

ISSN 1560-6335 ISBN 978-3-901989-16-2 € 15,-

polylog

18₂₀₀₇

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



WELTZIVILGESELLSCHAFT

MIT BEITRÄGEN VON

MARLIES GLASIUS, DARIO AZZELLINI, ALI PAYA, OLIVER MARCHART, RADHA D'SOUZA
ASHRAF SHEIKHALASLAMZADEH, DETLEV QUINTERN

SONDERDRUCK

5

MARLIES GLASIUS

*Weltzivilgesellschaft und die Aussichten für
eine globale Öffentlichkeit*

21

DARIO AZZELLINI

Konstituierende Macht statt Zivilgesellschaft

27

ALI PAYA

*Die Gestalt der kommenden globalen
Zivilgesellschaft
Vorschläge für eine mögliche islamische
Perspektive*

45

OLIVER MARCHART

*Die List des Konflikts
Protest in der Weltzivilgesellschaft*

55

RADHA D'SOUZA

*Ein Blick in die Kristallkugel:
»Zivilgesellschaft« und »Humanität« im
21. Jahrhundert*

94

REZENSIONEN & TIPPS

128

IMPRESSUM

129

POLYLOG BESTELLEN

63

ASHRAF SHEIKHALASLAMZADEH

Philosophie der Liebe bei Jalal ad-Din Rumi

77

DETLEV QUINTERN

Über den Humanismus bei Ihwan as-Safa

ALI PAYA

Die Gestalt der kommenden globalen Zivilgesellschaft

Vorschläge für eine mögliche islamische Perspektive

Übersetzung aus dem Englischen: Franz M. Wimmer

ZUSAMMENFASSUNG

In einer Welt, in der der Grad an gegenseitiger Abhängigkeit und der Vernetzung unter Nationen, Kulturen und Zivilisationen ständig steigt, ist die Notwendigkeit, globale Institutionen für die Behandlung globaler Angelegenheiten dringender geworden als jemals. Was jedoch die Aufgabe, derart kompetente Institutionen zu schaffen, eher schwierig macht, ist der Umstand, dass wechselseitige Verwobenheit und gemeinsame Anliegen nicht die einzigen Faktoren sind, die für die Gestaltung unserer Gesellschaften verantwortlich sind; die Verschiedenheit in Form vielfältiger Wert- und Glaubenssysteme spielt in dieser Hinsicht ebenso eine wichtige Rolle. Die Probleme, vor denen wir stehen, sind überspitzte Typen der ewigen Dichotomie von Universellem und Partikularem, von Globalem und Lokalem,

und der scheinbaren Inkommensurabilität rivalisierender Paradigmen.

Um imstande zu sein, wirksame globale Institutionen zu schaffen – in diesem Fall eine gut funktionierende globale Zivilgesellschaft –, sollten wir unterschiedliche Anliegen und Empfindsamkeiten lokaler Gemeinschaften und Kulturen in Betracht ziehen. Damit islamische Länder fähig sind, in sinnvoller Weise zur Konstruktion einer solchen globalen Zivilgesellschaft beizutragen, ist die Einrichtung lokaler Modelle von Zivilgesellschaft eine Vorbedingung, die auf die Empfindsamkeiten dieser Gesellschaften abgestimmt sind. Solche Modelle könnten eine bedeutende Rolle bei der Erziehung und Ausbildung von Mitgliedern der islamischen Gesellschaften für eine volle und konstruktive Partizipation in der Gestaltung einer wünschenswerten künftigen globalen Zivilgesellschaft spielen. Die Einfüh-

ALI PAYA ist Senior Research Associate und Visiting Professor am Centre for the Study of Democracy, der University of Westminster und Associate Professor für Philosophie am National Research Institute for Science Policy im Iran.

rum solcher einheimischer Modelle von Zivilgesellschaft ist von besonderer Bedeutung in einer Zeit, in der islamische Gesellschaften, im Großen und Ganzen, an akuten Formen des Syndroms einer »Identitätskrise« leiden.

Ziel dieses Beitrags ist der Entwurf eines Modells von Zivilgesellschaft mit doppelter Zielsetzung, das von islamischen Gesellschaften und Gemeinschaften angenommen werden könnte. Dieses Modell würde sowohl die gewöhnlichen Standardfunktionen für Zivilgesellschaften erfüllen, als auch den Boden für die Teilnahme derjenigen Gesellschaften, die es angenommen haben, in der Schaffung einer wirkungsvollen globalen Zivilgesellschaft bereiten.

GLAUBENS-ÖKOSYSTEME UND IDENTITÄTSKRISE IN DER ISLAMISCHEN WELT

Aus kulturellem Gesichtspunkt sind Menschen letztlich das, was sie glauben und denken. Insofern wäre es nicht allzu unpassend im Rahmen der Argumente des vorliegenden Beitrags, die »Identität« von Einzelnen oder Gemeinschaften mit ihren Glaubenssystemen oder Intentionalitäten gleichzusetzen. Glaubenssysteme sind keine fixen und unbeweglichen Entitäten, im Gegenteil. Wie lebende Organismen sind sie in ständiger Veränderung und Entwicklung in Reaktion auf die sich verändernde Situation in den geistigen und physischen Umwelten, die sie umgeben. Eini- germaßen frei können wir individuelle Glaubenssysteme mit Poppers Welt-2 und wieder-

rum die geistigen und physischen Umwelten, mit denen sie in Interaktion stehen, mit seiner Welt-3 bzw. Welt-1 vergleichen.¹ Die Glaubenssysteme von Gemeinschaften andererseits, die als kollektive Glaubenssysteme oder kollektive Intentionalitäten betrachtet werden können, sind Teil der Welt-3. Wir verwenden auch den Ausdruck »Glaubens-Ökosysteme«, um Reihen von kollektiven Glaubenssystemen zu bezeichnen, die irgendwie aufeinander bezogen sind. Glaubens-Ökosysteme ihrerseits sind, wie Natur-Ökosysteme auch, geformt durch Interaktion zwischen den Entitäten, die sie konstituieren und die Umwelt, die diese umschließt.

Die islamische Kultur kann als ein geographisch weitläufiges und historisch altes Glaubens-Ökosystem betrachtet werden. Innerhalb des Kontexts dieses Glaubens-Ökosystems kann man viele unterschiedliche und ungleiche Glaubenssysteme unterscheiden. Jedes dieser Systeme hat in Reaktion auf (interne und externe) Faktoren Gestalten angenommen, welche das islamische Glaubens-Ökosystem seit seinem Beginn von ein- einhalbtausend Jahren beeinflusst haben. Die Herausbildung von Schiiten und Sunniten wie auch anderer, weniger umfassender Sekten, der Aufstieg verschiedener Denkschulen und geistiger Disziplinen, wie zum Beispiel der Mystik, der Philosophie, Theologie, Jurispru- denz und das Erscheinen von tausenden For-

¹ Zu Poppers Begriffen von Welt-1, Welt-2 und Welt-3 vgl. seine Darstellung in *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. 4. verb. und erg. Aufl. Ham- burg: Hoffmann & Campe, 1998.

Wir verwenden den Ausdruck »Glaubens-Ökosysteme«, um Reihen von kollektiven Glaubenssystemen zu bezeichnen, die irgendwie auf einander bezogen sind.



men von Volkskultur über all die islamischen Länder hin, all dies kann diesem Prozess von Identitätsbildung zugerechnet werden.

Die Reaktionen von Muslimen auf die Veränderungen in ihrem Glaubens-Ökosystem kann in drei allgemeinen Kategorien klassifiziert werden, nämlich (1) revolutionäre Umformungen und Wandlungen vom Typ eines Gestaltwechsels, (2) evolutionären Anpassungen und Angleichungen und (3) Versuchen, den *status quo* aufrecht zu erhalten. Diese Kategorien können entweder getrennt oder gleichzeitig in verschiedenen historischen Perioden in unterschiedlichen Teilen der islamischen Welt aufgespürt werden.

Glaubens-Ökosysteme sind, wie oben angedeutet, ständig in Umformung unter dem Druck von internen und externen Faktoren, einschließlich sozialer, wirtschaftlicher, politischer, umweltbedingter, wissenschaftlicher, technologischer und kultureller Faktoren. Obwohl Veränderungen in den Glaubens-Ökosystemen ständig stattfinden, ist es jedoch nicht so, dass jede dieser Veränderungen eine Identitätskrise konstituiert. In anderen Worten, und um eine moderne Terminologie zu verwenden, sind Glaubens-Ökosysteme vom Typ komplexer Systeme, die man als »robust, aber anfällig« bezeichnet. Solche Systeme können viele drastische Veränderungen aushalten und sind doch verwundbar durch einige besondere Veränderungen, die an ihren Bruchlinien vorkommen. Die Identitätskrise ist eine der großen Achillesfersen für Glaubens-Ökosysteme.²

² Zu RYF-komplexen Systemen vgl. John C. DOYLE, u. a.: »The »Robust yet fragile« Nature of the

Das islamische Glaubens-Ökosystem war in seiner langen Geschichte verschiedenen Veränderungen unterworfen. Jedoch wurde keine dieser Veränderungen als konstitutiv für eine Identitätskrise dieses Glaubens-Ökosystems angesehen. Äußere militärische Invasionen, innere politische Zusammenbrüche, Umweltkatastrophen und Ähnliches bewirkten in früheren Jahrhunderten kein verbreitetes Gefühl einer Identitätskrise in der Bevölkerung islamischer Länder. Das heißt natürlich nicht, dass man in dieser langen Zeit nicht Fälle von Individuen oder kleinen Gruppen von Menschen findet, die derartige Krisen erfahren haben. Aber es heißt, dass eine Identitätskrise großen Maßstabs in den früheren Abschnitten der Entwicklung des islamischen Glaubens-Ökosystems nicht zu entdecken ist. Erst seit der Begegnung der islamischen Gesellschaften mit der modernen westlichen Zivilisation im frühen 19. Jahrhundert sind Symptome einer akuten und umfassenden Identitätskrise im islamischen Glaubens-Ökosystem evident geworden.

Als ein Ergebnis dieser Begegnung wurden (und werden immer noch) neben anderen Dingen eine große Zahl von neuen geistigen Elementen in die traditionellen Glaubenssysteme eingeführt, die sich in der Vergangenheit in einem Zustand des Quasi-Gleichgewichts innerhalb des islamischen Glaubens-Ökosystems befanden. Das Eindringen dieser neuen Elemente hat die Quasi-Stabilität des Öko-

Internet« PNAS I October 11, 2005 I vol. 102 I no. 41 I 14497–14502, www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0501426102

Die Reaktionen von Muslimen auf die Veränderungen in ihrem Glaubens-Ökosystem kann in drei allgemeinen Kategorien klassifiziert werden; (1) revolutionäre Umformungen und Wandlungen vom Typ eines Gestaltwechsels, (2) evolutionären Anpassungen und Angleichungen und (3) Versuchen, den *status quo* aufrecht zu erhalten.

Glaubens-Ökosysteme sind vom Typ komplexer Systeme, die man als »robust, aber anfällig« bezeichnet. Solche Systeme können viele drastische Veränderungen aushalten und sind doch verwundbar durch einige besondere Veränderungen, die an ihren Bruchlinien vorkommen.

systems gestört. Es hat sowohl die Geometrie wie auch die Dynamik des traditionellen Glaubenssystems innerhalb des islamischen Glaubens-Ökosystems verändert: Die Regelungen der konstitutiven Teile dieser Glaubenssysteme und die Art ihrer Interaktion wurden tiefgreifenden Veränderungen unterworfen. Mit anderen Worten, der Kontakt zwischen islamischen Gesellschaften und dem Westen in der Neuzeit hat einen langen und andauernden Prozess von Ko-Evolution in Gang gebracht.³

Dieser weiter andauernde Prozess hatte bislang viele sozio-ökonomische und politische Umwälzungen zur Folge. Allein im Iran während des 20. Jahrhunderts und in der Spanne von zwei Jahrzehnten, fanden zwei große Revolutionen als direkte Reaktion auf das Einfließen neuer Elemente statt, die in das traditionelle Gefüge der iranischen Gesellschaft eingedrungen waren.⁴ Das Phänomen des Wandels aufgrund der Interaktion neuer und alter Elemente ist natürlich nicht auf den Iran beschränkt. Über alle islamischen Länder hin sind während der letzten eineinhalb Jahrhunderte viele politische Regime gestürzt, viele neue politische Parteien und Bewegungen sind in Erscheinung getreten, unzählige neue Institutionen und neue Lebensformen sind entstanden, und ein großes Spektrum

an neuen Ideen trat neu auf die Bühne.⁵ Kurz, die Begegnung mit dem Westen hat das Phänomen der »Identitätskrise« auftauchen lassen, das wiederum das »robuste-aber-anfällige« komplexe System des islamischen Glaubens-Ökosystems im Mark erschütterte und tiefe strukturelle Veränderungen in den islamischen Ländern zum Ergebnis hatte.

Ein sicheres Anzeichen der Identitätskrise ist das Auftreten von Gewissensfragen, die die Grundlagen des Glaubenssystems selbst betreffen. Im Kontext traditioneller islamischer Gesellschaften haben viele Themen, die vor der Begegnung mit dem Westen einfach nicht zur Frage standen, einen hohen Grad an Bedeutung und Dringlichkeit erlangt. Menschen, die es gewohnt waren, den Islam als perfekten Führer im Leben zu sehen, waren nun gezwungen, schwierige und schmerzende Fragen zu stellen: »Wer oder was ist ein Muslim?«, »Sind die Muslime, wie der heilige Koran ausführt, wirklich das auserwählte Volk unter allen anderen Völkern?«⁶, »Ist der Islam imstande, wirksame Lösungen für die heutigen Probleme anzubieten, mit denen is-

5 Aufstieg, Fall und Wiedererstarben der Taliban in Afghanistan, die tragischen Ereignisse des 11. September 2001 in New York und des 7. Juli 2005 in London, von Sekten verübte Mordanschläge im Irak, das sind weitere Beispiele für den Prozess des Wandels und der Umwälzungen in muslimischen Ländern. Die Liste könnte durch weitere erschreckende Beispiele fortgesetzt werden.

6 »Ye are the best of peoples, evolved for mankind, enjoining what is right, forbidding what is wrong, and believing in God ...«, The Holy Quran, Ch. III, verse 110.

3 Für eine kurze Darstellung zum Begriff der Ko-Evolution siehe S. KAUFFMAN: *At Home in the Universe: The Search for Laws of Complexity*, Penguin Books, 1992.

4 E. KOURY, C. MACDONALD (Hg.): *Revolution in Iran: A Reappraisal*, London Routledge, 1987



lamische Gemeinschaften konfrontiert sind?«, »Ist der Islam wirklich die beste Religion, allen anderen Glaubenssystemen überlegen?«⁷, »Ist die offenkundige Schwäche islamischer Gemeinschaften im Vergleich zu westlichen Gesellschaften ein Ergebnis tiefer Mängel innerhalb der islamischen Glaubenssysteme oder kommt sie aus Mängeln, die in den Einstellungen und Haltungen der Muslime liegen?«, »Gibt es so etwas wie einen reinen Islam?«, »Wenn ja, wessen Version des Islam ist die echte?«.

Solche und ähnliche Fragen wurden zu Dauerthemen in beinahe allen islamischen Gesellschaften seit dem frühen 19. Jahrhundert. Tatsächlich kann man die Geschichte islamischer Gesellschaften in den letzten ein- einhalb Jahrhunderten gemäß den Anstrengungen schreiben, diese Fragen von Seiten der Muslime zu beantworten.

Ikhwan-al-Muslimun (Muslimbruderschaft) in Ägypten, Jama'at al Islamiya in Pakistan, die konstitutionelle wie die islamische Revolution im Iran, Taliban in Afghanistan, Al-Qaida in Saudi Arabien und anderen Ländern, das »Islamic Intellectualism Movement« in Iran und viele andere sozio-politische Phänomene in den islamischen Ländern sind lauter Beispiele für unermüdliche Anstrengung von Seiten der Muslime, Antworten auf die oben

formulierten und auf viele weitere ernste und beunruhigende Fragen zu geben, die im islamischen Glaubens-Ökosystem aufgetaucht waren und die alle die Grundlagen dieses Systems selbst in Frage stellten.

Trotz all dieser Bemühungen, die unterschiedliche Gestalten und Formen angenommen haben, sind diese Fragen im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts immer noch nicht zufriedenstellend gelöst. Dieser Mangel an Erfolg hat eine zuvor schon tiefe Krise noch weiter verschärft.

Obwohl bisher keine zufriedenstellende Lösung gefunden worden ist und jede Behauptung einer schnellen Lösung als töricht angesehen werden sollte, ist es doch nicht so, dass in den islamischen Ländern alles im Dunkeln läge. Ein genauerer Blick auf die Geschichte islamischer Gesellschaften in den letzten ein- einhalb Jahrhunderten würde zeigen, dass die Muslime als ein Ergebnis des Prozesses von Ko-Evolution durch verschiedene Phasen intellektueller Reifung und Verfeinerung gegangen sind, von Fassungslosigkeit und Verwirrung in den frühen Stadien ihrer Begegnung mit dem Westen, zur Überwindung der Fassungslosigkeit, und von da aus in die Phase, sich auf die Probleme zu konzentrieren und zu versuchen, ein klares Verständnis der anstehenden Fragen zu gewinnen. Gegenwärtig scheint es so, zumindest in Teilen der islamischen Länder, dass die Muslime in die Phase der kritischen Einschätzung der Situation eingetreten sind und zu guter Letzt dabei sind, Lösungen vorzuschlagen, die realistischer und kompetenter sind als je zuvor. Diejeni-

Äußere militärische Invasionen, innere politische Zusammenbrüche, Umweltkatastrophen und Ähnliches bewirkten in früheren Jahrhunderten ein Verbreiteten des Gefühls einer Identitätskrise in der Bevölkerung islamischer Länder.

7 »The religion before God is Islam«, (The Holy Quran, Ch. III, verse 19)

»If anyone desires a religion other than Islam, never will it be accepted of him; and in the hereafter he will be in the ranks of those who have lost.« (Holy Quran, Ch. III, verse 85).

gen, die in diese letzte Phase von Aktivitäten involviert sind, haben einen guten Level von theoretischem Wissen angeeignet, der für eine umfassende Einschätzung verschiedener Alternativen und dafür, neue Modelle vorzuschlagen, notwendig ist.

Während dieser spätesten Periode des Wandels gewinnt eine Reihe von wesentlichen epistemologischen Punkten bei immer größeren Teilen der muslimischen Bevölkerung, besonders innerhalb der jüngeren und gebildeteren Generationen schrittweise an Glaubwürdigkeit. Es wird beispielsweise immer mehr akzeptiert, dass die Suche nach endgültigen Lösungen, Zauberstäben und Wundermitteln, die ein für allemal alle Schwierigkeiten auflösen würden, vergeblich ist. Die Sehnsucht, Utopien auf der Erde zu bauen, weicht schrittweise den realistischeren Ansätzen einer Sozialtechnik der kleinen Schritte. Das Lernen aus den eigenen Fehlern wie aus den Fehlern und/oder Errungenschaften der anderen, seien es Muslime oder Nicht-Muslime, gewinnt ebenfalls Respekt in vielen Kreisen in islamischen Gesellschaften. Am wichtigsten überhaupt ist es vielleicht, dass sich die Menschen langsam darauf einigen, dass es sterblichen Wesen nicht gegeben ist, genau eine einzige und absolut gültige Interpretation des Islam zu geben; und konkurrierende Interpretationen, die alle gleichermaßen gültig zu sein scheinen, könnten von verschiedenen Gruppen oder Individuen gepflegt werden, obwohl diese Art eines epistemologischen Pluralismus nicht in einem ungezügelter Relativismus enden muss.

Es ist sehr interessant, dass im Verlauf dieses Prozesses der Ko-Evolution viele Faktoren, die anfangs lediglich schwerwiegende und unerwünschte Folgen für die Integrität der islamischen Glaubenssysteme zu versprechen schienen, erwiesenermaßen auch wohltätige Effekte haben, indem sie Änderungen in Richtung auf eine Bereicherung dieser Systeme mit sich bringen. Die Öffnung von Verlagen, die Publikation von Zeitungen und das Auftreten von politischen Parteien waren solche Faktoren, die einen beträchtlichen Einfluss auf die Perspektive der Muslime in den vergangenen eineinhalb Jahrhunderten hatten. In unseren Tagen üben Faktoren wie die Globalisierung, Fortschritte in der Kommunikationstechnik und Informationsexplosion, aber auch andauernde politische Krisen wie der arabisch-israelische Konflikt ähnlich gewaltigen Druck auf die bestehenden Glaubenssysteme innerhalb des islamischen Glaubens-Ökosystems aus. Unter diesem Druck sollten diese Glaubenssysteme sich entweder anpassen oder damit rechnen, ihre Anziehungskraft in den Augen der Gläubigen einzubüßen.

IDENTITÄTSKRISE IN DER ISLAMISCHEN WELT UND DIE ROLLE VON ZIVILGESELLSCHAFTEN

Von besonderem Interesse in unserem Zusammenhang ist ein aufstrebender – oder besser gesagt, ein wieder aufstrebender – Faktor, der imstande zu sein scheint, eine positive Rolle für die Auflösung oder zumindest für die Abschwächung der Identitätskrise in den

Erst seit der Begegnung der islamischen Gesellschaften mit der modernen westlichen Zivilisation im frühen 19. Jahrhundert sind Symptome einer akuten und umfassenden Identitätskrise im islamischen Glaubens-Ökosystem evident geworden.



islamischen Gesellschaften zu spielen. Dieser wieder aufgetauchte Faktor ist der Diskurs über »Zivilgesellschaft«, der im Westen in den letzten Jahren ein bemerkenswertes Comeback hatte⁸ und nun schrittweise in den islamischen Ländern an Boden gewinnt.⁹ In den vergangenen paar Jahren ist eine beeindruckend große Zahl an Artikeln und Büchern zum Thema »Zivilgesellschaft« in verschiedenen islamischen Ländern veröffentlicht worden, mehrere Konferenzen und Seminare wurden von Universitäten, Forschungszentren oder Regierungsgremien in diesen Ländern einberufen, um verschiedene Aspekte dieses Themas zu diskutieren.¹⁰

In mehr oder weniger mit dem vergleichbar, was im Westen passiert ist, hat der Begriff der »Zivilgesellschaft« unter islamischen Intellektuellen und/oder Wissenschaftlern, Politikern und politischen Aktivisten eine ge-

mischte Reaktion erfahren. Im Westen gibt es diejenigen, die eine solche Organisation eifrig befürworten. Es gibt jedoch auch andere, die ihre Besorgnis über dieses Modell ausdrücken. Während Ernest Gellner es als ein Ideal pries, dessen Wiederkehr von Herzen begrüßt werden sollte¹¹, argumentiert John Gray – der früher ein solches Modell verteidigte – jetzt so, dass ein pluralistischerer Zugang, etwa ähnlich dem Pluralismus, wie ihn Alasdair MacIntyre vorschlug¹², aber nicht damit identisch, entwickelt werden sollte.¹³

Auch im Kontext des islamischen Glaubens-Ökosystems gibt es jene, die dafür argumentieren, dass dieser Begriff ganz unvereinbar sei mit islamischen Ansichten.¹⁴ Andere verteidigen eine *islamische* Zivilgesellschaft.¹⁵ Und eine dritte Gruppe wieder ist der Ansicht, dass der Begriff einer »Zivilgesellschaft« ideologisch neutral sei.¹⁶

Um zwischen diesen anscheinend widersprechenden Positionen zu einer Entscheidung zu kommen, müssen wir eine eher restrikt-

Das Argument meines Beitrags ist, dass die »rationalen« Zugänge zum Islam aus einem bona fide Modell von Zivilgesellschaft Nutzen ziehen werden, vorausgesetzt, dass sie für rationale Kritik und Beurteilung offen bleiben.

8 Siehe z.B., J. L. COHEN, A. ARATO: *Civil Society and Political Theory*, MIT Press 1992. Die Autoren betonen zu recht: »Wir sind überzeugt, dass das neuerliche Auftreten des »Diskurses über die Zivilgesellschaft« im Grunde einen Richtungswechsel in der gegenwärtigen politischen Kultur bedeutet.« (S.3)

9 Siehe z. B.: A. AL-AZMEH: *Islam and Modernities*, London 1993; Verso; J. SCHWEDLER (Hg.): *Toward Civil Society in the Middle East: A Primer*, London 1995, Lymmer Rienner Publisher; A. R. NORTON (Hg.): *Civil Society in the Middle East*, Leiden, J. Brill 1995; Marlies GLASIUS, David LEWIS, Hakan SECKINELGIN (Hg.): *Exploring Civil Society: Political and Cultural Contexts*, London: Routledge, September 2004.

10 Siehe: *The Realisation of the Civil Society in the Islamic Revolution of Iran: An Anthology*, The Organisation for the Cultural Documents of the Islamic Revolution, Teheran, 1997.

11 E. GELLNER: *Condition for Liberty: Civil Society and Its Rivals*, London: Hamish Hamilton 1994.

12 A. MACINTYRE: *After Virtue*, Duckworth, 1985; A. MACINTYRE: *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press 1988.

13 J. GRAY: *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London: Routledge 1995.

14 Vgl. Anm. 23.

15 F. NADRI ABYANEH: »Civil Society and the City of the Prophet (Madinat al-Nabi)«, in *The Realisation of the Civil Society in the Islamic Revolution of Iran: An Anthology*, The Organisation for the Cultural Documents of the Islamic Revolution: Teheran, 1997.

16 M. MUHAMMADI: *Civil Society as a Method*, Teheran: Nashr-e Qatreh 1996.

Es ist eines der Argumente in dem vorliegenden Beitrag, dass gründlich aufgebaute einheimische Modelle von Zivilgesellschaft bedeutsame Rollen nicht nur bei der Auflösung der Identitätskrise in den islamischen Ländern spielen, sondern auch den Muslimen helfen könnten, an der Schaffung von wirksamen globalen Zivilgesellschaften teilzuhaben.

tive Bedingung formulieren. Der kritische Dialog bezüglich des Status der Zivilgesellschaft innerhalb der Grenzen des islamischen Glaubens-Ökosystems könnte am erfolgreichsten mit jenen Gesprächspartnern stattfinden, die sich mit einigen Interpretationen des Islam einverstanden erklären, welche das wesentliche Recht der Vernunft billigen und hochhalten, Probleme des realen Lebens zu untersuchen.¹⁷ In Ermangelung eines besseren Wortes werde ich diese Interpretationen die »rationalen« Lektüren des Islam nennen. Mit Bezug auf diese Interpretationen könnte gefragt werden: Ist Zivilgesellschaft in einer islamischen Umwelt realisierbar? Und wenn ja: Ist sie wünschenswert?

Das Argument meines Beitrags ist, dass die »rationalen« Zugänge zum Islam aus einem *bona-fide*-Modell von Zivilgesellschaft Nutzen ziehen werden, vorausgesetzt, dass sie für rationale Kritik und Beurteilung offen bleiben. Ich werde ferner argumentieren, dass, während es keine Unvereinbarkeit zwischen dem Begriff der Zivilgesellschaft und islamischen Lehren gibt, doch das Konzept

einer *islamischen* Zivilgesellschaft mit Vorsicht zu behandeln ist, denn es könnte sonst unerwünschte Konsequenzen hervorrufen. Es ist eines der Argumente in dem vorliegenden Beitrag, dass gründlich aufgebaute einheimische Modelle von Zivilgesellschaft bedeutsame Rollen nicht nur bei der Auflösung der Identitätskrise in den islamischen Ländern spielen, sondern auch den Muslimen helfen könnten, an der Schaffung von wirksamen globalen Zivilgesellschaften teilzuhaben.

Um jedoch mit dem Anfang anzufangen, sollten wir zuerst klar machen, was wir mit einem *bona-fide*-Modell von Zivilgesellschaft meinen. Indem ich eine Arbeitsdefinition zugleich aneigne und anpasse, die Cohen und Arato vorgeschlagen haben¹⁸, würde ich Zivilgesellschaft als eine Sphäre sozialer Interaktion zwischen dem Staat auf der einen Seite und der Wirtschaft andererseits betrachten. Diese Sphäre setzt sich ihrerseits zusammen aus der Familie, Freiwilligenverbänden, sozialen Bewegungen und Formen öffentlicher Kommunikation und Selbstmobilisierung. Zivilgesellschaft in diesem Sinn ist institutionalisiert und verallgemeinert durch Gesetze und Rechte. Jedoch ist Zivilgesellschaft in diesem Modell nicht identisch mit dem gesamten sozialen Leben außerhalb des Verwaltungsstaates und des Wirtschaftsprozesses im engeren Sinn. Darum sind nach dieser Arbeitsdefinition beispielsweise politische Organisationen, politische Parteien und Parlamente, ebenso wie Organisationen der Güterproduktion und -verteilung, wie Firmen, Genossenschaften

¹⁷ Das Verhältnis von Vernunft und Religion ist innerhalb des islamischen Glaubens-Ökosystems ein quälendes und kompliziertes. Ein flüchtiger Blick auf die Geschichte des Islam zeigt, dass Muslime drei unterschiedliche Haltungen zum Gebrauch der Vernunft und rationalen Vorgehensweisen eingenommen haben. Einige haben sie als gefährlichen Feind des Glaubens eingestuft. Andere haben die Kompatibilität von Religion und Vernunft betont. Eine dritte Gruppe hat gefordert, über die Vernunft hinaus in das Gebiet der direkten und unmittelbaren religiösen Erfahrung zu gehen.

¹⁸ *op.cit.* n. 8, p. ix.



und Partnerschaften nicht Teil der Zivilgesellschaft *per se*. Die politische und wirtschaftliche Rolle der Zivilgesellschaft ist nicht direkt auf die Kontrolle oder die Eroberung von politischer und/oder wirtschaftlicher Macht bezogen, sondern auf die Schaffung von Einfluss durch das Leben demokratischer Zusammenschlüsse und ungehinderter Diskussionen in der kulturellen öffentlichen Sphäre.

Das Argument gegen die Vereinbarkeit von Zivilgesellschaft mit dem Islam ist in zwei verschiedenen Formen aufgetreten. Einerseits gibt es jene Autoren, gewöhnlich westliche Orientalisten und gelegentlich deren orientale Anhänger, die in der Nachfolge Max Webers¹⁹ behaupten würden, dass im Gegensatz zu den westlichen Städten die Struktur islamischer Gesellschaften für die Herausbildung von Zivilgesellschaften nicht günstig war. B. S. Turner hat in einer neueren Untersuchung die zwei Hauptpunkte dieser Argumentationslinie zusammengefasst.

Nach Turner handelt es sich erstens darum, einen dichotomischen Kontrast zwischen der statischen Geschichte und Struktur islamischer Gesellschaften und dem evolutionären Charakter der okzidentalen christlichen Kultur zu machen. Den zweiten Schritt sieht er darin, eine Liste von Ursachen zu erstellen, die die Statik im Islam erklären. Diese Liste beinhaltet typischerweise das Fehlen von Privateigentum, die allgemein vorhandene Sklaverei und das Vorherrschen despotischer Regierungen. Diese Merkmale können mit der Beobachtung zusammengefasst werden, dass

19 Vgl. M. WEBER: *The City*, The Free Press 1958.

die orientalische Gesellschaftsformation einen überentwickelten Staat ohne eine gleichwertige »Zivilgesellschaft« besaß.²⁰

Wie jedoch eine Reihe anderer Forscher gezeigt hat, beruht das obige Argument auf einem allzu vereinfachten Bild des Lebens in islamischen Gesellschaften und Städten, in dem viele wesentliche Aspekte unterschlagen werden. Es konnte zum Beispiel gezeigt werden, dass in vielen islamischen Städten islamische Handwerkszünfte und städtische Genossenschaften tatsächlich embryonale Zivilgesellschaften geschaffen haben. Louis Massignion hat beispielsweise beobachtet, »dass es nicht eine einzige Stadt zwischen Zentralasien und Mesopotamien gab, die nicht ihre *ayyarun* hatte. Diese schienen eng mit der lokalen Bürgerschaft als Unterstützung eines lokalen Fürsten verbunden. Manchmal stützten die Bürger sich auf sie, um den Autoritäten zu widerstehen. In der Mehrzahl der Städte, die keine *charta* (Polizei) hatten, bildeten sie eine unentbehrliche lokale Miliz, auf die sich die Bevölkerung der Stadt stützte.«²¹

Bernard Lewis hat in einem kritischeren Ton, nachdem er die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen den islamischen und den westeuropäischen städtischen Gruppen verglichen hat, die unabhängige Natur und soziale Funktion der islamischen Zünfte unterstrichen. Im Unterschied zu den europäischen Zünften, die grundsätzlich ein öffentlicher

20 Vgl. B. S. TURNER: *Capitalism and Class in the Middle East*, Heinemann Books Ltd., 1984, S. 68 ff.

21 L. MASSIGNION: »Sinf«, *Encyclopaedia of Islam*, 1935, Vol. II, S. 962.

Das Modell der Zivilgesellschaft, auf das oben angespielt wurde, würde mit seiner stark moralischen Komponente nicht nur die eher »rationalen« Interpretationen des Islam stark unterstützen, sondern es sollte sich sogar für die traditionalistischen islamischen Autoren als attraktiv herausstellen.

Dienst waren, anerkannt, mit Privilegien ausgestattet und verwaltet von öffentlichen Autoritäten, seien es fürstliche, städtische oder königliche Autorität, war die islamische Zunft eine spontane Entwicklung von unten, nicht als Reaktion auf einen Staat, sondern aus den sozialen Bedürfnisse der arbeitenden Massen selbst geschaffen.²²

Neben der *charta* und der islamischen Zunft (*sint*) entstand noch eine Reihe anderer Institutionen im Verlauf der Entwicklung der islamischen Kultur. Diese Institutionen könnten als Vorläufer der modernen Institution von Zivilgesellschaft betrachtet werden.²³

Während die Orientalisten ihr Argument gegen die Vereinbarkeit der Modelle von Zivilgesellschaft und Islam auf die sogenannte »Unbeweglichkeit des Islam« gründeten, haben in jüngerer Zeit einige islamische Autoren

22 B. Lewis »Islamic Guilds«, in *Economic History Review*, 1937, S. 35–36: Andere Forscher, die die historische Wichtigkeit jener embryonalen Formen von Zivilgesellschaft innerhalb der islamischen Städte und Gemeinschaften betonen, gehen weiter und zeigen, dass dem Blühen der Zivilgesellschaft in früheren Gemeinschaften von seiten der muslimischen Doktrin keine Hindernisse in dem Weg gelegt wurden, wohl aber von von seiten anderer historischer oder umweltbedingter Faktoren. Als ein neuerer Verteidiger des Begriffs einer solche urbanen Autonomie und Zivilgesellschaft gilt M. H. EBRAHIMI: *Islamic City: Quest for the Urban Identity in the Islamic World*, Dissertation, University of London, 1994

23 Zur Diskussion über unterschiedliche Formen von Zivilgesellschaften in traditionellen islamischen Gesellschaften siehe meinen Beitrag »Civil Society in Iran: Past, Present and the Future«, in *Exploring Civil Society*, wie oben, Fn. 9.

gegen die These der Vereinbarkeit aus einem Gesichtspunkt der Doktrin argumentiert. Gemäß diesen Autoren, die im Großen und Ganzen für einen traditionellen Zugang zum Islam eintreten, ist die Zivilgesellschaft ein Produkt der liberalen philosophischen Tradition, und diese Tradition läge von Natur aus im Streit mit den islamischen Ideen und Idealen. S. Larijani, ein Vortragender am Seminar in Qom und Mitglied des einflussreichen Wächterrats, gehört zu den Vertretern dieser Ansicht. In einem neueren Aufsatz mit dem Titel »Religion and the Civil Society« hat er das Hauptargument dieser Gruppe von Autoren folgendermaßen formuliert:

»Kurz gesagt, sind Zivilgesellschaft und Liberalismus Zwillingbrüder, und eine der Hauptthesen des Liberalismus, und daher auch der Zivilgesellschaft, ist die Neutralität des Staates. Das ist nicht konsistent mit reinen islamischen Lehren, außer jemand wäre so geblendet vom Liberalismus, dass er sich um eine solche Inkonsistenz nicht kümmert, aber das wäre eine andere Sache.

Im Gegensatz zu den Ansichten einer Reihe von kurzsichtigen Intellektuellen ist der Liberalismus nicht nur unvereinbar mit den Grundlagen von religiösem Glauben im Allgemeinen und mit dem islamischen Denken im Besonderen, sondern er wirft auch schwere philosophische Probleme für den Einzelnen auf. Eine notwendige Konsequenz der liberalen Doktrin ist, dass jedes unmoralische Gesetz, wenn es nur von allen samt und sonders unterstützt wird, dann auch umzusetzen ist, und es ist die Pflicht des Staates, den Weg

... war die islamische Zunft eine spontane Entwicklung von unten, nicht als Reaktion auf einen Staat, sondern aus den sozialen Bedürfnisse der arbeitenden Massen selbst geschaffen.



zu seiner Implementierung zu bahnen. Dies deshalb, weil der Staat kein Kriterium hat, Falsch und Richtig zu unterscheiden. Seine einzige Verpflichtung besteht darin, die Freiheiten zu garantieren. Wenn die Leute sich dafür entscheiden, dass Abtreibung oder eine homosexuelle Lebensweise erlaubt werden sollten, dann muss der Staat zustimmen und seine Gesetze so modifizieren, dass sie diesen Forderungen entsprechen. [...]

Solche Ideen sind nicht nur unhaltbar von einem islamischen Gesichtspunkt aus, weil neben anderem der Islam einen moralischen Pluralismus nicht unterstützt, sondern sie stehen auch unauflösbaren philosophischen Schwierigkeiten gegenüber.²⁴

Eine kritische Abwägung der Argumente der traditionellen islamischen Autoren liegt jenseits des Zwecks dieses Beitrags. Es mag jedoch ausreichen zu sagen, dass die Entwicklung von Modellen der Zivilgesellschaft kein Vorrecht der liberalen Denker im engeren Sinn war. Hegel und Marx wie auch nachfolgende sozialistische und marxistische Autoren haben ebenso bedeutende Beiträge in diesem Gebiet erbracht.²⁵ Überdies würde die Gleichsetzung von *laissez-aller* oder uneingeschränkter Freiheit mit dem Liberalismus eine Leugnung der tatsächlichen Ideengeschichte bedeuten.

24 S. Larijani, »Religion and the Civil Society«, in: *The Realisation of the Civil Society in the Islamic Revolution of Iran: An Anthology*, The Organisation for the Cultural Documents of the Islamic Revolution, Tehran, 1997, S. 211–226.

25 Vgl. J. KEANE: *Democracy and Civil Society*, London 1988, Verso, Ch. 2.; J. HALL (Hg.): *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Oxford: Polity Press 1995.

Es scheint, dass der Haupteinwand der traditionalistischen islamischen Autoren gegen den Begriff der Zivilgesellschaft der ist, dass eine solche Gesellschaft, die sie als Erzeugnis des Liberalismus betrachten, den Weg zu moralischer und sozialer Dekadenz bahnen würde.²⁶ Obwohl man mit solchen Sorgen sympathisieren könnte, sollte man doch nicht – wie es einige dieser Autoren getan zu haben scheinen – Nachgiebigkeit mit moralischem Pluralismus verwechseln. Während Ersteres zu moralischer Ungehörigkeit führen könnte, betrifft Letzteres grundsätzlich abweichende Sub-Moralitäten in Bezug auf denselben Verhaltensbereich. Mit anderen Worten, moralischer Pluralismus ist nicht gleichzusetzen mit einem moralischen Relativismus und einer »anything goes«-Haltung im moralischen Leben. Liberal denkende islamische Autoren gehören zu den schärfsten Kritikern von moralischem Relativismus.²⁷

In den letzten zwei Jahrzehnten, nach dem Abtreten des Staatssozialismus und der Diskreditierung der voll ausgewachsenen freien Marktwirtschaft und des ungezügelt *laissez-faire*, haben sich viele Denker bemüht,

26 Vgl. S. Larijani, vgl. Fn. 24. Ähnliche Standpunkte finden sich in den Arbeiten von M. H. Mesbah, einem Professor für Philosophie in Qom, der bei weitem einer der glühendsten Anhänger dieser Position ist. Siehe »Islam vs. Liberalism«, Iran, Vol. IV, No. 966, S. 8.

27 Zur Kritik des moralischen Relativismus in Gestalt eines moralischen Partikularismus siehe meinen Beitrag »In Defence of Universal Moral Principles and Values«, *Proceedings of the Gulen Conference*, 25–27 Oktober, 2007.

Mit anderen Worten, moralischer Pluralismus ist nicht gleichzusetzen mit einem moralischen Relativismus und einer »anything goes«-Haltung im moralischen Leben. Liberal denkende islamische Autoren gehören zu den schärfsten Kritikern von moralischem Relativismus.

verfeinerte Modelle von Zivilgesellschaft zu entwickeln, in denen die Rechte und Freiheiten der Einzelnen mit einer Partnerschaft zwischen Staat und Gesellschaft ausgesöhnt sind. In solchen Modellen ist die Bedeutung von Moralität als einer Methode zur Leitung der Angelegenheiten von Staat und Individuum stark betont worden.²⁸

Lassen wir spitzfindige philosophische Unterscheidungen beiseite, so würde das Modell der Zivilgesellschaft, auf das oben angespielt wurde, mit seiner stark moralischen Komponente nicht nur die eher »rationalen« Interpretationen des Islam stark unterstützen, sondern es sollte sich sogar für die traditionalistischen islamischen Autoren als attraktiv herausstellen. Tatsächlich sind die Affinitäten zwischen einer Zivilgesellschaft entsprechend den oben ausgeführten Ansätzen und den traditionelleren Interpretationen des Islam hier nicht zu Ende. Man kann eine solche Gesellschaft denken, die nicht nur auf einen hobbes'schen Gesellschaftsvertrag gebaut ist, sondern eine, die auch von einem moralischen Vertrag oder

einem Bündnis Nutzen zieht.²⁹ Wie J. Sacks bemerkt hat, ist eine Gesellschaft, die auf einen Gesellschaftsvertrag gebaut ist, »durch eine äußere Kraft zusammengehalten, dem innerstaatlichen Monopol auf die gerechtfertigte Ausübung von Zwangsmacht. Ein Bund wird im Unterschied dazu durch einen internalisierten Sinn für Identität, Verwandtschaft, Loyalität, Verpflichtung, Verantwortlichkeit und Gegenseitigkeit aufrecht erhalten. Vertragsparteien können von einem Vertrag zurücktreten, wenn es nicht mehr in ihrem gegenseitigen Nutzen ist, ihn fortzuführen. Ein Bund bindet sie selbst – und vielleicht besonders – in schwierigen Zeiten. Dies deshalb, weil ein Bund nicht auf Interessen beruht, sondern auf Loyalität, Treue und Zusammenhalt, selbst wenn die Dinge auseinander zu brechen scheinen.«³⁰

Obwohl dieses Modell einer Zivilgesellschaft darin erfolgreich sein könnte, den Widerstand konservativerer und traditioneller Muslime zu mildern, mag es die Unzufriedenheit von eher kritisch gesonnenen Bürgern der islamischen Gesellschaften herausfordern. Es könnte zum Beispiel gegen diesen Zugang zur Zivilgesellschaft argumentiert werden, dass es zu gefährlichen und unerwünschten Konsequenzen führen könnte, wenn man zulässt,

28 Zur sozialistischen Version eines solchen verfeinerten Modells von Zivilgesellschaft siehe, John KEANE, Fn. 25. J. L. COHEN, A. ARATO, Fn. 8, begründeten ihr Modell auf Positionen von Habermas. Karl Popper versuchte einige Hoffnungen des Liberalismus mit sozialistischen Idealen zu kombinieren, siehe seine *Lesson of This Century*, Routledge. Zur Bedeutung der moralischen Komponente in Poppers Denken und zum Begriff der Moral als Methode, siehe A. PAYA: »Translator's Note«, in der Persischen Übersetzung von Poppers *The Lesson of This Century*, Teheran, Tar'he-Nou, 1998.

29 Auch Kant war der Ansicht, dass die Regierung verpflichtet sei, ihren Vertrag mit den Bürgern zu halten und dieser Vertrag war moralisch, nicht politisch. Siehe, H. REISS (Hg.): *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, 1991.

30 Vgl. J. Sacks: *The Politics of Hope*, London: Jonathan Cape 1997.

Die Gesetzgeber werden in einer Weise, die dem Weg nicht unähnlich ist, auf dem die Wissenschaft sich dem Begriff der Wahrheit annähert, ermutigt, ihre Gesetze beständig auf eine Weise zu revidieren, die die moralischen Elemente des Gesetzes stärkt.



dass das moralische Gesetz den Vorrang vor den Gesetzen des Landes erhält. Man kann auch argumentieren, dass dieses Modell einen latenten Kommunitarismus in sich birgt, was eher liberal denkenden islamischen Intellektuellen einen Grund zur Sorge gibt.

Trotz dieser Bedenken scheint es, dass ein Modell von Zivilgesellschaft, in dem Moralität einen prominenten Platz in der Regelung der Beziehungen sowohl zwischen den Einzelnen, als auch zwischen den Institutionen einnimmt, angesichts der Kritik, die dagegen erhoben wurde, immer noch haltbar ist. So kann man beispielsweise für jene, die beunruhigt darüber sind, dass die Gesetze des Landes unterminiert werden könnten, das Argument von H. L. A. Hart³¹ wiederholen, wonach das Gesetz eines Landes eine Menge von irrtumsfähigen Interpretationen durch bloße Sterbliche und als solches nicht nur nicht heilig, sondern möglicherweise nicht einmal moralisch in einem idealiter erwünschten Sinn ist. Dennoch muss ein solches Gesetz so moralisch wie möglich gemacht werden. Ein neues Modell von Zivilgesellschaft, das die moralischen Prinzipien betont, kann diesen Prozess erleichtern. Die Gesetzgeber werden in einer Weise, die dem Weg nicht unähnlich ist, auf dem die Wissenschaft sich dem Begriff der Wahrheit annähert³², ermutigt, ihre Gesetze beständig auf eine Weise zu revidieren,

die die moralischen Elemente des Gesetzes stärkt.

Was den zweiten Einwand angeht, so kann argumentiert werden, dass in dem vorgeschlagenen Modell die Betonung auf moralischen Normen liegt, die von allen Mitgliedern einer anderen Gesellschaft geteilt werden können. Solche moralischen Normen konstituieren eine Menge von moralischen Werten und Prinzipien. Diese Menge ist, sofern Menschen Besorgnisse teilen, natürlich keine Leermenge. Überdies kann, da ein ungezügelter Wertrelativismus unhaltbar ist, der gemeinsame moralische Nenner der Gesellschaft durch Dialog und rationale Diskussionen ausgeweitet werden.³³

Innerhalb des Rahmens des vorgeschlagenen Modells von Zivilgesellschaft können Bürger eine aktive Rolle dabei spielen, eine bessere Interpretation jener Gesetze hervorzubringen, die das Verhalten der Gesellschaft regeln. Kritische Debatten und konstruktive Diskussionen zwischen den Bürgern und den Autoritäten würden den Weg bahnen, um beständig neue und besser ausgewogene Gesetze zu schaffen und sie in wirkungsvollere Weise zu implementieren.

Zivilgesellschaft im definierten Sinn kann auch einen beträchtlichen Einfluss hinsichtlich einer zufriedenstellenden Lösung der sogenannten Identitätskrise in den islamischen Ländern ausüben. Die Identität eines Individuums nimmt teilweise in seiner oder ihrer

Von den unterschiedlichen Interpretationen des Islam innerhalb des islamischen Glaubens-Ökosystems sind jedoch nur diejenigen gegenüber dem genannten Modell von Zivilgesellschaft wirklich offen, die ich die »rationalen« Lektüren genannt habe.

31 H. L. A. HART: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1983, Essay 2.

32 Zum Begriff der Annäherung siehe K. POPPER: *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.

33 Zur Argumentation gegen den Werte-Relativismus siehe Isaiah BERLIN: »The first and the Last«, in: *The New York Review of Books*, Vol. XLV, Nr. 8, 1998.

In diesem Sinne ist das Modell von Zivilgesellschaft, das hier vertreten wird, werttragend. Und offenbar kann man daher, berechtigter Weise von einer *islamischen* Zivilgesellschaft sprechen.

Gesellschaft Gestalt an.³⁴ Jedoch sind die Regime und Regierungen in vielen islamischen Ländern despotisch oder undemokratisch. In solchen Ländern ist ein sehr begrenzter Handlungsspielraum für das Individuum vorhanden. Als Ergebnis wird die Identität der Individuen nicht genug Möglichkeiten zur Entfaltung haben, und ihre Potenziale werden nicht voll verwirklicht. In einer Zivilgesellschaft, die mit dem Begriff des moralischen Bundes gestärkt ist, können alle Werte wie Freiheit, Gleichheit, Solidarität, Demokratie und die grundlegenden Menschenrechte verwirklicht werden. Eine solche Zivilgesellschaft kann die konstruktive Interaktion zwischen verschiedenen Elementen des Glaubenssystems erleichtern und kann daher mithelfen, neuartige Lösungen für die sogenannte Identitätskrise hervorzubringen.

Von den unterschiedlichen Interpretationen des Islam innerhalb des islamischen Glaubens-Ökosystems sind jedoch nur diejenigen gegenüber dem genannten Modell von Zivilgesellschaft wirklich offen, die ich die »rationalen« Lektüren genannt habe. Andere Interpretationen, wie die fundamentalistische oder die traditionalistische, neigen dazu, ausschließender zu sein, und bestehen darauf, rigide Grenzen zwischen den »Insidern« und den »Outsidern« zu ziehen.³⁵ Diese Interpretationen laufen

34 Das sollte natürlich nicht so interpretiert werden, dass damit ein deterministischer Begriff von Identität ins Spiel gebracht werden soll.

35 Zur Diskussion dieser unterschiedlichen Interpretationen des Islam siehe meinen Beitrag »Recent Developments in Shi'i Thought« in *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives* ed. by M. A. MUQTEDAR KHAN, New York and Ox-

nicht nur Gefahr, die wirkliche Botschaft des Islam zu entstellen, der darauf abzielt, eine universelle Religion zu sein, eine Weltsicht für die Menschheit insgesamt, sie stellen auch eine wachsende Bedrohung für die Stabilität der islamischen Gesellschaften dar. Dies deshalb, weil moderne islamische Gesellschaften in zunehmender Weise pluralistisch werden. In solchen Gesellschaften kann nicht eine einzige Lebensform allen Bürgern aufgezwungen werden.

Islamische ZIVILGESELLSCHAFTEN UND GLOBALE ZIVILGESELLSCHAFT

Wenn es nun keine Unverträglichkeit zwischen den islamischen Lehren und dem Begriff der Zivilgesellschaft gibt, zumindest nicht gemäß der rationaleren Interpretation des Islam, so können wir weiter fragen, ob die prospektive Zivilgesellschaft in einer islamischen Gesellschaft notwendigerweise wertneutral ist oder ob es so etwas wie eine *islamische* Zivilgesellschaft geben kann.

Traditionalisten argumentieren, wie wir gesehen haben, dass eine *islamische* Zivilgesellschaft ein überflüssiges oder ein widersprüchliches Konzept ist: Wir haben entweder eine islamische Gesellschaft oder eine Zivilgesellschaft. Und da diese beiden Gesellschaften auf zwei verschiedenen Ideologien beruhen, können sie nicht ausgesöhnt werden.³⁶ Jedoch unterstützen auch einige säkulare islamische Autoren die traditionalistische Ansicht in die-

ford: Lexington Books, 2006, S.123–148.

36 Vgl. S. Larjani, Fn. 24.



ser Frage. Das folgende Zitat aus einem Brief, der im Internet zu lesen war, enthält ein derartiges Argument:

»Islamische Zivilgesellschaft ist ein Widerspruch in sich. Zivilgesellschaft ist ein säkulares Konstrukt, das es gibt oder nicht gibt. Wenn wir die Idee einer *islamischen* Zivilgesellschaft akzeptieren, dann sollten wir prinzipiell auch der Berechtigung von christlichen, hinduistischen und jüdischen Zivilgesellschaften zustimmen. Das aber würde darauf hinauslaufen, den exklusivistischen Charakter von Gesellschaften zu zelebrieren, ein bestenfalls primitiver Zugang.«³⁷

Tatsächlich kann zur Verteidigung des obigen Arguments vorgebracht werden, dass Zivilgesellschaft, wie die unterschiedlichen Regierungsformen und die verschiedenen anderen Institutionen und sozialen Konstrukte, die sich während des Reifungsprozesses der menschlichen Kultur entwickelt haben, in einem bestimmten Sinn ein Instrument und daher ideologie- und wertneutral ist. Sie ist ein Mittel zu einem Zweck und kann wie alle anderen Mittel richtig oder auch missbräuchlich verwendet werden. Insofern ist es anscheinend nicht sinnvoll, von so etwas wie einer »*islamischen* Zivilgesellschaft« zu reden.

Obwohl das obige Argument auf den ersten Blick gültig scheinen mag, ist es doch unvoll-

ständig und kann als solches sogar irreführend sein. Es stimmt, dass alle sozialen Konstrukte als Instrumente oder Technologien betrachtet werden können. In diesem Sinn sind sie ideologie- und wertneutral. Technologien, Maschinen oder Instrumente sind im Großen und Ganzen, wenn auch nicht vollständig, durch ihre hauptsächlichlichen *Funktionen* definiert. Ein Auto zum Beispiel, ein Fernseher, ein Parlament, eine Universität etc. sind alle definiert und in diesem Sinn entsprechend ihrer hauptsächlichlichen Funktionen voneinander unterschieden. Jedoch können alle sozialen Konstrukte auch in Hinsicht auf ihre Zwecke oder ihr *telos* betrachtet werden. Aus diesem Gesichtspunkt würden die sozialen Konstrukte die Werte verkörpern, die die sozialen Akteure durch ihre kollektiven Absichten in sie einbringen. Beispielsweise hat in Großbritannien jede Schule ihr je eigenes spezifisches »*ethos*« und »*motto*«, das neben andern Dingen dazu dient, sie von allen anderen zu unterscheiden, unabhängig von der Tatsache, dass sie alle als Erziehungsinstitute ähnliche Funktionen haben. In diesem Sinne ist das Modell von Zivilgesellschaft, das hier vertreten wird, werttragend. Und offenbar kann man, wieder in diesem Sinne, berechtigterweise von einer *islamischen* Zivilgesellschaft sprechen. Kurz gesagt ist eine *islamische* Zivilgesellschaft eine Art von Zivilgesellschaft, die alle hauptsächlichlichen *Funktionen* jedes wirksamen Modells von Zivilgesellschaft irgendwo in der Welt bereitstellt, wobei es die Werte mit sich bringt, die dem *islamischen* Wertsystem zugehören.

Kurz gesagt ist eine *islamische* Zivilgesellschaft eine Art von Zivilgesellschaft, die alle hauptsächlichlichen *Funktionen* jedes wirksamen Modells von Zivilgesellschaft irgendwo in der Welt bereitstellt, wobei es die Werte mit sich bringt, die dem *islamischen* Wertsystem zugehören.

37 Iftikhar AHMAD: »Islamic Civil Society«: <http://www.pakistanlink.com/Letters/97/Dec/19/08/html> [Dieser Brief ist im Internet nicht mehr zugänglich; das Archiv des »Pakistan Link« geht nur mehr bis 1999 zurück. Vgl. <http://www.pakistanlink.com/commentary.htm>. Abruf am 27. September 2007.).

Die These einer *islamischen* Zivilgesellschaft benötigt jedoch noch eine weitere Klärung. Zum Beispiel: Wessen Islam ist in einer solchen Gesellschaft gemeint? Gibt es nur ein Modell von *islamischer* Zivilgesellschaft oder viele? Offenbar stehen wir hier vor einem Dilemma. Die Entscheidung für das erste Horn des Dilemmas würde uns den Vorwurf der Engstirnigkeit einbringen. Setzen wir jedoch auf das zweite Horn, so liefe das vermutlich auf Willkür hinaus.

Das obige Dilemma ist, trotz seiner beängstigenden Hörner, nicht unauflösbar. Ich habe früher in diesem Beitrag ausgeführt, dass lediglich einige rationale Interpretationen des Islam für die Idee einer Zivilgesellschaft zugänglich sind. Man sollte auch in Erinnerung behalten, dass Zivilgesellschaft als ein soziales Konstrukt offen ist für die Funktionen, welche die kollektiven Absichten ihrer Schöpfer ihr zuweisen. Im Kontext einer islamischen Gesellschaft, in der eine rationale Interpretation des Islam das dominante Element ihres Glaubens-Ökosystems ist, weisen die Bürger ihre gewünschten Funktionen einem Modell von Zivilgesellschaft zu, dessen Charakteristika oben kurz erklärt wurden. Ein solches Konstrukt trägt die Werte, welche die Mitglieder dieser bestimmten Lebensform ihm zuweisen. Einige dieser Werte sind universale menschliche Werte, einige sind spezifischer für die Lebensform und Tradition der in Frage stehenden Gesellschaft.

Es ist zu betonen, dass in einer islamischen Gesellschaft, in der eine rational-kritische Interpretation des Islam das dominante Ele-

ment ihres Glaubens-Ökosystems ist, die Bürger offen sind für Interaktionen in einer pluralistischen Weise. Sie sind nicht in einer bestimmten Lebensform befangen. Im Gegenteil: Für sie wirken die islamischen Ideale und Ideen als regulative Prinzipien im kantischen Sinn, als Idealziele. Sie vereinen ihre rationalen Interpretationen dieser Prinzipien mit ihrem Wissen und ihren Erfahrungen von der modernen Zeit, um neuartige Synthesen zu schaffen, die ihnen besser helfen werden, ihre persönlichen und kollektiven Angelegenheiten zu lenken.

Eine derartige Synthese ist ein Modell von Zivilgesellschaft nach den Grundsätzen, die ich in diesem Beitrag kurz erklärt habe. Ein solches Modell könnte neben anderem dabei hilfreich sein, mittels »rationaler« Interpretationen den Herausforderungen der Identitätskrise zu begegnen. Die Identitätskrise ist, wie oben ausgeführt, nichts weniger als eine ernsthafte Bedrohung der Existenz der Glaubenssysteme selbst. Als Antwort auf diese Bedrohung können nur jene Glaubenssysteme überleben, die am tauglichsten sind. Und die tauglichsten Systeme sind jene, die die höchste Kapazität zur Anpassung und Meisterung rasch wechselnder Situationen haben.

Es ist eine bekannte Tatsache, dass in den natürlichen Ökosystemen jene Organismen eine bessere Überlebenschance haben, die den besten Gebrauch von den Ressourcen innerhalb ihres eigenen Ökosystems machen. Analog dazu kann man argumentieren, dass jene Glaubenssysteme, die den besten Gebrauch von den Ressourcen innerhalb ihres eigenen

In einer islamischen Gesellschaft, in der eine rational-kritische Interpretation des Islam das dominante Element ihres Glaubens-Ökosystems ist, sind die Bürger offen für Interaktionen in einer pluralistischen Weise. Sie sind nicht in einer bestimmten Lebensform befangen.



Glaubens-Ökosystems, d.h. von ihren eigenen »vergangenen Traditionen« machen, in einer vorteilhafteren Position sein werden, die Bedrohungen für ihre Integrität abzuwehren.

Im Kontext des islamischen Ökosystems gibt es eine starke Tradition mit einer langen Geschichte, deren Hauptmerkmal stets die starke Betonung war, die sie auf solche Grundwerte wie Freiheit, Toleranz, Gleichheit, Verantwortung, Liebe und Respekt für alle Manifestationen Gottes auf Erden legte, d.h. für alle Geschöpfe, die kleinen wie die großen, die beseelten wie die unbeseelten.

Man kann behaupten, dass bei der Begegnung mit den Herausforderungen, denen islamische Gemeinschaften im dritten Jahrtausend gegenüberstehen, jene rationalen Interpretationen des Islam, denen es gelingt, die besten Elemente ihrer eigenen früheren Tradition mit den effizientesten modernen Konstrukten – etwa einem Modell von Zivilgesellschaft, mehr oder weniger ähnlich dem oben beschriebenen – zu kombinieren, besser aufgestellt sind, um den Sturm zu überstehen, der über die islamischen Länder fegt.

Innerhalb der Grenzen einer Gesellschaft, die auf einem solchen kombinierten Zugang beruht, wird das Ideal der Bruderschaft der Menschheit verfolgt werden. Ein solches Ideal wurde vor fast siebenhundert Jahren von dem großen persischen Dichter und Weisen Saadi von Shiraz formuliert, dessen weise Worte den Eingang zur Halle der Nationen in New York zieren:

Von einem Wesen ist die Menschenart;
So hat die Schöpfung sie gegründet;

Der Schlag auf ein Glied reicht schon aus,
Und alle andern fühlen die Keule.³⁸

Das ist ein Ideal, wie Wahrheit, dem wir nachstreben können. Es ist natürlich ein operatives Ideal, nicht ein unrealistischer, utopischer Traum. Um es anzustreben, müssen die Begriffe von Verantwortlichkeit, Freiheit, Gleichheit und Pluralismus verbreitet werden. Glücklicherweise sind alle diese Elemente, die wesentlichen Bestandteile eines *bona-fide*-Modells von Zivilgesellschaft sind, ebenso einheimische Merkmale einiger der Traditionen innerhalb des islamischen Glaubens-Ökosystems.³⁹

Ein solches Modell von Zivilgesellschaft könnte den Muslimen hoffentlich helfen, die Identitätskrise zu überwinden, der sie gegenwärtig gegenüber stehen. Aber noch mehr

Man kann behaupten, dass bei der Begegnung mit den Herausforderungen, denen islamische Gemeinschaften im dritten Jahrtausend gegenüberstehen, die rationalen Interpretationen des Islam besser aufgestellt sind, um den Sturm zu überstehen, der über die islamischen Länder fegt.

38 [Engl.: Of one Essence is the Human race;
Thusly has Creation put the Base;
One Limb impacted is sufficient,
For all Others to feel the Mace.]

39 Einer der größten Vertreter der Islamischen Mystik ist Jalal al-din Rumi. Viele seiner Sichtweisen könnte in dem großen Projekt der Überwindung der Identitätskrise eine sehr hilfreiche Rolle spielen. Siehe *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, edited and translated by R. A. NICHOLSON, Vols 1–VI, Gibb Memorial Trust, 1926; *Discourse of Rumi*, translated by A. J. ARBERRY, Curzon Press, 1994; *Selected Poems From the Divani Shansi Tabriz*, translated by R. N. NICHOLSON, Curzon Press, 1994; *Mystical Poems of Rumi*, Translated by A. J. ARBERRY, The University of Chicago Press, 1968.

Ein moderner muslimischer Denker, der Rumis Gedanken aufnimmt, um eine plausible Antwort auf die Identitätskrise zu formulieren ist Abdul-karim Soroush. Siehe seine *Visions and Revisions*, Oxford University Press, (erscheint 2008).

als das, denn viele der Werte, die in einem solchen Modell verankert sind, sind universelle Werte, mit denen sich alle Menschen auf dem Globus identifizieren können. So könnte es den Muslimen auch helfen, sinnvoll an der Schaffung internationaler Organisationen teilzuhaben, deren Ziel es ist, Frieden zu befördern, Aggression zu zügeln, soziale Entwicklung zu ermutigen und Wohlstand zu begünstigen. Natürlich wird, wie Paul Kennedy im Kontext seiner Diskussion über die

Schaffung der Vereinten Nationen ausgeführt hat⁴⁰, für jede Stimme zugunsten globaler Zusammenarbeit eine andere zu hören sein, die gegen die Aushöhlung nationaler Souveränität oder die Zerstörung lokaler Werte und Traditionen erhoben wird. Dieser Kontext ist es, in dem ein Modell von *islamischer* Zivilgesellschaft, das islamische Empfindsamkeiten mit universellen Werten und Anliegen zu versöhnen sucht, seine Probe bestehen könnte.

40 Paul KENNEDY: *The Parliament of Man: the United Nations and the quest for world government*, Allen Lane, 2006.