



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2012

Tobias Müller

God is Caesar?

Die Debatte um den Islam als
Hindernis für Demokratisierung

Bachelorarbeit betreut von
Prof. Dr. Karsten Fischer
2012

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| 1. Einleitung | 3 |
| 2. Der Islam in der Demokratisierungsforschung | 5 |
| 2.2. Eingrenzung und Begriffsklärung | 5 |
| 2.1.1. Verwandte Diskurse und Eingrenzung des Untersuchungsbereichs | 5 |
| 2.1.2. Demokratie und Demokratisierung | 8 |
| 2.1.3. Arabische Welt, Islam und Islamismus | 10 |
| 2.2. Kultur und Essenz – Verhindert der Islam Demokratie? | 13 |
| 2.2.1. Samuel Huntington: <i>Clash of Civilizations</i> und Verhinderungsthese | 13 |
| 2.2.2. Weitere Argumente des kulturalistisch-essentialistischen Paradigmas | 17 |
| 2.2.3. Kritik an den kulturalistisch-essentialistischen Ansätzen | 20 |
| 2.3. <i>Twin tolerations</i> und islamische Demokratie | 27 |
| 2.3.1. Alfred Stepan's institutionalistischer Ansatz der <i>twin tolerations</i> | 27 |
| 2.3.2. Anknüpfungspunkte für eine islamische Demokratie | 30 |
| 3. Fazit | 35 |
| 3.1. Kritik der Paradigmen und ihres Erklärungspotentials | 35 |
| 3.2. Ergebnisse der Gegenüberstellung der Paradigmen | 39 |
| 3.3. Ein goldener Mittelweg? - Vorschläge zu weiterführender Forschung | 41 |
| Literaturverzeichnis | 44 |
| Eigenständigkeitserklärung | 54 |

1. Einleitung

Seit dem Beginn der Unruhen in verschiedenen Staaten der Arabischen Welt¹ Anfang 2011 arbeiten sich Medien, Politiker und Feuilletonisten an einer seitdem scheinbar neu aufgetauchten Frage ab. Mit Schlagzeilen wie "Kann der Islam Demokratie?"² oder "Triumphiert der Islam?"³ werden Hoffnungen westlicher Leser auf erfolgreiche Demokratisierung durch den "arabischen Frühling"⁴ und Zweifel darüber, ob "der Islam" diese verhindert, gegenübergestellt. Diese Zweifel werden genährt durch Aussagen von einzelnen Wissenschaftlern, wie dem syrisch-stämmigen Politikwissenschaftler Bassam Tibi, der behauptet, "Islamismus und Demokratie vertragen sich nicht",⁵ Samuel Huntington, der behauptet "in Islam, God is Caesar",⁶ was eine Demokratisierung verhindere, oder von Politikern wie dem israelischen Ministerpräsidenten Benjamin Netanjahu, der davor warnt, dass "eine islamische Welle [...] die Arabische Welt nach Jahrzehnten stabiler Regierungen [überflutet]".⁷

Auch wenn er nicht direkt den Islam verantwortlich macht, so rückte der britische Premierminister Tony Blair in seiner Rechtfertigung für die Invasion des Irak 2003 ebenfalls explizit die Demokratiefeindlichkeit des Landes und der extremistischen, in diesem Kontext islamistischen, Terrorgruppen in den Vordergrund:

"Diese neue Welt steht einer neuen Bedrohung gegenüber: jener der Unordnung und des Chaos, die entweder in brutalen Staaten wie dem Irak entstanden ist, der über Massenvernichtungswaffen verfügt, oder in extremistischen Terrorgruppen. Beide hassen unsere Lebensweise, unsere Freiheit, unsere Demokratie."⁸

Die in diesen Aussagen offen oder implizit festgestellte Korrelation oder gar Kausalität zwischen der Abwesenheit von Demokratie und dem Islam als vorherrschende Religion ist auch Streitpunkt im wissenschaftlichen Diskurs. Der erste Absatz der meisten wissenschaftlichen Artikel, die sich bisher mit der These der Verhinderung von Demokratie durch den Islam auseinandergesetzt haben, enthält einen Hinweis auf die desolate Lage der Demokratie im Nahen Osten und Nordafrika.⁹ Dabei wird auf

1 Zur näheren Bestimmung der Begriffe "Arabische Welt", "Naher Osten und Nordafrika", "Demokratie", "Demokratisierung", "Islam" und "Islamismus" s. Kap. 2.1.

2 Stein, Timo (2011, 7. März): Kann der Islam Demokratie? In: Cicero online. Zuletzt aufgerufen am 4.1.2012, von <http://www.cicero.de/weltb%C3%BChne/kann-der-islam-demokratie/41733>.

3 Wiedemann, Charlotte (2011, 30. Oktober): Triumphiert der Islam? In: Die ZEIT. Zuletzt aufgerufen am 4.1.2012, von <http://www.zeit.de/2011/44/Islamisten/seite-1>.

4 Damit sind hier in Anlehnung an den inzwischen in den deutschen Medien etablierten Sprachgebrauch, allerdings wertfrei und ergebnisoffen, die Ereignisse gemeint, die nach der Selbstverbrennung des tunesischen Gemüsehändlers Muḥammad Bouazizi am 17. Dezember 2010 in allen Ländern der Arabischen Welt außer den Vereinigten Arabischen Emiraten und Qatar zu Protesten, gewaltsamen Auseinandersetzungen und in einigen Ländern zu Regimewechseln geführt haben.

5 Münch, Peter (2011): Islamisten nach dem Arabischen Frühling. Netanjahu warnt vor "islamischer Welle". In: [sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de/politik/islamisten-nach-dem-arabischen-fruehling-netanjahu-warnt-vor-islamischer-welle-1.1221259). Zuletzt aufgerufen am 7.1.2012, von <http://www.sueddeutsche.de/politik/islamisten-nach-dem-arabischen-fruehling-netanjahu-warnt-vor-islamischer-welle-1.1221259>.

6 Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, S.70.

7 Kathweb, Katholische Presseagentur Österreich (2011, 14. Dezember): Bassam Tibi: "Islamismus und Demokratie vertragen sich nicht". In: [kathweb.at](http://www.kathweb.at). Zuletzt aufgerufen am 4.1.2012, von <http://www.kathweb.at/site/nachrichten/database/43632.html>.

8 Esposito, John L./Mogahed, Dalia (2011): *Was Muslime wirklich denken*. München: Redline-Verl. S.46.

9 Entsprechende Textanfänge finden sich z. B. bei Diamond, Larry (2010): Why are there no Arab Democracies? In: *Journal of Democracy* 21(1): S.93-102; Bellin, Eva (2004): The Robustness of

die Einschätzungen der einschlägigen Demokratiebarometer wie dem der Nichtregierungsorganisation Freedom House verwiesen, wonach im Jahr 2011 im Nahen Osten und Nordafrika außer Israel kein einziges Land als "frei" gewertet wird, sondern 90% der Menschen in Ländern leben, die als "nicht frei" und damit als autoritäre Systeme klassifiziert werden.¹⁰

Durch die Proteste und den Widerstand gegen autoritäre Herrscher, die zum Sturz von Zine el-Abidine Ben Ali in Tunesien, Husni Mubarak in Ägypten und Muammar al-Gaddafi in Libyen geführt haben, scheint die Ausgangslage jetzt eine völlig andere zu sein. Allerdings liegt zu Beginn des Jahres 2012 noch wenig neues empirisches Material vor – etwa ein erfolgreicher demokratischer Regierungswechsel – welches zu einer grundsätzlich neuen Ausrichtung des Diskurses über das Verhältnis von Islam und Demokratie führen könnte. So lässt es die Datenlage und der ungewisse Ausgang der Entwicklungen gegenwärtig noch nicht zu, mit Methoden der Vergleichenden Politikwissenschaft die Rolle islamischer Akteure bei "erosion of authoritarian regimes" und "success of transitions to democracy"¹¹ zu analysieren, wie es z. B. von Mirjam Künkler und Julia Leininger 2009 durchgeführt wurde.

Anstatt fehlende Daten als Legitimation für Spekulationen zu gebrauchen und auf zukünftige Forschung zu verweisen, lassen sich in verschiedenen Disziplinen wie Islamwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Politikwissenschaft zahlreiche Abhandlungen darüber finden, inwiefern der Islam eine Demokratisierung verhindert, bzw. inwiefern der Islam mit Demokratie vereinbar ist. Zugespitzt und vertreten hat die These der Verhinderung von Demokratisierung durch den Islam Samuel P. Huntington mit seinem Aufsatz *The Clash of Civilizations?*,¹² welcher in der *Foreign Affairs* 1993 erschienen ist. In der aufgrund dieses Artikels entbrannten Debatte meldeten sich zahlreiche Kritiker zu Wort, die den Apologeten von Huntingtons These empirische Gegenbeispiele und Vorwürfe zur mangelnden Wissenschaftlichkeit seiner Aussagen, aber auch alternative Theorien entgegenstellten.

Die durch den arabischen Frühling erneut aufgeworfene und schon in der Reaktion auf Huntington diskutierte Frage ist demnach, ob der Islam oder Teile seiner Traditionen mit Demokratie vereinbar sind und inwiefern er ein Hindernis für Demokratisierung darstellt. Die Beiträge zur Beantwortung dieser Frage und die genannte Debatte sind Gegenstand der vorliegenden Arbeit und werden anhand

Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective. In: *Comparative Politics* 36(2): S.139-157; Wright, Robin (1996): Islam and Liberal Democracy. Two Visions of Reformation. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.64-75.

- 10 Freedomhouse (2011): Freedom in the World 2011. Zuletzt aufgerufen am 5.1.2012, von http://freedomhouse.org/images/File/fiw/FIW_2011_Booklet.pdf; die Feststellung "the Islamic World remains most resistant to the spread of democracy in the world" hat im Jahr 2011 im Vergleich zu 1998 nicht an Geltung verloren, Karatnychy, Adrian (1999): The 1998 Freedom House Survey: The Decline of Illiberal Democracy. In: *Journal of Democracy* 10(1): S.112-125.
- 11 Künkler, Mirjam/Leininger, Julia (2009): The multi-faceted role of religious actors in democratization processes: empirical evidence from five young democracies. In: *Democratization* 16(6): S.1058–1093.
- 12 Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs* 72(3): S.22-49; Huntington bezieht sich bei der Verwendung des Begriffs "Clash of Civilizations" auf Lewis, Bernard (1990, September): The Roots of Muslim Rage. In: *The Atlantic Monthly*. Zuletzt aufgerufen am 18.1.2012, von <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/3/>.

folgender Forschungsfrage untersucht: Wie hat sich der politikwissenschaftliche Diskurs um den Islam als Hindernis für Demokratisierung seit Huntingtons *The Clash of Civilizations* entwickelt?

Zur Beantwortung dieser Frage wird die kontroverse Diskussion im Folgenden in Form eines Literaturberichts systematisch analysiert und ausgewertet. Dabei wird die These aufgestellt, dass sich die relevanten Literaturbeiträge in zwei wesentliche Argumentationsparadigmen einteilen lassen: Folgend dem kulturalistisch-essentialistischen Paradigma nach Huntington wird argumentiert, dass der Islam Demokratisierung be- und verhindert, weil einige Elemente der islamischen Tradition nicht mit Demokratie vereinbar sind. (2.2.). Demgegenüber betonen Ansätze des zweiten Paradigmas, dass der Islam *per se* kein Hindernis darstellt, da für Demokratie lediglich ein Mindestmaß gegenseitiger Unabhängigkeit von Religion und Politik notwendig ist und außerdem aus zahlreichen Konzepten der islamischen Traditionen demokratische Prinzipien abgeleitet werden können (2.3.). Weil einige Wissenschaftler und Teile der öffentlichen Meinung das folgenschwere Argument verteidigen, dass der Islam Demokratisierung verhindert, ist es nahe liegend, eine These zu untersuchen, gemäß der sich die Literatur einteilen lässt in Autoren, welche die *Verhinderungsthese* vertreten und solche, die sie ablehnen.

Um die These der zwei antagonistischen Erklärungsmuster zu verdeutlichen, wird im ersten Teil der Arbeit der Gegenstand der Untersuchung genau beschrieben und eine Abgrenzung zu verwandten Diskursen vorgenommen (2.1.1.). Da sich ein Großteil der Debatte und der Kritik an den Kulturalisten auf die Begriffsverwendung bezieht, sollen danach die zentralen terminologischen Probleme, vor allem bei "Demokratie" und "Islam", erläutert werden (2.1.2. und 2.1.3.). Anschließend wird im zweiten Teil Huntington als Hauptvertreter der kulturalistisch-essentialistischen Ansätze dargestellt (2.2.1.) und auf Weiterentwicklungen seiner Theorie vor allem durch Bernard Lewis, Martin Kramer und Bassam Tibi eingegangen (2.2.2.), worauf eine Betrachtung der vielfältigen Kritik dieses Paradigmas folgt. (2.2.3.). Dem gegenüber gestellt wird im dritten Teil der institutionalistische Ansatz der *twin tolerations* von Alfred Stepan (2.3.1.) und daran anschließende Konzepte einer "islamischen Demokratie" (2.3.2.). Im abschließenden Fazit (3.) werde ich durch eigene Kritik das Erklärungspotential der beiden Literaturstränge auswerten. Außerdem werden die Ergebnisse der Gegenüberstellung der beiden Paradigmen dargelegt und Voraussetzungen sowie Anknüpfungspunkte erläutert für weitere Erforschung des Zusammenhangs von Islam und Demokratisierung im arabischen Frühling.

2. Der Islam in der Demokratisierungsforschung

2.1. Eingrenzung und Begriffsklärung

2.1.1. Verwandte Diskurse und Eingrenzung des Untersuchungsbereichs

Wie eingangs erwähnt, ist die Literatur über das Verhältnis von Islam und Demokratie sehr breit gefächert in Ausrichtung, Methodik und Disziplinen. Für eine übersichtliche Strukturierung der

Literatur sind deshalb einige Einschränkungen des Untersuchungsbereichs nötig. Dabei wird im folgenden Absatz wie auch in anderen Teilen der Arbeit immer wieder auf verwandte Diskurse verwiesen, um die Einbettung der untersuchten Debatte und die Bezüge auf andere Diskussionsstränge nachvollziehbar zu machen.

Ein Forschungsgebiet der Islamwissenschaft ist das Verhältnis von Islam und bestimmten Regierungssystemen. Durch die Auswertung islamischer Theologie und deren Auslegung heiliger Schriften sowie unter Einbeziehung islamischer politischer Theorie versucht z. B. Gudrun Krämer Schlüsse auf darin angelegte politische Ordnungsvorstellungen zu ziehen.¹³ Relevant für die Beantwortung der Forschungsfrage ist dieser Diskurs aber nur dann, wenn in der Demokratisierungsforschung darauf Bezug genommen wird. Aus demselben Grund wird auch auf eine ausführliche Darstellung der Diskussion um das Potential demokratischer Anknüpfungspunkte im politischen Denken und der historischen Erfahrung des Islam verzichtet.

Die Debatte um die These "der Islam kennt keine Aufklärung"¹⁴, vertreten durch Bernhard Radtke und prominent kritisiert von Reinhard Schulze, wird zwar oft in Zusammenhang mit der Verhinderungstheorie von Islam und Demokratie gestellt, kann allerdings als eigene komplexe Kontroverse nicht in die vorliegende Darstellung aufgenommen werden.¹⁵

Ein weiterer konstruktiver Ansatz, der hier nicht weiter behandelt werden kann, ist der einer soziologischen Perspektive auf den Islam, der als öffentliche Religion "a significant counterweight to the otherwise hegemonic institutions of the market and the modern state"¹⁶ darstellt, wie es z. B. Robert Hefner mit Bezug auf José Casanova behauptet.

Schließlich soll noch auf die Debatte um ein zentrales Argument hingewiesen werden, welches gegen die Demokratiefähigkeit des Islam spricht: Der Mangel an historischer Erfahrung und ideengeschichtlicher Begründung von Säkularisierung. Eine historische und systematische Analyse der Säkularisierungsdynamik in Europa legen Karsten Fischer und Wolfgang Böckenförde dar.¹⁷ In einem

13 Vgl. Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik*. Baden-Baden: Nomos, v.a. Kap. II.-V.; als Sammelbände s. Salamé, Ghassan (Hg.) (1994): *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*. London [u.a.]: Tauris Publ.; Faath, Sigrid/Mattes, Hanspeter, (Hg.) (1992): *Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika*. Hamburg: Ed. Wuqûf; Dabei wird häufig auf arabische Konferenzberichte verwiesen, z. B. al-‘arabiyya, markaz dirāsāt al-waḥda, (Hg.) (1984): *azmat ad-dīmuqrāṭiyya fī l-waṭan al-‘arabi. buḥūt wa-munāqšāt an-nadwa al-fikriyya allatī nazzmahā markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya*. Beirut.

14 Schulze, Reinhard (1996): Was ist islamische Aufklärung? In: *Die Welt des Islams* 36: S.276-325, 277; mit Bezug auf: Schulze, Reinhard (1990): Das islamische 18. Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik. In: *Die Welt des Islams* 30, S.140-158; darin vor allem Anthropomorphisierung des Begriffs "der Islam" und eine zur Selbstdefinition kreierte Abgrenzung des westlichen Rationalismus zum "mystischen" Islam als Kritik an Radtke, Bernd (1994): Erleuchtung und Aufklärung. Islamische Mystik und europäischer Rationalismus. In: *Die Welt des Islams* 34(1): S.48-66.

15 Für eine kritische empirische Überprüfung der essentialistischen Argumentation einer Modernefeindlichkeit des Islam vertreten durch Francis Fukuyama s. al-Braizat, Fares (2002): Muslims and Democracy an Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach. In: *International Journal of Comparative Sociology* 43(3): S.269-299.

16 Hefner, Robert W. (2001): Public Islam and the Problem of Democratization. In: *Sociology of Religion* 62(4): S.491-514, 491; vgl. Casanova, José (1994): *Public religions in the modern world*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

17 Vgl. Fischer, Karsten (2009): *Die Zukunft einer Provokation*. Berlin: Berlin Univ. Press, insb. Kap. I;

stärker empirischen Ansatz diskutieren Hakan Yilmaz und Greg Barton das Verhältnis von Islam und säkularer Demokratie an den Beispielen Türkei und Indonesien.¹⁸ Eine beachtenswerte Alternative zeigt Fred Dallmayr auf, indem er die Einbeziehung religiöser Autoritäten in das demokratische System als Abgeordnete einer zweiten Parlamentskammer ähnlich dem britischen *House of Lords* vorschlägt.¹⁹

Allerdings ist, wie bereits erklärt, der Kern der Untersuchung in der vorliegenden Arbeit die Debatte um den Islam als Hindernis für Demokratisierung, in der vor allem Gegenstände und Methoden der *Comparative Politics* nach Gabriel Almond et al. zum Einsatz kommen.²⁰ Da diese Disziplin von anglophonen Autoren dominiert wird, die meist dem nordamerikanischen oder europäischen Raum entstammen, kommen in diesem Diskurs kaum wichtige islamische Autoren zu Wort. Die Diskussion zwischen Muslimen auf Arabisch, Persisch oder Türkisch, welche die gleiche Problemstellung zum Inhalt hat, ist deswegen hier nur Teil der Betrachtung, insoweit sie im westlichen Diskurs rezipiert wird.

In der untersuchten Debatte um den Islam als Hindernis für Demokratisierung gilt es zum einen das Geflecht von teilweise erheblich unterschiedlichen Gegenständen zu entwirren – etwa Muḥammads Doppelrolle als geistlicher und weltlicher Führer oder offenbarte Wahrheit als Antithese zu demokratischer Entscheidungsfindung. Zum anderen soll die große Varianz der methodologischen Zugänge zur Klärung der Frage, ob der Islam eine Demokratisierung verhindert, strukturiert werden - vom Vergleich existierender demokratischer Regierungssysteme in muslimischen Ländern bis zu einer historiographischen Beweisführung der inhärent autoritären Tradition islamischer Herrschaft. Dabei können aufgrund der Menge und Bandbreite der Literaturbeiträge nur einige davon ausgewählt und wesentliche Gedanken kurz dargestellt werden.

Um eine Strukturierung der Literaturbeiträge zu ermöglichen, ist es außerdem notwendig, den Analysezeitraum zu beschränken. Das Ende des Ost-West-Konflikts stellt einen geeigneten Beginn des Betrachtungszeitraums dar, da kurz danach Samuel Huntington auf die These des "end of history"²¹ mit seiner düsteren Prophezeiung des "clash of civilizations"²² geantwortet hat. Durch seine These der Verhinderung von Demokratie durch den Islam hat Huntington dazu beigetragen, dass Religion und Kultur als Faktoren in der politikwissenschaftlichen Debatte verstärkt Bedeutung erlangt haben, weshalb man ihn als Begründer eines eigenen Diskurses in der Demokratisierungsforschung

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung. In: ders. (Hg.), *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, S.43-72.

18 Vgl. Yilmaz, Hakan (2007): Islam, Sovereignty, and Democracy: A Turkish View. In: *Middle East Journal* 61(3): S.477-493; Barton, Greg (2010): Indonesia: Legitimacy, Secular Democracy, and Islam. In: *Politics & Policy* 38(3): S.471-496.

19 Vgl. Dallmayr, Fred (2011): Whither democracy? Religion, politics and Islam. In: *Philosophy and Social Criticism* 37(4): S.437-448.

20 Vgl. Almond, Gabriel/Powell, G. Bingham et al. (2008): *Comparative politics today. A world view*. New York [u.a.]: Pearson Longman. S.1 ff.

21 Vgl. Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler.

22 Vgl. Huntington, *The Clash of Civilizations?*

bezeichnen kann. Deshalb soll in dieser Arbeit auch zunächst von Huntingtons Begriffen und der von ihm vertretenen Verhinderungsthese als zentralem Argument der Kulturalisten ausgegangen werden, woran sich vielfältige Kritik mit einem differenzierteren Umgang der entscheidenden Begriffe anschließt.

2.1.2. Demokratie und Demokratisierung

Huntingtons Verwendung des Begriffs Demokratie ist nicht kohärent und unterliegt einem zeitlichen Wandel. Im Folgenden soll kurz dargestellt werden, wie sich sein Verständnis von Demokratie von dem in der Politikwissenschaft anerkannten und auch heute noch von vielen Wissenschaftlern verwendeten prozeduralen Begriff mit Schumpeter und Dahl hin zu einer nicht klar definierten, normativen Vorstellung von Demokratie gewandelt hat. Auf eine Erläuterung der unterschiedlichen Demokratiebegriffe aller betrachteten Autoren muss zugunsten der übersichtlichen Strukturierung verzichtet werden. Jedoch ist das kaum definierte und eindeutig normativ an westlichen, liberalen Demokratien wie den USA ausgerichtete Demokratieverständnis Huntingtons beispielhaft für die Verwendung des Begriffs in den meisten Argumentationen, die den Islam als Hindernis für Demokratisierung begreifen.

In seinem viel rezipierten Buch *The Third Wave* nennt Samuel Huntington drei verschiedene Dimensionen von Demokratie, die sich seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt haben: "sources of authority for government, purposes served by government, and procedures for constituting government."²³ Allerdings verweist er auf Joseph Schumpeters Kritik von Demokratiedefinitionen, die als wesentliche Merkmale einerseits den Willen des Volkes als Quelle der Autorität von Regierungen und andererseits das Gemeinwohl als von denselben verfolgter Zweck, "als sichtbaren Leitstern der Politik"²⁴, begreifen. Schumpeter begründet dies damit, dass es erstens "kein solches Ding wie ein eindeutig bestimmtes Gemeinwohl" gibt, zweitens daraus keine konkreten Antworten auf einzelne Probleme folgen würden und drittens weil der "Volkswille" deshalb nicht eindeutig bestimmt werden kann.²⁵

Huntington erkennt diese Probleme an und stellt klar, dass er in *The Third Wave* einen prozeduralistischen Demokratiebegriff verwendet.²⁶ Dabei bezieht er sich auf Schumpeters Definition und nennt sie für die Demokratisierungsforschung wegweisend.²⁷

"die demokratische Methode ist diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer

23 Huntington, Samuel P. (1991): *The Third Wave*. Norman [u.a.]: Univ. of Oklahoma Press, S.6.

24 Schumpeter, Joseph A. (1950): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Bern: Francke, S.397; ein Beispiel für einen diffusen, aufgeblähten und normativen Demokratiebegriff innerhalb der Debatte um Islam und Demokratie findet sich bei Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S.23 ff.

25 Vgl. ebd.: S.399 ff.; zur in Reaktion auf Schumpeter entstandenen Debatte zwischen normativen, utopischen und empirischen, institutionellen, prozeduralistischen Definitionen vgl. Sartori, Giovanni (1962): *Democratic Theory*. Detroit: Wayne State Univ. Press, S.228 ff.; English, Raymond (1983): *Constitutional Democracy vs. Utopian Democracy*. Washington: Ethics and Public Policy Center; O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe C. (1986): *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, S.6-14.

26 Huntington, *The Third Wave*, S.6.

27 Ebd.: S.7 ff.

Entscheidungen, bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittels eines Konkurrenz-
kampfs um die Stimmen des Volkes erwerben."²⁸

Um zu bestimmen, zu welchem Grad ein politisches System demokratisch ist, verweist Huntington auf die Kriterien von Robert Dahl. Damit die beiden von Dahl geforderten normativen Leitdimensionen "contestation and participation"²⁹ erfüllt werden, muss allen Bürgern die Möglichkeit gegeben werden, ihre Präferenzen 1. zu formulieren, 2. sie öffentlich zu machen und 3. damit gleichberechtigt Einfluss auf die Regierung zu nehmen.³⁰ Dies kann nur geschehen, wenn acht institutionelle Garantien gewährleistet sind:

"1) Freedom to form and join organizations, 2) Freedom of expression, 3) Right to vote, 4) Eligibility for public office, 5) Right of political leaders to compete for support, 6) Alternative sources of information, 7) Free and fair elections, 8) Institutions for making government policies depend on votes and other expressions of preference".³¹

Obleich Huntington selbst auf die Probleme einer normativen Definition nach Vorbild der liberalen, westlichen Demokratie hinweist, geht in seinen Werken ab *The Clash of Civilizations?* mit einer Neuausrichtung der Methode und Begründung für Demokratisierungschancen auch ein Wandel der Begriffsbedeutung einher. Während er zunächst im Sinne Schumpeters die Quellen der Autorität von Regierungen als Demokratiekraterium verworfen hatte, verwendet er später gerade die mangelnde Fähigkeit im Islam, Legitimation von Herrschaft unabhängig von der Religion zu begründen, als Argument für seine Verhinderungstheze (vgl. 2.2.1.).³²

Weder in seinem *Foreign Affairs* Artikel *The Clash of Civilizations?* von 1993 noch in seinem Buch *The Clash of Civilizations* bestimmt Huntington aber, von was für einem Demokratiebegriff er ausgeht. In ähnlicher Weise verfahren andere Autoren des kulturalistisch-essentialistischen Paradigmas. Statt einer prozeduralen Definition meinen sie viel eher Kernelemente und Grundwerte zu erkennen, die für eine Demokratie notwendig sind und sie von einer Autokratie abgrenzen³³. Wie stark ihr Demokratieverständnis allerdings auf das einer liberalen Demokratie nach westlichem Vorbild ausgerichtet ist, wird im Folgenden dargestellt (2.2.1.) und im Anschluss daran die diesbezügliche Kritik zahlreicher Autoren erläutert (2.2.3.).

Bemerkenswerterweise ist festzustellen, dass der Begriff Säkularisierung in den ursprünglich auch von Huntington vertretenen prozeduralen Demokratiedefinitionen nicht vorkommt und in *The Third Wave* nur am Rande als Argument für die Demokratiefeindlichkeit von Islam und Konfuzianismus erwähnt wird.³⁴ Eine eingehende Begründung für die Behauptung, mangelnde Säkularisierung sei ein Hindernis

28 Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, S.428.

29 Huntington, *The Third Wave*, S.9.

30 Dahl, Robert A. (1971): *Polyarchy. Participation and Opposition*. New Haven: Yale Univ. Press, S.2.

31 Ebd.: S.3 ff.

32 Vgl. Huntington, *The Third Wave*, S.6; dabei verweist Huntington auf ders. (1989): *The Modest Meaning of Democracy*. In: Pastor, Robert A. (Hg.), *Democracy in the Americas: Stopping the Pendulum*. New York: Holmes and Meier, S.11-18.

33 Vgl. Esposito, John L./Voll, John O. (1996): *Islam and Democracy*. New York [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.18.

34 Vgl. Huntington, *The Third Wave*, S.298-311; vgl. auch Schultze, Reiner-Olaf (2010): *Demokratie*. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Reiner-Olaf (Hg.), *Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe*. 4. Aufl. München: Beck.

für Demokratie, oder zumindest einen entsprechender Verweis sucht man bei den Kulturalisten vergebens (vgl. 2.2.1.).³⁵

Unter "Demokratisierung" versteht Huntington ähnlich wie die meisten anderen Autoren beider Paradigmen den Prozess der Errichtung einer Demokratie, indem entweder ein Übergang von autoritären Regimen stattfindet oder durch Erweiterung der Bürgerbeteiligung die Demokratie vertieft wird.³⁶ Die Bedeutung von Demokratisierung variiert allerdings in ähnlichem Maße wie der Bezugspunkt Demokratie. Wegen der engen Verflechtung der beiden Begriffe trennen die meisten Autoren wie Huntington, Lewis und Kramer nicht zwischen Hindernissen, welche der Islam der Demokratisierung in den Weg stellt und der Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie. Sie schließen implizit, dass die Unvereinbarkeit bestimmter Elemente der islamischen Tradition mit Demokratie automatisch ein Hindernis für Demokratisierung darstellt.

Eine der seltenen tendenziösen Definitionen von Demokratisierung schlagen John Esposito und John Voll vor, indem sie die These einer weltweiten Demokratisierungstendenz implizieren: "the demand of empowerment in government and politics made by a growing portion of populations around the world."³⁷

Neben Demokratie und Demokratisierung bedürfen die unterschiedlichen geographischen Definitionen des arabischen Raumes sowie die Begriffe Islam und Islamismus genauerer Betrachtung, wobei auch hier wieder zunächst Huntingtons Begriff der *Islamic civilization* den Bezugspunkt darstellt.

2.1.3. Arabische Welt, Islam und Islamismus

In der Regel versteht man im deutschen Sprachgebrauch unter "Nahe Osten" die Konfliktparteien der arabisch-israelischen Kriege sowie im weiteren Sinne Iran und Türkei.³⁸ Demgegenüber hat sich im englischen Sprachgebrauch mit dem vor allem in der Wissenschaft gebräuchlichen Begriff "Middle East and North Africa" (MENA) eine Bezeichnung für eine Region entwickelt, der neben dem Iran, Israel und Palästina die Arabische Welt mit 16 Staaten angehört.³⁹ Als muslimisch wird in der vorliegenden Arbeit und meist auch in der betrachteten Debatte ein Land dann bezeichnet, wenn über 50% der Bevölkerung Muslime sind.⁴⁰

35 Vgl. die in Fn.17 genannten Autoren.

36 Nohlen, Dieter (2010): Demokratisierung. In: Nohlen/Schultze, *Lexikon der Politikwissenschaft*; Huntington, *The Third Wave*, S.26 ff.

37 Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.13, vgl. ebd. S.11 ff.; zu der Diskussion über globale Tendenzen und ob Demokratie weiterhin *on the march* ist vgl. Schmidt, Manfred G. (2010): *Demokratietheorien*. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwissenschaften, Kap. 29.

38 Vgl. Steinbach, Udo (2009): Die Grundlagen des Nahostkonflikts. In: Chiari, Bernhard/Kollmer, Dieter H., *Wegweiser zur Geschichte Nahe Osten*. 2. Aufl. Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh, S.157-168.

39 Vgl. die Definition von Diamond, *Why are there no Arab Democracies?*, S.93 Fn.1; demnach sind die 16 arabischen Staaten Algerien, Ägypten, Bahrain, Irak, Jemen, Jordanien, Kuwait, Libanon, Libyen, Marokko, Oman, Qatar, Saudi Arabien, Syrien, Tunesien und die Vereinigten Arabischen Emirate.

40 Für eine Auflistung der Religionszugehörigkeit nach Ländern s. Central Intelligence Agency, CIA (2012): *The World Factbook. Religions*. Zuletzt aufgerufen am 21.1.2012, von <https://www.cia.gov/library/publications-/the-world-factbook/fields/2122.html>.

Noch stärker als bei Demokratie differieren in der untersuchten Debatte die Ansichten darüber, was unter "dem Islam" zu verstehen ist. Dies hat wesentliche Auswirkungen darauf, ob man z. B. bei der Analyse vom Islam als einer Religion ausgeht, die wie jede andere Religion Regeln und Riten hat, oder vom Islam als Kultur, welche die Arabische Welt und viele andere muslimische Länder in fast allen Aspekten des Lebens durchdringt und existentiell prägt.

Bernard Lewis unterteilt demgemäß die Bedeutungen von Islam:

"In one sense, it denotes a religion – a system of belief, worship, doctrine, ideals, and ideas – that belongs to the family of monotheistic, scriptural religions that includes Judaism and Christianity. In another sense, it means the whole civilization that has grown up under the aegis of that religion: something like what is meant by the once-common term ‚Christendom.‘"⁴¹

Weiter führt Lewis aus, dass die historische Betrachtungsebene, welche er mit der zivilisatorischen gleichsetzt, den Islam begreift als Phänomen mit einer über 1400-jährigen Geschichte und einer Gemeinschaft von über einer Milliarde Menschen "spread along a vast arc stretching almost 10.000 miles from Morocco to Mindanao".⁴² Darüber hinaus ist der Islam das gemeinsame Merkmal der 57 Staaten, die in der *Organisation of Islamic Cooperation* (OIC) zusammengeschlossen sind, welche sich als "collective voice of the Muslim World"⁴³ versteht.⁴⁴ Hier zeigt sich bereits ein Problem beim für die kulturalistische Argumentation konstitutiven Verständnis des Islam als geographisch eingrenzbarer Kultur. In vielen anderen Ländern der Welt, allen voran auch in Europa, leben eine erhebliche Anzahl Muslime, die so von Aussagen über den Islam ausgeschlossen werden (vgl. 2.2.3.). Für Huntington, wie für die meisten Kulturalisten, ist der Islam als Religion und der Islam als Kultur so eng miteinander verflochten, dass sie gemeinsam den zentralen Erklärungsfaktor der *Islamic civilization* ergeben.⁴⁵ Allerdings trennt Huntington zwischen *civilization* im Singular und *civilizations* im Plural.⁴⁶ Demnach ist *civilization* im Singular entstanden als Abgrenzung zur Barbarei und nicht-europäischen Gesellschaften als eurozentrischer Standard, "to be civilized was good, to be uncivilized was bad".⁴⁷ Unter *civilizations* im Plural versteht Huntington demgegenüber verschiedene nebeneinander existierende Kulturen, ohne dass durch den Begriff allein schon eine Wertung vorgenommen wird.⁴⁸

41 Lewis, Bernard (1996): Islam and Liberal Democracy. A Historical Overview. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.52-63, 53.

42 Ebd.: S.54.

43 Organization of Islamic Cooperation, Permanent Observer Mission to the United Nations in New York (2011): About OIC. Zuletzt aufgerufen am 11.1.2012, von <http://www.oicun.org/2/23/>.

44 Als Standardwerk zur OIC gilt Schulze, Reinhard (1990): *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*. Leiden [u.a.]: Brill.

45 Religion ist für Huntington das wichtigste Unterscheidungsmerkmal von Kulturen: "Civilizations are differentiated from each other by history, language, culture, tradition and, most important religion.", Huntington, *The Clash of Civilizations?*, S.25.

46 Huntington bezieht sich bei seinem Begriff *civilization* auf zahlreiche Historiker und Soziologen, u.a. Weber, Max (1968): *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press; Durkheim, Emile/Mauss, Marcel (1971): Note on the Notion of Civilization. In: *Social Research* 38(4): S.808-813; Sorokin, Pitirim (1937-1985): *Social and Cultural Dynamics*. 4 Bd., New York: American Book Co.

47 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.40 ff.; vgl auch Braudel, Fernand (1980): *On History*. Chicago: Univ. of Chicago Press, S.177-181, 212-214.

48 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.41.

Huntington weist außerdem auf eine angeblich ausschließlich im Deutschen getroffene Unterscheidung hin zwischen "*civilization*, which involves mechanics, technology, and material factors and *culture*, which involves values, ideals, and the higher intellectual artistic, moral qualities of a society [Hervorh. T.M.]."⁴⁹ In der Tat verhält sich die Bedeutung der Begriffe im Deutschen genau *vice versa*. Im Vorwort der deutschen Ausgabe von Huntingtons *The Clash of Civilization, Der Kampf der Kulturen*, erklärt der Übersetzer Holger Fliessbach deshalb, dass *civilization* jeweils mit "Kultur" oder "Kulturkreis" wiedergegeben wird, der Begriff *culture* hingegen mit "Zivilisation" und nur selten mit "Kultur" übersetzt wird.⁵⁰ Aufgrund dieser notwendigen Uneindeutigkeit zwischen englischem Original und deutscher Übersetzung wird in der vorliegenden Arbeit so oft wie möglich der von Huntington original verwendete Begriff benutzt.

Eine weitere wichtige Unterscheidung fordern Andrea Teti und Andrea Mura mit der Aussage "Islam is not Islamism".⁵¹ Huntington ist wie die meisten Kulturalisten der Ansicht, dass der Islam schon *per se*, auch ohne Betrachtung der fundamentalistischen und radikalen Strömungen, ein wesentliches Hindernis für Demokratisierung darstellt. Aus diesem Grund sollen hier nur Argumente analysiert werden, die auf Hindernisse für Demokratie, bzw. Unvereinbarkeiten von Demokratie und islamischer Tradition abzielen.

Es bedarf sicherlich weiterer Forschung, das Verhältnis von Demokratie zu moderaten islamischen gegenüber islamistischen Begründungen von Politik zu untersuchen. Dazu wären die Argumente von Gilles Kepel und Olivier Roy in ihren Werken wie *The Failure of Political Islam, Das Schwarzbuch des Dschihad* und *Globalized Islam* zu analysieren, was jedoch nicht Bestandteil dieses Literaturberichts sein kann.⁵²

Eine feine Abgrenzung der Begriffe muslimisch, islamisch und islamistisch ist in der vorliegenden Debatte allerdings nur schwer möglich, weil viele Autoren nicht sauber zwischen den beiden Argumenten trennen, bzw. sie sogar synonym verwenden. Um den Blick zu schärfen für die Probleme begrifflicher Vermengungen, wird hier eine Abgrenzung der Begriffe vorgeschlagen, an der sich die Eingrenzung der Debatte orientiert. Allerdings ist es gerade bei konkreten Fällen wie islamisch orientierten Parteien schwer, die Trennung strikt einzuhalten, weshalb im Zweifelsfall den Bezeichnungen der Autoren gefolgt wird.

Gudrun Krämer betrachtet denjenigen als Muslim, der sich per Glaubensbekenntnis zum Islam bekennt. Dagegen weist "islamisch" auf den Anspruch der jeweiligen Gruppen oder Individuen hin,

49 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.41.

50 Huntington, Samuel P. (1997): *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 5. Aufl., München [u.a.]: Europaverl., S.14.

51 Teti, Andrea/Mura, Andrea (2009): Islam and Islamism. In: Haynes, Jeffrey (Hg.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*. New York [u.a.]: Routledge, S.92-110, 102.

52 Roy, Olivier (1994): *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard Univ. Press; Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München [u.a.]; Roy, Olivier (2006): *Globalised Islam. The search for a new Ummah*. London: Hurst; für einen Überblick über die Debatte s. Kramer, Martin, (Hg.) (1997): *The Islamism Debate*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies.

den Islam "zum Programm und zur Richtschnur des eigenen Handelns zu machen."⁵³ Als Islamisten betrachtet Krämer hingegen Muslime, die den Islam

"als umfassendes gesellschaftspolitisches Programm verstehen, das als Weltanschauung mit den Ideologien fremder Herkunft konkurriert. Der Islam soll alle Aspekte individuellen Lebens und kollektiver Ordnung durchdringen und unter einer einheitlichen Richtschnur zusammenführen".⁵⁴

Wesentlich restriktiver definiert Karsten Fischer Fundamentalismus, worunter er auch Islamismus fasst, als

"religionspolitische Identitätskonstruktion [in der] alle entscheidungsbedürftigen politischen und sozialen Belange der Autorität einer religiösen Offenbarung unterstellt [werden], deren endzeitliche Erfüllung ersehnt wird und deren aktiver Vorbereitung eine *innerweltliche Arbeit an der Apokalypse* mittels fundamentalistischer Religionspolitik dienen soll [Hervorh. im Orig.]".⁵⁵

Die politische Identität und Aktivität, welche aus der Unterstellung aller sozialen und politischen Entscheidungen unter die Autorität religiöser Offenbarung entstehen, sind demnach identifizierbare Merkmale von Islamismus. Diese sollen als Abgrenzung der Debatte um den Islam als Demokratisierungshindernis von Argumenten, welche den Islamismus betreffen, verwendet werden.

Nach dieser Darstellung der konkurrierenden Begriffswelten wird im Folgenden der kulturalistisch-essentialistische Ansatz mit Huntington als seinem Hauptvertreter sowie Weiterentwicklungen und Kritik seiner Theorie vorgestellt. Dabei werden hier unter die Begriffe "kulturalistisch" und "essentialistisch" Literaturbeiträge gefasst, welche die Kultur und deren vermeintliche "Essenz" als bestimmbare und kaum veränderbare Eigenschaften und als wesentlich ausschlaggebend für die Verhinderung von Demokratisierung durch den Islam betrachten.⁵⁶

2.2. "God is Caesar" – der Islam als Hindernis für Demokratisierung?

2.2.1. Samuel Huntington: *Clash of Civilizations* und Verhinderungsthese

Kurz nach dem Fall der Berliner Mauer und dem Ende des kalten Krieges waren sich viele Staatsoberhäupter und Wissenschaftler einig, dass nun eine Ära der Harmonie und des Friedens anbrechen würde, in welcher das westliche Modell einer liberalen Demokratie in allen Ländern erstrebt und schrittweise verwirklicht werden würde.⁵⁷ Zugespitzt hat diese Hoffnung der Politikwissenschaftler Francis Fukuyama, als er 1989 verkündete, die liberale Demokratie sei nunmehr als ideales Regierungssystem international anerkannt und sei nach dem evolutionären

53 Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S.32. Obwohl Krämer auf die Definitionsprobleme von islamisch und islamistisch als fundamentalistisch eingeht, verwendet sie später die beiden Begriffe trotzdem synonym.

54 Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S.30.

55 Fischer, *Die Zukunft einer Provokation*, S.82; Die Verwendung des Begriffs Fundamentalismus wird kritisiert u.a. wegen seiner Herkunft aus dem amerikanisch-protestantischen Kontext und der negativen Konnotation mit Radikalismus und Gewalttätigkeit.

56 Vgl. Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S.14.

57 Diese heute schwer nachvollziehbare Euphorie verdeutlicht z. B. die Ablehnung der Berufung eines Professors für Security Studies durch den damaligen Präsidenten der Harvard University Derek Bok mit der Begründung: "Hallelujah, we study war no more, because war is no more.", Merry, Robert W. (2003): The great Friedman-Huntington debate: the coming clash between two fundamentally opposed post-9/11 global views. In: The International Economy. Zuletzt aufgerufen am 12.1.2011, von http://findarticles.com/p/articles/mi_m2633/is_1_17/ai_97118160/?tag=content;col1.

Triumph über alle konkurrierenden Systeme die "endgültige menschliche Regierungsform"⁵⁸, womit das "Ende der Geschichte" erreicht sei.

Diesem Demokratieoptimismus setzt Huntington 1993 in seinem viel diskutierten Artikel *The Clash of Civilizations?* eine diametrale These entgegen, indem er, nach der Einteilung der Welt in Kulturkreise, "fault lines between civilizations" als neuen Ort für Konflikte ausmacht und feststellt, dass bestimmte *civilizations* und Demokratie offenbar nicht zusammenpassen.⁵⁹ In Anlehnung an Oswald Spenglers Beschreibung "world history is the history of large cultures"⁶⁰ behauptet Huntington: "Human history is the history of civilizations."⁶¹ Zum einen zeigt dies, dass er die historische Betrachtung als Methode für seine Theorie verwendet und zum anderen stellt er damit *civilization* als zentralen Erklärungsfaktor für Demokratisierungsprobleme dar.

Dabei ist anzumerken, dass Huntington erst mit dem Fokus, der sich in den Sozialwissenschaften nach dem Ende des Ost-West-Konflikts in Richtung Kultur als Erklärungsfaktor verschoben hat, *civilization* als ausschlaggebende Variable für Demokratisierung bestimmt.⁶² Zuvor, in seinem Aufsatz *Will More Countries Become Democratic?* aus dem Jahr 1984, räumt Huntington bei der Kategorisierung der Demokratisierungsfaktoren in "economic, social, external and cultural"⁶³ letzterer am wenigsten Platz ein und bezieht sich bei der Verwendung des Begriffs *culture* noch auf das Konzept der *political culture* von Sidney Verba, die methodisch und inhaltlich eine andere Argumentationslinie verfolgt.⁶⁴ Anknüpfend an die Korrelation zwischen überwiegend katholischer Bevölkerung und Demokratisierung stellt Huntington allerdings Religion als Erklärungsfaktor für die "third wave of democratization" der 70er und 80er Jahre in den Vordergrund, so dass er von einer "overwhelmingly [...] catholic wave"⁶⁵ spricht.

Wie sehr die Religion und ihr Verhältnis zu Demokratie in seinem Verständnis von *civilization* verankert ist, zeigt auch seine Beschreibung der "Western Civilization", deren "single most important characteristic [...] western Christianity"⁶⁶ ist, woraus sich die zentralen Werte Demokratie und

58 Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, S.11.; ders. (1989): The End of History? In: *The National Interest* 16 (Summer): S.3-18.

59 Dazu liefert Huntington Weltkarten, auf der die "the West and the Rest" deutlich in schwarz und weiß eingeteilt werden, s. Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.22 ff.

60 Spengler, Oswald (1926): *The Decline of the West. Form and Actuality*. New York: Alfred A. Knopf, S.170.

61 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.40.

62 Dies geht bei Huntington so weit, dass er eine der größten Bedrohungen für den Westen in der "confucian-islamic military connection" sieht, vgl. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, S.45 ff.

63 Huntington, Samuel P. (1984): Will More Countries Become Democratic? In: *Political Science Quarterly* 99(2): S.193-218, 198.

64 Verba definiert *political culture* als "the system of empirical beliefs, expressive symbols, and values which defines the situation in which political action takes place.", Verba, Sidney (1965): Comparative Political Culture. In: Pye, Lucian W./Verba, Sidney (Hg.), *Political Culture and Political Development*. Princeton: Princeton Univ. Press, S.512-560, 513; Für die These der Unvereinbarkeit von Demokratie mit der entscheidend vom Islam geprägten arabischen politischen Kultur s. Kedourie, Elie (1992): *Democracy and Arab political culture*. Washington, DC; Waterbury, John (1994): Democracy Without Democrats? The Potential for Political Liberalization in the Middle East. In: Salamé, *Democracy Without Democrats?*, S.23-47.

65 Huntington, *The Third Wave*, S.76.

66 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.70; ders. *The Clash of Civilizations?*, S.29.

Liberalismus gebildet haben. Dagegen verkörpert und befördert der Islam *andere*, also offenbar nicht demokratische "particular and religious values".⁶⁷

Huntington stellt deshalb die These auf, dass "deeply ingrained Islamic [...] cultural traditions"⁶⁸ eine Demokratisierung verhindern können: "Islamic culture explains in large part the failure of democracy to emerge in much of the Muslim World",⁶⁹ denn "conceivably Islamic [...] culture[...] pose[s] insuperable obstacles to democratic development."⁷⁰ Entgegen der eingangs zitierten Einschätzung Bassam Tibis, dass Islamismus ein Problem für Demokratisierung und die sie befördernden Staaten darstellt, geht Huntington noch weiter:

"The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization whose people are convinced of the superiority of their culture and obsessed with the inferiority of their power."⁷¹

Begründungen für die Behauptung, dass der Islam Demokratisierung verhindern kann und schon oft verhindert hat, was im Folgenden als Verhinderungsthese bezeichnet wird, sind selten explizit erwähnt und auf verschiedene Texte verteilt, weshalb sie hier in drei Hauptargumente zusammengefasst erläutert werden.

(1) Zunächst geht Huntington davon aus, dass es im Westen einzigartige Umstände gab, unter denen sich Demokratie entwickeln konnte, weshalb Demokratie in nicht westlichen Gesellschaften entweder durch Kolonialisierung oder Einsetzung von außen entstanden ist.⁷² Das "concept of Islam as a way of life transcending and uniting religion and politics"⁷³ und die enge Verknüpfung von "intermediate [also politischen, T.M.] and ultimate ends"⁷⁴ habe dazu geführt, dass im Islam zwischen Religion und Politik, bzw. zwischen der geistlichen und säkularen Sphäre keine Unterscheidung besteht.⁷⁵ Dies stellt für Huntington eine fehlende *Voraussetzung* für Demokratisierung dar. Die Einmaligkeit der Voraussetzungen für das Entstehen von Demokratie im Westen wird noch deutlicher:

"In Islam, God is Caesar; in China and Japan, Caesar is God; in Orthodoxy, God is Caesar's Junior Partner. The separation and recurring clashes between church and state that typify Western civilization have existed in no other civilization. This division of authority contributed immeasurably to the development of freedom in the West".⁷⁶

Auch wenn man diesen Punkt als Abwesenheit einer eigenständigen säkularen Sphäre der Politik im Islam betiteln könnte, geht Huntingtons Argument wesentlich weiter als etwa die Säkularisierungsthese, wie sie u. a. von Pippa Norris und Ronald Inglehart diskutiert wird. Letztere stellen den mit voranschreitender Rationalisierung in der Moderne einhergehenden Verlust von religiöser Autorität in den politischen Systemen von Industriestaaten fest, behaupten jedoch auch, dass

67 Huntington, *The Clash of Civilizations?*, S.29.

68 Huntington, *Will More Countries Become Democratic?*, S.214.

69 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.29.

70 Huntington, *The Third Wave*, S.311.

71 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.217.

72 Huntington, *The Clash of Civilizations?*, S.41.

73 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.210.

74 Huntington, *Will More Countries Become Democratic?*, S.208.

75 Vgl. Huntington, *The Third Wave*, S.307.

76 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.70.

derzeit auf der Welt mehr Menschen mit traditionellen religiösen Ansichten leben als jemals zuvor.⁷⁷ Für Huntington sind es "Western secularism, irreligiosity, and hence immorality", die "in Muslim eyes"⁷⁸ wahrgenommen werden als zu verhinderndes Übel, was er als ein Hindernis für Demokratisierung ansieht.

(2) Eine zweite Begründung für die Verhinderungstheorie sieht Huntington in der Konkurrenz islamistischer Bewegungen zur demokratischen Opposition. 1984 stellte er noch fest, "in Islam [...] political participation was historically an alien concept",⁷⁹ ohne genauer auszuführen, welche Art von Partizipation gemeint ist und worin diese besteht. 1991 sieht er demgegenüber aber eine enge Verbindung: "Political participation is linked to religious affiliation."⁸⁰

In *The Clash of Civilizations* beschreibt er schließlich eine politische Stoßrichtung des Islam, die sich während der Demokratisierungswelle der 1970er Jahre im Gegensatz zu den demokratischen Bewegungen in Südeuropa oder Lateinamerika herausgebildet hat:

"[...] Islamist movements were simultaneously gaining strength in Muslim countries. Islamism was the functional substitute for the democratic opposition to authoritarianism in Christian societies, and it was in large part the product of similar causes: social mobilization, loss of performance legitimacy by authoritarian regimes, and a changing international environment, including oil price increases, which in the Muslim world encouraged Islamist rather than democratic trends."⁸¹

Indem sie aus ähnlichen Gründen entstanden sind und ihre Unterstützung im Volk gewinnen, behindern islamistische Bewegungen das Erstarken einer liberal-demokratischen Opposition und entziehen ihr die Existenzgrundlage.⁸² Als weiteren Wettbewerbsvorteil schreibt Huntington den islamischen Akteuren zu, dass diese sich in ein Netzwerk von Moscheen zurückziehen und damit leichter staatlicher Repression entgehen können.⁸³ Man könnte argumentieren, dieses Argument zielt auf islamistische Bewegungen ab, die wie eingangs erwähnt nicht im Fokus der Betrachtung stehen sollen. Allerdings geht es nicht darum zu zeigen, dass islamistische Bewegungen keine demokratischen Ziele verfolgen oder dass Islamismus und Demokratie unvereinbar sind. Huntingtons Argument sieht dieses Konkurrenzverhältnis als ein Hindernis, vor dem Demokratiebewegungen in muslimischen Ländern stehen. Der Kultur des Islam ist es demnach inhärent, dass islamistische Bewegungen große Teile des demokratischen Potentials abschöpfen, was als Argument für die Verhinderungstheorie betrachtet werden kann.

(3) Schließlich bewertet Huntington mögliche Wahlsiege von antidemokratischen islamischen Parteien als Hindernis für Demokratisierung. Eine Öffnung des politischen Systems und damit verbundene

77 Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press, S.5.

78 Huntington, *The Clash of Civilizations?*, S.213.

79 Huntington, *Will More Countries Become Democratic?*, S.208.

80 Huntington, *The Third Wave*, S.307.

81 Huntington, *Will More Countries Become Democratic?*, S.114.

82 Vgl. Tamadonfar, Mehran (2002): Islamism in Contemporary Arab Politics. In: Jelen, Ted G./Wilcox, Clyde (Hg.), *Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, the Few, the Many*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, S.141-165, 163.

83 Huntington, *Will More Countries Become Democratic?*, S.115.

freie Wahlen können durch diese "Islamic free elections trap"⁸⁴ zu einer Schwächung der demokratischen Kräfte beitragen.⁸⁵ Als Beispiel dafür nennt er die *Islamic Salvation Front* (FIS) in Algerien, deren voraussichtlichen Wahlerfolg 1992 das Militär aus Angst vor einer islamistisch-autoritären Herrschaft wie im Iran verhinderte.⁸⁶ Den antidemokratischen Charakter vieler islamischer Parteien begründet Huntington u. a. damit, dass ein Diskurs nicht demokratisch sein kann sowie eine Konfliktlösung durch Dialog unmöglich ist und zum Nullsummenspiel wird, wenn zentrale Argumente auf offenbaren Wahrheiten beruhen.⁸⁷

2.2.2. Weitere Argumente des kulturalistisch-essentialistischen Paradigmas

Nachdem mit Huntington der Hauptvertreter eines Paradigmas dargestellt wurde, welches den Islam als Kultur und Religion mit Eigenschaften, mit einer Essenz begreift, die Demokratisierung verhindern können, werden jetzt darauf aufbauende Literaturbeiträge, vor allem von (1) Bernard Lewis, (2) Martin Kramer und (3) Bassam Tibi, kurz beleuchtet.

(1) Wie Huntington bedient sich auch Bernard Lewis in seinem Beitrag zur Reihe "Islam and Liberal Democracy" im *Journal of Democracy* 1996 der historischen Betrachtung als Methode. Zunächst hält er ähnlich wie Huntington und Tibi eine fundamentalistische Lesart des Islam mit Koran und *Hadithen* als "corpus unanfechtbar echter Überlieferungen"⁸⁸ für unvereinbar mit Demokratie, wobei er sich auf gleichartige Aussagen der "fundamentalists"⁸⁹ selbst bezieht. Nach Laith Kubba trägt neben der Unveränderbarkeit der offenbaren Normen auch die Manipulation und Instrumentalisierung der Koranauslegung durch radikale politische Kräfte dazu bei, dass Strömungen liberaler Jurisprudenz und Theologie sich nur schwer durchsetzen können.⁹⁰

Lewis beschreibt aber auch im Islam als Kultur Pfadabhängigkeiten, welche die Entwicklung von Demokratie verhindert haben. Für ihn sind Befehl und Gehorsam Wesensmerkmale der politischen Tradition des Islam, die aufgrund der sich weiter entwickelnden technischen Möglichkeiten der Überwachung und Unterdrückung, oft finanziert durch Einnahmen aus dem Erdöllexport, bis heute weiter intensiviert worden sind.⁹¹ Außerdem habe der Islam der Entwicklung einer unabhängig

84 Stepan, Alfred (2000): Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations". In: *Journal of Democracy* 11(4): S.37–57, 48; die "free elections trap" wird auch als "islamist dilemma" bezeichnet, vgl. Guazzone, Laura, (Hg.) (1995): *The Islamist dilemma. The political role of Islamist movements in the contemporary Arab world*. Reading: Ithaca Press.

85 Huntington, Samuel P. (1996): Democracy for the long haul. In: *Journal of Democracy* 7(2): S. 3-13, 9; vgl. dazu auch Volpi, Frédéric (2004): Pseudo-Democracy in the Muslim World. In: *Third World Quarterly* 25(6): S.1061-1078, 1067 ff.

86 Huntington, *Democracy for the long haul*, S.9; zur weiteren Erklärung der "free elections trap" vgl. Brumberg, Daniel (2002): Democratization in the Arab World? The Trap of Liberalized Autocracy. In: *Journal of Democracy* 13(5): S.56-68, 57; zum Fall der FIS vgl. Hudson, Michael (1991): After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World. In: *Middle East Journal* 45(3): S.407-426, 414 ff.

87 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.130.

88 Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S.57.

89 Lewis, *Islam and Liberal Democracy*, S.54.

90 Kubba, Laith (1996): Islam and Liberal Democracy. Recognizing Pluralism. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.86-89, 88 f.

91 Lewis, *Islam and Liberal Democracy*, S.54.

entwickelten Zivilgesellschaft entgegengewirkt, denn "Islamic law knows no corporate legal persons; Islamic history shows no councils or communes, no synods or parliaments, nor any other kind of elective or representative assembly."⁹²

Darüber hinaus fehlt im Islam nach Lewis das Konzept des "Bürgers", *citizen*, im Sinne der griechischen *politēs* als Teilnehmer am politischen Geschehen im Staat, bzw. in der *polis*.⁹³ Einen Beweis dafür sieht er im Fehlen eines Wortes für *citizen* auf arabisch, persisch und türkisch; es gebe jeweils nur Entsprechungen für *countryman*.⁹⁴ Ein ähnliches philologisches Argument führt Lewis an, wenn er feststellt, dass in den drei erwähnten Sprachen nur Neologismen für die Worte "säkular" und "Säkularisierung" existieren und es noch kein Äquivalent für den Begriff "Laie" gibt.⁹⁵

Als Ursache für die symptomatische Abwesenheit dieser Schlüsselvokabeln benennt Lewis ähnlich wie Huntington das zentrale Problem des Islam mit Demokratie, nämlich die fehlende Trennung zwischen Religion und Politik. Weil der Prophet Muḥammad zu seinen Lebzeiten selbst einen Staat aufgebaut und gelenkt hat, haben sich von Beginn an die religiöse und die weltliche Sphäre gegenseitig durchdrungen.⁹⁶ Demgegenüber hat es im Christentum stets eine mal konfliktreiche, mal harmonische, aber stets konkurrierende Dualität zwischen weltlicher Macht, *imperium*, und kirchlicher Macht, *sacerdotium*, gegeben.⁹⁷ Es ist bemerkenswert, dass bei den Hinweisen von Lewis, Huntington und anderen Demokratisierungstheoretikern auf die mangelnde Erfahrung einer Trennung von Politik und Religion und die ideengeschichtlich bedingte Unfähigkeit zur Säkularisierung im Islam eine detaillierte Analyse dieser oberflächlichen Diagnose, oder zumindest Hinweise auf eine derartige Ausarbeitung, fehlen.⁹⁸

Schließlich führt Lewis noch das Argument an, dass "Freiheit" als zentrale politische Norm für Konstitutionalismus und Parlamentarismus dem Islam bis ins 20. Jahrhundert fremd blieb. *Liberté*, die wichtigste Forderung der französischen Revolution und Grundlage für jede liberale Demokratie, sei konstitutiv für die Überwindung autoritärer Strukturen in Europa gewesen, während die im Islam wichtigste politische Norm "Gerechtigkeit" diese demokratisierende Wirksamkeit nicht entfalten konnte.⁹⁹

Obwohl Lewis aus diesen Gründen der Demokratie in islamisch geprägten Ländern wenig Chancen

92 Lewis, Bernard (1964): *The Middle East and the West*. New York: Harper Torchbooks, S.48; obgleich lange vor Ende des Kalten Kriegs verfasst, sind diese frühen Thesen wichtiger Bezugspunkt, vgl. Sadowski, Yahya (1993): *The New Orientalism and the Democracy Debate*. In: *Middle East Report* 23(4): S.14-21, 15; s. auch Gellner, Ernest (1996): *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Penguin Books.

93 Lewis, *Islam and Liberal Democracy*, S.55.

94 Ebd.: S.55.

95 Ebd.

96 Ebd.: S.61.

97 Ebd.

98 Statt einer Analyse weist z. B. Gilles Kepel nur darauf hin, dass die Ablehnung von Demokratie "logische Folge einer islamischen Glaubenslehre [sei], die [...] entschieden monistisch ist", Kepel, Gilles (1991): *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper, S.275; Vgl. die Autoren, die zur Debatte um die Säkularisierung in 2.1.1. Fn.17 erwähnt sind.

99 Lewis, *Islam and Liberal Democracy*, S.58, 63.

einräumt, nennt er doch einige demokratische Anknüpfungspunkte wie das Recht auf Widerstand gegen Sünde oder einen Satz des Propheten Muḥammad, der Meinungsverschiedenheiten als Gnade Gottes bezeichnet (s. 2.3.2.).¹⁰⁰ Damit verbleibt er jedoch dabei, den Islam als Kultur mit einer Essenz bestehend aus "historical and cultural facts"¹⁰¹ als relevante Variable zu begreifen.

(2) "Islam vs. Democracy" ist der programmatische Titel eines Artikels von Martin Kramer, in dem weitere Demokratisierungshindernisse des Islam aufgezeigt werden.¹⁰² Nach islamistischer Lesart, die aber auch von vielen moderaten Muslimen geteilt wird, stelle die Scharī'a ein von Gott gegebenes Gesetz dar, welches nicht verändert werden kann, besonders nicht "by the shifting moods of an electorate".¹⁰³ Diese von Gott offenbarte Wahrheit lässt deshalb auch keine Gesetzgebung eines anderen Souveräns zu, was der Grundidee einer Demokratie als Herrschaft des Volkes zuwider läuft.¹⁰⁴ Dass Kramer darauf abzielt, dass die Unveränderlichkeit der göttlichen Normen mit Wahlen unvereinbar ist, kann auch als direkte Kritik an allen prozeduralistischen Bestimmungen des Verhältnisses von Demokratie und Islam verstanden werden. Auch so ein scheinbar neutrales und von der Religion unabhängiges Modell einer elektoralen Demokratie hat damit keine Chance, sich gegen den Islam durchzusetzen.

Ein weiteres grundsätzliches materielles Hindernis sei der islamische Grundsatz, dass nicht alle Menschen als Teile der religiösen wie politischen Gemeinschaft gleich, sondern ungleich sind, besonders Muslime und Nichtmuslime sowie Frauen und Männer.¹⁰⁵

(3) Bassam Tibi ergänzt diese Thesen durch zwei weitere Verhinderungsfaktoren: Das für den Islam grundlegende Konzept der *umma*, also der Gemeinschaft aller gläubigen Muslime, stelle ein "geheiligt Kollektiv"¹⁰⁶ im Sinne David Apters dar und verhalte sich damit antagonistisch zu den für die Demokratie notwendigen Rechten des Einzelnen, also dem Individualismus.¹⁰⁷

Darüber hinaus sieht Tibi mit dem Westen und der islamischen Zivilisation zwei Wertsphären aufeinander prallen, die jeweils universelle Geltung beanspruchen. Notwendig für Demokratisierung sei deshalb ein Abweichen vom universellen Geltungsanspruch auf beiden Seiten und schließlich – beinahe tautologisch – eine Einigung auf ein "Grundsatzprogramm der Menschenrechte und Demokratie".¹⁰⁸ Trotz der stark kulturalistischen Argumentation behauptet er: "Islam und Demokratie sind vereinbar [Hervorh. im Orig.]".¹⁰⁹

100 Lewis, *Islam and Liberal Democracy*, S.55 f.

101 Ebd.: S.55.

102 Vgl. Kramer, *Islamic Revival*.

103 Kramer, *Islamic Revival*, S.271 f.; zur Ausarbeitung dieses ebenfalls schon länger diskutierten Arguments vgl. Crone, Patricia (1980): *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, S.62 ff.

104 Vgl. auch Kepel, *Die Rache Gottes*, S.274 ff.

105 Kramer, *Islamic Revival*, S.272.

106 Apter, David (1965): *The Politics of Modernization*. Chicago: Univ. of Chicago Press, S.457.

107 Tibi, Bassam (2001): *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. München: Ullstein Taschenbuch-Verl., S.320.

108 Tibi, *Die neue Weltordnung*, S.323.

109 Ebd.: S.330.

Allerdings sieht er nur dann Chancen für Demokratisierung, wenn sich erstens die "politische Kultur"¹¹⁰ der *umma* für Pluralismus öffnet und zweitens mangelnde Institutionalisierung und Personalismus durch den Aufbau von Institutionen bekämpft werden.¹¹¹ Jedoch sieht er diese Voraussetzungen "in der islamischen Zivilisation bislang nicht erfüllt".¹¹² Das Argument der politischen Kultur baut Laith Kubba noch weiter aus, indem er festhält: "This political passivity has its roots in religious teachings, and has gone far to perpetuate the tradition of authoritarian government in the Islamic world."¹¹³ Die im Islam vorherrschende autoritäre politische Kultur stellt also weiterhin ein Demokratisierungshindernis dar.¹¹⁴

2.2.3. Kritik an den kulturalistisch-essentialistischen Ansätzen

Nach der Darstellung einflussreicher Autoren und Argumente, die sich auf die Essenz des Islam als *civilization* mit Religion als Hindernis für Demokratisierung beziehen, wird im Folgenden auf wichtige Kritikpunkte dieser Ansätze eingegangen. Diese lassen sich grob gliedern in (1) Kritik an dem verwendeten Demokratiebegriff, (2) methodologische Kritik, wobei insbesondere das monolithische Verständnis des Islam kritisiert wird, (3) empirische Gegenargumente und (4) Kritik an der Behauptung, der Islam wäre zu einer Trennung von Politik und Religion nicht fähig.

(1) Zunächst wird die Verwendung des dem westlichen Denken entstammenden Begriffs Demokratie in nicht westlichen Kontexten problematisiert. Esposito und Voll verweisen auf eine kritische Abhandlung Giovanni Sartoris über das Verhältnis von Demokratie in nicht westlichen Ländern: "When we speak of Western experience, is the key term ‚Western‘ or ‚experience‘? In other words, can there be a non-Western path to democracy?"¹¹⁵ Wie exklusiv in der westlichen Politikwissenschaft der Begriff Demokratie meist betrachtet wird, zeigt sich beispielsweise durch Sartoris Antwort bezüglich der Möglichkeit, Demokratie in nicht westliche Länder zu exportieren:

"But no sooner do we apply the word democracy to most of the Third World, and in particular to the so-called developing countries, than the standard becomes so low that one may wonder whether the word democracy is still appropriate. [...] Democracy, as Woodrow Wilson said, is the most difficult form of government. We cannot hope, therefore, to export the ‚complete‘ Western type. On the other hand, it is equally obvious, that the new states and developing nations cannot pretend to start from the level of achievement at which the Western democracies have arrived."¹¹⁶

110 Tibi verwendet ähnlich wie Huntington den Begriff "politische Kultur" so, als wären seine Implikationen vollkommen unstrittig und deckungsgleich mit Aussagen über die islamische politische Theorie und das Verhältnis der Muslime zu Politik. Vgl. 2.2.1., Fn.64.

111 Tibi, *Die neue Weltunordnung*, S.336; dabei verweist er auf das Problem der mangelnden Institutionalisierung in der islamischen Zivilisation, in ders. (1996): *Das arabische Staatensystem. Ein regionales Subsystem der Weltpolitik*. Mannheim [u.a.]: BI-Taschenbuchverl., Kap.1; und das darin verwendete Konzept der geringen Institutionalisierung nach Huntington, Samuel P. (1969): *Political order in changing societies*. New Haven [u.a.]: Yale Univ. Press.

112 Tibi, *Die neue Weltunordnung*, S.336.

113 Kubba, *Islam and Liberal Democracy*, S.89.

114 Etwas vorsichtiger hat Huntington dieses Argument 1984 schon formuliert, vgl. Huntington, *Will More Countries Become Democratic?*, S.209.

115 Sartori, Giovanni (1968): Democracy. In: Sills, David L., *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: MacMillan, S.118.

116 Sartori, *Democracy*, S.120.

Die zitierte Aussage macht bewusst, warum es für nicht westliche Länder kaum möglich ist, die Kriterien für Demokratie zu erfüllen, die von einem eindeutig bestimmten und dezidiert westlichen Konzept abgeleitet sind.

Esposito und Voll weisen allerdings darauf hin, dass die Illusion der eindeutigen Definition den Bedeutungswandel von Demokratie in der europäischen Ideengeschichte verkennt.¹¹⁷ Als Beispiele dafür nennen sie die antiparlamentarische, plebiszitären Vorstellungen von Demokratie der Anhänger von François Babeuf während der französischen Revolution und das wirkmächtige Diktum von Karl Marx, dass echte Demokratie im Kapitalismus nicht zu erreichen sei.¹¹⁸ Deshalb fordern Kritiker einer westlichen Definition, dass Demokratie begriffen wird als *essentially contested concept*.¹¹⁹ Dies bedeutet, dass die grundlegenden Bedeutungen des Begriffs selbst ständig Gegenstand der Debatte sind: "there is no one clearly definable general use of any of them [die Konzepte, T.M.] which can be set up as the correct or standard use."¹²⁰

Der Kern dieser Kritik lässt sich wie folgt zusammenfassen: Es können keine wissenschaftlichen Aussagen über das Verhältnis von Islam und Demokratie und die damit verbundenen Chancen auf Demokratisierung getroffen werden, wenn unter Demokratie ausschließlich ein von westlichen Werten durchdrungenes Modell verstanden wird.¹²¹ Muslimische Länder können so nämlich entweder nur als exakt diesem Vorbild entsprechend bezeichnet werden – was bisher nicht vorgekommen ist und laut den Kulturalisten auch nicht vorkommen wird – oder eben nicht als Demokratien klassifiziert werden.

Esposito und Voll ergänzen dieses Problem mit der Feststellung, dass Demokratisierung sich neben "popular empowerment" auch durch "communal identity affirmation"¹²² auszeichnet. Wenn nicht westliche Akteure in einem Demokratisierungsprozess, dessen wesentlicher Teil eine gemeinsame Identität ist, mit Demokratie als einem unverwechselbar westlichen Konzept konfrontiert werden, führt dies unweigerlich zu "conflict between ‚foreign‘ and ‚authentic‘".¹²³

Daran anschließend wird argumentiert, dass die kritische bis ablehnende Haltung gegenüber "Demokratie" in vielen islamischen Gruppierungen das Verlangen danach widerspiegelt, politische Freiheit authentisch, also aus islamischen Tradition und Ideengeschichte heraus, zu begründen.¹²⁴ Viele islamische politische Bewegungen wurden demnach vom Westen oft gezwungen, sich eindeutig

117 Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.16 ff.

118 Ebd.: S.17 f.; zur näheren Beschreibung dieser alternativen Demokratiekonzepte verweisen sie auf Talmon, Jacob L. (1960): *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Frederick A. Praeger, S.201-221; sowie Held, David (1987): *Models of Democracy*. Stanford: Stanford Univ. Press, S.113, 130.

119 Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.17 f.

120 Gallie, Walter Bryce (1956): Essentially Contested Concepts. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: S.167-198, 168.

121 Hamdi, Mohamed Elhachmi (1996): The Limits of the Western Model. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.81-85, 81 f.

122 Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.16.

123 Ebd.: S.17.; Zum Konflikt zwischen Religion und säkularen Nationalismen vgl. Fox, Jonathan/Sandler, Shmuel (2005): Separation of Religion and State in the Twenty-First Century: Comparing the Middle East and Western Democracies. In: *Comparative Politics* 37(3): S.317-335.

124 Cevik, Salim (2011): Myths and Realities on Islam and Democracy in the Middle East. In: *Estudios Políticos* 38: S.121-144, 126, Fn.7.

zwischen einer Orientierung an der westlichen Moderne auf der einen Seite und ihren tradierten, oft religiösen Werten auf der anderen Seite zu entscheiden.¹²⁵ Verfechter einer islamischen Demokratie halten das Aufbrechen dieser Dichotomie und das Denken in "multiplen Modernen"¹²⁶ deshalb für notwendig. Dies impliziert die Forderung nach einer vorurteilslosen Betrachtung islamischer Demokratiemodelle und größerer Akzeptanz gegenüber Regierungssystemen, die möglicherweise einige von Dahls Demokratiekr Kriterien erfüllen, in denen religiöse Autoritäten allerdings noch wesentlichen Einfluss haben (vgl. 2.3.2.).

(2) Neben dem westlichen Demokratieverständnis werden auch einige methodologische Vorbehalte gegen die kulturalistisch-essentialistischen Begründungen der Verhinderungsthese vorgebracht. Der erste Kritikpunkt verknüpft das Verständnis des Islam als kohärente Kultur mit bestimmbar Eigenschaften, die als monolithisch und eindimensional kritisiert werden, mit den sich daraus ergebenden methodologischen Problemen.

Im sogenannten "Orientalismus-Streit" hat der Literaturwissenschaftler Edward Said die konventionelle Beschäftigung mit dem "Orient" des "intellektuellen Kolonialismus" bezichtigt, weil historische Besonderheiten und die vielfältigen Entwicklungen religiöser und kultureller Traditionen missachtet und auf das Begriffspaar "Orient" und "Okzident" reduziert werden.¹²⁷ Saims Thesen wurden vielfach selbst als einseitig kritisiert, jedoch findet seine Theorie in vielen Texten Anwendung. So hinterfragt Leonard Binder kritisch die Argumentation, gemäß welcher der Islam als Erklärungsfaktor für die Nichtexistenz von Demokratien in der Arabischen Welt betrachtet wird:

"The question is whether Islam is the primary explanation of any political matter at all, or whether it enters into the analytical picture only after we have understood the situation in terms which are not at all so parochial, or exotic, or culturally unique."¹²⁸

Gegen das Verständnis "des Islam" als Religion und damit als "statisches, von Ort und Zeit unabhängiges System"¹²⁹ wendet sich auch Gudrun Krämer vehement. Viele islamische Intellektuelle, die ihre eigene Auslegung islamischer politischer Ideen als "die Position des Islam" [...] bzw. des "richtigen", "wahren", "recht verstandenen" Islam"¹³⁰ betiteln, tragen zu dieser Suggestion der Einheitlichkeit bei, wo die Wirklichkeit Vielfalt aufweist.¹³¹ Allerdings ist festzuhalten, dass gerade die Berufung auf den "wahren" Islam von vielen religiösen Bewegungen als Grundlage für den Widerstand gegen eine "unislamische" Herrschaftspraxis diente.¹³² So wurde die iranische Revolution von Lewis – zwar zugespitzt, aber nicht fälschlicherweise – charakterisiert als "religious movement

125 Cevik, *Islam and Democracy*, S.126.

126 Ebd., vgl. Eisenstadt, Shmuel N. (2000): Multiple Modernities. In: *Daedalus* 129(1): S.1-29.

127 Said, Edward W. (1978): Orientalism. In: Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth et al. (Hg.), *Post-Colonial Studies Reader*. London [u.a.]: Routledge, S.87-91, 88 ff.; vgl. ders. (2003): *Orientalism*. London [u.a.]: Penguin Books.

128 Binder, Leonard (1988): *Islamic Liberalism. A critique of Development Ideologies*. Chicago: Univ. of Chicago Press, S.80.

129 Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S.24 ff.

130 Ebd.

131 Bayat, Asef (2007): *Making Islam Democratic*. Stanford: Stanford Univ. Press, S.2 ff.

132 Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S.24 f.

with a religious leadership, a religiously formulated critique of the old order, and religiously expressed plans for the new."¹³³

Zum unumstrittenen Kern des Islam zählt Krämer nur den Inhalt des Glaubensbekenntnisses, also "das Bekenntnis zur Einheit Gottes [...], die Verbindlichkeit des Koran und die Rolle Muḥammads als letzten, von Gott an die Menschheit gesandten Propheten"¹³⁴ sowie die anderen vier Pfeiler des Islam: tägliche Anbetung, Almosen, Fasten und Pilgerfahrt.

Krämer folgert hieraus eine Kritik, welche nicht nur für die Betrachtung des kulturalistisch-essentialistischen Paradigmas, sondern auch für die Fragestellung und die These dieser Arbeit relevant ist:

"It is not possible to talk about Islam and democracy in general, but only about Muslims living and theorizing under specific historical circumstances. This may sound evident enough, and yet it is all too often ignored."¹³⁵

Daraus ergeben sich zwei Folgerungen, wovon die erste die Annahme von Univokalität betrifft. Ebenso wenig wie im Christentum gibt es im Islam eine bestimmte religiöse Doktrin oder Tradition, die entweder mit Demokratie vereinbar oder demokratiefeindlich ist.¹³⁶ Neben verschiedenen konfessionellen Zugehörigkeiten wie Shiiten, Sunniten, Wahhabiten oder Sufis und den darin konkurrierenden Strömungen und Traditionen unterliegt jede Auslegung heiliger Texte einem zeitlichen Wandel. Beispielhaft hierfür ist auch die unterschiedliche Verwendung von "Tradition" im Singular oder Plural. Während die Kulturalisten selten in der Bedeutung zwischen Singular und Plural unterscheiden, meistens aber von der "islamischen Tradition" im Singular sprechen, verwenden die Texte des zweiten Paradigmas "Traditionen" meist im Plural, um damit die angenommene Multivokalität zum Ausdruck zu bringen.

Alfred Stepan nennt als Beispiele für antidemokratische Politik, die auf christlicher Doktrin aufbaute, Genf unter dem Einfluss Johannes Calvins oder die caesaropapistische Kontrolle der Religion, die in Deutschland 300 Jahre von der Evangelischen Kirche theologisch wie politisch akzeptiert wurde.¹³⁷

Abdullahi An-Na'im weist außerdem darauf hin, dass die Scharī'a überhaupt kein eindeutiger Gesetzestext ist und demnach jedes sich darauf berufende Gesetz bereits eine Interpretation darstellt.¹³⁸

Die Frage nach dem Islam als Demokratisierungsfaktor *per se* kann demnach nur unter der Prämisse der Multivokalität, also der Differenzierung des Untersuchungsobjekts beantwortet werden.¹³⁹

133 Lewis, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press, S.1 ff.

134 Krämer, *Gottes Staat als Republik*, S.25.

135 Krämer, Gudrun (1993): Islamist Notions of Democracy. In: *Middle East Report* 23(4): S.2-8, 4.

136 Cevik, *Islam and Democracy*, S.129; vgl. auch Anderson, John (2009): Does God matter, and if so whose God? Religion and democratisation. In: Haynes, Jeffrey (Hg.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*. New York. [u.a.]: Routledge, S.192-210, 199.

137 Stepan, *Twin Tolerations*, S.44; John Rawls hält dazu fest, "Luther and Calvin were as dogmatic and intolerant as the Roman Church had been" Rawls, John (1996): *Political Liberalism*. New York: Columbia Univ. Press, S.xxv; vgl. Auch ein ähnliches Argument und Beispiel in Esposito, John L./Voll, John O. (1994): Islam's Democratic Essence. In: *Middle East Quarterly* 1(3): S.3-11, 4.

138 An-Na'im, Abdullahi A. (2008): *Islam and the Secular State*. Cambridge: Harvard Univ. Press, S.2 ff.

139 Vgl. auch Stepan, Alfred (2001): The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations". In: ders. (Hg.), *Arguing Comparative Politics*. Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.213-254, 223 ff.

Daraus ergibt sich in Anknüpfung an den oben zitierten Satz Krämers die zweite Folgerung, nämlich dass "attitudes of Muslims as distinct individuals and communities towards democracy"¹⁴⁰ im Fokus einer politikwissenschaftlichen Analyse stehen sollten. Daraus leitet Salim Cevik auch ab, dass von theologischen Argumenten und der Auslegung bestimmter heiliger Schriften Abstand genommen werden muss zugunsten einer sozialwissenschaftlich relevanten Analyse historischer und empirischer Tatsachen.¹⁴¹ Zusammenfassen könnte man diese Forderung mit der Behauptung, der Islam ist und erlangt Wirksamkeit durch das, was Muslime glauben, was sie sagen und wie sie sich verhalten.¹⁴²

In ähnlicher Weise kritisieren John Esposito und Dalia Mogahed kulturalistische Makrotheorien, welche die Einstellungen und Meinungen der muslimischen Bevölkerung außer Acht lassen und sehen in dieser Kritik die Begründung ihrer gegenläufige Methodik, der repräsentativen Gallup-Umfrage in 130 Ländern.¹⁴³

Weitere Kritik formuliert Harald Müller, der das naturwissenschaftliche Vorbild von Huntingtons politikwissenschaftlicher Makrotheorie für zweifelhaft hält. Gemäß der Forderung des kritischen Rationalismus nach Karl Popper, nach einem "tentativen Lösungsversuch"¹⁴⁴ des Problems zu suchen und diesen dann an der Empirie zu testen, hätte Huntington *civilization* als Erklärungsfaktor für Demokratiefähigkeit zunächst hypothetisch angenommen.¹⁴⁵ Danach habe er durch eine extreme Anwendung des ockhamschen Rasiermessers scheinbar im Sinne der "Tugend der theoretischen Sparsamkeit"¹⁴⁶ die Komplexität von Gegenstand und Ursache soweit reduziert, dass viele entscheidende Variablen und Faktoren aus dem Blickfeld gerieten. Anstatt des vom kritischen Rationalismus geforderten Versuches, die eigene These zu widerlegen, sammle Huntington aber in Manier amerikanischer Anwälte nur Fälle, welche die Richtigkeit seiner Annahme nahelegen.¹⁴⁷ Dies führe zu einer polarisierten Betrachtungsweise, die sich an die Dichotomisierung der Welt im Kalten Krieg anschließt; statt "Freie Welt" und "Welt des Kommunismus" erfolgt die Einteilung nun nach dem Schema "the West and the Rest".¹⁴⁸ Nach diesem Muster gestrickte Theorien sind laut Müller "simpel und falsch."¹⁴⁹

Auf ein ähnliches Problem zielt die Kritik Abdou Filali-Ansarys an Bernard Lewis historischer Methode ab. Filali-Ansary hält Lewis vor, dass er bei den betrachteten Daten, Verhaltensweisen und

140 Cevik, *Islam and Democracy*, S. 129.

141 Ebd.

142 Piscatori, S.9 f., 14.

143 Esposito/Mogahed, *Was Muslime wirklich denken*, S.203 ff.; ein Überblick über die Debatte um die Methode der Bestimmung des Verhältnisses von Islam und Demokratie durch Umfragen vgl. Rowley, Charles K./Smith, Nathanael (2009): Islam's Democracy Paradox: Muslims Claim to like Democracy, so Why Do They Have so Little? In: *Public Choice* 139(3): S.273-299, 277 ff.

144 Popper, Karl R. (1969): Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno, Theodor W./Maus, Heinz et al. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Berlin: Luchterhand, S.103-124, 105 ff.

145 Müller, Harald (1998, Oktober): Der Mythos vom Kampf der Kulturen. Eine Kritik an Huntingtons kulturalistischer Globaltheorie. In: *E+Z - Entwicklung und Zusammenarbeit*: S.262-264, 262.

146 Ebd.: S.263.

147 Ebd.

148 Huntington, *The Clash of Civilizations?* S.48.

149 Müller, *Der Mythos vom Kampf der Kulturen*, S.263.

politischen wie religiösen Einstellungen von der Existenz einer "inneren Logik" ausgeht. Lewis suche deren Manifestationen gleichsam den Schatten an der Wand in Platons Höhlengleichnis und finde sie deshalb auch als sich selbst erfüllende Prophezeiung.¹⁵⁰

Yahya Sadowski ergänzt die methodologische Kritik, indem er Autoren wie Lewis und Gellner vorwirft, die Situation in muslimischen Ländern jeweils so zu interpretieren und zu konstruieren, dass im Ergebnis der Untersuchungen der Islam als Hindernis für Demokratisierung identifiziert wird.¹⁵¹ Als Beispiel für diese Praxis, die er als "neo-Orientalism"¹⁵² bezeichnet, nennt er den wissenschaftlichen Konsens der 70er Jahre, welcher besagt, dass eine starke Zivilgesellschaft für Demokratie notwendig wäre. Dies hat sich in den 90er Jahren umgekehrt, weil man dann starke nicht staatliche Akteure als Gefahr für einen demokratischen Staat betrachtete. Die Forschung über muslimische Länder diagnostizierte dementsprechend zunächst eine zu schwache Zivilgesellschaft und später eine zu große Dominanz islamischer privater Akteure im öffentlichen Raum, so dass jeweils der Islam als Ursache für die Persistenz von Autokratie ausgemacht werden konnte.¹⁵³

(3) Neben methodologischen Argumenten wird das kulturalistische Paradigma auch kritisiert durch Verweise auf historische und empirische Gegenbeispiele. Andrea Teti und Andrea Mura verweisen auf die Entstehung des Islam, als Muḥammad 627 n. Chr. mit seinem Gefolge nach Medina emigrierte und dort nicht etwa eine Theokratie errichtete, sondern mit der jüdischen Mehrheit die "Verfassung von Medina" beschloss und damit einen religiös-pluralistischen Stadtstaat begründete.¹⁵⁴

Den vermittelten Eindruck, dass es kaum Muslime gibt, die in Demokratien leben, bezeichnet Stepan im Gegensatz zu der Behauptung, dass es in der Arabischen Welt keine Demokratien gibt, als falsch.¹⁵⁵ Er stellt die Gegenthese auf, dass unter anderem in Bangladesh, Pakistan, Türkei, Indonesien, Indien und Europa mehr als 600 Millionen Muslime in "democracies, near democracies, or intermittent democracies"¹⁵⁶ leben. Stepan macht sich schon fast ein wenig lustig über die konsequente Vermischung der Kategorien bei Huntington, wenn er z. B. aufdeckt, dass dieser auf der ersten Seite der Diskussion über den Islam in *The Clash of Civilizations* zwar acht mal das Wort "arab", neun mal das Wort "tribe" verwendet, aber kein einziges süd- oder südostasiatisches Beispiel nennt.¹⁵⁷ Die Tatsache, dass von weltweit ca. einer Milliarde Muslime nur etwa 200 Millionen Araber sind, verleiht dieser Kritik zusätzlich Gewicht.¹⁵⁸

Damit wendet sich Stepan auch gegen eine territorialistische Betrachtung von Religion, welche den Islam auf ein bestimmtes Gebiet festlegt, vor allem auf den Nahen Osten und Nordafrika, um damit

150 Filali-Ansary, Abdou (1996): The Challenge of Secularization. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.76-80, 77.

151 Sadowski, *The New Orientalism*, S.19.

152 Ebd.

153 Ebd.

154 Teti/Mura, *Islam and Islamism*, S.94.

155 Stepan, *Twin Tolerations*, S.48 f.

156 Ebd.: S.48.

157 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.236 ff.; mit Bezug auf Huntington, *The Clash of Civilizations*, S.176 f.

158 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.236 ff.

dessen prägende Rolle auf eine antidemokratische Kultur überhaupt erst begründen zu können.¹⁵⁹ Durch den empirischen Nachweis, dass mehrere muslimische Länder wie die Türkei und Indonesien als Demokratien bezeichnet werden können, sei auch die These der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie widerlegt.¹⁶⁰ Die Wahlerfolge säkularer Parteien z. B. in Indonesien 1999 oder im Iran 2000 sieht Stepan auch als schlagkräftige Argumente gegen Huntingtons Theorie der "free elections trap" an.¹⁶¹

Dabei ist festzuhalten, dass weder Huntington noch Lewis ausdrücklich in Worte fassen, dass der Islam und Demokratie unvereinbar sind. Obgleich sie wie oben dargestellt den Islam als Hauptursache für mangelnde Demokratie in muslimischen Ländern sehen und viele Teile der islamischen Tradition als mit Demokratie unvereinbar betrachten, scheint die grundsätzliche "Inkompatibilitätsthese" eher eine Etikettierung der Kritiker des kulturalistischen Paradigmas zu sein.¹⁶²

(4) Die Argumente, Gott als einziger Souverän verbiete eine Säkularisierung und dem Islam fehle ein historisches Vorbild für eine Trennung von Politik und Religion, haben ebenfalls vielfältige Kritik erfahren. Zunächst hält Krämer die Doppelrolle Muḥammads als Prophet und charismatischen Führer der Gemeinde für eine Ausnahme. Sunnitische Kalifen hatten die Aufgabe, die Religion zu schützen, wodurch sich ein Spannungsverhältnis zu den Religions- und Rechtsgelehrten ergab, die sich selbst zu den "Erben der Propheten"¹⁶³ erklärten. Ahmet Kuru verweist ebenfalls auf die Existenz von konkurrierenden, teils säkularen Rechtsschulen und einem säkularen Militär, welche das Thron und Altar vereinende Kalifat abgelöst hätten.¹⁶⁴ Darüber hinaus hält Fischer fest, dass auch die schiitische Tradition eine klare Trennung von Politik und Religion durch den sechsten und elften Imam kannte und die passive Erwartung der Wiederkehr des zwölften Imam das Gegenteil der von Khomeini beanspruchten "Treuhanderschaft"¹⁶⁵ darstelle.¹⁶⁶

Schließlich stellt Stepan grundsätzlich die Annahme in Frage, nach der Säkularisierung ein zentraler und eindeutig bestimmbarer Wert für Demokratie sei. Er verweist darauf, dass es bis 1995 in jeder etablierten Demokratie in Westeuropa eine Staatskirche mit einer in der Verfassung festgelegten Staatsreligion gab. Eine enge Verflechtung von Staat und Kirche bestehe außerdem in den Niederlanden im Erziehungsbereich, in Deutschland durch die Kirchensteuer sowie bei den

159 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.237 ff.

160 Vgl. Cevik, *Islam and Democracy*, S.131; Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.237 ff.

161 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.242.

162 Vgl. Cevik, *Islam and Democracy*, S.131; Esposito, John L./Piscatori, James P. (1991): Islam and Democratization. In: *The Middle East Journal* 45(3): S.427-440, 428.

163 Krämer, Gudrun (2011): *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: Beck, S.92 ff.

164 Kuru, Ahmet (2008): Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies Toward Religion. In: *World Politics* 59(4): S.568-596, 576; er verweist dabei auf die renommierte Islamwissenschaftlerin Ira Lapidus, s. Lapidus, Ira M. (1975): The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. In: *International Journal of Middle East Studies* 6(4): S.363-385.

165 Ruthven, Malise (2000): *Der Islam. Eine kurze Einführung*. Stuttgart: Reclam, S.178.

166 Fischer, *Die Zukunft einer Provokation*, S.85 f.

zahlreichen Parteien, die sich und ihre Politik als christlich bezeichnen.¹⁶⁷

Neben Zweifeln am notwendigen Ausmaß einer institutionalistischen Trennung von Politik und Religion stellt Mohamed Hachmi Hamdi fest, dass für Muslime ein Staat nur dann legitim sein kann, wenn er sich an den Grundsätzen der Scharī'a orientiert.¹⁶⁸ Auch die westlichen Demokratien würden auf vorkonstitutionellen, oft christlichen Werten basieren, die ebenso zentral sind für jede politische Ordnung in einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft.¹⁶⁹ Die einzigen säkularen Regime in der Arabischen Welt sind von westlicher Unterstützung abhängige Diktaturen und damit das denkbar schlechteste Beispiel für eine gute Regierungsform.¹⁷⁰ Es wäre deshalb auch nur verständlich, dass gegen die korrupten autoritären Regime eine Opposition erstarkt, welche die Werte einer in Augen der Muslime gerechten Religion vertritt.¹⁷¹

Viele der hier besprochenen Kritiker argumentieren, dass der Islam weder als Kultur noch als Religion und damit als prägender Einflussfaktor auf die politische Kultur einer Demokratisierung im Wege steht. Vielmehr verweisen sie auf andere Kontexte und die Betrachtung von soziopolitischen, militärischen, ethnischen und ökonomischen Faktoren.¹⁷² Allerdings ist dies keine Antwort auf die Frage, welche Rolle der Islam bzw. islamische Akteure, die unbestreitbar wesentlichen Einfluss in den meisten muslimischen Ländern haben, in einer Demokratie einnehmen können.

Ein prominenter Vorschlag zur Beantwortung dieser Frage, der hier diskutiert werden soll, ist der institutionalistische Ansatz der *twin tolerations* von Alfred Stepan, der dann von Autoren ergänzt wird, die Ansatzpunkte für eine "islamische Demokratie" beschreiben. Obgleich Huntington seiner eigenen Aussage später offensichtlich keine Beachtung mehr geschenkt hat, gestand er noch 1991 in *The Third Wave*: "Any major culture [...] has some elements that are compatible with democracy."¹⁷³

2.3. *Twin tolerations* und islamische Demokratie

2.3.1. Alfred Stepans institutionalistischer Ansatz der *twin tolerations*

Der erste wesentliche Gegensatz des Ansatzes von Alfred Stepan zu *allen* hier unter dem kulturalistischen Paradigma aufgeführten Texten ist, dass er Demokratie überhaupt eindeutig definiert. Statt zuerst vom Islam und dessen mangelnder demokratischer Tradition oder autokratischer Essenz auszugehen, konkretisiert Stepan den Begriff Demokratie, also die abhängige Variable. Dessen ungenaue Bestimmung scheint ein Charakteristikum der generalistischen Theorien mit *civilization* als Erklärungsfaktor zu sein; möglicherweise um damit die Anwendung zweifelhafter Methoden zumindest oberflächlich zu rechtfertigen (vgl. 2.2.3.). Es ist darüber hinaus anzumerken, dass Stepan bei den *twin tolerations* keinen Unterschied zwischen den Religionen macht, die institutionell

167 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.220 ff.

168 Hamdi, *The Limits of the Western Model*, S.84.

169 Ebd.

170 Ebd.

171 Ebd.: S.83 ff.

172 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.246.

173 Huntington, *The Third Wave*, S.310.

garantierten gegenseitigen Freiheiten müssen vom Christentum genauso wie vom Islam garantiert werden.

Auch Stepan hält die acht von Dahl aufgestellten Kriterien (s. 2.1.2.) für notwendig, allerdings nicht hinreichend für Demokratie.¹⁷⁴ Gemeinsam mit Juan Linz fordert er, dass die Verfassung selbst auch demokratisch sein muss, indem sie Schutz für Minderheiten garantiert.¹⁷⁵ Außerdem muss die demokratische gewählte Regierung unter der *rule of law* an die Gesetze gebunden sein, wobei dies durch ein Institutionengefüge mit gegenseitigen Verantwortlichkeiten sichergestellt werden soll.¹⁷⁶ Stepans "minimal institutional statement of what democratic politics does and does not entail" lautet nach der Kombination dieser Kriterien: "Democracy is a system of conflict regulation that allows open competition over the values and goals that citizens want to advance."¹⁷⁷

Im Anschluss an diese prozeduralistische Minimaldefinition, die weder Legitimation der Autorität noch von der Regierung zu verfolgende Ziele impliziert, fragt Stepan, in welchem Verhältnis Religion zur Gewährleistung der geforderten Kriterien steht. Genauer gesagt steht im Zentrum seiner Theorie der notwendige minimale Grad an Freiheit der gewählten Regierung gegenüber religiösen Gruppen sowie der religiösen Individuen gegenüber der Regierung, was er mit *twin tolerations* bezeichnet.¹⁷⁸

Der für die *twin tolerations* geforderte Autonomiebereich für Regierungen ist demnach, dass die Institutionen, die durch demokratische Prozesse entstehen, in der Lage sind, innerhalb der Grenzen der Verfassung *policies* umzusetzen.¹⁷⁹ Religiöse Institutionen dürfen also keine prärogativen Vetorechte gegenüber den demokratisch gewählten Parlamenten oder Regierungen haben.¹⁸⁰ Für Individuen und religiöse Gemeinschaften besteht der für die *twin tolerations* notwendige Autonomiebereich aus Religionsfreiheit, die es ihnen erlaubt, privat ihren Glauben zu praktizieren.¹⁸¹ Darüber hinaus muss es ihnen auch erlaubt sein, ihre Werte in der Zivilgesellschaft zu vertreten und entsprechende Organisationen oder Parteien zu fördern, solange politische Implikationen des Glaubens nicht aktiv die Rechte anderer Bürger beschneiden oder gewaltsam gegen die Demokratie selbst vorgehen.¹⁸² Dieser institutionelle Ansatz beinhaltet auch, dass keiner zivilgesellschaftlichen Gruppierung *a priori* untersagt werden darf, eine Partei zu gründen. Eine Beschränkung der Assoziationsfreiheit darf nur aufgrund von Verstößen gegen die demokratische Ordnung, welche von einem Gericht festgestellt werden müssen, erfolgen.¹⁸³

Stepan hält außerdem fest, dass innerhalb dieser Minimalkriterien eine sehr große Bandbreite der

174 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.216 f.

175 Ebd.

176 Für eine ausführliche Abhandlung s. Linz, Juan/Stepan, Alfred (1996): *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, Kap. 1.

177 Stepan, *Twin Tolerations*, S.39.

178 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.211 ff.

179 Ebd.: S.216 f.

180 Stepan, *Twin Tolerations*, S.39.

181 Ebd.

182 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.217.

183 Ebd.

Beziehung zwischen Religion und Staat möglich ist.¹⁸⁴ Damit versucht er die "fallacy of unique founding conditions"¹⁸⁵ zu umgehen, indem er nicht davon ausgeht, dass eine bestimmte, genuin westliche Konstellation von Voraussetzungen und damit auch das in westlichen Demokratien etablierte Verhältnis von Religion und Politik der einzige mögliche Pfad zur Demokratie ist.

Allerdings geht Stepan in seiner Analyse des Zusammenhangs von Religion und Staat noch weiter. Tabellarisch stellt er dar, welche idealtypischen Ausprägungen des Verhältnisses von Staat und Religion in demokratischen und undemokratischen Systemen denkbar sind. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass die Trennung von Staat und Religion keine inhärente Affinität zur Demokratie besitzt.¹⁸⁶ Dies begründet er damit, dass antireligiöse Säkularisierung ein destabilisierender Faktor für eine Demokratie sein kann, weil viele Gläubige deshalb dem Staat gegenüber nicht mehr loyal sind.¹⁸⁷ Genauso können in Autokratien verordneter Atheismus und die Kontrolle der Religion durch den Staat nicht nur undemokratische Elemente sein, sondern auch eine Demokratisierung verhindern.¹⁸⁸ Aufgrund den in 2.2.3. erläuterten Beispielen der freundlichen Trennung zwischen Staat und Religion in Westeuropa widerspricht Stepan den unterschiedlichen Diskursen um Aufklärung, Liberalismus, französischen Republikanismus und Modernisierungstheorie, die seiner Meinung nach Säkularisierung als Voraussetzung für Moderne und Demokratie begreifen: "the concept of secularism must be radically rethought".¹⁸⁹ Er folgert daraus, dass eben genau keine "wall of separation"¹⁹⁰ zwischen Staat und Religion für Demokratie notwendig ist, sondern lediglich "the constant political construction and reconstruction of the ‚twin tolerations‘".

Stepan unterlässt es jedoch, seine Typologien zu begründen und darzulegen, weshalb er die Merkmale und Abgrenzungen derart konstruiert, dass die Basis seiner Schlüsse theoretisch unkonkret und nicht empirisch fundiert erscheint.

Das scheinbar wertneutrale und auf das politische System fokussierte Modell der Demokratie mit Respektierung der *twin tolerations* lässt darüber hinaus zwei entscheidende Fragen unbeantwortet. Wie Murat Somer anmerkt, erklärt Stepan erstens nicht, wie es zu einem von Staat und religiösen Gruppierungen anerkannten Prozess der Konstruktion der *twin tolerations* kommt.¹⁹¹ Er weist darauf hin, dass es insbesondere in muslimischen Gesellschaften einen "free market of religious interpretations"¹⁹² gibt, der ein von der Mehrheit der beteiligten Gruppierungen akzeptiertes Arrangement erschwert, und außerdem die Trennung der Verflechtung von Staat und Religion das

184 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.217.

185 Stepan, *Twin Tolerations*, S.44.

186 Ebd.: S.43.

187 Ebd.: S.42 f.

188 Ebd.

189 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.222; Stepan verweist auf Texte, in denen dieses Überdenken der Säkularisierungsthese thematisiert wird, darunter Taylor, Charles (1998): Modes of Secularism. In: Bhargava, Rajeev (Hg.), *Secularism and its critics*. Delhi [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.31-53; Sen, Amartya (1998): Secularism and Its Discontents. In: ebd., S.454-485.

190 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.220 ff.

191 Somer, Murat (2007): Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey: Implications for the World, Muslims and Secular Democracy. In: *Third World Quarterly* 28(7): S.1271-1289, 1281.

192 Ebd.

bisherige Vertrauensverhältnis zwischen religiösen und politischen Akteuren zerstören könnte.¹⁹³ Die zweite unbeantwortete Frage bezieht sich auf das Potential verschiedener Religionen, sich auf die Konstruktion der *twin tolerations* einzulassen. Hier würden Theoretiker, die dem Islam die Fähigkeit zur Modernisierung und Säkularisierung absprechen, einwenden, dass genau diese Unfähigkeit die Trennung von religiöser und politischer Sphäre zu denken, auch die für Demokratie notwendige institutionelle Trennung von Religion und Staat verhindern würde.

Um die Frage nach den Demokratisierungschancen in muslimischen Ländern und damit im weiteren Sinne die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie zu untersuchen, verweist Stepan auf die Forschung nach "*multivocal* components, that are *usable* for (or at least *compatible* with) the political construction of the twin tolerations [Hervorh. im Orig.]".¹⁹⁴ Im folgenden Absatz sollen deshalb Literaturbeiträge dargestellt werden, die Konzepte mit Ansatzpunkten für Demokratie im Islam im Allgemeinen und für die *twin tolerations* im Speziellen zum Inhalt haben und so für eine "islamische Demokratie" argumentieren.

2.3.2. Anknüpfungspunkte für eine islamische Demokratie

(1) Der Begriff "islamische Demokratie" verweist auf eine eigene Dimension des Verhältnisses von Islam und Demokratie mit der impliziten Behauptung, dass erstens Islam und Demokratie vereinbar sind und es zweitens auch konkrete islamische Ansatzpunkte für die Herstellung einer demokratischen Ordnung gibt. Die meisten Autoren des kulturalistisch-essentialistischen Paradigmas, aber auch dem politikwissenschaftlichen Diskurs fern stehende Wissenschaftler wie der Jurist Wolfgang Fikentscher halten "eine ‚Islamische Demokratie‘ [für] unmöglich".¹⁹⁵ Dagegen lassen sich die Titel der Aufsätze, die solche Anknüpfungspunkte zwischen Islam und Demokratie herstellen, gleichermaßen als ihr Programm begreifen: "Demokratie im Islam", "Islam and Democracy" oder "Islam's democratic essence".¹⁹⁶

Dass der Titel des letztgenannten Werks von Esposito und Voll das Wort "essence" enthält, legt den Schluss nahe, dass es sich hier um eine Begründung des demokratischen Kerngehalts des Islam handelt. Im Gegensatz zum kulturalistisch-essentialistischen Paradigma wird aber nicht beschrieben, inwiefern die islamische Kultur dazu determiniert ist, Demokratisierung zu verhindern oder zu befördern, sondern argumentiert, dass es Konzepte im Islam als Religion gibt, die als Anknüpfungspunkte für die Begründung eines demokratischen politischen Systems dienen können.¹⁹⁷

Esposito und Voll wollen mit ihrem Beitrag vor allem dem oben erwähnten Konflikt zwischen Demokratie als westlichem Konzept und der Notwendigkeit einer authentischen Legitimation der politischen Ordnung entgegenwirken (s. 2.2.3.). Auch wenn Bassam Tibi in einer kulturalistischen

193 Somer, *Secular Democracy*, S.1281.

194 Stepan, *Twin Tolerations*, S.44.

195 Fikentscher, Wolfgang (1993): *Demokratie. Eine Einführung*. München: Piper, S.59 f.

196 Krämer, *Demokratie im Islam*; Esposito/Voll, *Islam and Democracy*; Esposito/Voll, *Islam's Democratic Essence*.

197 Esposito/Voll, *Islam's Democratic Essence*, S.3.

Sichtweise verhaftet bleibt, fordert auch er, dass anstatt

"nichtwestlichen Zivilisationen wie der islamischen weiterhin das westliche Verständnis von Demokratie und Menschenrechten *aufzuzwingen* [...] Völker unterschiedlicher Kulturen und Zivilisation *in ihren eigenen Sprachen* zu einem gemeinsamen Verständnis von Demokratie und Menschenrechten gelangen [sollen] [Hervorh. im Orig.]"¹⁹⁸

Esposito und Voll gehen davon aus, dass bei dem oft lange andauernden Prozess der Demokratisierung zeitweise antidemokratische, protodemokratische und demokratische Elemente parallel existieren und schließlich zu einem demokratischen System rekonzeptualisiert werden können.¹⁹⁹ Als Beispiele aus der europäischen Geschichte nennen sie die Magna Charta, ursprünglich eine Privilegienzuweisung des Königs an eine Gruppe Adliger, die heute als wegweisendes Dokument westlicher Demokratie betrachtet wird oder die Parlamente Norwegens (*Storting*) und Island (*Althing*), deren Namen schon die yeomanischen Bauernversammlungen als Wurzeln offenbaren.²⁰⁰ Ihrem Ansatz, demokratische Anknüpfungspunkte in den islamischen Traditionen zu suchen, liegt dementsprechend folgende Annahme zugrunde: "Indigenous concepts and institutions can interact with the experiences and structures of the modern era, creating the potential for democratization in contemporary societies."²⁰¹ Das Aufzeigen demokratischer Elemente ist außerdem als Reaktion auf kulturalistische Argumentationen zu verstehen, welche beinahe ausnahmslos vermeintlich antidemokratische Bestandteile einer islamischen Lehre erörtert haben.

(2) Zwei für ein islamisches politisches System grundlegende Ordnungsprinzipien, *tauḥīd* (Einheit Gottes) und Kalifat, halten Esposito und Voll mit Verweis auf den einflussreichen pakistanischen Theologen Abul Maududi für eigentlich demokratische Elemente.²⁰² Gemäß dem Konzept des *tauḥīd* sei Gott zwar der oberste Souverän, aber manifestieren kann sich Herrschaft nur durch den gemeinsamen Willen aller Muslime einer Gemeinschaft, weshalb ihnen die Regierung verantwortlich sein muss.²⁰³ Genauso sei jeder Muslime berechtigt, seine Meinung über die Auslegung der göttlichen Gesetze zu äußern. Der zweite Begriff Kalif wird neben seiner bekannten Bedeutung als Nachfolger Muḥammads im Koran auch verwendet für alle Menschen, wobei diese als Vertreter Gottes auf der Erde betrachtet werden.²⁰⁴ Wie schon bei *tauḥīd*, sehen Esposito und Voll im Kalifat ein demokratisches Element, weil jeder Mensch gleichberechtigt die Verantwortung, Rechte und Macht des Kalifats inne hat.²⁰⁵

Vertreter des Konzepts der "islamischen Demokratie" führen außer diesen beiden grundsätzlichen Prinzipien noch drei operationale Konzepte der islamischen Lehre an, die sie für *per se* demokratisch

198 Tibi, *Die neue Weltunordnung*, S.329.

199 Esposito/Voll, *Islam's Democratic Essence*, S.3.

200 Ebd.

201 Ebd.: S.4.

202 Ebd.: S.5.; zu den zentralen Konzepten *tauḥīd*, *risalat* und Kalifat vgl. Maududi, Sayyid Abul A'la (1967): *Islamic Way of Life*. Delhi: Markazi Maktaba Islami, S.40.

203 Esposito/Voll, *Islam's Democratic Essence*, S.5.

204 Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.26 f.

205 Ebd.

halten: *šura* (Beratung), *iğma'* (Konsens) und *iğtiḥad* (unabhängige Rechtsprechung).²⁰⁶

Während unter der im Koran gebotenen *šura* im klassischen Sinne die Beratung des Herrschers mit der Bevölkerung verstanden wurde, leitet z. B. Fazlur Rahman daraus die Forderung nach einem gleichberechtigten Diskurs ab: "*mutual advice* through mutual discussions on an equal footing [Hervorh. im Orig.]".²⁰⁷ Noch deutlicher drückt es Sadek Sulaiman aus: "Both shura and democracy arise from the central consideration that collective deliberation is more likely to lead to a fair and sound result for the social good than individual preference."²⁰⁸ Darüber hinaus bezeichnet eine Koransure (38/42) *šura* als ehrenwerte Tat, in einer zweiten (159/3) wird sie als Pflicht für jeden echten Muslimen bezeichnet, woraus die große Bedeutung dieses Konzepts für eine islamische politische Ordnung abgeleitet wird.²⁰⁹

Das Prinzip des *iğma'* (Konsens) wurde in der klassischen juristischen Tradition des Islam als fundamental für die Legitimation des islamischen Rechts betrachtet, wobei zunächst vor allem die konservative Auslegung eines Konsenses unter den Rechtsgelehrten dominierte.²¹⁰ Da im Koran keine Struktur des Staates festgeschrieben ist, sind viele zeitgenössische islamische Theologen der Ansicht, dass die Legitimität staatlicher Institutionen nicht von der textlichen Grundlage, sondern vom Prinzip der *iğma'* abhängt, was Cevik als mögliche Begründung für Prozesse einer islamischen Demokratie einstuft.²¹¹

Iğtiḥad wird verstanden als die Legitimation verschiedener Auslegungen des islamischen Rechts, welches auf den heiligen Texten aufbaut. Die Aussage des Propheten Muḥammads "my community will never agree upon an error"²¹² ist Grundlage für die Tradition des *iğtiḥad* und wird oft schon für sich als Hinweis auf demokratische Mitwirkung des ganzen Volkes gelesen. Die Konkretisierung der eher abstrakt formulierten göttlichen Prinzipien könnte, wie von vielen islamischen Reformern des 20. Jahrhunderts, z. B. Muḥammad Iqbal, gefordert, eine Kernaufgabe einer legislativen Versammlung sein.²¹³

Darüber hinaus verweisen viele Verfechter der "islamischen Demokratie" auf den Pluralismus der Meinungen, Interessen und gesellschaftlichen Gruppen, die es in den muslimischen Ländern stets

206 Wright, *Two Visions of Reformation*, S.65 f.; Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.27 ff.

207 Esposito/Voll, *Islam's Democratic Essence*, S.8; mit Verweis auf Rahman, Fazlur (1986): *The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam*. In: Ahmad, Mumtaz (Hg.), *State, Politics, and Islam*. Indianapolis: American Trust Publ., S.87-96; vgl. auch Krämer, *Demokratie im Islam*, S.119.

208 Sulaiman, Sadek J. (1998): *Democracy and Shura*. In: Kurzman, Charles (Hg.), *Liberal Islam. A sourcebook*. New York [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.96-98, 98.

209 Cevik, *Islam and Democracy*, S.125 f.; vgl. auch Brumberg, Daniel/Diamond, Larry (2003): Introduction. In: Diamond, Larry et al. (Hg.), *Islam and Democracy in the Middle East*. Baltimore [u.a.]: Johns Hopkins Univ. Press., S.ix-xvii.; Denffer, Ahmad von (1998): *Der Koran*. 4. Aufl., München: Islamisches Zentrum München.

210 Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.28 f.

211 Ebd.; Cevik, *Islam and Democracy*, S.125.

212 Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.28.

213 Esposito/Voll, *Islam's Democratic Essence*, S.8; mit Verweis auf Iqbal, Allama Muhammad (1968): *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, S.173 f.; noch radikaler: "We think parliament is a logical necessity and mandatory for accountability and ijtihad.", Zafar, S.M. (1998): *Accountability, Parliament and Ijtihad*. In: Kurzman, Charles (Hg.), *Liberal Islam. A sourcebook*. New York [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.67-72, 72.

gegeben habe. Vielfalt der Meinungen wurde außerdem vom Propheten Muḥammad explizit als "Gnade" für die Gemeinde bezeichnet.²¹⁴ Zusammen mit dem Koranvers "there shall be no compulsion in religion"²¹⁵ sehen Cevik und Krämer eine viel versprechende Basis für religiöse Toleranz und Pluralismus.

Wie im *Liberal Islam – A Sourcebook* gibt es immer wieder Autoren, die ähnlich wie Robin Wright in einer westlichen Zeitschrift, in diesem Fall im *Journal of Democracy*, einen Artikel veröffentlichen, in dem liberale islamische Denker vorgestellt werden und damit eine demokratieaffine Auslegung des Islam begründet wird, in diesem Fall die These einer islamischen Reformation.²¹⁶ Dieses Vorgehen ist allerdings problematisch. Zwar trägt das Vorstellen liberaler Denker durchaus dazu bei, monolithische und auf fundamentalistische und konservativistische Auslegung beschränkte Betrachtungsweisen des Islam zu durchbrechen sowie die gewünschten Anknüpfungspunkte für Demokratisierung aufzuzeigen. Jedoch weist Hamdi darauf hin, dass westliche Autoren wie Wright und Esposito bevorzugt islamische Denker und Politiker wie Rachid al-Gannouchi untersuchen, welche dem westlichen Denken vertraute Begriffe verwenden und damit die westlichen Wissenschaftler in der Suprematie des eigenen Weltbilds und dessen Demokratievorstellungen bestätigen.²¹⁷ Dabei wird aber oft die Motivation von Politikern und Wissenschaftlern wie Gannouchi missachtet, der versucht, im Westen Unterstützung für seine politischen Aktivitäten zu mobilisieren.²¹⁸

Beim Aufdecken der Analogien oder Umdeuten von *šura* in parlamentarische Demokratie oder *iğma'* in öffentliche Meinung verlieren die islamischen Konzepte ihre eigentliche Bedeutung und werden transformiert in einen Spiegel des politischen Denkens im Europa des 19. Jahrhunderts.²¹⁹ Es ist überaus zweifelhaft, ob man durch Umdeuten von Begriffen wirklich Aussagen über die Kompatibilität von Islam und Demokratie treffen kann.

(3) Um die Chancen und Möglichkeiten einer "islamischen Demokratie" zu begründen, analysieren einige Autoren auch die bereits existierenden Demokratien in muslimischen Ländern und die Einstellung der muslimischen Bürger gegenüber Demokratie. Ein Prüfstein für die These der Verhinderung von Demokratie durch den Islam sind nicht arabische muslimische Länder wie die Türkei, woran sich die Auseinandersetzung zwischen den Vertretern des "muslim exceptionalism"²²⁰

214 Krämer, Gudrun (2002, 18./25. Januar): Der Mensch als Treuhänder Gottes auf Erden. In: Das Parlament Nr. 3-4. Zuletzt aufgerufen am 29.1.2012, von http://www.bpb.de/publikationen/ZFTQZH,0,Politischer_Islam_im_20_Jahrhundert.html; aber auch erwähnt von Lewis, *Islam and Liberal Democracy*, S.55.

215 Cevik, *Islam and Democracy*, S.125.

216 Kurzman, Charles (1998): *Liberal Islam. A sourcebook*. New York [u.a.]: Oxford Univ. Press; Wright, *Two Visions of Reformation*, S.65.

217 Hamdi, *The Limits of the Western Model*, S.83 f.

218 Ebd.

219 Ebd.; mit Verweis auf Hourani, Albert Habib (1983): *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. S.144 ff.

220 Lakoff, Sanford (2004): The Reality of Muslim Exceptionalism. In: *Journal of Democracy* 15(5): S.133-139; Ghalian, Burhan (2004): The Persistence of Arab Authoritarianism. In: *Journal of Democracy* 15(4): S.126-132.

und denen eines "arab exceptionalism"²²¹ anschließt.

Autoren wie Lewis und Gellner, die auf den autoritären Charakter muslimischer Gesellschaften pochen, betrachten die Türkei als Ausnahme, deren demokratische Errungenschaften nur aufgrund einer sehr starken staatlichen Tradition mit einer strikten Säkularisierung ermöglicht wurde.²²² Lewis argumentiert "God had to be replaced twice: as the source of sovereignty, by the people, and as the object of worship by the nation".²²³ Dieses Argument wird 2004 von Sanford Lakoff im *Journal of Democracy* bekräftigt, indem er in der Türkei eine gewaltsame Unterdrückung von islamischen Kräften und Parteien durch den säkularen Staat feststellt und die Türkei deshalb als unpassendes Beispiel für die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie betrachtet.²²⁴ Cevik verteidigt das von Stepan und Graeme vorgebrachte Argument, dass die Türkei ein gelungenes Beispiel für die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie sei, weil seit der Machtübernahme der islamisch orientierten AKP 2002 der Kurs von demokratisierender Öffnung noch erfolgreicher fortgesetzt wurde.²²⁵ Der Europarat bestätigt demnach 2004: "Turkey had liberalized more in the first two years of JDP [Justice and Development Party, dt. AKP, T.M.] rule than in the previous ten years."²²⁶

Vergleichbare Debatten über die Beweiskraft der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie anhand der real existierenden demokratischen Systeme in muslimischen Ländern werden auch anhand anderer Beispiele geführt, allen voran Indonesien, Senegal, Bangladesch, Mali und Niger.²²⁷

Schließlich wird als Begründung für die Möglichkeit einer "islamischen Demokratie" und gegen die Verhinderungsthese angeführt, dass die Mehrheit der Muslime, die als Menschen in einem Staat im Gegensatz zu *civilizations* der zentrale Untersuchungsgegenstand sein sollten, in einer Demokratie leben möchte.²²⁸ Mark Tessler und Eleanor Gao haben bei Umfragen in Ägypten, Algerien, Jordanien und Marokko herausgefunden, dass in jedem Land über 80% der Befragten Demokratie trotz einiger Probleme für das beste politische System halten und über 90% sich wünschen, Demokratie würde sich als politisches System in ihrem Land etablieren.²²⁹ Viele Befragte der Gallup-Umfrage bekunden zwar große Unterstützung für die Scharī'a als Grundlage der Gesetzgebung, allerdings liegen in allen Ländern die Werte für die Unterstützung der Gleichberechtigung von Frauen, insbesondere betreffend das Wahlrecht, bei über 50%, in Pakistan, Iran, Bangladesch und Libanon sogar über 75%.²³⁰

221 Stepan, Alfred/Graeme, Robertson B. (2004): Arab, Not Muslim, Exceptionalism. In: *Journal of Democracy* 15(4): S.140-146.

222 Cevik, *Islam and Democracy*, S.137.

223 Lewis, Bernard (1962): *The emergence of modern Turkey*. London [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.479.

224 Lakoff, *The Reality of Muslim Exceptionalism*. S.134.

225 Vgl. Cevik, *Islam and Democracy*, S.139.

226 Smith, Thomas (2005): Civic Nationalism and Ethocultural Justice in Turkey. In: *Human Rights Quarterly* 27(2): S.436-470, 450.

227 Vgl. Stepan/Graeme, *Arab, Not Muslim, Exceptionalism*, S.142.

228 Vgl. Cevik, *Islam and Democracy*, S.129 f.

229 Tessler, Mark/Gao, Eleanor (2005): Gauging for Arab Support for Democracy. In: *Journal of Democracy* 16(3): S.83-97, 86; für eine datenbasierte Begründung der These, dass Unterstützung für Islam und für Demokratie miteinander kompatibel sind s. Jamal, Amaney A. (2006): Reassessing Support for Islam and Democracy in the Arab World? Evidence from Egypt and Jordan. In: *World Affairs* 169(2): S.51-63.

230 Esposito/Mogahed, *Was Muslime wirklich denken*, S.67 ff.

Aus diesen Daten folgern Tessler und Gao, dass das Ausmaß öffentlicher Unterstützung für einen Übergang zur Demokratie, vergleichbar mit einigen post-kommunistischen Ländern, die Arabische Welt "ripe for change"²³¹ macht. Außerdem sehen sie durch die Daten die Behauptung widerlegt, dass die Einstellungen und Werte der Bürger, auch diejenigen gegenüber dem Islam, ursächlich sind für die bisherige Dominanz des Autoritarismus in der Arabischen Welt.²³²

3. Fazit

Nach der Darstellung der Kontroverse um die Rolle des Islam in der Demokratisierungsforschung sollen abschließend beide Diskursstränge kritisiert und ihre Erklärungskraft ausgewertet werden (3.1.). Danach werden die Ergebnisse der Gegenüberstellung der beiden Paradigmen diskutiert (3.2.) und schließlich sich daraus ergebende Probleme und Folgerungen für weiterführende Forschung aufgezeigt (3.3.).

3.1. Kritik der Paradigmen und ihres Erklärungspotentials

Viele Kritiker des kulturalistisch-essentialistischen Paradigma haben berechtigterweise auf die inkonsequente und unbestimmte Verwendung der zentralen Begriffe Demokratie und Kultur hingewiesen. Gerade wenn man sich wie Huntington einer umfassenden Makrotheorie bedient, die wie ein Versuch der Erklärung der Welt anmutet, ist es für einen wissenschaftlichen Anspruch zentral, zu beschreiben, was genau die Bestandteile der Theorie sind. Huntington macht aber nie ganz klar, ob er die Argumente aus übergeordneten Annahmen deduziert oder aus den empirischen Fällen seine Theorie induziert. Er unterlässt außerdem ab *The Clash of Civilizations?* jede genaue Definition von Demokratie; er klärt nicht, ob er darunter nun wie in *The Third Wave* ein Set an Institutionen versteht oder woraus sich die von ihm beschworenen demokratischen westlichen Werte zusammensetzen. Genauso verhält es sich mit seinem zentralen Erklärungsfaktor *civilizations*, der eigentlich streng getrennt analysiert werden müsste, aber bei ihm als Instrument der Dichotomisierung der Welt verwendet wird. Statt einer konkreten Beschreibung, welche Elemente der *Islamic civilization* einer Demokratie im Wege stehen könnten, nimmt Huntington Werte, Institutionen und religiöse Doktrin und ordnet alles in die zwei Bereiche "the West and the Rest", wobei die jeweiligen Antonyme im anderen Bereich zu finden sind. Ist im Westen der herrschaftslegitimierende Souverän das Volk, gilt im Islam "God is Caesar", ist der Westen geprägt durch die Konkurrenz von *sacerdotium* und *imperium*, fehlt dem im Islam jede säkulare Tradition und ist das Christentum förderlich für basisdemokratische Bewegungen, stellen islamische Gruppierungen eine gefährliche Konkurrenz dar. Darüber hinaus sind dies die wenigen eindeutig identifizierbaren Argumente, die Huntington überhaupt hervorbringt. Mit seinem offenen Begriffsverständnis der Verhinderungsthese kreiert er Islam und Demokratie gewissermaßen als zwei Blackboxes. Er fordert den Leser mit seinen meist

231 Tessler/Gao, *Arab Support for Democracy*, S.93.

232 Jamal, Amaney/Tessler, Mark (2008): Attitudes In The Arab World. In: *Journal of Democracy* 19(1): S.97-110, 109.

unbegründeten Thesen dazu auf, aus den simplen empirischen Korrelationen, welche Kausalität suggerieren, durch Abstraktion und Induktion die Blackboxes zu füllen und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen, um so die Verhinderung von Demokratisierung durch den Islam zu belegen. Einen solchen umgekehrten ökologischen Fehlschluss, in welchem er aus einer Individualhypothese eine Kollektivhypothese schließt, begeht er u. a. in einem bereits erwähnten Beispiel:²³³ Aus der Tatsache, dass 1992 in Tunesien das Militär einen absehbaren Wahlsieg der islamistischen Partei FIS durch Abbrechen der Wahlen verhindert hat (einzigartiges, also individuelles Ereignis), abstrahiert Huntington die "free elections trap" als Hindernis, welches der Islam einer Demokratisierung in den Weg stellt (Kollektivhypothese).

Wie Filali-Ansary kritisiert, verwenden auch andere Kulturalisten simple Korrelationen, um auf eine innere Logik in und einen kausalen Zusammenhang zwischen den Blackboxes Islam und Demokratie aufzudecken:²³⁴ Lewis schließt vom Fehlen einzelner Vokabeln in bestimmten Sprachen auf die Nichtexistenz der entsprechenden für Demokratie notwendigen Konzepte wie "Bürger" im Islam, Kramer beschreibt die Unveränderlichkeit göttlicher Gesetze im Islam als Antithese eines Legislativprozesses durch profane Institutionen im Westen²³⁵ und Tibi konstruiert das geheiligte Kollektiv der *umma* als Gegenpol zum westlichen Individualismus und scheint dabei völlig zu ignorieren, dass im Christentum knapp zweitausend Jahre lang ebenfalls eine organische Vorstellung der Gesellschaftsordnung dominierte.²³⁶

Das stärkste Argument gegen die kulturalistisch-essentialistischen Erklärungen des Verhältnisses von Islam und Demokratisierung bildet jedoch die empirische Evidenz. Auch wenn noch 2004 im *Journal of Democracy* eine Debatte darüber geführt wurde, ob die "democracy gap" nun für alle muslimischen oder nur für die arabischen Länder gelte, ist es für Vertreter der Verhinderungsthese schwer, neue Argumente zu finden. Die meisten Demokratisierungshindernisse, die der Islam mit sich bringen soll, wurden nämlich nicht erst in den 1990ern entdeckt, sondern beziehen sich auf ältere Werke wie die von Max Weber (1904), Lewis (1962, 1964) und Apter (1965).²³⁷ Die Essenz des Islam verändert sich nun mal *per definitionem* wenig und konkrete Auswirkungen detailliert empirisch nachzuvollziehen ist genau das Versäumnis, welches den Kulturalisten zurecht am meisten vorgeworfen wird. Die konkreten Auswirkungen der von den Kulturalisten stark gemachten Demokratisierungshindernisse zu analysieren oder die Argumente von frühen Theoretikern wie Max Weber und David Apter mit den

233 Zum ökologischen Fehlschluss vgl. Diekmann, Andreas (2009): *Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl., S.134 ff.

234 Vgl. Filali-Ansary, *The Challenge of Secularization*, S.77.

235 Interessant sind hierzu Daten aus der Gallup-Umfrage, nach der 46% der Amerikaner der Meinung sind, dass die Bibel eine Quelle, 9% dass die Bibel die *einzigste* Quelle der Gesetzgebung sein sollte, Esposito/Mogahed, *Was Muslime wirklich denken*, S.64.

236 Zum organischen Staatsverständnis im Christentum vgl. Uertz, Rudolf (2005): *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789 - 1965)*. Paderborn [u.a.]: Schöningh.

237 Für die Unfähigkeit des Islam, Vernunft und Aufklärung zu befördern vgl. Weber, Max/Käsler, Dirk (2004): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: Beck (zuerst erschienen 1904); Lewis, *The emergence of modern Turkey*; ders. *The Middle East and the West*; Apter, *The Politics of Modernization*.

Vertretern der Verhinderungstheese in den 1990ern zu vergleichen, wäre ein interessanter Gegenstand für weiterführende Forschung.

Aufgrund der zahlreichen begrifflichen Ungenauigkeiten, der methodischen Fehler und der mangelnden Anwendbarkeit in weiteren Untersuchungen kann das kulturalistische Paradigma mit der These der Verhinderung von Demokratisierung durch den Islam als nicht mehr zeitgemäß und für die aktuelle Demokratisierungsforschung kaum mehr relevant angesehen werden.

Nichtsdestotrotz bleibt die These vom *Clash of Civilizations* auch im Sinne eines Zusammenpralls der demokratischen, pluralistischen und westlichen *civilization* mit *civilizations*, denen diese Attribute offensichtlich abgesprochen werden, politisch einflussreich. Dies zeigen die eingangs zitierte Begründung für den Irakkrieg durch Tony Blair oder die Rede George W. Bushs am 19. September 2001 vor dem US-Kongress, in welcher er seine Vision des *war on terror* beschreibt: "This is civilization's fight. This is the fight of all who believe in progress and pluralism, tolerance and freedom"²³⁸

Wenn die Essenz des Islam einer Demokratisierung also nicht im Weg steht, stellt sich die Frage, ob der Ansatz der *twin tolerations* das Verhältnis von Islam und Demokratie besser beschreibt. Die Minimalformel des gegenseitig gewährten Autonomiebereichs bringt die gleichen Vorteile mit sich, wie die ihr zugrunde liegende prozeduralistische Definition von Demokratie. Ohne direkt bestimmte kulturelle Werte oder eine spezifische Legitimation für Herrschaft zugrunde zu legen, sind die *twin tolerations* als Zielvorstellung für die Gestaltung des Verhältnisses von Islam und Demokratie hilfreich. Allerdings weist die Kritik Somers meines Erachtens auf eine entscheidende Schwachstelle des Konzepts hin. Gerade der Prozess der Entwicklung der Autonomiebereiche und besonders der Konsens der beteiligten religiösen und staatlichen Akteure über deren Notwendigkeit ist eine nicht leicht zu erfüllende Voraussetzung. Auch wenn die *twin tolerations* eine hilfreiche Zielvorgabe darstellen, problematisiert Stepan nicht die Notwendigkeit ihrer authentischen islamischen Begründung oder den Modus ihrer Durchsetzung und Etablierung.

Werden diese offenen Fragen durch die Befürworter einer islamischen Demokratie beantwortet? Zunächst ist es ihr Verdienst, eine große Bandbreite an islamischen Konzepten zu liefern, welche als Anknüpfungspunkte für die Begründung von demokratischen Institutionen, Prozessen und liberalen Grundwerten dienen können. Denn wie viele Autoren immer wieder betonen, ist eine Herleitung demokratischer Prinzipien aus den islamischen Traditionen unabdingbar, um die "Authentizitätsfalle", den Kontrast zwischen "morally concerned Muslims and the materialist West",²³⁹ zu überwinden.

Aus diesem Grund versucht z. B. Wright nach westlichem Verständnis demokratische Elemente in den Aussagen liberaler islamischer Denker zu identifizieren. Eine Reformulierung westlicher Konzepte mit islamischem Vokabular kann allerdings schwerlich als authentisch bezeichnet werden, weshalb

238 Bush, George W. (2001, 19. September): Address To A Joint Session Of Congress And The American People. Zuletzt aufgerufen am 26.1.2012, von <http://merln.ndu.edu/merln/pfiraq/archive/wh/20010920-8.pdf>.

239 Esposito/Voll, *Islam's democratic essence*, S.8.

Esposito und Voll eine "transition from listing democratic doctrines of Islam to creating coherent theories and structures of Islamic democracy" fordern.²⁴⁰

Den Versuch eines umfassenden Begründungssystems lassen die Kapitelüberschriften des *Sourcebook Liberal Islam* vermuten, die sich wie das Einmaleins demokratischer Grundbegriffe liest: "Against Theocracy", "Democracy", "Rights of Women", "Rights of Non-Muslims", "Freedom of Thought" und "Progress". Die darin überzeugend dargestellten Herleitungen, die von Muslimen selbst verfasst sind, attestieren nicht nur Kompatibilität von Islam und Demokratie, in dem sie versuchen, das geforderte kohärente Begründungssystem zu konstruieren, sondern suggerieren gar Demokratie als eigentliches politisches Ordnungsprinzip im Islam.

Dieser eindeutigen Auslegung islamischer Prinzipien zu Gunsten von Demokratie stehen allerdings zahlreiche wirkmächtige Interpretationen entgegen, die das westliche Modell der Demokratie als gescheitert ablehnen.²⁴¹ Offensichtlich sind die erwähnten Konzepte der islamischen Demokratie keinesfalls herrschende Meinung der islamischen Geistlichen, der politischen Führer oder der Öffentlichkeit. Die parallel existierenden Deutungsmuster verweisen viel mehr auf eine Konkurrenz oder gar einen Kampf zwischen demokratiefreundlichen und demokratiefeindlichen Interpretation des Islam. Eine mögliche Schlussfolgerung aus dem Konzept der islamischen Demokratie wäre demnach, dass der Islam einer Demokratisierung dann nicht im Weg steht oder sogar förderlich ist, wenn sich die liberalen und demokratiefreundlichen Auslegungen des Islam durchsetzen und von den relevanten Akteuren anerkannt werden.

An dieser These kann allerdings zu Recht Kritik geübt werden, welche sowohl das kulturalistisch-essentialistische Paradigma als auch die *twin tolerations* betrifft. Es fehlt eine scharfe Trennung zwischen der Kompatibilität von Islam und Demokratie auf der einen Seite und den Hindernissen, welche einer Demokratisierung durch den Islam in den Weg gestellt werden, auf der anderen. Wie so oft hat Huntington 1984 auf dieses Problem auch schon hingewiesen, auch wenn er es später einfach übergangen hat.²⁴² In Anlehnung an Dankwart Rustow kann man festhalten, dass Diskussionen über mögliche kulturelle oder institutionelle Voraussetzungen im Verhältnis von Islam und Demokratie zwar wichtig sind, aber damit noch nicht die eigentliche Frage des Prozesses der Demokratisierung betrachtet wird.²⁴³ Während die Kulturalisten nicht genau beantworten *wie* der Islam eine Demokratisierung verhindern soll, erklären weder die Konzepte der *twin tolerations* noch die der islamischen Demokratie, *wie* genau die Autonomiebereiche hergestellt oder *wie* eine islamische Demokratie aufgebaut werden kann.

240 Esposito/Voll, *Islam's democratic essence*, S.30.

241 Vgl. Qutub, der wichtigste Denker der ägyptischen Muslimbruderschaft, die im Januar 2012 die Parlamentswahlen in Ägypten gewonnen haben: Qutub, Sayyid (1963): *The Ideological Bankruptcy of Europe and the Future Prospects of Islam*. In: *The Voice of Islam. A Monthly Magazine Devoted to the Promotion of True Human Progress* XII: S.5-16, 65-77; ders. (1981): *Milestones*. Karatschi: International Islamic Publ.

242 Huntington, *Clash of Civilizations?*, S.198.

243 Rustow, Dankwart A. (1970): *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model*. In: *Comparative Politics* 2(3): S.337-363, 341 ff.

3.2. Ergebnisse der Gegenüberstellung der Paradigmen

Nachdem die fundamentalen Schwächen des kulturalistischen Paradigmas aufgezeigt und auch die *twin tolerations* und die islamische Demokratie kritisiert worden sind, stellt sich nun folgende Frage: Kann die eingangs aufgestellte These bestätigt werden, laut welcher der Diskurs eingeteilt werden kann in zwei Paradigmen, nämlich erstens in kulturalistisch-essentialistische Ansätze, die dem Islam zuschreiben, dass er Demokratisierung verhindere und zweitens in institutionalistische, Vereinbarkeit bejahende Ansätze?

Für die unter dem kulturalistisch-essentialistischen Paradigma zusammengefassten Autoren und Texte ergeben sich zwei zentrale Gemeinsamkeiten. Zum einen verwenden sie ein unterschiedlich ausgeprägtes aber letztlich doch ähnliche Argumente hervorbringendes Konzept von *civilization*, Zivilisation, Kultur oder politischer Kultur als zentralen Erklärungsfaktor ihrer Betrachtung. Zum anderen stimmen ihre Untersuchungen im Wesentlichen in dem Ergebnis überein, dass Teile der Essenz bzw. bestimmte Eigenschaften des Islam nicht mit Demokratie vereinbar sind und damit entscheidende Hindernisse für Demokratisierung darstellen, weshalb sie ursächlich sind für die Nichtexistenz demokratischer Systeme in muslimischen Ländern oder zumindest in der Arabischen Welt. Insofern kann die Gruppierung der genannten Literaturbeiträge in ein kulturalistisch-essentialistisches Paradigma als sinnvoll bewertet werden, was den ersten Teil der These bestätigt.

Die Autoren des zweiten Paradigmas teilen eine konstitutive Gemeinsamkeit: Sie vertreten die Ansicht, dass der Islam als Religion oder als Kultur mit Demokratie grundsätzlich vereinbar ist und nicht *per se* ein Hindernis für Demokratisierung darstellt. Allerdings differieren die Beiträge in Methode und Ausrichtung, wie sich diese Vereinbarkeit gestaltet.

Der Ansatz der *twin tolerations* fordert ohne Betrachtung religiöser Faktoren lediglich eine institutionelle Gewährleistung der Unabhängigkeit von Islam als Religion und Politik. Demgegenüber argumentieren Vertreter der islamischen Demokratie, dass es verschiedene Anknüpfungspunkte in den islamischen Traditionen gibt, aus denen verschiedene Prinzipien des westlichen Verständnisses von Demokratie abgeleitet werden können, bzw. dass es möglich ist, eine authentische islamische Form der Demokratie zu begründen und aufzubauen.

Es gibt also Grund für die Annahme, das zweite Paradigma, welches ja schon in der These unterteilt wird in institutionalistischen Ansatz der *twin tolerations* und islamische Demokratie, müsste noch einmal aufgespalten und getrennt betrachtet werden. Dies trifft insofern zu, als dass sich die beiden Ansätze in ihrer Methode und Ausrichtung der Argumentation grundsätzlich unterscheiden.

Das Konzept der islamischen Demokratie teilt nämlich gewissermaßen das Material und den Untersuchungsgegenstand, welchen man im weiteren Sinne als islamische Tradition bezeichnen könnte, mit dem kulturalistisch-essentialistischen Paradigma, aber auf der anderen Seite das Ergebnis, nämlich eine Vereinbarkeit von Islam und Demokratie sowie die Ablehnung der Verhinderungsthese mit den *twin tolerations*. Diese Zuschreibung wäre allerdings eine unzulässige Verallgemeinerung. Die

Prämissen der Verfechter einer islamischen Demokratie, nämlich Multivokalität und unterschiedliche Interpretationen der heiligen Schriften und daraus resultierende Politik verschiedener Akteure, teilen die wenigsten Kulturalisten. Anknüpfungspunkte für eine islamische Demokratie können treffender betrachtet werden als Voraussetzungen für islamische Begründungen der Legitimation und Umsetzung der *twin tolerations* in muslimischen Gesellschaften. Weil sich *twin tolerations* und islamische Demokratie auf diese Weise ergänzen und in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Verhinderungsthese übereinstimmen, können diese unter einem Paradigma zusammengefasst werden. Mit dem Vorbehalt einer starken Differenzierung in Methode und Ausrichtung von *twin tolerations* und islamischer Demokratie können diese beiden demnach als zweites Paradigma den kulturalistisch-essentialistischen Ansätzen gegenübergestellt werden, womit die These der Einteilung der Literatur über das Verhältnis von Islam und Demokratie in diese beiden Paradigmen bestätigt werden kann.

Neben dieser stark verallgemeinerten Einteilung in zwei Literaturstränge ergeben sich aus der Untersuchung noch weitere interessante Beobachtungen. Zunächst ist festzuhalten, dass fast jeder Autor bei seiner Argumentation auf verwandte Diskurse innerhalb der Politikwissenschaft, z. B. auf die Notwendigkeit von Säkularisierung für Demokratie, aber auch in andere Disziplinen verweist, vor allem in die Islamwissenschaft.²⁴⁴ Die in 2.2.1. vorgenommene Abgrenzung ist daher vor allem dem Ziel der Strukturierung geschuldet; eine echte Abgrenzung wird erstens in der Literatur selbst kaum vorgenommen und zweitens wird jegliche Grenzziehung selbst kontrovers diskutiert. Der Gegenstand, nämlich die Verflechtung von zwei Konzepten, die meist getrennt behandelten Bereichen entstammen, macht dies fast unausweichlich. Dennoch birgt dies ein wesentliches Problem, da noch mehr als in einem innerdisziplinären Diskurs die Ausgangsvoraussetzungen der Autoren unterschiedlich sind. Dass die wenigsten Autoren detailliert ihren theoretischen Bezugsrahmen abstecken und eine eindeutige Klärung der Begriffe vornehmen, erschwert die Analyse der Debatte zusätzlich.

Es lässt sich darüber hinaus eine phasenweise Entwicklung des Erklärungsfaktors Kultur erkennen. Bis zum Ende des Ost-West-Konflikts rekurrten die meisten Politikwissenschaftler auf das in den 60er Jahren von Almond und Verba entwickelte Modell der politischen Kultur, welches aber vor allem durch Untersuchungen in westlichen Demokratien entwickelt wurde.²⁴⁵ Während von einigen Islamwissenschaftlern, allen voran Bernard Lewis, schon länger die Unvereinbarkeit großer Teile der islamischen Tradition mit Demokratie vertreten wurde, machten zunächst Fukuyama und schließlich vor allem Huntington *civilizations* und damit den Islam als Demokratiehindernis zu einem zentralen Diskussionsthema in der Demokratisierungsforschung (vgl. 2.2.1.). Der Kurs der politikwissenschaftlichen Debatte um den Islam als *civilization* veränderte sich jedoch kontraintuitiv auch nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 kaum. Statt signifikantem Auftrieb für Huntingtons Thesen verlagerte sich der Diskussionsschwerpunkt vielmehr auf die Analyse von gewaltbereitem Islamismus, Fundamentalismus und Extremismus, deren Unvereinbarkeit mit

244 Vgl. 2.1.1. Fn.13.

245 Vgl. Almond, Gabriel A./Verba, Sidney (1963): *The civic culture. Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Demokratie schwerlich angezweifelt wurde.²⁴⁶

Gegenüber den essentialistischen und damit wenig dynamischen Argumenten der Kulturalisten entwickelt sich die Forschung, die sich auf den Islam und Demokratie bezieht und dabei Methoden der Vergleichenden Politikwissenschaft anwendet, stetig weiter. Neben zahlreichen Umfragen wie dem zitierten Gallup World Poll und den Untersuchungen von Tessler, Jamal und Gao²⁴⁷ erschienen seit 2005 verstärkt Fallstudien zu einzelnen demokratischen islamischen Ländern wie Türkei und Indonesien, z. B. durch Barton, Yilmaz und Cevik.²⁴⁸

3.3. Ein Goldener Mittelweg? - Vorschläge zu weiterführender Forschung

Lehnt man die Argumente des kulturalistisch-essentialistischen Paradigmas ab und behauptet, dass der Islam kein Hindernis für Demokratisierung darstellt, bleibt jedoch die deutliche Korrelation zwischen der niedrigen Prävalenz an demokratischen Systemen und dem Islam als vorherrschender Religion erklärungsbedürftig.²⁴⁹ Gibt es also einen Mittelweg, der die beiden Paradigmen vereint, um so zu einer möglichst realistischen Einschätzung zu kommen? Nach der Analyse der beiden Literaturstränge kommt John Anderson zu einem versöhnlich klingenden Ergebnis: "Religious tradition cannot determine outcomes, but when the factors working for or against democratisation are finely balanced, then whose god is prevalent may just make a difference."²⁵⁰

Sein Fazit beruht auf der Abwägung verschiedener Faktoren. Zunächst nimmt Anderson die grundsätzliche Multivokalität aller Religionen an und stellt fest, dass Religion in Demokratisierungsprozessen oft kaum eine Rolle spielt und andere Faktoren bei der Erklärung vorrangig behandelt werden müssen.²⁵¹ Stepan unterstreicht ebenfalls den Vorrang nicht religiöser Faktoren vor Religion bei der Demokratisierung, besonders bei der Erklärung der Abwesenheit von Demokratien in der Arabischen Welt:

"It has sometimes been suggested that the question of Islam and democracy involves so many sui generis issues that democratization theory does not really apply. I think that my analysis of Indonesia, Bangladesh, Pakistan, Turkey, and even post-1997 Iran, demonstrates the analytic weakness of focusing only on Islam as the principal obstacle to democratization, while neglecting the overall sociopolitical, military, ethnic, economic, and international contexts."²⁵²

Allerdings plädiert Anderson dafür, anstatt die Auslegungen einiger liberaler Muslime in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken, vor allem die real existierenden politischen Systeme und die Rolle der Religion in ihnen zu analysieren.²⁵³ Er vergleicht den Fokus auf liberale Interpretationen mit dem während des Kalten Krieges häufig vorgebrachten Argument, dass Marxismus nie wirklich

246 Vgl. die in 2.1.3. Fn.52 genannten Autoren.

247 Esposito/Mogahed, *Was Muslime wirklich denken*; Tessler/Gao, *Arab Support for Democracy*; Jamal, *Support for Islam and Democracy*.

248 Yilmaz, *Islam, Sovereignty, and Democracy*; Barton, *Indonesia*; Cevik, *Islam and Democracy*.

249 Vgl. Anderson, *Does god matter*, S.202, Tabelle 13.1. Religions and freedom, in welcher die 39 muslimischen Länder mit einem mittleren Wert von 5,39 auf der Freedomhouseskala mit Abstand am schlechtesten abschneiden.

250 Anderson, *Does god matter*, S.209.

251 Ebd.: S.202.

252 Stepan, *Religious Systems and Democracy*, S.246.

253 Anderson, *Does god matter*, S.204.

ausprobiert wurde, aber trotzdem alle marxistischen Systeme im Endeffekt in autoritäre Herrschaft mündeten.²⁵⁴ Als ein grundsätzliches Problem der in vielen Teilen der Welt dominierenden Interpretation des Islam sieht Anderson mit Verweis auf Steve Bruce den Fokus auf die korrekte Lebensweise gegenüber dem rechten Glauben und der Theologie, also dem Vorrang der Orthopraxis vor der Orthodoxie:²⁵⁵

"Rule bound religions are *inevitably* more conservative than ones that do not embed divine revelation in a legal code. This follows simply from the fact that rules were written in the past. [...] The centrality of sharia to Islam does not prevent interpretation but it does restrict it. In contrast Christianity has no choice but to be metaphorical about teachings. [Hervorh. im Orig.]"²⁵⁶

Das größere Problem ergebe sich aber daraus, dass liberale islamische Akteure und Intellektuelle nur limitierten Einfluss besäßen, besonders in Konkurrenz mit radikaleren Gruppierungen. Außerdem habe sich mit der Ausnahme von Indonesien in keinem muslimischen Land eine wesentliche religiöse Opposition gebildet, die pluralistische Demokratie als eines ihrer wesentlichen Ziele vertreten hätte.²⁵⁷

Auch wenn die Ausführungen Andersons sicherlich anfechtbar sind, so geben sie Hinweise auf drei Schlussfolgerungen, die sich aus der Debatte ziehen lassen:

Erstens kann die Rolle des Islam als Demokratisierungsfaktor erst dann realistisch eingeschätzt werden, wenn eine eingehende Analyse der anderen von Stepan genannten Einflussfaktoren erfolgt ist, da religiöse Faktoren in den wenigsten Fällen wirklich ausschlaggebend sind.

Zweitens sind es die religiösen Akteure, also Parteien, einflussreiche Imame oder andere islamische Gruppierungen, durch welche der Islam für die Demokratie Bedeutung und Wirksamkeit erlangt. Will man die Frage danach beantworten *wie* im konkreten Fall eine fundamentalistische Auslegung des Islam Wahlrecht für Frauen verhindert oder *wie* eine islamische Demokratie als legitim und authentisch anerkannt werden kann oder *wie* eine Einigung auf den Aufbau eines Institutionengefüges mit Gewährleistung der *twin tolerations* zustande kommen könnte, müssen die islamischen Akteure im Fokus der Analyse stehen.²⁵⁸

Drittens ist es vielversprechend, den Diskurs und den Konflikt innerhalb und zwischen einflussreichen Gruppierungen über bestimmte Arten der Auslegung zu untersuchen, denn auch wenn nachvollziehbare liberale Interpretationen existieren, werden sie nur wirksam zu einer Demokratisierung beitragen, wenn Akteure ihnen politische Geltung verschaffen.

Diese Schlussfolgerungen lassen sich anwenden auf die Erforschung der Rolle des Islam bei Liberalisierungsversuchen oder gar bei Demokratisierungsprozessen im Rahmen des arabischen Frühlings, wobei die mangelnde Verfügbarkeit von Datenmaterial derartige Forschung bislang behindert. Um Aussagen über den Einfluss des Islam auf den Demokratisierungsprozess treffen zu

254 Anderson, *Does god matter*, S.203 f.

255 Ebd.: S.205 f.

256 Bruce, Steve (2003): *Religion and Politics*. Cambridge: Polity, S.238.

257 Anderson, *Does god matter*, S.207 f.

258 Wie sooft hat auch hier Huntington 1991 einen hilfreichen Hinweis gegeben, den er später selbst missachtet hat: "What Elements in Islam [...] are favorable to democracy, and *how and under what circumstances* can these supersede the undemocratic elements in those cultural traditions? [Hervorh. T.M.]", Huntington, *The Third Wave*, S.310.

können, sollten zunächst die relevanten Akteure identifiziert werden, die sich offen oder implizit auf den Islam als politische Ordnungsgröße beziehen. Danach sollten ihre Einflussmöglichkeiten im politischen Prozess bzw. ihre Rolle im Konflikt zwischen Regime und Opposition evaluiert werden, ähnlich wie Künkler und Leininger die Rolle religiöser Akteure in verschiedenen Demokratisierungsprozessen ausgewertet haben.²⁵⁹ Schließlich wäre es aufschlussreich zu untersuchen, welche der in 2.3.2. aufgeführten demokratischen Potentiale, nach Esposito und Voll insbesondere für egalitäre Partizipation und legitime Opposition, die Akteure tatsächlich für die Begründung ihres propagierten Weltbilds und ihrer politischen Präferenzen verwenden.²⁶⁰ Die Analyse des Diskurses zwischen und innerhalb der einflussreichen Gruppierungen, z. B. anhand der Untersuchung von Grundsatz- oder Parteiprogrammen und Reden, könnte dafür aufschlussreich sein und Schlüsse auf den positiven oder negativen Einfluss des Islam auf den Demokratisierungsprozess zulassen.

Solche auf den Einzelfall konzentrierten und für jedes Land und jeden Akteur unterschiedlich anzufertigenden Untersuchungen sind mit vielen Schwierigkeiten verbunden. Allerdings kann es dadurch gelingen, der Wissenschaft wie auch der westlichen Politik einen differenzierten Blick auf die Bewegungen in der Arabischen Welt zu eröffnen und Möglichkeiten zu schaffen, anstelle von säkularen Diktatoren Menschen zu unterstützen, die nach Selbstbestimmung und Freiheit streben.

259 Künkler/Leininger, *Religious actors in democratization processes*.

260 Esposito/Voll, *Islam and Democracy*, S.7, weitere Analysedimensionen islamischer Bewegungen S.9.

Literaturverzeichnis

- al-‘arabiyya, markaz dirāsāt al-waḥda, (Hg.) (1984): *azmat ad-dīmuqrāṭiyya fī l-waṭan al-‘arabi. buḥūt wa-munāqšāt an-nadwa al-fikriyya allatī nazẓmahā markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya*. Beirut.
- al-Braizat, Fares (2002): Muslims and Democracy an Empirical Critique of Fukuyama's Culturalist Approach. In: *International Journal of Comparative Sociology* 43(3): S.269-299.
- Almond, Gabriel A./Verba, Sidney (1963): *The civic culture. Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Almond, Gabriel/Powell, G. Bingham et al. (2008): *Comparative politics today. A world view*. New York [u.a.]: Pearson Longman.
- Anderson, John (2004): Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization. In: *Democratization* 11(4): S.192–217.
- Anderson, John (2009): Does God matter, and if so whose God? Religion and democratisation. In: Haynes, Jeffrey (Hg.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*. New York. [u.a.]: Routledge, S.192-210.
- An-Na‘im, Abdullahi A. (2008): *Islam and the Secular State. Negotiating the future of Shari‘a*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Apter, David (1965): *The Politics of Modernization*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Barton, Greg (2010): Indonesia: Legitimacy, Secular Democracy, and Islam. In: *Politics & Policy* 38(3): S.471-496.
- Bayat, Asef (2007): *Making Islam Democratic*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Bellin, Eva (2004): The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective. In: *Comparative Politics* 36(2): S.139-157.
- Bhargava, Rajeev (1998): *Secularism and its critics*. Delhi [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- Binder, Leonard (1988): *Islamic Liberalism. A critique of Development Ideologies*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung. In: ders. (Hg.), *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, S.43-72.
- Braudel, Fernand (1980): *On History*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Bruce, Steve (2003): *Religion and Politics*. Cambridge: Polity.
- Brumberg, Daniel (2002): Democratization in the Arab World? The Trap of Liberalized Autocracy. In: *Journal of Democracy* 13(5): S.56-68.
- Brumberg, Daniel/Diamond, Larry (2003): Introduction. In: Diamond, Larry et al. (Hg.), *Islam and Democracy in the Middle East*. Baltimore [u.a.]: Johns Hopkins Univ. Press., S.ix-xvii.
- Bush, George W. (2001, 19. September): Address To A Joint Session Of Congress And The American People. Zuletzt aufgerufen am 26.1.2012, von <http://merln.ndu.edu/merln/pfiraq/archive/wh/20010920-8.pdf>.
- Casanova, José (1994): *Public religions in the modern world*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Central Intelligence Agency, CIA (2012): The World Factbook. Religions. Zuletzt aufgerufen am 21.1.2012, von <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html>.
- Cevik, Salim (2011): Myths and Realities on Islam and Democracy in the Middle East. In: *Estudios Políticos* 38: S.121-144.
- Crone, Patricia (1980): *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Dahl, Robert A. (1971): *Polyarchy. Participation and Opposition*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Dallmayr, Fred (2011): Whither democracy? Religion, politics and Islam. In: *Philosophy and Social Criticism* 37(4): S.437–448.
- Denffer, Ahmad von (1998): *Der Koran*. 4. Aufl., München: Islamisches Zentrum München.
- Diamond, Larry (2010): Why are there no Arab Democracies? In: *Journal of Democracy* 21(1): S.93-102.
- Diekmann, Andreas (2009): *Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl.

- Durkheim, Emile/Mauss, Marcel (1971): Note on the Notion of Civilization. In: *Social Research* 38(4): S.808-813.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): Multiple Modernities. In: *Daedalus* 129(1): S.1-29.
- English, Raymond (1983): *Constitutional Democracy vs. Utopian Democracy*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Esposito, John L./Mogahed, Dalia (2011): *Was Muslime wirklich denken*. München: Redline-Verl.
- Esposito, John L./Piscatori, James P. (1991): Islam and Democratization. In: *The Middle East Journal* 45(3): S.427-440.
- Esposito, John L./Voll, John O. (1994): Islam's Democratic Essence. In: *Middle East Quarterly* 1(3): S.3-11.
- Esposito, John L./Voll, John O. (1996): *Islam and Democracy*. New York [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- Faath, Sigrid/Mattes, Hanspeter, (Hg.) (1992): *Demokratie und Menschenrechte in Nordafrika*. Hamburg: Ed. Wuqûf.
- Fikentscher, Wolfgang (1993): *Demokratie. Eine Einführung*. München: Piper.
- Filali-Ansary, Abdou (1996): The Challenge of Secularization. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.76-80.
- Filali-Ansary, Abdou (1999): *Muslims and Democracy*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Fischer, Karsten (2009): *Die Zukunft einer Provokation*. Berlin: Berlin Univ. Press.
- Fox, Jonathan/Sandler, Shmuel (2005): Separation of Religion and State in the Twenty-First Century: Comparing the Middle East and Western Democracies. In: *Comparative Politics* 37(3): S.317-335.
- Freedomhouse (2011): Freedom in the World 2011. Zuletzt aufgerufen am 5.1.2012, von http://freedomhouse.org/images/File/fiw/FIW_2011_Booklet.pdf.
- Fukuyama, Francis (1989): The End of History? In: *The National Interest* 16(Summer): S.3-18.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler.
- Gallie, Walter Bryce (1956): Essentially Contested Concepts. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: S.167-198.

- Gellner, Ernest (1996): *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Penguin Books.
- Ghalian, Burhan (2004): The Persistence of Arab Authoritarianism. In: *Journal of Democracy* 15(4): S.126-132.
- Guazzone, Laura, (Hg.) (1995): *The Islamist dilemma. The political role of Islamist movements in the contemporary Arab world*. Reading: Ithaca Press.
- Hamdi, Mohamed Elhachmi (1996): The Limits of the Western Model. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.81-85.
- Hefner, Robert W. (2001): Public Islam and the Problem of Democratization In: *Sociology of Religion* 62(4): S.491-514.
- Held, David (1987): *Models of Democracy*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Hourani, Albert Habib (1983): *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hudson, Michael (1991): After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World. In: *Middle East Journal* 45(3): S.407-426.
- Huntington, Samuel P. (1969): *Political order in changing societies*. New Haven [u.a.]: Yale Univ. Press.
- Huntington, Samuel P. (1984): Will More Countries Become Democratic? In: *Political Science Quarterly* 99(2): S.193-218.
- Huntington, Samuel P. (1989): The Modest Meaning of Democracy. In: Pastor, Robert A. (Hg.), *Democracy in the Americas: Stopping the Pendulum*. New York: Holmes and Meier, S.11-18
- Huntington, Samuel P. (1991): *The Third Wave*. Norman [u.a.]: Univ. of Oklahoma Press.
- Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs* 72(3): S.22-49.
- Huntington, Samuel P. (1996): Democracy for the long haul. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.3-13.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Huntington, Samuel P. (1997): *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 5. Aufl., München [u.a.]: Europaverl.

- Iqbal, Allama Muhammad (1968): *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Jamal, Amaney A. (2006): Reassessing Support for Islam and Democracy in the Arab World? Evidence from Egypt and Jordan. In: *World Affairs* 169(2): S.51-63.
- Jamal, Amaney/Tessler, Mark (2008): Attitudes In The Arab World. In: *Journal of Democracy* 19(1): S.97-110.
- Karatnychy, Adrian (1999): The 1998 Freedom House Survey: The Decline of Illiberal Democracy. In: *Journal of Democracy* 10(1): S.112-125.
- Kathweb, Katholische Presseagentur Österreich (2011, 14. Dezember): Bassam Tibi: "Islamismus und Demokratie vertragen sich nicht". In: kathweb.at. Zuletzt aufgerufen am 4.1.2011, von <http://www.kathweb.at/site/nachrichten/database/43632.html>.
- Kedourie, Elie (1992): *Democracy and Arab political culture*. Washington, DC.
- Kepel, Gilles (1991): *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.
- Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München [u.a.].
- Krämer, Gudrun (1993): Islamist Notions of Democracy. In: *Middle East Report* 23(4): S.2-8.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik*. Baden-Baden: Nomos.
- Krämer, Gudrun (2002, 18./25. Januar): Der Mensch als Treuhänder Gottes auf Erden. In: Das Parlament Nr. 3-4. Zuletzt aufgerufen am 29.1.2012, von http://www.bpb.de/publikationen/ZFTQZH,0,Politischer_Islam_im_20_Jahrhundert.html.
- Krämer, Gudrun (2011): *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: Beck.
- Kramer, Martin (1993): Islam vs. Democracy. In: *Commentary* 95(1): S.35-42.
- Kramer, Martin (1996): Islam vs. Democracy. In: ders. (Hg.), *Arab awakening & Islamic revival. The politics of ideas in the Middle East*. New Brunswick [u.a.]: Transaction Publ., S.265-286.
- Kramer, Martin, (Hg.) (1997): *The Islamism Debate*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies.

- Kubba, Laith (1996): Islam and Liberal Democracy. Recognizing Pluralism. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.86-89.
- Künkler, Mirjam/Leininger, Julia (2009): The multi-faceted role of religious actors in democratization processes: empirical evidence from five young democracies. In: *Democratization* 16(6): S.1058–1093.
- Kuru, Ahmet (2008): Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies Toward Religion. In: *World Politics* 59(4): S.568-596.
- Kurzman, Charles (1998): *Liberal Islam. A sourcebook*. New York [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- Lakoff, Sanford (2004): The Reality of Muslim Exceptionalism. In: *Journal of Democracy* 15(5): S.133-139.
- Lapidus, Ira M. (1975): The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society. In: *International Journal of Middle East Studies* 6(4): S.363-385.
- Lewis, Bernard (1962): *The emergence of modern Turkey*. London [u.a.]: Oxford Univ. Press.
- Lewis, Bernard (1964): *The Middle East and the West*. New York: Harper Torchbooks.
- Lewis, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press.
- Lewis, Bernard (1990, September): The Roots of Muslim Rage. In: The Atlantic Monthly
Zuletzt aufgerufen am 18.1.2012, von <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/3/>.
- Lewis, Bernard (1996): Islam and Liberal Democracy. A Historical Overview. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.52-63.
- Linz, Juan/Stepan, Alfred (1996): *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Maududi, Sayyid Abul A'la (1967): *Islamic Way of Life*. Delhi: Markazi Maktaba Islami.
- Merry, Robert W. (2003): The great Friedman-Huntington debate: the coming clash between two fundamentally opposed post-9/11 global views. In: The International Economy. Zuletzt aufgerufen am 12.1.2011, von http://findarticles.com/p/articles/mi_m2633/is_1_17/ai_97118160/?tag=content;coll.
- Müller, Harald (1998, Oktober): Der Mythos vom Kampf der Kulturen. Eine Kritik an Huntingtons kulturalistischer Globaltheorie. In: *E+Z - Entwicklung und Zusammenarbeit*: S.262-264.

- Münch, Peter (2011): Islamisten nach dem Arabischen Frühling. Netanjahu warnt vor "islamischer Welle". In: sueddeutsche.de. Zuletzt aufgerufen am 7.1.2011, von <http://www.sueddeutsche.de/politik/islamisten-nach-dem-arabischen-fruehling-netanjahu-warnt-vor-islamischer-welle-1.1221259>.
- Nohlen, Dieter (2010): Demokratisierung. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Reiner-Olaf (Hg.), *Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe*. 4. Aufl. München: Beck.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.
- O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe C. (1986): *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Organization of Islamic Cooperation, Permanent Observer Mission to the United Nations in New York (2011): About OIC. Zuletzt aufgerufen am 11.1.2012, von <http://www.oicun.org/2/23/>.
- Piscatori, James (1986): *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press.
- Popper, Karl R. (1969): Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno, Theodor W./Maus, Heinz et al. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Berlin: Luchterhand, S.103-124.
- Qutb, Sayyid (1963): The Ideological Bankruptcy of Europe and the Future Prospects of Islam. In: *The Voice of Islam. A Monthly Magazine Devoted to the Promotion of True Human Progress* XII: S.5-16, 65-77.
- Qutb, Sayyid (1981): *Milestones*. Karatschi: International Islamic Publ.
- Radtke, Bernd (1994): Erleuchtung und Aufklärung. Islamische Mystik und europäischer Rationalismus. In: *Die Welt des Islams* 34(1): S.48-66.
- Rahman, Fazlur (1986): The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam. In: Ahmad, Mumtaz (Hg.), *State, Politics, and Islam*. Indianapolis: American Trust Publ., S.87-96.
- Rawls, John (1996): *Political Liberalism*. New York: Columbia Univ. Press.
- Rowley, Charles K./Smith, Nathanael (2009): Islam's Democracy Paradox: Muslims Claim to like Democracy, so Why Do They Have so Little? In: *Public Choice* 139(3): S.273-299.
- Roy, Olivier (1994): *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Roy, Olivier (2006): *Globalised Islam. The search for a new Ummah*. London: Hurst.

- Rustow, Dankwart A. (1970): Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model. In: *Comparative Politics* 2(3): S.337-363.
- Ruthven, Malise (2000): *Der Islam. Eine kurze Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Sadowski, Yahya (1993): The New Orientalism and the Democracy Debate. In: *Middle East Report* 23(4): S.14-21.
- Said, Edward W. (1978): Orientalism. In: Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth et al. (Hg.), *Post-Colonial Studies Reader*. London [u.a.]: Routledge, S.87-91.
- Said, Edward W. (2003): *Orientalism*. London [u.a.]: Penguin Books.
- Salamé, Ghassan, (Hg.) (1994): *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*. London [u.a.]: Tauris Publ.
- Sartori, Giovanni (1962): *Democratic Theory*. Detroit: Wayne State Univ. Press.
- Sartori, Giovanni (1968): Democracy. In: Sills, David L. (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: MacMillan.
- Schmidt, Manfred G. (2010): *Demokratiethorien*. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwissenschaften.
- Schultze, Reiner-Olaf (2010): Demokratie. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Reiner-Olaf (Hg.), *Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe*. 4. Aufl. München: Beck.
- Schulze, Reinhard (1990): Das islamische 18. Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik. In: *Die Welt des Islams* 30: S.140-158.
- Schulze, Reinhard (1990): *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*. Leiden [u.a.]: Brill.
- Schulze, Reinhard (1996): Was ist islamische Aufklärung? In: *Die Welt des Islams* 36: S.276-325.
- Schumpeter, Joseph A. (1950): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Bern: Francke.
- Sen, Amartya (1998): Secularism and Its Discontents. In: Bhargava, Rajeev (Hg.), *Secularism and its critics*. Delhi [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.454-485.
- Smith, Thomas (2005): Civic Nationalism and Ethocultural Justice in Turkey. In: *Human Rights Quarterly* 27(2): S.436-470.
- Somer, Murat (2007): Moderate Islam and Secularist Opposition in Turkey: Implications for the World, Muslims and Secular Democracy. In: *Third World Quarterly* 28(7): S.1271-1289.

- Sorokin, Pitirim (1937-1985): *Social and Cultural Dynamics*. 4 Bd., New York: American Book Co.
- Spengler, Oswald (1926): *The Decline of the West. Form and Actuality*. New York: Alfred A. Knopf.
- Stein, Timo (2011, 7. März): Kann der Islam Demokratie? In: Cicero online. Zuletzt aufgerufen am 4.1.2011, von <http://www.cicero.de/weltb%C3%BChne/kann-der-islam-demokratie/41733>.
- Steinbach, Udo (2009): Die Grundlagen des Nahostkonflikts. In: Chiari, Bernhard/Kollmer, Dieter H. (Hg.), *Wegweiser zur Geschichte Naher Osten*. 2. Aufl. Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh, S.157-168.
- Stepan, Alfred (2000): Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations". In: *Journal of Democracy* 11(4): S.37–57.
- Stepan, Alfred (2001): The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations". In: ders. (Hg.), *Arguing Comparative Politics*. Oxford [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.213-254.
- Stepan, Alfred/Robertson B. Graeme. (2003): An "Arab" More than "Muslim" Electoral Gap. In: *Journal of Democracy* 14(3): S.30-44.
- Sulaiman, Sadek J. (1998): Democracy and *Shura*. In: Kurzman, Charles (Hg.), *Liberal Islam. A sourcebook*. New York [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.96-98.
- Talmon, Jacob L. (1960): *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Frederick A. Praeger.
- Tamadonfar, Mehran (2002): Islamism in Contemporary Arab Politics. In: Jelen, Ted G./Wilcox, Clyde (Hg.), *Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, the Few, the Many*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, S.141-165.
- Taylor, Charles (1998): Modes of Secularism. In: Bhargava, Rajeev (Hg.), *Secularism and its critics*. Delhi [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.31-53.
- Tessler, Mark/Gao, Eleanor (2005): Gauging for Arab Support for Democracy. In: *Journal of Democracy* 16(3): S.83-97.
- Teti, Andrea/Mura, Andrea (2009): Islam and Islamism. In: Haynes, Jeffrey (Hg.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*. New York [u.a.]: Routledge, S.92-110.
- Tibi, Bassam (1996): *Das arabische Staatensystem. Ein regionales Subsystem der Weltpolitik*. Mannheim [u.a.]: BI-Taschenbuchverl.

- Tibi, Bassam (2001): *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. München: Ullstein Taschenbuch-Verl.
- Uertz, Rudolf (2005): *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789 -1965)*. Paderborn [u.a.]: Schöningh.
- Verba, Sidney (1965): Comparative Political Culture. In: Pye, Lucian W./Verba, Sidney (Hg.), *Political Culture and Political Development*. Princeton: Princeton Univ. Press, S.512-560.
- Voll, John O./Esposito, John L. (1994): Islam's Democratic Essence. In: *Middle East Quarterly* 1(3): S.3-11.
- Volpi, Frédéric (2004): Pseudo-Democracy in the Muslim World. In: *Third World Quarterly* 25(6): S.1061-1078.
- Waterbury, John (1994): Democracy Without Democrats? The Potential for Political Liberalization in the Middle East. In: Salamé, Ghassan (Hg.), *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*. London [u.a.]: Tauris Publ., S.23-47.
- Weber, Max (1968): *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Weber, Max/Käsler, Dirk (2004): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: Beck.
- Wiedemann, Charlotte (2011, 30. Oktober): Triumphiert der Islam? In: Die ZEIT. Zuletzt aufgerufen am 4.1.2011, von <http://www.zeit.de/2011/44/Islamisten/seite-1>.
- Wright, Robin (1996): Islam and Liberal Democracy. Two Visions of Reformation. In: *Journal of Democracy* 7(2): S.64-75.
- Yilmaz, Hakan (2007): Islam, Sovereignty, and Democracy: A Turkish View. In: *Middle East Journal* 61(3): S.477-493.
- Zafar, S.M. (1998): Accountability, Parliament and *Ijtihad*. In: Kurzman, Charles (Hg.), *Liberal Islam. A sourcebook*. New York [u.a.]: Oxford Univ. Press, S.67-72.

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe.

München, 1. Februar 2012

Tobias Müller