren, dass Said Nursi, der 1909 wegen des Verdachts, konservative Kreise aufzustacheln vor Gericht stand und schließlich frei gesprochen wur-

²⁷ Ebda. 91.

de, in seiner Verteidigungsrede sich unter anderem in der Tradition von Ğamāl Al-Dīn Al-Afġānī und Muḥammad °Abduh sah.²⁸

In einem Brief, den er kurz vor seinem Tod verfasste, rief Ğamāl Al-Dīn die *umma* dazu auf, das Fundament der Tyrannei zu zerstören und nicht gegen einzelne Vertreter des Systems vorzugehen:

„Bemüht euch, so gut ihr könnt, die Fundamente des Despotismus zu zerstören und nicht gegen seine individuellen Vertreter vorzugehen. (...) Wenn ihr euch nur bemüht, euch gegen Einzelne aufzulehnen, dann verschwendet ihr eure Zeit.“²⁹

Ğamāl Al-Dīn hatte erkannt, dass die einfachen Muslime unter sich den Gedanken von Demokratie und Freiheit verbreiten müssten. Die Muslime müssten beide Konzepte verstehen und sie dann von den Despoten einfordern. Wenn dieser keine Unterstützer mehr findet, könnte er gar nicht anders als zurückzutreten und die *umma* würde als Souverän eines wahrhaft islamischen Staates auf der Grundlage der demokratischen Willensbildung mittels ihrer gewählten Repräsentanten fortan eigenständig ihre politischen Entscheidungen treffen.

B. Grundvoraussetzungen für eine heutige Demokratisierung der muslimischen Welt³⁰

Im folgenden Abschnitt gilt es – aufbauend auf Al-Afġānīs Appell, die Fundamente der Tyrannei zu zerstören – der Frage nachzugehen, welche Voraussetzungen nötig wären für eine Demokratisierung der muslimischen Welt.

Wesentliche Grundbedingungen für eine Demokratisierung

Demokratie ist kein geschichtlicher Determinismus. Es werden zumindest sechs Grundbedingungen benötigt, damit wir von einer funktionsfähigen und stabilen Demokratie sprechen können.

²⁸ Vgl. Vahide, Şükran u. Abu-Rabi°, Ibrahim M. (2005:22).

²⁹ Khan, Ziaullah (2005:139-171).

³⁰ Dieser Teil beruht im Wesentlichen auf: Vorländer, Hans (2008).

- Zunächst muss das internationale Klima für die Demokratisierung der muslimischen Welt förderlich sein. Der Iran war 1906 auf dem Weg eine Demokratie zu werden, jedoch haben Russland und Großbritannien dieser Entwicklung ein jähes Ende bereitet. Es lassen sich ähnliche Beispiele aufführen: In Lateinamerika haben die USA mehrmals wesentlich dazu beigetragen, dass demokratisch gewählte Regierungen, die nicht ihren sicherheitspolitischen und ökonomischen Interessen entsprachen, abgesetzt wurden. Ebenso verhinderte der Einfluss der Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg, dass Länder wie die Tschechoslowakei, Ungarn und Polen sich als Demokratien etablierten. Andererseits half die Aussicht auf Mitgliedschaft in der Europäischen Union, dass neugegründete Demokratien in Mittel- und Osteuropa sich im Inneren stabilisierten.
- Grundvoraussetzung für eine stabile Demokratie ist eine aktive Bürgergesellschaft. Ğamāl Al-Dīn forderte, die Fundamente der Tyrannei zu zerstören. Dies kann nur geschehen, wenn die Bürger in der Demokratie eingeübt sind. Hierzu dienen Vereine und Bürgerinitiativen, die zur Herausbildung einer demokratischen politischen Kultur dienen. So bleibt die Demokratie als Regierungsform bürgerschaftlicher Selbstregierung lebendig.
- Für die Funktionstüchtigkeit einer Demokratie in der muslimischen Welt ist es unerlässlich, dass die Bürger die Demokratie anerkennen und ihren Institutionen vertrauen, die Verfahren demokratischer Konfliktregulierungen und Kompromissfindungen akzeptieren und die getroffenen Entscheidungen zumindest respektieren. Nur dann ist eine Demokratie gegen Krisen und Populisten gefeit.
- Ebenso muss eine Demokratie ein Rechtsstaat sein. Die drei Gewalten – Legislative, Exekutive und Judikative – müssen auf mehrere Staatsorgane verteilt werden, um so eine Machtkonzentration zu verhindern. Die Parteien in einer islamischen Demokratie dürfen über keine eigenen Milizen verfügen.
- Auch eine Tyrannei der Mehrheit gilt es zu verhindern. Keine Gruppe innerhalb der Gesellschaft darf so mächtig werden, dass sie andere Gruppen (z.B. politische Gegner) und Minderheiten (z.B. Andersgläubige oder muslimische Minderheitsströmungen) unterdrücken kann. In einer Demokratie muss gegeben sein, dass die Minderheit morgen die Mehrheit stellen kann. Anders aus-

gedrückt: In einer Demokratie muss es unerheblich sein, ob das Staatsoberhaupt Sunnit, Schiit oder Christ ist. Dadurch wird ein muslimischer Staat seine Identität, die durch die Verfassung festgeschrieben ist, nicht verlieren. Ebenso wenig würde ein europäischer Staat seine christliche Identität verlieren, wenn ein Bürger muslimischen Glaubens zum Staatsoberhaupt gewählt werden würde.

- Eine Demokratie setzt die Säkularisierung voraus. Im Westen setzte sich diese Einsicht nach den blutigen Religionskriegen durch. Die muslimische Welt hatte bis in das 20. Jahrhundert hinein nichts Vergleichbares in ihrer Geschichte. Jedoch hat im 21. Jahrhundert die *umma* dieses Konfliktpotential ebenfalls für sich entdeckt. Die Säkularisierung ist deshalb für die Muslime ebenso notwendig geworden, da die heutige *umma* nicht mehr vergleichbar ist mit jener zur Zeit des Propheten Muḥammad. Selbst Ordnungsbegriffe wie Sunniten, Schiiten und Wahhabiten sind nicht mehr als Sammelbezeichnungen für zahlreiche Unter-Strömungen. Sunniten, Schiiten und Wahhabiten streiten, kämpfen und töten um das Erbe des Propheten. Sie alle betrachten sich als die wahren und legitimen Muslime, während die Gegenseite sich auf dem Irrweg befindet. Wenn nun eine Partei glaubt, im Besitz der einzig richtigen Islamauslegung zu sein, kann dies nur zu Benachteiligung und Unterdrückung anderer Strömungen führen. Vielleicht sogar zu ihrem Ausschluss aus dem politischen Prozess. Die Folgen wären womöglich eine gewaltsame Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen muslimischen Strömungen, die zu einer Destabilisierung des Staates führen könnte. Das Massaker, das die Taliban im Sommer 1998 in Masar-e-Sharif anrichteten, sollte den Muslimen als Mahnmal reichen. Die Gegner der Taliban hatten längst die Stadt verlassen, die nun nur noch von Greisen, Frauen und Kindern bewohnt war. Diese Teile der Bevölkerung galten als unantastbar und man nahm an, dass die Taliban die Stadt zwar einnehmen würden, aber der Zivilbevölkerung kein Leid zufügen würden. Jedoch errichteten die Taliban einen Belagerungsring, so dass niemand aus der Stadt flüchten konnte. Am 8. August fuhren die Taliban mit ihren Kleinlastwagen in die Stadt und ermordeten jeden, den sie beherbergte, insgesamt 8000 Menschen. Die Verachtung der wahhabitischen Taliban gegenüber den Schiiten war so tief, dass sie sechs Tage lang verboten, die Leichen zu bestatten.

Sie verwesten in der Hitze des afghanischen Sommers, während hungrige Hunde sich über sie her machten.³¹ Solche Szenarien dürfen sich nicht wiederholen. Dazu ist es notwendig, dass Muslime anerkennen, dass heutige Gesellschaften im Unterschied zu der Zeit des Propheten pluralistisch sind. Muslime verstehen Säkularisierung falsch, wenn sie sich darunter eine scharfe Trennung zwischen Religion und Staat vorstellen. Ein säkularer Staat ist in religiösen Dingen neutral, gewährt jedoch Religionsgemeinschaften, sich im öffentlichen Raum zu entfalten. Moscheen, Kirchen und Synagogen werden so zu Teilen der autonomen Bürgergesellschaft. Auf diese Weise wird die Machtkonzentration einer bestimmten Gruppe verhindert. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Islam nicht Grundlage eines muslimisch-säkularen Staates sein kann, ist doch das Christentum Fundament vieler westlicher Demokratien, ohne jedoch im öffentlichen Raum bestimmte christliche Strömungen zu bevorzugen oder ihnen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften Privilegien zu verleihen. Es mag Muslimen schwer fallen, aber die Säkularisierung ist der muslimischen Welt im Grunde genommen nicht fremd. Hofmann schreibt:

„Es ist irreführend, von einem ‚islamischen‘ Staat zu sprechen, weil eine juristische Person keine Religion haben kann. Besser wäre es, von einem Staat von Muslimen oder für Muslime zu sprechen. Der Koran enthält jedenfalls nur sehr wenige Bausteine für ein muslimisches Staatswesen; er befasst sich überhaupt nicht mit ‚Staat‘ im modernen Sinne, sondern mit der Gestaltung einer idealen islamischen Gesellschaft. (...) Obwohl der Islam zahlreiche Vorschriften für staatliches Handeln vorgibt, muss ein muslimischer Staat keineswegs als Theokratie verfasst sein. Der Prophet – und nur er – war gleichzeitig eine verbindliche religiöse *und* weltliche Autorität. Schon vor der neuzeitlichen Entwicklung des Staatsbegriffs haben die Muslime zwischen Diesseitigem und Jenseitigem ebenso zu unterscheiden gewusst wie zwischen Religion und politischem Handeln (*din wa daula*). So standen sich während der gesamten islamischen Geschichte die Regierenden (Kalif, Amir, Sultan) auf der einen Seite und die Bewahrer der Religion (Ulama) auf der anderen gegenüber, häufig im Konflikt. In *diesem* Sinn hat es stets einen islamischen Säkularismus gegeben, nicht jedoch im heutigen französisch-mexikanischen Sinne eines Laizismus, welcher Religion aus dem öffentlichen Raum verbannen möchte, ja ihr letztlich nicht neutral, sondern feindlich gegenübersteht. Demgegenüber verlangt der Islam lediglich, dass Religion und Staat harmonisch auf einander bezogen und bis zu einem gewissen Grad integriert werden, wie dies in der Bundesrepublik Deutschland der Fall ist (Religionskörperschaften des öffentlichen Rechts; Kirchensteuer; staatlicher Religionsunterricht, staatlich geschützte religiöse Feiertage, Eidesleistungen, Blasphemie-

³¹ Vgl. Human Rights Watch (1998).

Paragraph im Strafgesetzbuch, Militärseelsorge). Eine islamische Regierung hat allerdings dem koranischen Gebot zu folgen, das Rechte zu gebieten und das Unrecht zu verbieten (3: 104, 110, 114; 22: 41), muss also Vollstrecker der Scharia im weitesten Sinne sein und ihre Gesetzgebung im Einklang mit ihr als oberster Verfassungsnorm halten.³²

Muslime könnten den Säkularismus als Chance einer Entideologisierung des Islam begreifen und als eine Rückkehr zu seiner zentral moralisch-theologischen Botschaft. Damit wäre auch die Möglichkeit eines intra-islamischen wie interreligiösen Dialogs gegeben. Wer diesen Gedanken als ketzerisch empfindet, der verschließt die Augen vor der blutigen Realität. Wer der Vision einer geeinten *umma* ohne Differenzen und Konfliktpotentiale nachhängt, der sollte mit seinen Visionen zum Arzt gehen. Tatsache ist, diese ideale *umma* zerbrach unweigerlich und für alle Zeiten in jenem Moment, als der dritte Kalif ʿUṭmān 656 ermordet wurde. Anders ausgedrückt: Diese *umma* gibt es nicht mehr.

Resümee

Die muslimische Welt benötigt dringend eine demokratische politische Bürgerkultur. Der Philosoph Ḡamāl Al-Dīn Al-Afḡānī kam früh zu der Erkenntnis, dass die Demokratie die Staatsform ist, die die muslimischen Gesellschaften Teil der Moderne werden lassen. Jedoch kann der Übergang von der Tyrannei zur Demokratie nicht von heute auf morgen geschehen, da die Muslime über Jahrhunderte hinweg politisch entmündigt wurden. Es benötigt also einen langwierigen Erziehungs- und Anpassungsprozess. Die Menschen im Orient müssen in der Demokratie eingeübt werden. Andernfalls werden sie bei dem ersten Anzeichen einer Krise erneut nach einem starken Führer rufen. Für eine stabile und überlebensfähige Demokratie ist ein grundlegender Demokratie befürwortender Konsens dringend notwendig, andernfalls zersplittert die Gesellschaft in politische Teilkulturen, die jeweils ihre eigenen politischen Identitäten besitzen und sich von der Demokratie abwenden. Politik und Wahlen werden dann zu Mitteln, um Partikularinteressen durchzusetzen, die letztlich darauf hinauslaufen die Demokratie abzuschaffen.

³² Hofmann, Murad (2001:76-77).

Die Muslime im Westen, die in den Genuss von Demokratie und Freiheit gelangt sind, stehen hier in einer besonderen Verantwortung. Sie müssen zu Botschaftern der Demokratie werden. Für diese Rolle sind Organisationen wie der Zentralrat der Muslime, der Islamrat, wie auch die zahlreichen Studentenvereinigungen geradezu prädestiniert. Nur die Muslime des Westens, die die Erfahrung gemacht haben, dass Säkularisierung nicht bedeutet, sich der Religion zu entledigen, sondern ihr einen Platz in der Gesellschaft zu geben, der sie vor politischen Missbrauch schützt, können dieses für eine Demokratie notwendige Konzept glaubhaft vertreten – dazu gehört es aber auch, dass die Muslime im Westen dieses Konzept wertschätzen. Es gilt Kontakte und Netzwerke zu muslimischen Studenten und Intellektuellen herzustellen, um als ehrliche Makler zur Bildung einer demokratischen Bürgerschaft einen Beitrag zu leisten.

Muhammad Sameer Murtaza

Literatur

- Abdullah, Kaloti Sami (1974): The Reformation of Islam and the Impact of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh on Islamic Education. Michigan.
- Adams, Charles C. (1968): Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muḥammad °Abduh. New York.
- Badawi, Zaki (1976): The Reformers of Egypt – A Critique of Al-Afghani, ‘Abduh and Ridha. Berks.
- Browne, Edward G. (2005): Sayyid Jamāl U’D-Dīn. The Protagonist of Pan-Islamism. In: Chaghatai, M. Ikram: Jamāl Al-dīn Al-Afghāni. An Apostle of Islamic Resurgence. Lahore: 27-57
- Gronke, Monika (2003): Geschichte Irans – Von der Islamisierung bis zur Gegenwart. München.
- Grunebaum, Gustav Edmund von (1984): Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Frankfurt.
- Hofmann, Murad (2001): Islam. München.
- Hourani, Albert (1962): Arabic Thought in the liberal Age 1798-1939. Cambridge.
- Human Rights Watch (1998): The Massacre in Mazar-I Sharif.
Internet: <http://www.hrw.org/reports98/afghan/Afrep0r0.htm#TopOfPage> (28.02.2008).
- Khan, Ziaullah (2005): Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani. Al-Afghani’s Encounter with Muslim Potentates. In: Chaghatai, M. Ikram: Jamāl Al-Din Al-Afghāni. An Apostle of Islamic Resurgence. Lahore: 139-171.
- Keddie, Nikki R. (1968): An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afghānī”. Los Angeles.
- Krämer, Gudrun (2005): Geschichte des Islam. München.
- Kudsi-Zadeh, A. Albert (1972): Afghani and Freemasonry in Egypt. In: Journal of the American Oriental Society. Vol. 92 (1): 25-35.
- Lewis, Bernard u.a. (1965): The Encyclopaedia of Islam. New Edition. II. Leiden u. London.
- Moazzam, Anwar (1984): Jamal al-Din al-Afghani. A Muslim Intellectual. New Delhi.
- Ridha, Muhammad Rashid (1931): Tarikh Al Ustaz Al Imam Al Shaikh Muhammad ‘Abduh. Vol. I. Kairo.
- Rudi, Matthee (1989): Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate. In: International Journal of Middle East Studies. Vol. 2 (2): 151-169.
- Schetter, Conrad (2004): Kleine Geschichte Afghanistan. München.

- Srouf, Hani (1977): Die Staats- und Gesellschaftstheorie bei Sayyid Ğamāladdīn „Al-Afghāni“.
Freiburg.
- Vahide, Şükran u. Abu-Rabi^c, Ibrahim M. (2005): Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi. New York.
- Vorländer, Hans (2008): Erfolgsfaktoren für stabile Demokratien. Internet:
http://www.bpb.de/publikationen/8DBFCE,0,0,Erfolgsfaktoren_f%FCr_stabile_Demokratien.html#art0 (13.10.2008).