

Der Aufbruch in der islamischen Welt

Markus Litz

Goethe-Institut, München

Abstract

Die Frage nach den Ursachen der Aufbruchsbewegungen in der islamischen Welt und der Bedeutung dieser Ereignisse für die westliche Welt, ist die Kernfrage des Aufsatzes. Dabei werden vor allem kritische Phänomene wie das weitgehende Fehlen „realer Utopien“ und die offensichtliche Distanz starker Kräfte innerhalb der islamischen Welt gegenüber Säkularisierungsbestrebungen näher betrachtet und analysiert. Ebenso wird in diesem Zusammenhang die Schwierigkeit erörtert, wie die Idee einer demokratischen Staatsverfassung mit islamischen Grundvorstellungen in Einklang gebracht werden kann.

Eines ist unzweifelhaft feststellbar: Die Ära der Bevormundung – sowohl durch koloniale wie neokoloniale auswärtige Kräfte als auch durch extreme Vertreter der „reinen Lehre“ des Islam ist endgültig vorüber.

Beginnen möchte ich meine Gedanken zum „Aufbruch in der islamischen Welt“ mit einer kurzen Betrachtung über den beispielhaften Impuls, den der Patron der Cusanus-Akademie, Nikolaus von Kues, dem Denken der Neuzeit gegeben hat.

Versetzen wir uns in das Jahr 1453: Nach erbitterten Kämpfen erobert die osmanische Armee die Stadt Konstantinopel und beendet damit die mehr als tausendjährige Kultur Ostroms. Eine einst glanzvolle christliche Kultur ist nun unter der Herrschaft des Islam, Kirchen werden in Moscheen umgewandelt, viele Bewohner werden getötet, fliehen oder werden zur Konversion gezwungen. Unter dem Eindruck, besser gesagt dem existenziellen Schock dieses Ereignisses verfasst der Theologe und Philosoph

Part of

Elsen, S. & Aluffi Pentini, A. (Eds.). (2013). *Gesellschaftlicher Aufbruch, reale Utopien und die Arbeit am Sozialen*. bu.press.

<https://doi.org/10.13124/9788860461049>

Nikolaus Cusanus, der zugleich ein hoher Würdenträger der katholischen Kirche ist, eine überaus bemerkenswerte Schrift mit dem Titel „De Pace Fidei – Über den Glaubensfrieden“. Der Tenor dieses Büchleins ist: Dialog statt Konfrontation. Der Berater des Papstes plädiert dafür, anstelle der gewalttätigen Auseinandersetzung das Gespräch, die intellektuelle Auseinandersetzung, zu versuchen. Er erkennt an, dass Wahrheit auch in anderen Religionen zu finden sei, er betont, dass jegliche Form der Gewalt im religiösen bzw. interreligiösen Kontext fatal sei, und er bestreitet das Recht der Religionen auf erzwungene Konversion. Die Auseinandersetzung mit dem Islam nimmt breiten Raum ein. Cusanus will angesichts der Zeitumstände ein Zeichen für Toleranz und Gesprächsbereitschaft setzen: Sein Werk ist in gewisser Weise die älteste Urkunde des interreligiösen Dialogs, der heutzutage in aller Munde ist, aber nicht wirklich praktiziert wird.

Wenn Cusanus sein Gespräch von siebzehn gelehrten Männern, die unterschiedlicher Herkunft sind und unterschiedlichen Religionen angehören, mit einem Bekenntnis zum christlichen Gottesbild schließt, dann ist dies nicht als religiöse Propaganda im Dienste einer engherzigen Amtskirche zu verstehen, sondern als Bekenntnis zur „Einheit in der Verschiedenheit“, denn insbesondere die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam teilen ein bedeutsames religiöses und kulturelles Erbe und es ist ungleich wichtiger, deren Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten als fortwährend die Unterschiede zu betonen. Damit bekennt sich Cusanus zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes „katholisch“, dessen griechischer Wortsinn mit „allgemein“ oder auch „universal“ zu übersetzen ist (Kues, 2002).

Was aber hat ein spätmittelalterlicher Denker wie Cusanus mit unserer heutigen Thematik, dem „Aufbruch in der islamischen Welt“ zu tun? Meine These ist, dass es unserer Zeit an Denkern wie Cusanus mangelt, Menschen, die den Mut besitzen, die Grenzen des Eigenen zu durchbrechen und das Andere – die andere Kultur, Lebenswelt und Religion – nicht als Bedrohung sondern als Bereicherung zu sehen und anzuerkennen. Die eigentliche Toleranz besteht ja nicht im passiven Ertragen des Anderen, sondern im

Anerkennen der Verschiedenheit und in dem Wunsch, dieses Verschiedene zu verstehen und damit zu würdigen.¹

In meinen Gedanken zu den Ereignissen, die seit dem Winter 2010/2011 die islamische Welt erschüttern und verändern, möchte ich ihnen weniger eine Schilderung dieser Ereignisse vorstellen; diese sind vielerorts dokumentiert und nachzulesen. Viel wesentlicher erscheinen mir jedoch die Fragen, warum sich diese Ereignisse gerade jetzt und mit solcher Vehemenz vollziehen, wie diese den Wandel und die Mentalitätsgeschichte in den islamischen Gesellschaften Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens reflektieren und nicht zuletzt, welche Bedeutung diese Ereignisse für uns in der sogenannten westlichen Welt haben (Lüders, 2011; Jellow, 2011).²

Es ist bezeichnend, dass die Aufbruchsbewegungen ihren Anfang in Nordafrika nahmen, wo eine Reihe von autoritären Machthabern – insbesondere in Tunesien, Ägypten und Libyen – die Menschen ihrer jeweiligen Länder jahrzehntelang mithilfe eines korrupten und repressiven Systems eingeschüchtert und unterdrückt haben. Besonders tragisch ist, dass die westliche Welt an diesen Missständen eine erhebliche Mitschuld trägt. Im Zuge des seit 2001 propagierten „war on terror“ erschien es den meisten westlichen Demokratien nicht angebracht, Missstände und ausbleibende demokratische Entwicklung in den sogenannten moderaten islamischen Staaten zu kritisieren, oder Verbesserungen einzufordern. Die Regierungsapparate in Kairo, Tunis, Algier und Tripolis erschienen als Garanten dafür, die islamistischen Kräfte zu unterdrücken oder wenigstens kleinzuhalten und damit dafür zu sorgen, dass die terroristische Gefahr minimiert wurde. Das Resultat war, dass in den genannten Ländern zwei parallele Entwicklungen zu beobachten waren: das Erstarken der Muslimbrüder, also der „weichgespülten“ Islamisten, und, in

-
- 1 Die Toleranz, ursprünglich „erdulden“ und „ertragen“ (abgeleitet von dem lateinischen Verb „tolerare“), wird anfänglich als eine Art „passiver Tapferkeit“ betrachtet, meint aber eigentlich das souveräne Anerkennen des Anderen in dessen Anderssein, ohne dieses aber notwendigerweise für sich selbst zu akzeptieren.
 - 2 Aus der Fülle an Literatur über den „Aufbruch in der islamischen Welt“ seien hier zwei Titel paradigmatisch hervorgehoben: Lüders, M. (2011). *Tage des Zorns. Die arabische Revolution verändert die Welt*. München: Verlag C.H. Beck & Ben Jelloun, T. (2011). *Arabischer Frühling. Vom Wiedererlangen der arabischen Würde*. Berlin: Berlin Verlag.

den urbanen Zentren, die zunehmende Unzufriedenheit der studentischen Jugend, deren Protest sich mittels der neuen Medien – Facebook, Twitter, Internetblogs – mit rasanter Geschwindigkeit vereinte und potenzierte. Die Rolle der neuen Medien, und auch der liberaleren Fernsehsender wie Al'Jazeera und Al'Arabiya, bei den Protestbewegungen ist ein interessantes Kapitel, über das sicherlich in Zukunft noch mehr und intensiver geforscht werden wird (Mhenni, 2011).³ Der durch die neuen Medien unterstützte Protest der Jugend richtete sich vor allem gegen ein System, das Partizipation am gesellschaftlichen Fortschritt nur für Privilegierte ermöglicht. Zugleich wendet sich die Kritik, aber auch Wut und Enttäuschung gegen jene Familienclans und Oligarchien, die unter dem Deckmantel der als heilig erklärten Tradition jeglichen Wandel und jegliche Demokratisierungsbestrebung im Keime ersticken. Sicherlich spielt auch hier eine gewisse Frustration über den Mangel an „realen Utopien“ bzw. die Unfähigkeit, Utopien als kreative Impulse in einer Gesellschaft anzuerkennen, eine Rolle. Es ist ein bemerkenswertes Phänomen, dass in der islamischen Welt die Utopie eine marginale und eher verdächtige Denkfigur ist. Utopien oder besser gesagt utopisches Denken finden wir zumeist bei als ketzerisch eingestuften Dichtern und Denkern, die der mystischen Strömung des Islam, dem Sufismus, nahestehen oder angehören. Einer der bemerkenswertesten persischen Dichter des Mittelalters, Attar, beschreibt in seinem „Buch der Leiden“ die metaphysische Revolte gegen einen Gott, der das Leiden zulässt und entwirft zugleich eine Vision der Versöhnung durch die Reise nach Innen, in den Herzraum der Kunst. Doch solche Dichter und Denker blieben kritisch bäugte Einzelgänger und erreichten niemals die Bedeutung und Verbreitung etwa eines Thomas Morus, dessen sagenhafte Insel „Utopia“ zur Kernmetapher einer ganz neuen Denkrichtung im Abendland wurde (Kermani, 2005).⁴

Die Utopie ist in gewisser Weise als eine säkulare Transformation der messianischen Idee zu verstehen. Was ist damit gemeint und inwiefern besteht eine

3 Zur Rolle und Bedeutung der Neuen Medien beim „Arabischen Frühling“ vgl.: Ben Mhenni, L. (2011). *Vernetzt Euch!* Berlin: Ullstein.

4 Über Attar und dessen Bedeutung im Rahmen der islamischen Mystik hat der Orientalist und Schriftsteller Navid Kermani ein überaus lesenswertes Buch geschrieben: Kermani, N. (2005). *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*. München: Verlag C.H. Beck.

Verbindung zu unserer Thematik? Die monotheistischen Erlösungsreligionen – Judentum, Christentum und Islam – sind im Gegensatz zu den vergangenheitsverklärenden oder gegenwartsfrohen Religionen der Antike dezidiert zukunftsorientiert: Das erstrebte „Heil der Welt“ ist nicht im Hier und Jetzt, sondern in einem zu erreichenden radikalen Wandel am Ende der Zeit zu finden, der mit der Ankunft bzw. Wiederkunft des Messias und seiner damit verbundenen Friedensherrschaft verknüpft ist. Hier ist die Wurzel der säkularen Fortschrittsidee angelegt und in diesem messianischen Horizont, welcher die drei Religionen vereint, ist auch der Urkeim der Utopie, des Nicht-Ortes, erkennbar (Cohn, 1988).⁵

Während Judentum und insbesondere das Christentum den messianischen Gedanken über die Jahrhunderte hinweg zu einem Herzstück ihrer Religion und Eschatologie entwickelt und schließlich ins Säkulare transformiert haben, ist dieser Prozess im Islam vor allem durch das Erstarken von buchstabengläubigen, ja fundamentalistischen Bewegungen seit dem späten 18. Jahrhundert, unterbrochen. Es ist bezeichnend, dass genau zur Zeit der europäischen Aufklärung und der Französischen Revolution, auf der arabischen Halbinsel die Sekte der Wahhabiten entstand, eine Bewegung streng puritanischer Observanz, die zur herrschenden Doktrin des Islam in Saudi-Arabien und in verschiedenen Gebieten Indiens, Sumatras und des Sudan wurde. Durch den Familienclan der Saudis und der von ihnen finanzierten und geförderten Koranschulen verbreitet sich diese extrem konservative und modernisierungsfeindliche Sekte vor allem in den großen muslimisch dominierten Metropolen Südasiens: In Lahore, Karachi und Dhaka, und dies mit weitreichenden, um nicht zu sagen verheerenden Folgen. Der Export dieser religiösen Ideologie in die urbanen Zentren von Pakistan und Bangladesch ist einer der Gründe dafür, dass die islamische Protestbewegung in diesen Ländern sich bis dato kaum artikulieren konnte, da der durch die Wahhabiten ausgeübte soziale Druck und das Erpressungspotential ihrer immensen Finanzmittel zu stark

5 Über den messianischen Gedanken und dessen Auswirkung auf die Herausbildung (revolutionärer) chiliastischer Bewegungen hat Norman Cohn sein Standardwerk verfasst: Cohn, N (1988). *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*. Hamburg: Rowohlt.

sind, um eine Protestbewegung entstehen zu lassen. Zudem ist nachweisbar, dass die Angehörigen der Muslimbruderschaften sich nur zögerlich an den Protesten beteiligt haben und beteiligen, da die Proteste keine primär religiöse Motivation erkennen lassen. Eine säkulare Erneuerungs- oder Modernisierungsbewegung erscheint den meisten konservativ geprägten Muslimen aber als „haram“, als nicht im Einklang mit den wahren Idealen des Islam. Dies hindert sie allerdings nicht daran, im Nachhinein von den Früchten der Demokratiebewegungen zu profitieren; das Ergebnis der ersten freien Wahl in Ägypten mit deren Sieger Mursi, Vorsitzender der ägyptischen Muslimbruderschaft, ist hierfür ein sprechendes Beispiel.

In Saudi-Arabien sowie in den Golfstaaten ist die Protestbewegung bisher deswegen nicht zu einem mitbestimmenden Faktor geworden, weil die Regierungen dieser Länder jegliche Opposition entweder durch die großzügige Streuung von Geldmitteln entkräften, oder, wenn dies keine Wirkung zeigt, mit repressiven und auch militärischen Mitteln gegen die Demonstranten vorgehen. Wie lange es noch gelingen wird, die Protestbewegungen dort, mehr oder weniger subtil, zu unterdrücken, mag eine Denksportaufgabe für Politikwissenschaftler sein. Das Beispiel des Golf-Königreiches Bahrain zeigt aber, dass militärische Aktionen gegen die Demonstranten zu einer Verstärkung der Empörung und Wut führen und mittelfristig noch heftigere Auseinandersetzungen hervorrufen werden.

Wie bereits erwähnt sind die wesentlichen Ursachen der Protestbewegungen im islamischen Raum die wachsende Unzufriedenheit mit hergebrachten Machtstrukturen, die Empörung gegen ein System der Bevormundung, Einschüchterung und Korruption, in dem lediglich privilegierte Kreise profitieren und ihren Macht- und Entfaltungsspielraum ausbauen. Nicht außer Acht gelassen werden darf aber der jahrhundertelange Konflikt zwischen sunnitischen und schiitischen Islam, der ebenso bei den Protesten eine Rolle spielt. Wie sich künftig das Machtgleichgewicht zwischen den Gravitationszentren der Sunniten (Saudi-Arabien und Nordafrika) und denen der Schiiten (Iran, Irak, Libanon, Syrien) entwickeln wird, wird die nähere Zukunft zeigen. Ich wage die Prognose, dass mittelfristig der Einfluss des Iran

und damit des schiitisch geprägten Islam wachsen wird und dass dadurch Bruderkämpfe entstehen, die durchaus im Interesse der Weltmächte – USA und Russland – sind. Das maßgeblich von den USA unterstützte Saudi-Arabien mitsamt den Golfstaaten wird mittelfristig an Einfluss verlieren, da das von ihnen zu verantwortende System der Heuchelei und des hemmungslosen Materialismus allzu offenkundig im Widerspruch steht zu den propagierten Idealen des Islam.

Saudi-Arabien und die Golfstaaten sind rohstoffreiche Länder, deren Bevölkerung in großem Wohlstand, ja in materieller Übersättigung leben. Gleichwohl haben sich auch in diesen Ländern Protestbewegungen entwickelt, die, unterstützt durch Internetkommunikation, ein Netzwerk von weltweiten Kontakten aufgebaut haben. Ziel dieser Bewegung ist es, einen Reformprozess einzuleiten, die verkrusteten Macht- und Gesellschaftsstrukturen der Länder durch eine Demokratisierung aufzubrechen. Es geht also weniger um Themen wie Jugendarbeitslosigkeit, mangelnde Chancengleichheit und steigende Lebensmittelpreise – Themen, die in Tunesien, Ägypten und Algerien eine gewichtige Rolle gespielt haben – als vielmehr um das Einfordern politischer Mitspracherechte, auch um Geschlechtergerechtigkeit, ein Thema, das insbesondere in Saudi-Arabien besondere Brisanz besitzt. Warum aber setzt diese Protestbewegung erst jetzt ein; mehr als vierzig Jahre nach den Studentenunruhen in Europa und mehr als zwanzig Jahre nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und damit dem Scheitern einer menschenverachtenden Utopie?

Eine der zahlreichen Wurzeln interkultureller Missverständnisse ist die Hybris, der übertriebene Stolz auf die vermeintliche Überlegenheit der eigenen Kultur. Wir haben es uns in der westlichen Welt angewöhnt, die in Jahrhunderten entwickelte und erkämpfte demokratische Verfassung unserer Länder als das eigentliche und verbindliche Demokratiemodell anzusehen, das vorbildlich für alle anderen Länder sein soll. Dabei vergessen wir allzu oft, dass die Entstehung einer Demokratie und demokratischer Entscheidungsprozesse eine relativ neue Entwicklung ist und in unserem Kulturkreis

gerade einmal eine Tradition von hundert oder hundertfünfzig Jahren hat.⁶ Grundlegend für das Entstehen demokratischer Strukturen ist die Einsicht in den überragenden Wert des Menschen und seiner Vernunftkraft. Der europäische Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts und die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts haben hierfür die entscheidenden Weichen gestellt. Wie verhalten wir uns gerechterweise gegenüber solchen Kulturen, die nicht das Privileg einer solchen Entwicklung hatten, die vielmehr ihre eigene „islamische Aufklärung“ (Avicenna, Averroes) vergessen oder verdrängt haben?⁷ Eingefordert wird stets, dass der Islam und die islamische Welt eine Säkularisierung vorantreiben müssen, um eine Demokratie westlicher Prägung zu ermöglichen. Aber gerade gegen diese Säkularisierung wehren sich in den meisten islamischen Ländern nicht allein eine Mehrheit der sogenannten einfachen Leute, sondern auch zahlreiche Intellektuelle. Warum ist dies so, woher kommt diese negative Einschätzung der Säkularisierung, die in unserem Kulturkreis zur unhinterfragbaren Grundlage unseres Zusammenlebens geworden ist?

Die im Westen seit der Aufklärung zur Aufgabe und zum Ziel deklarierte Trennung der Bereiche von Kirche und Staat ist mit dem Idealbild der islamischen „umma“, der übernationalen Gemeinschaft aller Gläubigen, unvereinbar. Ziel der islamischen Idealvorstellung der Gesellschaft ist die Realisation einer Theokratie: Die indirekte Herrschaft Gottes, dessen Willen in dieser Welt durch die Glaubensdeuter und -hüter und das Gesetz der Scharia umgesetzt wird. Man mag diese Vorstellung entweder für naiv oder für fatal ansehen; Faktum aber ist, dass dies für viele Menschen in der islamischen Welt das

6 Erst in der Folge des Englischen Bürgerkriegs (17. Jahrhundert) bildeten sich erste demokratisch verfasste Strukturen in Europa, deren wichtigstes Dokument die 1689 beschlossene „Bill of Rights“ darstellt. In Deutschland entwickelte sich eine demokratische Bewegung mit dem Verlauf der Revolution von 1848. Die erste demokratische Verfassung in Deutschland war die der „Weimarer Republik“ (1919).

7 Ibn-Sina (lat. Avicenna) und Ibn-Rushd (lat. Averroes) sind die bedeutendsten Vertreter der sogenannten „islamischen Aufklärung“ zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert, deren zentrale Bedeutung vor allem darin bestand, dass sie die Übersetzung von Aristoteles-Texten initiierte und damit das Denken dieses Vertreters einer streng wissenschaftlichen Methode auch dem Abendland und der beginnenden Scholastik zugänglich machte. Ibn-Rushd geriet in Konflikt mit orthodoxen Kräften des Islam, fiel in Ungnade und wurde verbannt, seine Werke wurden verboten und in der Folgezeit kaum mehr (im islamischen Kulturraum) rezipiert.

Ideal einer Gesellschaft bedeutet. Ein interkultureller und interreligiöser Dialog, der seinen Namen verdient, muss gerade hier ansetzen und diese Position nicht nur zur Kenntnis nehmen sondern auch zu verstehen lernen.

Ein Verständnis des Anderen beginnt genau da, wo wir beginnen, ein kritisches Selbstverständnis zu entwickeln. Über diesen notwendigen Prozess der „Aufklärung der Aufklärung“ haben Adorno und Horkheimer ihr fulminantes Buch „Dialektik der Aufklärung“ verfasst, das auch für unseren Kontext hohe Relevanz besitzt (Horkheimer & Adorno, 1992). Die (historische) Notwendigkeit einer Säkularisierung steht außer Frage; sie ist der Reflex auf die empörende Tatsache der Bevormundung durch autoritäre Institutionen und Strukturen. Doch mit dem unaufhaltsamen Prozess der Säkularisierung geht auch vieles verloren, was unwiederbringlich ist: Geborgenheit in traditionellen religiösen und familiären Verbänden, Aufgehobensein in einer Gemeinschaft von gleichgesinnten Gläubigen, Vertrauen auf eine übermenschliche Form der Gerechtigkeit. Max Weber nennt diesen Verlust „die Entzauberung der Welt“ (Weber, 1995).⁸ Vielleicht ist es das, was viele konservative Muslime befürchten, weil sie Materialismus und Seelenlosigkeit sowohl in den materiell übersättigten Ländern des Nahen Ostens, vor allem aber in der westlichen Welt sehen und erleben und diese Art von Entfremdung nicht wünschen und wollen. Was sie außerdem nicht wünschen, ist eine neue Art von Bevormundung, in der die westlichen Länder abermals als Lehrmeister auftreten, und ihr Demokratiemodell und damit auch – gleichsam als Trojanisches Pferd – ihre wirtschaftlichen Strategien und Interessen zu exportieren versuchen. Vielleicht sollten wir, bevor wir für unsere Demokratievorstellung werben, bedenken, mit welchen Verlusten unsere Demokratisierung und Säkularisierung verbunden ist und aus dieser Fehler- und Verlustrechnung zunächst Konsequenzen ziehen lernen.

8 Weber, M. (1919). *Wissenschaft als Beruf*. München: Duncker und Humblot: „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: Das Wissen davon oder den Glauben daran, dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das also bedeutet: die Entzauberung der Welt.“

Welche Art von Demokratisierung wünschen sich die Demonstranten des Tahria-Platzes, die Protestbewegungen im Maghreb, im Jemen und in Syrien? Es geht zuerst umso Essentielles wie Bildung, Arbeit, Partizipation am Wohlstand und an Entscheidungsprozessen. Der Westen könnte einen gewichtigen Beitrag dadurch leisten, indem er – ohne Vorbedingungen – Maßnahmen demokratisch legitimierter neuer Regierungen in jenen Ländern unterstützt, um größere Chancengleichheit und eine Verbesserung der materiellen Lebensumstände zu erreichen. Stattdessen stehen angekündigte Hilfszahlungen an Länder wie Tunesien, Algerien und Ägypten immer noch aus; offenbar wird auf Zeit gespielt und beobachtet, in welche Richtung sich diese Länder entwickeln bzw. ob dem Westen gemäße Regierungen sich etablieren. Die jüngste Entwicklung in Ägypten zeigt, dass der demokratische Aufbruch scheinbar in einer Sackgasse münden kann und die Muslimbruderschaft und radikale Salafisten plötzlich zu Profiteuren einer einzigartigen Revolution werden. Es ist entscheidend, wie wir künftig auf solche Entwicklungen reagieren: Ignorieren wir den Willen des ägyptischen Volkes oder versuchen wir mit dem Ergebnis einer weitgehend demokratisch verlaufenen Wahl zu leben, in der Hoffnung, dass sich die Muslimbruderschaft, ähnlich wie in der Türkei, allmählich zu einer moderaten und moderierenden Kraft entwickeln wird.

Ist der „Aufbruch in der islamischen Welt“ tatsächlich „the end of post-colonialism“, wie der Publizist Hamid Dabashi in seinem gerade erschienenen Buch diagnostiziert? (Dabashi, 2012). Wenn mit dem Begriff „post-colonialism“ die beherrschende und dirigierende Haltung des Westens gegenüber vielen Ländern der islamischen Welt gemeint ist, dann ist tatsächlich ein Ende dieser Ära absehbar. Zu groß ist der Widerspruch zwischen einer moralisierenden Position und deren eigentlicher Motivation, dem Wunsch nach Einflussnahme und ebenso der Durchsetzung wirtschaftlicher Interessen. Um es deutlicher auszudrücken: Die westliche Welt braucht sich ihrer Errungenschaften auf dem Gebiete der Demokratisierung, der Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur nicht zu schämen; im Gegenteil. Wofür ich allerdings plädiere, ist ein verantwortlicher Umgang mit diesen unbezweifelbaren Leistungen und eine größere

Lernfähigkeit in Bezug auf die komplizierte und komplexe Entwicklungsgeschichte unseres Fortschritts. Dialogbereitschaft setzt voraus, dass ich das Denken und Fühlen anderer Kulturen und Menschen erfahren und verstehen lerne, und auch anerkenne, dass es unterschiedliche Geschwindigkeiten von Säkularisierungsentwicklungen gibt. Dies ist ein langwieriger und oftmals schwieriger Prozess. Am Ende kann mitunter die Erkenntnis stehen, dass die andere Kultur und Lebenswelt fremd ist und bleibt. Das ist das Wagnis eines interkulturellen Dialogs, der die einzige Alternative zu einer Konfrontation oder auch dem „clash of civilizations“ darstellt, den manche Forscher wie Bernard Lewis oder Samuel Huntington für unausweichlich halten (Huntington, 1996; Lewis, 2002).

Lassen Sie mich mit der Schilderung einer persönlichen Erfahrung enden: Ich habe vier Jahre lang in Pakistan gelebt und gearbeitet, einem Land, das laut Time Magazine „das gefährlichste Land der Welt“ ist. In der Stadt Karachi, meinem damaligen Lebensmittelpunkt, leben mittlerweile zwanzig Millionen Menschen; unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg waren es nur 400.000. In Pakistan hat sich bisher eine Protestbewegung wie in Nordafrika oder im Nahen Osten nicht artikulieren können; stattdessen beherrschen schwebewaffnete Gangs, Militante unterschiedlicher politischer Gruppierungen und Mitglieder der Taliban und Al-Kaida's die Straßen und das politische Szenario. Es grenzt an ein Wunder, dass in diesem hochexplosiven Gemisch aus Hass, Militanz und ethnischen Konflikten trotzdem ein offenbar „normales Leben“ für viele Karachiiten möglich ist. Der Schriftsteller Mohamed Hanif hat in seinem jüngsten Buch „Our Lady of Alice Bhatti“ über dieses schwer erklärliche Phänomen geschrieben und in mehreren Interviews und auch in einem Gespräch mit mir betont, dass die Stadt Karachi in gewisser Weise ein „Zukunftsmodell“ darstelle, da die Bewohner durch die alltägliche existenzielle Bedrohung gezwungen seien, Strategien zu entwickeln, um miteinander auszukommen (Hanif, 2011). Um es mit den Worten von Nikolaus Cusanus auszudrücken: die „coincidentia oppositorum“ (der Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen) meint auch, dass wir alle herausgefordert sind, die zwanghafte Vorstellung vom Primat des Eigenen abzulegen und bereit zu sein für eine friedfertige und

kreative Auseinandersetzung mit dem Anderen (Flasch, 1992, S. 221–61).⁹ Dies ist in gewissem Sinne die „reale Utopie“ eines ernstzunehmenden interkulturellen Dialogs.

Literaturverzeichnis

- Ben Jelloun, T. (2011). *Arabischer Frühling. Vom Wiedererlangen der arabischen Würde*. Berlin: Berlin Verlag.
- Ben Mhenni, L. (2011). *Vernetzt euch! Tunisian Girl-Blogueuse pour un printemps arabe*. Berlin: Ullstein.
- Cohn, N. (1988). *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*. Hamburg: Rowohlt.
- Dabashi, H. (2012). *The Arab Spring: The End of Post-Colonialism*. London: Zed Books.
- Flasch, K. (1992). Nikolaus von Kues. Die Idee der Koinzidenz. In J. Speck, *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters* (S 221–261). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hanif, M. (2011). *Our Lady of Alice Bhatti*. London: Vintage.
- Horkheimer, M., & Adorno, W. T. (1992). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Huntington, S. (1996). *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Kermani, N. (2005). *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*. München: C.H. Beck.
- von Kues, N. (2002). *Vom Frieden zwischen den Religionen/De pace fidei* (zweisprachige Edition, hrsg. von Klaus Berger und Christiane Nord). Frankfurt am Main: Insel.

9 Dieser Kernbegriff der cusanischen Philosophie findet sich erläutert und exemplifiziert vor allem in dreien seiner Werke: „De docta ignorantia“, „De coniecturis“ und „De visione Dei“. Zum cusanischen Koinzidenzdenken hat der Philosophiehistoriker und Mediävist Kurt Flasch einen bemerkenswerten Essay verfasst: Flasch, K. (1992). Nikolaus von Kues. Die Idee der Koinzidenz. In J. Speck, (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters* (S. 221–261). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Lewis, B. (2002). *What went wrong? Western Impact an Middle Eastern Response*.
London: Oxford University Press.
- Lüders, M. (2011). *Tage des Zorns. Die arabische Revolution verändert die Welt*.
München: C.H. Beck.