

ROTRAUD WIELANDT

Kulturelle Pluralität und Globalisierung in der Sicht zeitgenössischer muslimischer Intellektueller

Unter den Bedingungen des Kolonialzeitalters und unter dem Eindruck seiner Nachwirkungen blieben Reflexionen muslimischer Denker über die künftige Gestaltung interkultureller Beziehungen begrifflicherweise über lange Zeit auf die Frage konzentriert, wo für Menschen aus islamisch geprägter Kulturtradition die Grenze zwischen förderlicher Offenheit für Elemente westlicher Zivilisation und nicht mehr annehmbarer Fremdbestimmung durch sie verlaufe. Während der letzten fünfzehn Jahre, von denen im Folgenden hauptsächlich die Rede sein soll, haben muslimische Intellektuelle jedoch vermehrt grundsätzliche Überlegungen dazu vorgetragen, welche Folgen die Einbeziehung der ganzen Welt in eine zunächst westlich dominierte Moderne und der mit ihr eingeleitete Globalisierungsprozess für die Vielfalt der Kulturen insgesamt haben könnten. Worauf beruht das in jüngster Vergangenheit gestiegene Interesse an dieser allgemeineren Problematik?

Zum einen gewiss darauf, dass Bewohner islamischer Länder und Diasporamuslime von den Konsequenzen des rasant fortschreitenden Globalisierungsprozesses ebenso unübersehbar betroffen waren wie andere Menschen auch. Ob man nun Globalisierung mit *Roland Robertson*¹ definiert als die Herausbildung von immer mehr weltweiter Interdependenz bei gleichzeitig wachsendem Bewusstsein der Welt als *einer* Ganzheit, oder ob man mit *Anthony Giddens*² Globalisierung vor allem als eine weltweite Intensivierung von Beziehungen durch immer schnellere Kommunikations- und Interaktionsmöglichkeiten über immer weitere

¹ *Roland Robertson*, *Globalization*, London 1992, 8. Speziell zur Rolle der Religion im Globalisierungsprozess *ders. u. a.*, *Religion, Global Complexity and the Human Condition*, in: *Absolute Values and the Creation of the New World*, Eleventh International Conference of the Unity of the Science, Philadelphia Nov. 25-28, 1982, Bd. II, New York 1983, 185-211; *Ders.*, *Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration*, in: *Sociological Analysis* 46 (1985), 219-242; *Ders.*, *Globalization, Modernization, and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion*, in: *Ders. / William Garrett* (Hrsg.), *Religion and Global Order*, New York 1991, 281-291.

² *Anthony Giddens*, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990, 64.

Entfernungen hinweg auffasst, oder ob man sie mit *Scott Lash* und *John Urry*³ primär als Ergebnis einer immer weiträumigeren und bequemeren Mobilität deutet, in deren Rahmen ständig Ströme nicht nur von Waren, Arbeitsmigranten oder Touristen, sondern mehr und mehr auch von Objekten mit Zeichencharakter wie z. B. Überweisungen, Fernsehbildern oder EDV-Informationen quer durch die Welt schwappen – alle diese Globalisierungsbegriffe beschreiben ohne Zweifel Entwicklungen, die heute für zahllose Muslime genau wie für Nichtmuslime hautnah erfahrbar sind. So hat auch, wie zu erwarten war, die seit den achtziger Jahren zunehmend in Gang gekommene internationale wissenschaftliche Diskussion über das Phänomen der Globalisierung vor den Kreisen muslimischer Gelehrter und Publizisten nicht Halt gemacht.

Neben diesen übergreifenden Entwicklungen waren es jedoch auch Fragestellungen aus dem spezifisch islamischen Kontext, die eine Reihe von muslimischen Intellektuellen unserer Tage veranlassten, ihr Interesse verstärkt kulturellen Aspekten der Globalisierung zuzuwenden. Die wichtigsten von ihnen seien hier kurz umrissen.

Unter zeitgenössischen Muslimen – gleich welcher Observanz – besteht weithin Einigkeit darüber, dass sich die ganze Welt auch noch nach dem Ende der Kolonialherrschaft europäischer Staaten unter der nicht zuletzt ökonomisch motivierten kulturellen Hegemonie des Westens befindet. Der Westen ist, so schätzt man die Lage ein, immer noch bestrebt, den Angehörigen aller nichtwestlichen Kulturen seine eigenen Wertvorstellungen und Lebensmuster, insbesondere diejenigen, die konsumsteigernd wirken, als universal gültig aufzuzwingen, ihnen aber zugleich den Anschluss an den im Westen erreichten Stand von Naturwissenschaft und Technik zu erschweren, damit sie weiterhin westliche Produkte teuer kaufen müssen. Für politisch eher säkular eingestellte Muslime ergibt sich daraus – wie man das beispielsweise den Argumentationen des marokkanischen Philosophen *Muhammad Ābid al-Ġābirī* entnehmen kann – gewöhnlich die Forderung nach Emanzipation der eigenen Kultur mittels einer Entwicklung, die deren Angehörige befähigt, am Fortschritt moderner Wissenschaft und Technik produktiv teilzuhaben, somit ihre Bedürfnisse selbst zu decken und den Menschen

³ *Scott Lash / John Urry, Economics of Signs and Space, London 1994, 280-281.* – Zu den Globalisierungstheorien der hier genannten und einiger weiterer Autoren *Malcolm Waters, Globalization, London und New York 1995, bes. Kap. 3, 38-64.*

des Westens auf gleichem FuÙe gegenüberzutreten.⁴ Der anvisierte Zielzustand ist dabei im Allgemeinen der einer gleichberechtigten Pluralität von Kulturen. Unter Muslimen im weitesten Sinne traditionalistischer Observanz wurde hingegen bereits seit dem frühen 20. Jahrhundert die Anschauung vertreten, dass die von Materialismus, Areligiosität und Werteverlust gebeutelte westliche Zivilisation in nicht mehr ferner Zukunft ohnehin an spiritueller Auszehrung und unter der Last der von ihrer eigenen Unmoral erzeugten sozialen Übelstände zusammenbrechen wird. Diese Prognose hat im Gefolge des Aufschwungs islamistischer Strömungen seit den siebziger Jahren neue Breitenwirkung erhalten. Mit ihr stellt sich aber zwangsläufig auch die Frage: Welcher Zustand soll *nach* dem Zusammenbruch des Westens entstehen und das Vakuum ausfüllen, das dessen Weltherrschaft hinterläÙt? Ihre Beantwortung erfordert stets den Entwurf eines Bildes von künftigen Beziehungen zwischen Kulturen.

Ein Teil der Islamisten propagiert offen die Zukunftsvision, dass dann die ganze Welt zum allseitigen Besten durch Unterstellung unter alternative, nämlich islamische Universalien zu einem sei. Gemäßigtere Islamisten legen jedoch nicht selten Wert darauf, sich ausdrücklich zum Prinzip eines harmonischen Zusammenwirkens auch mit Angehörigen nichtmuslimischer Kulturen zu bekennen. Soweit sie ihre politischen Vorstellungen auf dem Wege der Überzeugung durchzusetzen wünschen, spielt dabei auch das Motiv mit, ihrem Umfeld die Befürchtung zu nehmen, der von ihnen erstrebte islamische Staat könnte für die Belange eventueller andersgläubiger Minderheiten ihres Landes und dessen internationale Beziehungen abträglich sein. Sie teilen außerdem mit eher säkular orientierten Muslimen häufig das Anliegen, sich von den Aktionsmustern gewaltbereiter islamistischer Extremisten eindeutig zu distanzieren und zugleich dem heutzutage in westlichen Ländern weit verbreiteten Negativklischee vom angeblich per se aggressiven, fanatischen und expansionslüsternen Islam entgegenzutreten, zumal, nachdem es durch die These *Samuel P. Huntingtons* vom drohenden *clash of civilizations* neuerlich verstärkt worden ist.⁵ All dies fördert die Bereit-

⁴ Siehe z. B. *Muhammad 'Abid al-Ġābirī*, *Iskālīyāt al-fikr al-'arabī al-mu'āšir* (»Problematiken des modernen arabischen Denkens«), Beirut 1989, 175 und 185. Zu *al-Ġābirī* allgemein siehe *Michael Gaebel*, *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Muhammad 'Abid al-Ġābirīs*, Islamkundliche Untersuchungen Bd. 189, Berlin 1995.

⁵ Auf deutsch *Samuel P. Huntington*, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 2. Auflage, München 1997.

schaft, über die Zukunft kultureller Pluralität im Horizont der Globalisierung näher zu reflektieren und sich zu ihr öffentlich zu erklären.

Im Folgenden seien nun einige Überlegungen analysiert, die einzelne muslimische Intellektuelle in der jüngsten Vergangenheit vor dem skizzierten Hintergrund über dieses Thema angestellt haben. Dabei kann hier selbstverständlich weder ein annähernd erschöpfendes noch ein statistisch repräsentatives Bild des gesamten Meinungsspektrums vermittelt werden. Es muss eine Auswahl an Stellungnahmen genügen, die es ermöglicht, einen Eindruck von der Bandbreite der Positionen zu gewinnen und einige Faktoren zu erkennen, von denen die jeweils bezogenen Standpunkte maßgeblich bestimmt werden.

Aufmerksamkeit verdienen zunächst einmal die einschlägigen Aussagen, die der ägyptische Philosoph *Ḥasan Ḥanafī* in seinem 1991 in Kairo erschienenen Buch *Muqaddima fī ‘ilm al-istiḡrāb* (»Prolegomena zur Wissenschaft der Okzidentalistik«) gemacht hat, und die kritischen Kommentare, die andere muslimische Intellektuelle Ägyptens im März 1995 auf einem ganz der Auseinandersetzung mit diesem Buch gewidmeten Symposium in Kairo zu ihnen vortrugen. *Ḥanafī*, der in jungen Jahren der Muslimbruderschaft⁶ angehörte und sich heute selbst als *den* führenden Ideologen der »islamischen Linken« einstuft, macht sich die These vom baldigen Zusammenbruch der westlichen Zivilisation begeistert zu Eigen. Er untermauert sie mit einer rudimentären Geschichtstheorie und einer Gesamtdeutung der europäischen Philosophiegeschichte wie auch des gegenwärtigen Zustands der westlichen Zivilisation, deren Richtigkeit hier nicht näher untersucht werden muss, zumal ihm nach eigener Aussage gar nicht in erster Linie an einer korrekten Interpretation verifizierbarer Tatsachen gelegen ist: »(...) Wissenschaft«, so erklärt er in schöner Offenheit, »ist Macht, Meinung Gewalt, das Einnehmen eines Standpunktes, Kampf. Es geht hier nicht um richtig oder falsch, vielmehr um ein Kräfteverhältnis, und zwar nicht das gegenwärtige, sondern das zukünftige, da wir es mit einer Schicksalsfrage zu tun haben.«⁷ Derjenige Teil dieser Schicksalsfrage, der *uns* hier angeht, lautet: Wie soll sich das Verhältnis zwischen den Kulturen nach dem Zusam-

⁶ Die Muslimbruderschaft, die 1928 von dem ägyptischen Lehrer *Ḥasan al-Bannā* gegründet wurde, ist die älteste und bis heute größte fundamentalistische Massenorganisation der islamischen Welt. In Ägypten selbst ist sie seit 1954 offiziell verboten, seit den frühen siebziger Jahren sind dort mehrere Nachfolgeorganisationen von ihr aktiv. Sie hat sich jedoch auch in verschiedene andere arabische Länder verbreitet, in denen sie zum Teil offen agiert und eine wichtige innenpolitische Rolle spielt.

⁷ *Ḥasan Ḥanafī*, *Muqaddima fī ‘ilm al-istiḡrāb* (»Prolegomena zur Wissenschaft der Okzidentalistik«), Kairo 1991, 722.

menbruch der westlichen Zivilisation gestalten? Im Einleitungsteil seines Werks schildert *Hanafī* den von ihm gewünschten Zielzustand als den einer befreiten Pluralität der Kulturen. Er erklärt hier unter anderem, es gehe ihm um die »Ausrottung des Mythos von der Weltkultur«⁸ – gemeint ist: der vom Westen behaupteten universalen Gültigkeit der westlichen Art von Moderne –, die Aufdeckung der Besonderheiten und des Eigenwertes der nichtwestlichen Kulturen und die Freisetzung des in ihrer Vielfalt beschlossenen Kreativitätspotenzials.⁹ Gegen Schluss des Buches, wo er seine Zukunftsvorstellungen näher erläutert, erweist sich *Hanafī* jedoch als das glatte Gegenteil eines Anwalts kultureller Pluralität in einer von Fremdbestimmung befreiten künftigen Völkergemeinschaft: Er verkündet hier, dass die Weltherrschaft der westlichen Zivilisation von einer solchen der islamischen abgelöst werden müsse. Für ihn fragt sich nur: »Wem gebührt heute die Hegemonie?« (*Li-mani r-riyādatu l-yawm?*)¹⁰ Und auf diese Frage gibt es für ihn nur eine Antwort: Die als »das Ich« apostrophierte islamische Kultur, die bisher von »dem Anderen«, d. h. dem Westen, zum Objekt wissenschaftlicher Erforschung und zugleich praktischer Unterjochung gemacht worden ist, muss fortan »den Anderen«, also den Westen, zum Objekt der Erforschung und damit zugleich der Beherrschung machen.¹¹ Was soll nun aber bei diesem Vorgang aus den nichtislamischen Kulturtraditionen außerhalb der westlichen werden? Sie werden von *Hanafī* jetzt allesamt mit der Hinterhand für die islamische Kultur vereinnahmt, und zwar durch mehr als zweifelhafte Argumentationen: So bilden seiner Darstellung nach z. B. die großen Kulturtraditionen Indiens und des Fernen Ostens die »Ostflanke« der ohnehin älteren Kulturen des Nahen Ostens und speziell Ägyptens und lassen nun im Zeichen eines erwachenden gesamtorientalischen Ichbewusstseins ihren Geist in diese letzteren Kulturen einfließen, mit denen sie seit jeher wichtige Züge teilen;¹² soweit die Völker Asiens und Afrikas nicht heute schon muslimisch sind, partizipieren sie kraft ihrer wesenhaften Orientalizität, die im Islam ihre höchstmögliche Erfüllung findet, doch intentional bereits an der islamischen Zivilisation, und die christlichen Lateinamerikaner sind, wie er mit einem koranischen Ausdruck für die eben aus dem Heidentum zur Gemeinschaft der Gläubigen stoßenden

⁸ Edb. 51.

⁹ Vgl. ebd. 51 f.

¹⁰ Ebd. 771.

¹¹ Ebd. 772 f.

¹² Ebd. 765 f.

Mekkaner erklärt, die »neuen, deren Herzen gewöhnt werden müssen« (*al-mu'allafa qulūbuhum al-ğudud*).¹³ Welche Vorstellungen die Angehörigen der Völker der Dritten Welt und vollends die Bewohner des Westens auf Grund ihrer je eigenen Kulturtraditionen selbst für ihre Zukunft haben, kümmert ihn nicht.

Mit dem Postulat, dass die islamische Zivilisation den Westen als politische wie auch kulturelle Vormacht der Welt ablösen muss, und zwar auch auf Kosten des Fortbestands der übrigen Kulturtraditionen, steht *Hanafī* ganz auf den Schultern von *Sayyid Qutb*, dem 1966 hingerichteten führenden Ideologen des linken Flügels der Muslimbruderschaft. *Qutb* hatte diesen Gedanken z. B. in seinem Buch *al-Mustaqbal li-hādā d-dīn* (»Die Zukunft gehört dieser Religion«) entwickelt, in dem er sein von dem großen pakistanischen Vordenker des Islamismus *Abū l-A'lā Mawdūdī* (gest. 1979) übernommenes Konzept der *ḥakimīya*, d. h. der alleinigen Normsetzungsgewalt Gottes auch für den Bereich der Kultur geltend machte und darum eine islamisch geprägte Weltkultur zum notwendigen Korrelat der noch zu errichtenden weltweiten Herrschaft der Scharia erklärte.¹⁴ Pikanterweise hat *Hanafī* einen zentralen Zug der begrifflichen Fassung, in die er diese Anschauung von der islamischen Kultur als prädestinierter Erbin der Weltherrschaft der westlichen goss, von einem der prominentesten Vertreter des von ihm beredt gegeißelten metaphysischen Nihilismus des Westens, nämlich *Jean-Paul Sartre*, übernommen, freilich mit einer bedeutsamen Einschränkung: Nach *Sartre* ist der Mensch stets bestrebt, »den Anderen« vergegenständlichend zu beherrschen; nur so kann er sich zu ihm in Beziehung setzen. Ebenfalls nach *Sartre* scheitert er damit jedoch stets, weil »der Andere« genau wie er selbst Freiheit ist und eine zum Objekt der Beherrschung gewordene Freiheit ein Widerspruch in sich selbst wäre.¹⁵ In *Hanafīs* Übertragung des Modells auf die Beziehung zwischen den Kulturen ist die Freiheit des Anderen kein Gesichtspunkt.

¹³ Ebd. 733. In Sure 9, Vers 60 des Koran ist davon die Rede, dass die Einkünfte des jungen islamischen Gemeinwesens aus den Almosenabgaben außer für eine Reihe anderer Zwecke wie etwa der Armenfürsorge auch dafür verwendet werden sollen, denjenigen, »deren Herzen gewöhnt werden sollen« (d. h.: den Mekkanern, die für die Sache des Islam gewonnen werden sollen), finanzielle Zuwendungen zu machen.

¹⁴ *Sayyid Qutb*, *al-Mustaqbal li-hādā d-dīn* (»Die Zukunft gehört dieser Religion«), Kairo 14. legale Aufl. 1413 – d. h. 1993 –, siehe dort in dem Kap. *Intahā dawr ar-rağul al-ab-yad* (»Die Rolle des weißen Mannes ist zu Ende«) v. a. 52-56.

¹⁵ Die für den vorliegenden Kontext relevanten Grundgedanken aus *Sartres* Hauptwerk (*Jean-Paul Sartre*, »L'êtré et le néant«, Paris 1943) findet man kurz zusammengefasst bei *Joseph Maria Bochenski*, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern, 2. Aufl. 1951, 185 f.

Die Referenten des erwähnten Kairoer Symposiums stimmen mit *Hanafī* – und den meisten anderen zeitgenössischen muslimischen Intellektuellen – so weit überein, dass der Anspruch des im Westen entstandenen Typus von Moderne auf Universalität zurückgewiesen werden müsse. Dennoch übten mehrere von ihnen scharfe Kritik an *Hanafīs* Idee einer Herrschaft der islamischen Kultur über den Westen und über die ganze Dritte Welt. Der bekannte Publizist und Literaturkritiker *Mahmūd Amīn al-Ālim* warf *Hanafī* durchaus treffend vor, was er im Namen der kulturellen Befreiung der Völker der Dritten Welt propagiere, sei in Wirklichkeit nichts als eine Verwestlichung unter umgekehrten Vorzeichen (*tagrīb ma'kūs*). Er betonte, man habe heute eine Welt, in der alle Menschen in ihrem je eigenen Interesse bei der Lösung der sie gemeinsam betreffenden schwerwiegenden Probleme kooperieren müssten. Das könne man aber nicht, wenn man sich berechtigt glaube, die vielen verschiedenen einander widerstreitenden Tendenzen dieser Welt auf die Konfrontation einiger weniger Kulturen, z.B. nur der westlichen und der islamischen, zu reduzieren und schließlich vom ganzen Rest der Welt die Unterwerfung unter das eigene, das islamische Kulturmuster zu erwarten. Das von *al-Ālim* herausgearbeitete Gegenkonzept ist das einer Weltkultur, die durch immer engere Kommunikation und Zusammenarbeit und einen Grundbestand an gemeinsamen Wertorientierungen und Lebensformen aller Erdenbewohner gekennzeichnet, dabei aber in sich selbst durch die Fortentwicklung einer Vielzahl unterschiedlicher Kulturtraditionen, die gleichberechtigt um die Findung der jeweils besten Lösungen wetteifern, hochgradig differenziert ist. Sehr ähnlich äußerte sich der Philosoph *Āṭif al-Īraqī*: Es gibt heute, wie er *Hanafī* entgegenhielt, bereits eine Weltkultur, nicht nur einen vom Westen zu Herrschaftszwecken fabrizierten *Mythos* einer solchen. Diese Weltkultur kann von niemandem mehr einseitig reklamiert werden, sondern enthält in sich selbst eine Pluralität unterschiedlicher Kulturtraditionen, zwischen denen zum Besten aller Brücken geschlagen werden müssen. Nach dem Ende europäischer Kolonialherrschaft können die Angehörigen außereuropäischer Kulturtraditionen zwar nicht mehr in *jeder* Hinsicht, aber doch noch in *einigen* selbst entscheiden, wie weit sie europäische Kulturgüter als Teil dieser Weltkultur betrachten und für sich nutzen wollen oder nicht.¹⁶

¹⁶ Die hier zusammengefassten Kommentare von *Mahmūd Amīn al-Ālim* und *Āṭif al-Īraqī* liegen mir in Form von Typoskripten vor, die auf der Veranstaltung verteilt wurden.

Zwei Gegenwartsphilosophen eher säkularer Ausrichtung, nämlich der Marokkaner *Ali Oumlil* (*‘Alī Ūmlīl*) und der Tunesier *Faḥī at-Turaykī*, möchten die Kulturen der Dritten Welt gleichfalls dem Diktat westlicher Modernitätsvorstellungen entzogen sehen, haben dafür aber Konzepte entfaltet, die dem *Hanafīs* diametral entgegengesetzt sind. Beide erheben die Forderung, dem ihrer Einschätzung nach für das europäisch-amerikanische Kulturbewusstsein der Moderne typischen Hang, dem ganzen Rest der Welt angeblich universal gültige, in Wahrheit jedoch partikuläre Denk- und Lebensmuster aufzuzwingen, seitens der arabisch-islamischen Kultur und Gesellschaft ganz bewusst ein Ethos der Zulassung von Pluralität entgegenzusetzen. Nur so und nicht, indem man das vom Westen vorexerzierte Muster der Fremdbestimmung anderer übernehme, lasse sich, so meinen sie, eine neue Qualität der Konvivenz erreichen, die für jedermann als bessere Alternative zum Status quo erkennbar werde. Daher warb *Oumlil* in Publikationen der neunziger Jahre beharrlich für die Anerkennung des »Rechtes auf Divergenz [oder: Dissens]« (*iḥtilāf*)¹⁷ und *at-Turaykī* präsentierte erstmals 1988 eine »Philosophie der Vielfalt« (*tanawwu*)¹⁸. Beiden geht es zwar in erster Linie um mehr Akzeptanz von Pluralität innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft und Kultur: *Oumlil* ist entschiedener Verfechter einer Demokratisierung, *at-Turaykī* spricht sich insbesondere dafür aus, den unter muslimischen Arabern vorhandenen divergierenden Glaubensauffassungen und Lebensstilen wie auch religiösen und ethnischen Minderheiten eine ungehinderte Entfaltung zu ermöglichen. Für alle beide schließt das Bekenntnis zur Pluralität aber auch das Geltenlassen abweichender Denk- und Lebensmuster des Westens ein; der Pluralität gehört nach ihrem Urteil weltweit die Zukunft, da sie – wie dies auch Theoretiker der westlichen Postmoderne, etwa *Jean François Lyotard*, sehen – kreativer ist als ein die eigenen Überzeugungen absolut setzender Universalismus.

Stellungnahmen zu Gunsten kultureller Pluralität in der Welt von morgen sind jedoch kein Monopol eher säkular eingestellter Intellektueller. Das zeigt z. B. eine Erörterung zum Thema »Die internationalen Bezie-

¹⁷ Siehe v. a. *Ali Oumlil*, *Fī šar‘īyat al-iḥtilāf* (»Über die Rechtmäßigkeit der Divergenz [oder: des Dissenses]«), Rabat 1991.

¹⁸ *Faḥī at-Turaykī*, *Qirā’āt fi falsafat at-tanawwu* (»Lesestücke zur Vielfalt«), Tunis 1988. Siehe auch in dem von ihm und seiner Frau *Rašīda at-Turaykī* gemeinsam verfassten Buch *Falsafat al-ḥadāta* (»Philosophie der Modernität«), Beirut 1992, das Kapitel »Modernität und Identität« (25-41).

hungen und die Weltordnung« in einem 1994 erschienenen Buch¹⁹ des ägyptischen Publizisten *Muḥammad 'Amāra*, eines gemäßigten Islamisten. Der Autor erklärt hier nach Zitation einer Reihe von Koranversen, die nach seiner Auslegung die Pluralität (*ta'addudīya*) der Kulturen als gottgewollt festschreiben, die friedliche Interaktion mit Angehörigen nichtislamischer Kulturtraditionen zur religiösen Pflicht, unter anderem mit dem Hinweis auf die Gottesstellvertreterschaft *aller* Menschen, nicht nur der Muslime. Außerdem betont er die Existenz eines »gemeinsamen allgemein Menschlichen«²⁰ auch in nichtislamischen Kulturen, das sich schon die Muslime früherer Zeiten bei ihren Kontakten mit Andersgläubigen ohne Scheu angeeignet hätten. Die Möglichkeit, von anderen Kulturen zu lernen und dabei doch die Islamizität der eigenen zu wahren, begründet er mit dem Gedanken, jede einzelne vorfindliche Kultur sei eine Kombination aus zwei Elementen, nämlich dem schon erwähnten »gemeinsamen allgemein Menschlichen« und den jeweiligen »Besonderheiten« (*huṣūṣīyāt*) – ein Erklärungsmuster, das auch von eher säkularen Denkern wie *al-Ġābirī* benutzt wird. *'Amāra* füllt dann allerdings diese beiden Komponenten im Falle seiner eigenen Kultur inhaltlich so aus, dass er geisteswissenschaftliche Bildung, schöne Literatur, Kunst und überhaupt alles, was irgendeinen Bezug zur menschlichen Seele hat, zu den »Besonderheiten« rechnet, während er das »gemeinsame allgemein Menschliche« auf die, wie er sagt, »neutrale« Naturwissenschaft und Technik reduziert,²¹ also auf das, was aus seiner Sicht mit menschlichen Werten am allerwenigsten zu tun hat. In diesem schon von Autoren des 19. Jahrhunderts empfohlenen, wengleich praktisch nicht durchzuhaltenden Schema der Abschirmung des Kernbereichs der eigenen Kultur gegen Einflüsse anderer, vor allem der europäischen, offenbart sich die Grenze seiner Bereitschaft zu offenem Sicheinlassen auf eine Situation kultureller Pluralität. Eine seiner Formulierungen bringt diese Reserviertheit sprechend zum Ausdruck: Er erklärt, er wünsche sich die Welt als einen – so wörtlich – »Club von unabhängigen Kulturen, (...) die Nützliches austauschen«.²²

Dass die Idee von »unabhängigen Kulturen«, wenn sie denn je haltbar gewesen sein sollte, beim jetzt erreichten Ausmaß der Interdependenz der Lebensverhältnisse aller Erdenbewohner zur Illusion geworden ist, hat ein anderer gemäßigter ägyptischer Islamist klar gesehen, nämlich

¹⁹ *Muḥammad 'Amāra*, *Hali l-islām huwa l-ḥall, li-mādā wa-kayfa?* (»Ist der Islam die Lösung? Warum und wie?«), publiziert in Kairo, darin 186-193.

²⁰ Ebd. 187.

²¹ Ebd. 188 f.

Aḥmad Kamāl Abū l-Mağd, ein schon vor längerer Zeit aus der Muslimbruderschaft ausgetretener Professor für islamisches Recht, der nach seiner Emeritierung ein hohes Amt in einer UNO-Unterorganisation übernahm. In einem 1991 publizierten viel beachteten Memorandum, in dem er zwischen den politischen Vorstellungen gesprächsbereiter Islamisten und denjenigen säkular orientierter demokratischer Kräfte zu vermitteln suchte,²³ betonte er, die gegenwärtige Lage erlaube keinerlei islamische Selbstisolation mehr, da die Staaten der Welt heute vor gewaltigen Problemen stünden, die sie alle beträfen und nur in gemeinsamer Anstrengung lösbar seien, z. B. den schwierigen Aufgaben des Abbaus des destabilisierenden Gefälles zwischen reichen und armen Ländern, der Verhinderung des Gebrauchs der modernen Massenvernichtungswaffen und der Eindämmung negativer Technikfolgen. Deshalb gehe es nicht mehr nur um friedliche Koexistenz, sondern Menschen aller Kulturen müssten sich zum Guten zusammentun und produktiv darin wetteifern.²⁴ *Abū l-Mağd* machte also deutlich, was *Amāra* noch nicht zuzugestehen bereit war: In der durch globale Aufgaben und Gefährdungen geeinten heutigen Welt sind Muslime nicht mehr nur auf westliche Naturwissenschaft und Technik angewiesen, sondern in ihr ist jeder auf das Ethos von Menschen aller Kulturen angewiesen.

Aus noch anderer Perspektive gewann ein in der westlichen Diaspora ansässiger muslimischer Intellektueller pakistanischer Herkunft, der an der englischen Universität Cambridge lehrende Anthropologe *Akbar S. Ahmed*, kultureller Pluralität in der einen Welt von heute Positives ab. Zwar macht er es sich in seinem 1992 erschienenen Buch *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*²⁵ mit der Pluralität der heute lebenden Kulturtraditionen denn doch ein wenig leicht, wenn er meint, sie würden sich bald ganz von selbst auf zwei reduzieren, weil alle außer der islamischen und der westlichen wegen versiegender Vitalität ohnehin am Implodieren seien. Doch geht er davon aus, dass in absehbarer Zeit weder die islamische die westliche einfach verdrängen kann noch umgekehrt, vielmehr beide sich durch wechselseitiges Verständnis miteinander arrangieren müssen. Dafür sieht er bessere Chancen als in früheren Zeiten, und zwar aus folgenden Gründen: *Erstens* hat die Globali-

²² Ebd. 189.

²³ *Aḥmad Kamāl Abū l-Mağd*, Ru'ya islāmīya mu'āṣira, i'lān mabādi' (»Eine zeitgenössische islamische Sichtweise – Prinzipienklärung«), als Broschüre gedruckt von der bekannten Verlagsbuchhandlung Dār aš-šurūq in Kairo 1991.

²⁴ Ebd. 48-50.

²⁵ *Akbar S. Ahmed*, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London-New York 1992.

sierung eine bisher nicht da gewesene Dichte der Information und Kommunikation herbeigeführt und die territoriale Gebundenheit von Kulturzugehörigkeiten weitgehend aufgehoben, so dass vielerorts Muslime und Angehörige der westlichen Zivilisation prinzipiell jederzeit Nachbarn werden können; *zweitens* hat die interne Pluralisierung der Gesellschaften und Kulturen auf beiden Seiten ganz generell Toleranz und Respekt für abweichende Anschauungen und Verhaltensweisen erhöht.

Der Überblick über diese wenigen Wortmeldungen zu unserem Thema zeigt bereits: Die Scheidelinie zwischen der Zukunftsvision, die ganze Welt einer sich islamisch verstehenden Kultur unterwerfen zu können, und der Bereitschaft, sich auf den Fortbestand kultureller Pluralität unter den Vorzeichen der Globalisierung einzurichten oder ihn gar positiv aufzugreifen, verläuft nicht einfach zwischen Islamisten und eher säkular eingestellten Muslimen. Vielmehr bieten Einstellungen zu kultureller Pluralität auch unter Intellektuellen mit grundsätzlich islamistischer Tendenz ein durchaus differenziertes Bild. Von welchen Faktoren hängt es ab, ob und wie weitgehend im Einzelfall eine kulturell plurale Situation bejaht wird? Die Ausführungen der hier zu Wort gekommenen Intellektuellen gestatten keine erschöpfende Beantwortung dieser Frage, liefern zu ihr aber doch einige Hinweise.

Erstens zeigen sie, dass das Bekenntnis zur politischen Bedeutsamkeit einer Universalreligion wie des Islam nicht notwendig als solches schon das Geltenlassen langfristiger kultureller Pluralität verhindert, sondern – in Einklang mit einer These des baltisch-amerikanischen Soziologen *Vytautas Kavolis*²⁶ – nur dann, wenn dieses Bekenntnis mit einer bestimmten Vorstellung vom Verhältnis zwischen religiösen und säkular begründeten Kulturkomponenten einhergeht. Entscheidend scheint dabei allerdings – entgegen der Annahme von *Kavolis* – nicht zu sein, ob eine in ein säkulares Kulturverständnis integrierte Religion oder aber eine in ein religiöses Weltverständnis integrierte säkulare Kultur vorliegt, sondern das Ausmaß, in dem überhaupt zugestanden wird, dass die eigene Kultur säkulare Komponenten enthält und enthalten *darf*. *Ḥanafī* sieht, das vermerkten auch seine ägyptischen Kritiker, die islamische Kultur so gut wie ausschließlich von der Religion bestimmt. Schon für *ʿAmāra*, dessen Kulturverständnis insgesamt keineswegs säkular genannt werden kann, gibt es dagegen säkulare Kulturkomponenten von

²⁶ *Vytautas Kavolis*, Contemporary Moral Cultures and »The Return of the Sacred«, in: Sociological Analysis 49 Heft 3 (1988), 203-216, hier v. a. 212-215.

einigem Gewicht, und diese sind als Basis möglicher Pluralitätsbejahung zweifach von Belang: Zum einen konstituieren sie einen Bereich religiös unproblematischer Vergleichbarkeit islamischer Kultur mit nichtislamischen Kulturen und erleichtern damit die Zulassung der letzteren. Zum anderen vermag der Blick auf säkulare Kulturkomponenten das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass auch in einer religiös geprägten Kultur außer geglaubten ewigen Wahrheiten, die für Einheitlichkeit sorgen könnten, nach Ort und Zeit wechselnde Faktoren am Werk sind, die potenziell differenzierend wirken – möglicherweise sogar auf das je konkrete Verständnis der ewigen Wahrheiten selbst; das erleichtert die Anerkennung der Existenz innerislamischer Vielfalt.

Damit ist auch schon ein *zweiter* für die Einstellung zu kultureller Pluralität offensichtlich relevanter Faktor angesprochen: das Maß des historischen Bewusstseins in Bezug auf die eigene religiöse Tradition. Wo ein solches Bewusstsein deutlich ausgeprägt ist, gesteht man sich ein, dass die diachronische Pluralität islamischer Religionsverständnisse, in denen ja das islamische Proprium keineswegs verloren ging, zum Teil auch auf Anregungen aus nichtislamischen Traditionen beruht. Das erhöht die Offenheit gegenüber zeitgenössischer kultureller Pluralität. *Hanafī* bezeichnet zwar die ganze islamische Kulturtradition als eine Auslegung der Offenbarung, sieht sie aber kaum als etwas, was sich historisch entwickelt hat und weiterentwickelt, da er sich hauptsächlich für die ontologisch fassbare zeitlose Grundstruktur von Offenbarungsrezeption interessiert. Denker wie *al-Ġābirī* oder *Oumlil* beweisen dagegen ein hohes Maß an Geschichtsbewusstsein. Dass sowohl die Ausblendung rein innerweltlich-menschlich begründeter Kulturkomponenten als auch der Mangel an Geschichtsbewusstsein eine pluralitätsfeindliche Haltung begünstigt, hat auch schon der bekannte Kairoer Arabist und Verfechter einer neuen koranexegetischen Hermeneutik *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd* 1992 in seinem Buch *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī* (»Kritik des religiösen Diskurses«) vermerkt,²⁷ wenngleich nicht in Bezug auf die interkulturelle, sondern auf die innerislamische Dimension.

Ein *dritter* Faktor, der, wie sich an den hier herangezogenen Aussagen muslimischer Intellektueller ablesen lässt, eine positive Haltung gegenüber kultureller Pluralität fördert, ist das Bewusstsein komplexer und schwierig abzubauender gemeinsamer Risiken der Menschen aller Kulturen, das der deutsche Soziologe *Ulrich Beck* in seinem Buch »Die

²⁷ *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*, *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī* (»Kritik des religiösen Diskurses«), 1. Aufl., Kairo 1992, 52-58.

Risikogesellschaft«²⁸ als erstrangigen Globalisierungsfaktor herausgearbeitet hat. Der gemäßigte Islamist *Abū l-Mağd* und der säkular gesonnene *al-Ālim*, die beide zur Kooperation über Kulturgrenzen hinweg außerordentlich positiv eingestellt sind, empfinden solche Gefährdungen sehr lebhaft, während *Hanafī* argumentiert, als sei die Welt schon so gut wie über den Berg, wenn man sie nur an den islamischen Gottesglauben binde.

Und *schließlich* lässt die Stellungnahme von *Akbar S. Ahmed* einen weiteren Faktor vermuten, der die Akzeptanz kultureller Pluralität erhöhen kann: die Erfahrung des Lebens in einer in sich selbst kulturell wie religiös deutlich pluralen Gesellschaft, sei es nun in den Ländern des herkömmlich als peripher bezeichneten Islam, wo die islamische Religion unübersehbar in einen ihr ursprünglich fremden Kontext inkulturiert wurde, oder in einer Minderheitssituation wie z. B. der der westlichen Diaspora. Auf einem 1990 vom marokkanischen Religionsministerium veranstalteten Kongress zu den Perspektiven des »Wiedererwachens des Islam« (*ṣaḥwa islāmīya*) kommentierte in Gegenwart der Verfasserin dieses Artikels ein prominenter Vertreter des britischen Diasporaislam die Ausführungen mehrerer aus arabischen Staaten angereister Redner, die Zukunftsvorstellungen ganz auf der Linie *Hanafīs* geäußert hatten, mit den Worten: »Sie [sc. diese Vortragenden] können sich noch nicht vorstellen, daß sie gewinnen, ohne daß die anderen verlieren. Wenn man aus Indien kommt und in Europa lebt, merkt man rasch, daß nur noch alle zusammen gewinnen oder alle zusammen verlieren können.«

Rotraud Wielandt, Dr. phil., ist Professorin für Islamkunde und Arabistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

²⁸ Ulrich Beck, *Die Risikogesellschaft*, Frankfurt a. M. 1986, siehe z. B. 29.