

Alexander Schölch

Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient

I

Der Vordere Orient befindet sich in einer tiefen politisch-kulturellen Identitätskrise. Der säkularistische Staat und seine Institutionen sind in Frage gestellt. Eine solche Situation fordert dazu heraus, Bilanz zu ziehen und den Charakter und die Bedeutung säkularistischer Entwicklungen im Vorderen Orient des 19. und 20. Jahrhunderts zu bestimmen. Gegenstand der folgenden Betrachtungen sind die östlichen Mittelmeerländer von Ägypten bis zur Türkei.

Dabei wird bewußt nicht von Säkularisierung gesprochen.¹ Die Entwicklungen, die es zu analysieren gilt, resultierten nicht aus einem endogenen, organischen Prozeß langfristiger sozio-ökonomischer und wissenschaftlich-technischer Veränderungen und aus einem damit einhergehenden Wandel der Handlungsnormen, Wertsysteme und Weltbildstrukturen. Vielmehr waren die Impulse exogen, und die säkularistischen Entwicklungen und Orientierungen zielten auf partielle Problemlösung.

Auch der Begriff Säkularismus ist nur bedingt anwendbar. Die programmatischen Entwürfe einer alternativen Deutung der Welt und Organisation der Gesellschaft waren Angelegenheit einzelner Denker und kleiner Gruppen. Der Säkularismus wurde kein auf breiter Basis akzeptiertes Prinzip sozialer und politischer Ordnung.

Auch wenn wir es also nicht mit einem organischen Säkularisierungsprozeß und einem vorherrschenden säkularistischen Weltverständnis zu tun haben, so vollzogen sich im Vorderen Orient des 19. und 20. Jahrhunderts aber doch eine Reihe von Entwicklungen, die zu einem praktischen Säkularismus einerseits und zur Entstehung des säkularistischen Staates mit Formen der Verstaatlichung der Religion andererseits führten.²

Zwei Arten von säkularistischen Entwicklungen können unterschieden werden: Die eine betrifft die Reduktion der normativen Funktion des Islam in Staat und Gesellschaft, die Einschränkung des Geltungsbereichs des islamischen Rechts (der Sarica) und den Funktionsverlust der Sachwalter der Sarica, der muslimischen Gelehrten bzw. Juristen (‘Ulamâ, Fugahap).³ Die zweite Art säkularistischer Entwicklungen war die Entstehung neuer intellektueller Konzepte, kollektiver Identitäten und politischer und gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen.⁴

Wenn wir eine nahöstliche Parallele zur institutionellen Trennung von Staat und Kirche und zur Privatisierung der Religion als Bestimmungsfaktoren des europäischen Säkularisierungsprozesses festmachen wollen, müssen wir uns auf die Rolle der *Sarica* konzentrieren. Dieser Zugriff wird bestätigt durch die Tatsache, daß eine der ersten Forderungen derjenigen, die heute für die Errichtung einer islamischen politischen Ordnung eintreten, die Wiederherstellung des islamischen Rechtssystems ist.

»Die *Sarica*« ist jedoch ein sehr allgemeines Konzept. Das generelle Verständnis und die normative Konkretisierung waren zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten für verschiedene Gelehrte oder soziale Gruppen durchaus unterschiedlich. Außerdem waren die Normen des islamischen Rechts, wie auch immer sie von dessen Sachwaltern zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort definiert wurden, nie die einzigen rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Normen. Der Staat und die Gesellschaft, deren Ordnungen durch die *Sarica* bestimmt werden, sind Ideale. Schließlich ist angesichts der Forderungen nach Wiederherstellung der *Sarica* noch festzuhalten, daß Gesetzgebung und Rechtsprechung auch des säkularistischen Staates des 20. Jahrhunderts an den Normen von Kernbereichen des islamischen Rechts, insbesondere dem Familien-, Ehe- und Erbrecht, orientiert blieben.

Die Formel »Rolle der *Sarica*« dient im gegenwärtigen Kontext daher in erster Linie als Kurzbezeichnung, und zwar einerseits für den Anspruch der Hüter des islamischen Rechts und der islamischen Moral, Herrschern und Untertanen, Regierungen und Gesellschaften den rechten Weg zu weisen, und andererseits für den Anspruch von Herrschern und Regierungen, die Verwirklichung des islamischen Rechts zu ermöglichen und in Übereinstimmung mit islamischen Normen zu handeln.

Als grundlegendes säkularistisches Element der Entwicklung des Vorderen Orients im 19. und 20. Jahrhundert kann daher das Ensemble jener politischen Programme und gesetzlichen Maßnahmen gelten, die zu einer Schmälerung der normativen Funktion der Religion in Staat und Gesellschaft, zu einer Einschränkung des Geltungsbereichs des islamischen Rechts und zu einem Funktionsverlust der islamischen Gelehrten führten. Drei Entwicklungen sind hier vor allem zu nennen:

1. die Einführung neuer Kodizes und die Etablierung neuer Gerichtshöfe neben den *Sarica*-Gerichten;
2. die rechtlich-politische Gleichstellung der Nicht-Muslime;
3. die Gründung neuer staatlicher und privater Schulen, welche die muslimischen Gelehrten ihres Ausbildungsmonopols beraubten.

Die zweite Kategorie von säkularistischen Entwicklungen bildeten neue Denkmuster und sozio-politische Ordnungsvorstellungen:

1. die Herausbildung nicht-religiöser Kollektividentitäten;

2. die Entwicklung des wissenschaftlich-rationalen Denkens;
3. die reformistische Neuinterpretation und Neuformulierung islamischer Normen und Prinzipien;
4. die Herausbildung neuer Konzepte politischer Legitimität;
5. die Entstehung neuer gesellschaftlicher Ordnungsmodelle und Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit.

Die Anzahl der expliziten Säkularisten im Vorderen Orient blieb gering. Es sind hier jene muslimischen und christlichen Intellektuellen und Politiker gemeint, die eine klare und eindeutige Trennung der Bereiche von Religion auf der einen und Staat bzw. Politik auf der anderen Seite als Ordnungsprinzip der modernen Welt postulierten. Doch brachten die oben aufgezählten Entwicklungen in ihrer Gesamtheit den praktischen Säkularismus hervor, welcher Staat und Gesellschaft im 20. Jahrhundert charakterisierte.

In einem zweiten Schritt werden nun einige wesentliche Aspekte dieser Entwicklungen angesprochen, gleichsam als Hintergrund für die allgemeinen Schlußfolgerungen und Hypothesen des dritten Teils.

II

Die schrittweise Einführung neuer Gesetze und Kodizes, die sich an europäischem Recht orientierten, und die Etablierung neuer Gerichte, die auf ihrer Basis Recht sprachen, drängten die Sarr^ca-Gerichte in den Hintergrund und führten zu einem zeitweiligen Rechtsdualismus. Allerdings war diese Entwicklung nur ein begrenzter Beitrag zur Konstituierung zweier separater und je autonomer Sphären von Staat und Religion. Denn der Staat war bestrebt, die Kontrolle über die religiösen Institutionen und ihr Personal zu erlangen. Wie andere soziale Gruppen und Institutionen, so verloren auch die islamischen Gelehrten und die von ihnen verwalteten Einrichtungen schrittweise ihre Autonomie. Im Extremfall versuchte der Staat sogar, Lehre und Predigt der `Ulamä³ zu kontrollieren. Die Funktionen, welche die `Ulamä^o verloren, konnten sie durch Integration in die Staatsbürokratie teilweise zurückgewinnen. Der Staat nahm es selbst in die Hand, die Normen und Prinzipien der politischen und sozialen Ordnung zu definieren und ihre Übereinstimmung mit den Vorschriften des Islam zu deklarieren, wenn auch mit Hilfe integrierter `Ulama .

Wo die S.ari `a-Gerichte ganz abgeschafft wurden (wie 1924 in der Türkei und 1956 in Ägypten), gab es auf der Rechtsebene keine unmittelbare Erfahrungsmöglichkeit zweier unterschiedlicher Sphären mehr – des staatlichen Rechts auf der einen und des islamischen Rechts auf der anderen Seite. Am eindeutigsten konnten solche Erfahrungen auf der Ebene von Erziehung und Ausbildung gewonnen werden.

Seit dem frühen 19. Jahrhundert sahen sich die „Ulamā“ als Gelehrte und Lehrer einer dreifachen Konkurrenz gegenüber: Europäische Schulen wurden im Vorderen Orient gegründet und Studenten nach Europa entsandt; einheimische Privatschulen entstanden; vor allem aber wurde ein staatliches Schulsystem aufgebaut. Allen neuen Schulen und Hochschulen war gemeinsam, daß im Zentrum ihrer Lehrpläne die Vermittlung des sog. modernen Wissens stand: Sprachen, Geographie, Agronomie, Technik, Naturwissenschaften, Medizin, schließlich auch Jura.

Es ergab sich eine Art Arbeitsteilung zwischen den islamischen Bildungseinrichtungen und den neuen Schulen. Die ersteren bildeten weiterhin die religiösen Gelehrten aus, welche jedoch in der Verwaltung, im Erziehungswesen und in der Rechtsprechung immer weniger gebraucht wurden; aus den letzteren gingen die Verwaltungsbeamten, Offiziere, Ingenieure, Lehrer, Ärzte und schließlich Rechtsanwälte und Journalisten hervor. Zwei unterschiedliche Sphären wurden so demonstriert: der Bereich von Wissenschaft und Technik als den Voraussetzungen des »Fortschritts« und einer effektiven Verwaltung einerseits, und der Bereich der Religion andererseits, welche die moralische Richtschnur für das individuelle Handeln und die sozialen Beziehungen abgab. Das Wissen, auf das der moderne Staat zurückgreifen mußte, um zu funktionieren und zu überleben, konnten die islamischen Gelehrten nicht zur Verfügung stellen.

Das Bildungswesen war daher ein Motor des praktischen Säkularismus. Die neuen staatlichen und privaten Schulen und Hochschulen veränderten zwar nicht notwendigerweise die religiöse Weltansicht des Individuums; doch sie machten die Absolventen mit alternativen Erklärungsmustern und Ordnungsprinzipien vertraut. Sie trugen zur Entstehung einer Pluralität von Wertsystemen und Ordnungsvorstellungen bei, auch wenn das holistische islamische Wertsystem vorherrschend blieb. Auf die Frage, warum sich daraus nur ein begrenzter sozio-politischer Pluralismus entwickeln konnte, warum die gesellschaftliche und politische Notwendigkeit bestehen blieb, die Übereinstimmung politischer Programme und Maßnahmen mit dem Islam zu betonen, ist zurückzukommen.

Eines der Gebiete, auf dem der Staat als Gesetzgeber islamische Normen unverhüllt zu mißachten schien, war die im Verlaufe des 19. Jahrhunderts erfolgte rechtlich-politische Gleichstellung der Nicht-Muslime. Dies wurde von vielen als Frontalangriff auf die islamische Rechtsordnung betrachtet, nach der Nicht-Muslime lediglich Schutzbefohlene des muslimischen Herrschers mit einem minderen rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Status sein konnten. Die Gleichstellungspolitik erschien umso fragwürdiger, als sie in beträchtlichem Maße aus europäischem Einfluß und Druck resultierte. Dies war insbesondere hinsichtlich der beiden grundlegenden osmanischen Reformedikte von 1839 und

1856 der Fall. Im Edikt von 1839 verkündete der Sultan, daß alle seine Untertanen, Muslime und Angehörige anderer Religionsgemeinschaften, gleichermaßen und ohne Ausnahme seiner Reformpolitik teilhaftig werden sollten. Die Gleichheit aller Untertanen war dann das Hauptthema des Edikts von 1856, das die freie Religionsausübung, den gleichberechtigten Zugang zu allen Staatsämtern und zu allen Zivil- und Militärschulen, die Abschaffung der Kopfsteuer für Nicht-Muslime und die Aufhebung des muslimischen Privilegs des Waffentragens proklamierte.⁵

Im autonomen Ägypten wurde unter den Herrschern der Dynastie Muhammad ^oAi is schon seit dem frühen 19. Jahrhundert die faktische Gleichstellung und Gleichbehandlung der nicht-muslimischen Bevölkerung praktiziert, ohne daß dies in feierlichen Proklamationen verkündet wurde. So belehrte Muhammad ^oAlls Sohn Ibrähim während der vorübergehenden ägyptischen Herrschaft über Syrien (1831-1840) in einem Erlaß (1832) einen syrischen Bezirksbeamten: »Muslims and Christians are all our subjects. The question of religion has no connection with political considerations. [In religious matters] every individual must be left alone: the believer to practice his Islam and the Christian his Christianity. But no one to have authority over the other«.⁶

Sowohl die proklamatorische als auch die praktische Gleichstellungspolitik stießen zunächst auf muslimischen Protest und Widerstand. Doch am Ende wurde die Emanzipation der Nicht-Muslime weitgehend akzeptiert. Auf einer praktischen Ebene erschien sie als Kulmination einer langen Geschichte friedlicher Koexistenz der verschiedenen religiösen Gemeinschaften. Sie wurde zu einem weiteren Aspekt des praktischen Säkularismus. Die staatlichen Gesetze befanden sich nicht mehr in Einklang mit der Sarica, wie diese bisher interpretiert worden war. Ein wichtiger Bereich des öffentlichen Lebens wurde sichtbar, in dem das islamische Recht keine Anwendung mehr fand.

Die Schaffung des gleichen Untertanen bzw. Staatsangehörigen war auch in anderer Hinsicht von Bedeutung. Sie trug bei zur Herausbildung neuer, nämlich ethnisch-kultureller, territorialer und politischer kollektiver Identitäten: des Osmanismus, des türkischen und arabischen Nationalismus, des ägyptischen, libanesischen oder syrischen Patriotismus. Nicht nur der Staatsbürger entstand, dessen rechtlich-politischer Status nicht länger von seiner Religionszugehörigkeit bestimmt wurde, sondern auch der Patriot und Nationalist.

Das Vaterland und die Nation traten neben die Religionsgemeinschaft [bzw. an](#) deren Stelle als Objekte der Identifikation und Solidarität. Vaterlandsliebe meinte schon bei dem ägyptischen muslimischen Gelehrten Rifā`a at-Tahtāwi(1801-1873) die solidarische Verpflichtung, jenseits des religiösen Zusammengehörigkeitsgefühls für das Wohl des gemeinsamen Vaterlandes Ägypten zu arbeiten. Einen Schritt weiter ging bereits

der libanesische christliche Gelehrte Butrus al-Bustāni (1819-1883), der 1863 in Beirut eine interkonfessionelle »Vaterländische Schule« gründete: Die Zusammenarbeit all derer, die das gleiche Vaterland teilten (das für Bustān i das geographische Syrien war), erfordere, auf der staatlich-politischen Ebene die religiösen und weltlichen Bereiche auseinanderzuhalten.

Die patriotische oder nationale Solidarität transzendierte das religiöse Gemeinschaftsbewußtsein. Der arabische Nationalismus blieb wegen der Betonung der besonderen Rolle der Araber in der Geschichte des Islam und der besonderen Rolle des Islam in der Geschichte der Araber allerdings mit einer grundlegenden Ambiguität behaftet. Daher war es für muslimische Araber schwierig, auf einer theoretischen Ebene den säkularistischen Nationalismus voll zu akzeptieren. Dennoch wurde der arabische Nationalismus auf der praktischen Ebene zu einer Kraft, die muslimische Kritiker als »verwerflichen Kult« zu brandmarken sich genötigt sahen und sehen.

Für die Herausbildung des säkularistischen Staates nach dem Ersten Weltkrieg waren zwei Entwicklungen von besonderer Bedeutung: Die erste war, daß wirkungsmächtige muslimische Reforme wie der Ägypter Muhammad cAbduh (1849-1905), indem sie die Rationalität des Islam betonten, die scheinbare Kluft zwischen dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt und den religiösen Normen zu überbrücken versuchten. Jenen, die vom Wert der technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts überzeugt waren, stellte sich ja die Frage, ob das islamische Erbe und die islamischen Normen nicht untauglich oder irrelevant waren für die Bewältigung der Probleme der Zeit. Die SarVa., das war nun die Botschaft und Forderung der Reforme, müsse im Lichte der Probleme der Zeit rational interpretiert werden. Dadurch wurde gebildeten Muslimen ermöglicht, die Resultate der Entwicklungen des 19. Jahrhunderts zu akzeptieren.

Einige derjenigen, die diese Brücke beschritten, gelangten allerdings im frühen 20. Jahrhundert von unterschiedlichen Ansatzpunkten her zu dezidiert säkularistischen Positionen. So gab Qāsim Amin (1865-1908) im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung über seine Schriften zur Emanzipation der Frau die Sarica als Argumentationsbasis auf. Sein Begründungszusammenhang wurde Freiheit, Fortschritt, Zivilisation. In ähnlicher Weise verflüchtigte sich der Islam als Ordnungsprinzip im Denken eines der Väter der ägyptischen Nationalbewegung, Ahmad Lutfi as-Sayyid (1872-1963). Für die Mitglieder des Kreises, der um ihn herum entstand, fand die ägyptische Nation ihre Identität ohne Bezug auf den Islam. Im Kontext der Abschaffung des Kalifats durch die türkische Nationalversammlung im Jahr 1924 schließlich vertrat 'Ali cAbd ar-Rāziq (1888-1966) die These, daß die islamische Gemeinde keine politische

Gemeinschaft sei, daß es einen islamischen Staat nicht geben könne. Auch christliche Intellektuelle syrisch-libanesischer Herkunft trugen zur Herausbildung säkularistischer Vorstellungen bei. Auf wissenschaftlich-philosophischer Basis forderten sie die Trennung von Religion und Politik, den säkularisierten Staat. Ohne eine solche Trennung, so schrieb z. B. Farah Antün (1874-1922) im Jahre 1903, könne es »keine wahre Zivilisation, keine Toleranz, keine Gerechtigkeit und Gleichheit, keine Sicherheit oder Freundschaft oder Freiheit, keine Wissenschaft oder Philosophie und keinen Fortschritt« geben.?

Das zweite bedeutsame Faktum bei der Ausformung des säkularistischen Staates war, daß nationale Bewegung und Verfassungsbewegung symbiotisch verbunden waren, insbesondere in Ägypten. Dies bedeutete die Verflechtung der Idee einer nicht-religiösen Kollektividentität mit einem säkularistischen Prinzip politischer Legitimität. Politisches Handeln erlangte Legitimität durch nationale Interessenvertretung und Schutz der konstitutionellen Ordnung. Wie dezidiert die Verfassung zur politischen Legitimationsbasis gemacht wurde, zeigte sich in Ägypten z. B. nach dem Tode König Fu'ads bei der Inthronisierung seines Nachfolgers Färûq im Jahre 1936. Konservative Kräfte versuchten, den neuen Monarchen in einen Mantel islamischer Legitimität zu hüllen. Der Scheich der Azhar sollte in der Zitadelle von Kairo im Namen der islamischen Gemeinde die Baica, die islamische Huldigung, gegenüber Färûq zelebrieren. Die Regierung lehnte diese Pläne mit Vehemenz als verfassungswidrig ab. In einer säkularistischen, konstitutionellen Monarchie habe die Bai a-Zeremonie keinen Platz. Stattdessen mußte der neue König vor dem Parlament einen Eid auf die Verfassung schwören.⁸

Der säkularistische Staat des 20. Jahrhunderts erlebte zwei Blütezeiten: in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren und in den fünfziger und sechziger Jahren. So wie nach dem Ersten Weltkrieg die nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen und die liberal-konstitutionellen Forderungen eng miteinander verflochten waren, so gingen nach dem Zweiten Weltkrieg der arabische Nationalismus und die sozialreformerischen bzw. sozialrevolutionären Bewegungen Hand in Hand. Der sog. arabische Sozialismus war bzw. ist insofern säkularistisch, als er nicht seine Begründung, sondern allenfalls seine defensive Rechtfertigung im Islam sucht.

Liberalismus, Konstitutionalismus, Nationalismus und sog. arabischer Sozialismus wurden jeweils durch den Nachweis ihrer Übereinstimmung mit den Grundprinzipien des Islam, den nicht zuletzt in das Gefüge des säkularistischen Staates integrierte muslimische Gelehrte führten, für die breite Bevölkerung akzeptabel gemacht. Diese sanktionierte Behauptung der Übereinstimmung wurde auch akzeptiert, bis die säkularistischen Ordnungsmodelle in anhaltenden Krisen ihre Glaubwürdigkeit verloren. Erst dann fanden die oppositionellen Protagonisten einer sog.

authentischen islamischen Ordnung eine breite Resonanz in der Bevölkerung, insbesondere in den dreißiger und seit den siebziger Jahren.

III

Die säkularistischen Entwicklungen im Vorderen Orient des 19. und 20. Jahrhunderts, wenn auch nur von kleinen Eliten getragen, haben insgesamt zu einer dauerhaften sozio-kulturellen und politisch-ideologischen Pluralität geführt. Konkurrierende und miteinander in Konflikt stehende Wertsysteme und politische Ordnungsvorstellungen wurden sichtbar, die allerdings nur während kurzer Phasen in der Geschichte der einzelnen Länder im Sinne eines politischen Pluralismus wirklich zur Wahl standen, und dann meist nur in begrenztem Umfang. Dies war z. B. im Ägypten der Zwischenkriegszeit, im Libanon vor dem Zusammenbruch der staatlichen Ordnung und in der Türkei vom Zweiten Weltkrieg bis 1980 der Fall, und es ist so im heutigen Ägypten. Der Meinungspluralismus ist in den östlichen Mittelmeerländern bemerkenswert resistent; pluralistische politische Systeme dagegen erwiesen sich als gefährdet, zerbrechlich und kurzlebig.

Eine Erklärung dieser Tatsache muß auf mehreren Ebenen gesucht werden. Was das Vorherrschen autoritärer Regime anbelangt, so muß man nach dem Fortwirken sozio-kultureller Traditionen und dem belastenden Erbe bürokratisch-militärischer Herrschaft fragen. Was die Grenzen der Akzeptierbarkeit säkularistischer politischer Ordnungsvorstellungen betrifft, so können und werden muslimische Kritiker immer darauf verweisen, daß diese Ausdruck des verderblichen westlichen Einflusses seien; daß Säkularismus und Islam prinzipiell unvereinbar seien; daß der Prophet Muhammad eine Religion *und* einen Staat begründet habe; daß das Ziel, um das es gehe, die Verwirklichung der Einheit der menschlichen Existenz sei, die sich nicht in verschiedene Bereiche mit unterschiedlichen Normen unterteilen lasse.

Dennoch sind säkularistische Vorstellungen und Konzepte Teil des Netzwerks politischer und kultureller Traditionen im Vorderen Orient geworden. Sie werden in Frage gestellt und angegriffen, aber auch verteidigt. Sie werden in legitimatorischer Absicht beschworen wie der Kemalismus in der Türkei, und sie werden als Bestandteil der politischen Kultur und der politischen Identität eines Landes deklariert, wie von liberalen Intellektuellen in Ägypten.

Säkularistische Ideen und Maßnahmen im Vorderen Orient fußten auf europäischen Einflüssen und nahmen während einer langen Phase europäischer Dominanz Gestalt an. Aber sie waren Antworten auf reale Probleme und Ausdruck der Interessen bestimmter sozialer Gruppen. Sie

waren Teil der allgemeinen sozio-ökonomischen Transformation des Vorderen Orients.

Es wäre jedoch irrig, zu prognostizieren, daß die Säkularisierung quasi-automatisch mit der fortschreitenden Industrialisierung einhergehen werde, wie manche Autoren dies tun.⁹ Das kulturelle, religiöse und intellektuelle Erbe ist eine mächtige Kraft. Wie jüngste Debatten im Vorderen Orient zeigen,¹⁰ wird diese Kraft auch von dezidierten Säkularisten anerkannt. Sie reklamieren jedoch eine Form der Koexistenz, die ihnen erlaubt, die säkularistischen Traditionen aufrechtzuerhalten und nach ihren eigenen Vorstellungen zu leben. Dies impliziert auch Kompromisse hinsichtlich der sozio-politischen Ordnung. Diese Koexistenz-Forderung ist vielleicht auch eine Form des Rückzugs angesichts der Tatsache, daß augenblicklich keine glaubwürdige und beflügelnde säkularistische Vision mehr existiert, was die Lösung der sozio-ökonomischen und politischen Probleme der Region betrifft.

Im Vorderen Orient vollzogen sich im 19. und 20. Jahrhundert also objektive säkularistische Entwicklungen im Sinne einer funktionalen Abgrenzung staatlicher und religiöser Institutionen einerseits, der staatlichen Kontrolle bisher autonomer religiöser Institutionen andererseits. Diese Entwicklungen waren nicht begleitet von einer subjektiven Säkularisierung im Sinne eines tiefgreifenden Bedeutungsverlustes der Religion für das persönliche, familiäre und gemeinschaftliche Leben und der Herausbildung eines neuen hegemonialen Weltbildes. Die säkularistischen Lösungen waren selektiv und partiell.

Doch die Erfahrung des säkularistischen Staates, die Zurückdrängung des Islam und seiner Sachwalter in Rechtsprechung, Erziehungswesen und Verwaltung, hatte Auswirkungen auf die Gesellschaften insgesamt." Die praktische Möglichkeit, als Muslim in einem säkularistischen Staat zu leben, wurde demonstriert. Mit der Versicherung, daß dies möglich war, gab sich die Mehrheit der Bevölkerung im 20. Jahrhundert auch zufrieden, d. h. die Versicherung wurde akzeptiert, daß Liberalismus und Konstitutionalismus, arabischer Nationalismus und sog. arabischer Sozialismus sich in Einklang befanden mit den Grundprinzipien des Islam. Säkularistische politische Programme waren um so akzeptabler, je eindeutiger sie als Bestandteil des Kampfes um nationale und soziale Emanzipation, für die Befreiung von äußerer und innerer Unterdrückung erschienen.

Daher ist die Popularität gegenwärtiger islamischer Bewegungen auch nicht vorrangig Ausdruck des Protestes gegen den »unislamischen« Charakter des zeitgenössischen Staates. Sie ist vielmehr Ausdruck einer tiefgreifenden Krise und der Malaise, die aus der Unfähigkeit der verschiedenen Regime resultiert, ihre Versprechen einzulösen und die drängendsten sozio-ökonomischen und politischen Probleme mit den bisherigen Strategien einer Lösung näher zu bringen.

Angesichts der Existenz säkularistischer Traditionen im Vorderen Orient ist die Errichtung einer sog. authentischen islamischen Ordnung allerdings keine leichte Aufgabe. Andererseits wird der säkularistische Staat, soweit er sich behauptet, von einer grundlegenden Ambivalenz geprägt bleiben, und zwar wegen der Notwendigkeit, seine Politik gegenüber der Gesellschaft zu rechtfertigen, d. h. ihre Übereinstimmung mit islamischen Vorstellungen nachzuweisen.

Die partiellen und praktischen säkularistischen Entwicklungen, die hier betrachtet wurden, vollzogen sich im Rahmen der Herausforderung der Staaten und Gesellschaften des Vorderen Orients durch das expandierende und lange dominierende Europa. Militärische, bürokratische und landbesitzende Eliten übernahmen die Aufgabe der reformerischen oder revolutionären Transformation mit dem Ziel der Selbstbehauptung. Mit den vorgeschlagenen Problemlösungen wurden säkularistische Weltbilder selektiv zugänglich. Ihre Akzeptierbarkeit war an den Erfolg gekoppelt. Doch der Erfolg im Sinne einer stabilen, langfristigen, sich selbst tragenden Lösung der wirtschaftlichen, politischen und sozio-kulturellen Probleme blieb aus. Über die Gewichtung der für die Blockierung verantwortlichen Faktoren kann man debattieren. Vielen erscheinen heute aber alle Wege in die »moderne Welt«, die im 19. und 20. Jahrhundert eingeschlagen wurden, als fragwürdig. Nur durch Erfolg würden sie neue Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft erzielen und könnten die säkularistischen Traditionen wiederbelebt werden.

Anmerkungen

- 1 Zur Säkularisierungsproblematik vgl. Heinz-Horst Schrey (Hrsg.): *Säkularisierung*, Darmstadt 1981; Jean-Pierre Sironneau: *Sécularisation et Religions Politiques*, La Haye 1982; »Säkularisation, Säkularisierung«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 5, Stuttgart 1984; Bassam El-Hachem: *Introduction a l'Etude de la Religion et de la Sécularisation*, Beyrouth 1984.
- 2 Zur Problematik säkularistischer Entwicklungen im Vorderen Orient vgl. Bryan S. Turner: *Weber and Islam*, London 1974, Kap. 10 (»Islam and secularization«); Hamid Algar, »Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt«, in: A. Falaturi und W. Strolz (Hrsg.), *Glauben an den einen Gott*, Freiburg/Br. 1975; Muhammad Arkün, »Al-islām wa-l-`almāniyya«, in: *Al-Wdgi*^c, Nr. 1, Beirut 1981; Philip S. Khoury, »Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World: An Historical Appraisal«, in: I. Ibrahim (Hrsg.), *Arab Resources. The Transformation of a Society*, London 1983; Paul Khoury: *Monde Arabe et Mutation Socio-Culturelle. Problématique de la Sécularisation et de la Révolution Culturelle*, Beyrouth 1984; Syed Muhammad Naquib Al-Attas: *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, London 1985. Niyazi Berkes: *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964; J. Blaschke und M. van Bruinessen (Hrsg.): *Jahrbuch zur Geschichte und Gesell-*

- schaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984* (Thema: Islam und Politik in der Türkei), Berlin 1985; Johannes Reissner, »Säkularisierung des Libanon?«, in: *Orient*, 17/3 (1976); Fritz Steppat: *The penetration of secular socio-political concepts in the 19th century. A contribution to the study of political consciousness in Bilad al-Sham* (vervielfältigtes Manuskript), Damaskus 1978; Daniel Crecelius, »The Course of Secularization in Modern Egypt«, in: John L. Esposito (Hrsg.), *Islam and Development*, Syracuse 1980; Rotraud Wielandt, »Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik« in: *Die Welt des Islams*, XXII (1982).
- 3 Zum Verhältnis von Staat und islamischem Recht vgl. Baber Johansen: *Islam und Staat*, Berlin 1982 (= Argument Studienheft 54); Baber Johansen, »Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam - Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?«, in: H. Marré und J. Stütting (Hrsg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Band 20, Münster 1986.
 - 4 Zur Entwicklung des sozio-politischen Denkens vgl. Albert Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London 1962; Kemal H. Karpat (Hrsg.): *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, New York 1982.
 - 5 Texte der beiden Edikte in Friedrich von Kraeplitz-Greifenhorst (Hrsg.): *Die Verfassungsgesetze des Osmanischen Reiches*, Wien 1919, S. 15-28.
 - 6 Zit. in A. L. Tibawi: *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*, London 1969, S. 84.
 - 7 Zit. in Hourani, *op. cit.*, S. 258.
 - 8 Vgl. P. J. Vatikiotis: *The History of Egypt*, London ²1980, S. 293; Louis Awad, »Freedoms and Ideology. The Current State of Political Thought in the Middle East«, in: *Middle East Studies Association Bulletin*, 18/1 (1984), S. 18.
 - 9 Vgl. Bassam Tibi, »Islam and Secularization«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXVI/2 (1980).
 - 10 Vgl. Alain Roussillon, »Les >nouveaux fondamentalistes< en colloque. >Authenticité et modernité<: les défis de l'identité dans le monde arabe«, in: *Maghreb-Machrek*, 107 (1985).
 - 11 Leider haben wir nur wenige und wenig zufriedenstellende empirische Untersuchungen darüber, inwieweit diese Erfahrung zu einer individuellen säkularistischen Weltsicht führte. Vgl. z. B. T. P. Weaver, J. D. Gillespie, A. Al-Jarbawi, »What Palestinians Believe: A Systematic Analysis of Belief Systems in the West Bank and Gaza«, in: *Journal of Palestine Studies*, Nr. 55 (1985); Henry Munson Jr., »The Social Basis of Islamic Militancy in Morocco«, in: *Middle East Journal*, 40/2 (1986), Table 1.