

Vortrag

REZA HAJATPOUR

„MODERNE UND KRISE DES POLITISCHEN ISLAM“

20. Februar 2006
Renner-Institut

Kontakt

Akademie für Internationale Politik des Renner-Instituts

Mag. Martin Janata

T +43-1-804 65 01-13

janata@renner-institut.at

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Ich möchte mich ganz herzlich für diese Einladung beim Renner-Institut bedanken und nutze die Gelegenheit, um insbesondere zwei Damen herzlich für Ihre Unterstützung zu danken, Frau Dr. Lackner-Gohari und Frau Dr. Afsaneh Gächter.

Der ursprüngliche Anlass dieser Einladung war mein Buch „Der brennende Geschmack der Freiheit“. Der heutige Vortrag hat jedoch nicht direkt mit meinem Buch zu tun. Daher trete ich heute nicht als Autobiograph auf, sondern als Wissenschaftler.

Der Iran macht derzeit Schlagzeilen. Viele aktuelle Entwicklungen erregen in Europa Besorgnis.

Ich möchte Ihnen heute angesichts der gegenwärtigen Debatte über die Islamische Republik jenseits der Tagespolitik zu einem vertieften Verständnis der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Iran verhelfen.

Insbesondere will ich die politisch-ideologischen Hintergründe schildern, die zur Entwicklung eines klerokratischen politischen Systems im Iran geführt und sie im letzten Jahrhundert maßgeblich begleitet und beeinflusst haben.

Lassen Sie mich zuerst kurz zur gegenwärtigen schwierigen Lage des Irans einige Worte vorausschicken.

Die Wahl von Ahmadinedjad zum Staatspräsidenten hat große Besorgnis im Westen und nicht zuletzt im Iran ausgelöst: Seine Äußerung(en) über Israel, seine Außen- und Atompolitik, die Reaktionen auf die Mohammed-Karikaturen, aber auch seine Wortwahl und seine Auffassung von der Identität und Ideologie des islamischen Staates erscheinen provozierend.

Der 49-jährige Doktor der Ingenieurwissenschaften Ahmadinedjad stammt aus einfachen Verhältnissen, war eine Zeit lang Mitglied der Revolutionsgarde und ein unbekannter Politiker, bevor er zum Staatspräsidenten gewählt wurde.

Er konnte sich gegen den geistlichen Pragmatiker Rafsandjani durchsetzen, weil er bei den armen Schichten, den Arbeitslosen und den alten revolutionären Gruppierungen im Iran die Hoffnung geweckt hat, für sie und ihre Ideale zu sprechen.

Er trat als Patriot und als wahrer Revolutionär auf und erweckte mit seiner Kritik an den herrschenden Pragmatikern und Korrupten den Eindruck, auf der Seite des Volkes und für die Interessen des Volkes und des Landes zu stehen.

Die Protestwähler haben einen Mann gewählt, der es gewagt hat, (zusammen) mit ihnen gegen die mächtigen und reichen Männer der Islamischen Republik zu protestieren.

Ahmadinedjad verwendet seit seiner Wahl den Begriff „Islamische Herrschaft“ anstelle der „Islamischen Republik“. Er stellt alle Reformbemühungen und Liberalisierungsversuche der letzten Jahrzehnte in Frage und propagiert eine Rückkehr zur Wurzel der Revolution von 1978/79.

Was mit der Wurzel der Revolution gemeint ist, kann aus seinen bisherigen Äußerungen und politischen Handlungen unmissverständlich herauskristallisiert werden, insofern als sich der Gottesstaat im Iran von der internationalen Gemeinschaft abwenden will und die Re-Ideologisierung der Islamischen Republik angestrebt wird.

Vor allem zeigt die gegenwärtige starke militärische Präsenz der revolutionären Organisationen im Staatsapparat, dass die neue Regierung im Iran kurz- bzw. mittelfristig alle Reformbewegungen verhindern und zerschlagen und die

Stabilisierung der revolutionären Machtzentren und des politischen Systems sichern will.

Man stellt natürlich zu recht die Frage, wie gefährlich die politische Entwicklung im Iran bzw. wie gefährlich der politische Islam ist? War der Reformprozess, der in der Zeit der Präsidentschaft Chatamis eine große Euphorie und Hoffnung hervorrief und der von manchen Schriftstellern und Intellektuellen als „zweite Revolution“ im Iran gesehen wurde, eine reine Illusion?

Seit dem Wahlsieg von Ahmadinedjad scheint die Reformierbarkeit der Islamischen Republik für viele Beobachter unmöglich zu sein. Denn solange die Religion als Legitimation und Leitideologie gilt und der Klerus und seine Anhänger als Herrschaftsträger die Identität und die Ziele eines Staates bestimmen, ist die Modernisierung eines solchen Staates nicht möglich.

Die Kritiker betonen zu Recht, dass ein organisierter, ideologischer Staatsapparat die freie Meinungsbildung und die Entscheidungsprozesse des Volkes verhindert und die Dynamik des geistigen und politischen Wandels blockiert.

Ich möchte zunächst wie die meisten optimistischen Beobachter hervorheben, dass die jetzige Regierung von Ahmadinedjad keineswegs die Reformbewegung im Lande verhindern kann. Im Gegenteil; sie wird ungewollt dazu beitragen, dass die Reformkräfte in ihrem Kurs noch entschlossener und radikaler werden.

Sowohl die gemäßigten Theologen wie auch der religiös-liberale Flügel und die Modernisten signalisieren in ihren Äußerungen, dass sie sich mit dem radikalen Kurs der jetzigen Regierung nicht identifizieren wollen.

Die Wahl von Ahmadinedjad kann man als ein *politisches Missverständnis* bezeichnen, das vom einfachen Volk so nicht beabsichtigt war. Das Volk hat den Versprechungen eines Mannes geglaubt und nicht erkannt, dass diese leer und unhaltbar sind.

Diese Wahl zeigt vielmehr den politischen Bankrott einer ideologisierten Republik, die aus eigener Kraft nicht in der Lage war, die Krise der modernen Zeit zu bewältigen.

Ahmadinedjads Sieg ist der Rettungsversuch, der bewusst von den letzten Überresten der revolutionären Gruppen angestrebt wurde, um das System wieder unter Kontrolle zu bekommen und die Islamische Republik von der Krise zu befreien, die seit dem Tod Khomeinis, des charismatischen Führers der Islamischen Republik, die Stabilität und die Glaubwürdigkeit des Systems ernsthaft bedrohte.

Der Rückgriff auf die nicht bewährten revolutionären Ideologien, nämlich auf die Gerechtigkeit, die Freiheit und die Brüderlichkeit in einem rein islamischen Staat zeigt auch die Heimatlosigkeit und Perspektivlosigkeit der Islamischen Republik, die sich nun mit radikalen Mitteln halten will.

Die jetzige Atompolitik ist ein Ablenkungsmanöver, mit der das System versucht, ein außenpolitisches Thema zu einem innenpolitischen Thema zu machen und mit Demonstrationen der Stärke nach außen von innerer Schwäche und Verlusten an Selbstvertrauen abzulenken.

Die Krise und die geistige Heimatlosigkeit, in der sich die Islamische Republik befindet, ist eine **religiöse Krise des politischen Islams**. Sie geht auf zwei wichtige Wendepunkte der geistigen und politischen Kultur der islamischen Geschichte zurück.

Zum einen ist dafür die frühe Auflösung der Einheit des islamischen Reiches seit der Ermordung des dritten Kalifen (Uthman) und die Entstehung der immer

wieder von neuen rivalisierenden Kalifatsdynastien in den darauf folgenden Jahrhunderten (Epochen) verantwortlich, die die Religion sehr unterschiedlich (inhomogen) für ihre politischen Zwecke benützt haben.

Die politische Krise dieser Dynastien brachte die religiöse Krise mit sich, die zur Zersplitterung der religiösen Institutionen und der damit einhergehenden inneren Auflösung der islamischen Gemeinschaft führte, die keine übergreifenden Perspektiven, keine gemeinsamen Dogmen und keine gemeinsamen Führungsstrukturen, mehr hatte.

Der Klerus und der Staat instrumentalisieren sich gegenseitig im Namen der Religion für ihren (jeweils) eigenen Zweck. Dies war eine erste Form der **Herrschaftskrise**, die durch die Auseinandersetzungen zwischen den traditionellen Gelehrten und den politischen Eliten hervorgerufen wurde.

Zum anderen sehe ich als Ursache der Krise die Ereignisse der Modernisierung seit dem 19. Jahrhundert, die die Menschen zu einer neuen Lebensordnung und -art gezwungen hat.

Die alte patriarchalische Lebensstruktur, das traditionelle Wissensmonopol und die religiösen, sozialen und politischen Lebensordnungen wurden von einer neuen geistigen und politischen Elite in Frage gestellt.

Der neue Lebenswandel stieß nicht nur auf Zustimmung, sondern löste auch massive Konflikte aus, deren Wirkung sich politisch wie auch kulturell von innen nach außen ausbreitete und die Verhältnisse bestimmte.

Für die meisten Menschen bedeutete diese neue Epoche die Auflösung der traditionellen Werte und die Entwurzelung, Heimatlosigkeit und Entfremdung von der eigenen kulturellen, gesellschaftlichen, religiösen und geistigen Selbstverständlichkeit.

Die neuen Ordnungskonzepte und die politische Gestaltung der neuen Epoche verlangten die Umwälzung und den Paradigmenwechsel der religiösen und kulturellen Lebensstrukturen.

Den islamischen Staaten wurden – so ist die eigene Wahrnehmung – im Namen der Modernisierung auch die westliche Kultur und Lebensweise aufgezwungen.

Unter dem Einfluss der westlichen Kolonialmächte wurde mit Unterstützung der einheimischen modernen Aristokraten und Intellektuellen eine rasche sozioökonomische und infrastrukturelle Veränderung des Staates und der Gesellschaft eingeleitet.

Das bedeutete nicht nur den Sieg des Abendlandes, sondern mit ihm auch den Sieg des einst mit dem Islam rivalisierenden Christentums.

Mit den Modernisierungsexperimenten entstand neben der klassischen Herrschaftskrise eine neue Krise, nämlich eine **Identitätskrise**, welche der Machtfrage und kulturellen Selbstdefinition eine neue Form verlieh.

Die Länder des Vorderen Orients **wie der Iran** befanden sich dadurch in einer Zeit des politischen, geistigen und kulturellen Umbruchs.

Es war eine Phase, in der man sich einerseits von den Einflüssen des Westens befreien wollte. Andererseits war eine völlige Distanzierung nicht möglich und zumindest vom Westen und den einheimischen Intellektuellen auch gar nicht gewünscht.

So wurden Säkularismus, Demokratie, Pluralismus und all die verschiedenen politischen Ordnungskonzepte, die mit diesen Begriffen zusammenhängen, zu unausweichlichen zentralen Diskussionskonzepten der neuen Eliten und trugen zur Schwächung der religiösen und kulturellen Tradition bei.

Es schien zunächst nur ein Streit um die vielfältigen Bedeutungen dieser Begriffe zu sein, jedoch wurden diese bald zum Kernthema der Auseinandersetzung zweier Weltanschauungen.

Dabei baute sich ein Ideenkonflikt zwischen den „Modernen“ und den „Traditionalisten“ auf. Die Folge war, dass die herrschende Elite sich zunehmend von den eigentlichen Problemen, die sowohl gesellschaftlicher, als auch kultureller Art waren, entfernte. Man begann, die Religion erneut zu einem **Politikum** zu machen.

Der so genannte „Clash of Civilisations“ (S. P. Huntington) – wie wir ihn am jüngsten Beispiel der Mohammed-Karikaturen studieren können – ist nur ein Nebeneffekt dieser Entwicklung, was den interkulturellen Dialog umso notwendiger (als zuvor) macht.

In Gang gesetzt wurde vielmehr ein Auflösungs- bzw. Transformationsprozess, dessen Gipfel die Ablösung des „alten“ durch das neue Gesellschaftssystem war und bei dem der Islam sich vor eine neue Herausforderung gestellt sah. Diese Entwicklung hat ihren Anfang bereits im Aufkommen der Modernisierung genommen.

Die Moderne war kein Eigentum des christlichen Okzidents mehr, sie drang in die tiefsten Kammern des Herzens des islamischen Orients ein.

Aber eine Modernisierung ohne Verwestlichung schien ebenso unmöglich zu sein wie die Verwestlichung ohne eine Gegenbewegung, die die islamische Gesellschaft von der Verwestlichung bereinigen wollte.

Diese Verschmelzung von Verwestlichung und Modernisierung in der religiösen Lebensführung einer islamischen Gesellschaft brachte eine neue Form der Selbstreflexion, die – wie Daryus Shaygan, ein zeitgenössischer iranischer Intellektueller zu Recht sagt – trivial war:

„Wenn ein Geistlicher auf der Kanzel zum Beweis der unvergleichlichen Bedeutsamkeit der koranischen Verse Marx und Freud zu Hilfe nimmt, wenn die Demokratie und der Islam zu Waagschalen einer Waage werden, wenn das Gebet zum Sport, die Reinigung zur Hygiene und das Fasten zur Diät reduziert wird, sehen wir darin etwas von den trivialen Formen der Verwestlichung, und davon gibt es in unserem alltäglichen Leben viele.“

Die Frage ist nun: Ist die „religiöse Vernunft“ in der Lage, der Herausforderung gerecht zu werden, die die Moderne für den Islam darstellt?

Diese Frage ist bewusst oder unbewusst seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Leitfrage des religiösen Diskurses im Iran.

Den Modernismus könnte man sogar den Begriff des 20. Jahrhunderts nennen.

Die gesellschaftlichen Eliten standen seit Mitte des 19. Jahrhunderts vor einer neuen Herausforderung, zu der sie ihren eigenen Beitrag leisten mussten.

Während sich einige politische Eliten und Intellektuelle für eine Zwangsmodernisierung ausgesprochen haben und ihre Parolen „entweder Tod oder Modernität“ waren, versuchten andere dagegen die Tradition vor der bevorstehenden Auflösung zu retten.

Moderne und Tradition prallten aufeinander, ihre Anhänger standen einander gegenüber und einige von ihnen versuchten, beides miteinander in Einklang zu bringen.

Es bildete sich eine Elite von Reformisten, die eine Art Befreiungstheologie bzw. Abgrenzungsideologie betrieben, von denen ich hier einige Beispiele nennen möchte.

Als sich die westlichen Kolonialmächte im 19. Jahrhundert in Ägypten, Afghanistan, Indien, Persien und anderen Staaten ausbreiteten und für Unmut und Demütigungen sorgten, kämpfte Sayyid Gamal ad-Din Asabadi, ein einflussreicher religiöser Würdenträger aus dem Iran, der bald als al-Afghani bekannt wurde, für eine Aufklärung der islamischen Nationen.

Religion war für ihn etwas Originäres und Ursprüngliches, was die Menschheit immer substantiell begleitet hat. Sie sollte jedoch ohne Verlust ihrer Substanz gemäß der modernen Zeit neu gestaltet werden.

Die starke Präsenz der Fremden und ihrer Ideologie der Überlegenheit und der Eroberung riefen ihm ins Bewusstsein, dass es ohne Widerstand, Stärke, Macht, Reichtum und Ruhm keinen Ausweg geben kann, sich von dem starken Einfluss der Westmächte zu befreien.

Sowohl der Islam als auch die Muslime müssten Widerstandsfähigkeit, Gleichwertigkeit und Einheitsfähigkeit demonstrieren.

Al-Afghani, der sich mehr oder weniger mit den Gedanken der westlichen Denker und Philosophen, wie Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Darwin, vertraut machte, legte besonderes Gewicht auf ein Verständnis des Islam, das der Moderne in ihren wesentlichen Fragen keineswegs entgegensteht.

Der Modernismus sollte bei den Muslimen jedoch keine Minderwertigkeitsgefühle auslösen.

Der Modernismus darf – so Al-Afghani – nicht die Überzeugung schmälern, keiner Wissenskultur anzugehören und auch keine Fähigkeiten zu besitzen, um sich der neuen Welt anzupassen. Die neuen Wertvorstellungen dürfen keine Selbstverleugnung hervorrufen.

Mit Al-Afghani wurde eine Erwachungsbewegung für die islamischen Staaten eingeleitet. Er machte die Muslime auf die Notwendigkeit des Selbstbewusstseins, des Selbstvertrauens und der Selbstverantwortung aufmerksam.

In einem Streitgespräch mit Ernest Rénan zeigte al-Afghani, dass weder der historische Islam noch die Glaubensprinzipien des Islam vernunft- und wissenschaftsfeindlich sind. Der Islam ist für ihn eine Religion der Argumente, des Dialogs und der Souveränität.

Sayyid Gamal ad-Din al-Afghani, der ein rhetorisch starker Redner und eine charismatische Persönlichkeit war, versuchte damit, den Muslimen ein neues Identitätsbewusstsein einzuprägen. Die Muslime sollten als eine Körperschaft betrachtet werden, Einheit demonstrieren und Geschlossenheit zeigen.

Dieses Identitätsbewusstsein setzte er als Kampfmittel gegen die militärische, politische und ideologische Übermacht der westlichen Kolonialmächte ein. Er reiste von Teheran über Kabul, Kalkutta, Istanbul, Kairo bis ins Herz Europas und warb zugleich für seine Idee des Pan-Islamismus und des offenen Islam.

Den Reformideen Sayyid Gamal ad-Din al-Afghanis schlossen sich zahlreiche religiöse Denker an, die von Zentralasien bis Nordafrika wirkten.

Der Islam wurde mit seinen Bemühungen und dem starken Einsatz seiner Anhänger zu einem neuen Politikum, in dem man nicht nur die traditionelle Heilkraft sah, sondern auch die umfassende Ideologie für die Lösung der Probleme und Bedürfnisse der Menschen aller Epochen.

Schon vor al-Afghani (1838-1897) und während der kolonialistischen Aktivitäten Großbritanniens in Indien, war Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), bekannt auch als Sir Sayyid, ein Muslim aus Dehli für seine geistigen Aktivitäten und Reformversuche bekannt. Der indo-islamische Denker spielte für die Öffnung der Muslime gegenüber der Moderne eine bedeutsame Rolle.

Im Geiste Sayyid Ahmad Khans fühlte sich al-Afghani im Grunde beheimatet, auch wenn er sich nicht in der Lage sah, sich der Modernisierung so uneingeschränkt wie Ahmad Khan zu unterwerfen.

Als Ahmad Khan zu der Überzeugung kam, dass die Muslime sich sowohl weltanschaulich wie auch politisch nicht von den Westmächten und der Moderne loslösen können, setzte er sich für eine tiefgründige Reform des islamischen Glaubens ein.

Die Ideen Ahmad Khans standen der westlichen Aufklärung nahe. Er war beeinflusst von modernen westlichen Rationalisten und Empirikern.

Die Offenbarung war für ihn (Ahmad Khan) ein Ausdruck der Vernunft, die auf eine natürliche Stufe den Menschen zugänglich wurde. Sie steht daher keineswegs im Gegensatz zum Urteil der Vernunft. Die Vernunft im Koran ist eine empirische Vernunft. Der Prophet ist ein Mensch. Abgesehen von seiner Sonderposition ist die Prophetie in jedem Mensch verankert.

Gott ist zwar der Erschaffer des Menschen, der ein Teil der Natur und dem Prozess der Naturereignisse verhaftet ist, die Handlungen des Menschen sind jedoch Menschenwerk.

Daher ist der Mensch frei und souverän und trägt Selbstverantwortung für seine erschaffene Welt und Kultur. Ahmad Khan plädierte für eine neue Theologie und für eine islamische Philosophie, die den Menschen seiner Natur, seinem Umfeld und seiner Person nicht vollkommen entziehen soll.

Die Moderne bedeutet für Ahmad Khan die Erneuerung des Selbst. Der Mensch darf nicht den geheimen Kräften und vorbestimmten Prinzipien – einer Prädestination – ausgeliefert sein, sondern er steht sozusagen für eine Selbsterneuerung.

Die Anwesenheit des Abendlandes in der islamischen Welt veranlasste ihn, sich für eine interkulturelle Annäherung der Religionen einzusetzen. Der aggressive Angriff der neuen christlichen Missionare in den islamischen Ländern, die den Islam als eine rückständige Religion darzustellen versuchten, betrachtete er als eine Gefahr für ein friedliches Zusammenleben.

In der geistigen Tradition Sayyid Ahmad Khans wirkte einige Jahrzehnte später ebenso eifrig Muhammad Iqbal (gest. 1938), der indo-pakistanische Denker, der in England und Deutschland studierte und an der Universität in Heidelberg unterrichtete, an einem neuen (humanen) Verständnis des Islam mit.

Der Dichterphilosoph Iqbal gehörte zu den wenigen islamischen Denkern, der mit der westlichen Philosophie und Literatur sehr gut vertraut war.

Er wandte sich jedoch, nachdem er Europa verlassen hatte, von seiner früheren Begeisterung für die Modernisierung ab. Sowohl an der westlichen Moderne als auch an der östlichen Tradition bemängelt er eine unzureichende geistige Wirkungskraft, die den Menschen nicht als Ganzes erfassen würde.

Der Osten entferne die Menschen von ihrer notwendigen Beziehung zur Welt und der Westen mache die Menschen eindimensional und sperre sie in der materiellen Welt ein.

Der moderne westliche Rationalismus, Pragmatismus und Materialismus konnten ihn nicht befriedigen. Seine geistige Heimat war der Orient, den er geographisch nicht eingrenzen wollte.

Orient ist für ihn **die Poesie der Seele**. Die traditionelle und die moderne Orthodoxie haben die Menschen von ihrem originären Ziel entfernt.

Mit einigen westlichen Denkern wie Bergson und Nietzsche und einigen bedeutenden islamischen Mystikern wie Ibn Arabi, Galal ad-Din ar-Rumi und al-Gilli versuchte er eine Verbindung zwischen beiden Kulturen herzustellen.

Der Islam sollte daher erneuert und wiederbelebt werden. Er darf allerdings nicht so sehr mit Ideen verschmolzen werden, die seiner Natur nicht entsprechen. Der Islam ist eine Religion jenseits des Nationalismus, des Regionalismus, des Kapitalismus, des Materialismus, des Pragmatismus und des unüberschaubaren Individualismus. Diese sind Iqbal zufolge Produkte der westlichen Moderne.

Wie Ahmad Khan schreibt er dem Christentum und dem Islam einen gemeinsamen Ursprung zu. Daher sei eine Trennung zwischen Abendland und Morgenland nicht machbar und auch nicht sinnvoll. Vielmehr bedarf es einer gegenseitigen Ergänzung und Anerkennung dieser (zwischen diesen) beiden Kulturen.

Die Modernisierung griff mit dieser Intellektualisierung des Islam vor allem in die Bereiche der Politik und Staatsdebatte über. Demokratisierungs- und Säkularisierungsversuche nahmen zu und bestimmten die geistige Debatte.

Die religiösen Rechtsgelehrten mischten sich zunehmend in die politische Debatte ein. Nicht zuletzt stellte sich die Frage nach einem politischen System, das dem eigenen kulturellen Erbe und zugleich dem „Zeitgeist“ gerecht werden konnte.

Einer dieser Gelehrten war Šeyh Hâdî Nagm`âbâdî (1834-1902), ein Freund von al-Afghani, der sich sehr stark für einen Konstitutionalismus im Iran einsetzte. Einerseits kritisierte er die traditionelle Theologie und andererseits plädierte er für die Herrschaft der Vernunft.

Wie Ahmad Khan sagt er: „Die Vernunft des Menschen ist der erste Prophet, die der allwissende Gott in der Existenz des Menschen veranlagt hat“.

Der Geist der Religion bestehe aus Monotheismus (der Glaube an die Gotteseinheit, tauhîd) und Nächstenliebe (dustî-ye halq). Bei den praktischen Fragen, in der Politik und Lebensgestaltung, müssen sich die Menschen an ihrer Vernunft und an den Notwendigkeiten der Zeit orientieren.

Solche geistigen Auseinandersetzungen bereiteten den Boden für die Einführung eines modernen politischen Systems im Iran. 1907 hatte der Iran zum ersten Mal eine Verfassung nach europäischem Muster, an deren Entstehung auch zahlreiche religiöse Gelehrte beteiligt waren.

Diese traten als die Bewahrer der nationalen Rechte und der Souveränität des islamischen Territoriums auf, das sie vor der despotischen Monarchie und der Besatzung durch die westlichen Mächte verteidigen wollten.

Es war eine Zeit, in der die russischen Truppen bereits in den Norden des Irans eingedrungen waren und sich den Iran zusammen mit den Briten in zwei Einflusszonen, politisch und wirtschaftlich, aufgeteilt hatten.

Auch der Konstitutionalismus im Iran konnte nicht widerstandslos hingenommen werden. Es gab Gelehrte, die für die alte despotische Herrschaftsform mit einem starken Einfluss der Theologen und der religiösen Gesetze plädierten, und die auch von den Anhängern der Monarchie sehr stark instrumentalisiert wurden.

Die Zeit der konstitutionellen Bewegung im Iran war Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichsten Gruppen mit unterschiedlichsten Interessen.

Den Despoten standen die Modernisten und die offenen religiösen Gelehrten gegenüber. Diesen gegenüber standen die Orthodoxen. Nicht zuletzt bildeten sich zwischen den Modernisten und dem religiösen Lager Fronten.

Während der konstitutionellen Periode (1906-1911), als der Despot Muhammad Ali Schah das Parlament mit westlichen Kanonen beschloss, setzten sich Mirzâ Mohammad Hoseyn Nâ`înî (gest. 1936) und andere Gelehrte aktiv für die Wiederherstellung des Verfassungssystems im Iran ein.

Naini bemerkte, wie dringlich es war, den Iran auch als eine islamische Gesellschaft für den europäischen Fortschritt zu öffnen, so wie es einst Nagm`âbâdî mit der Kritik an der traditionellen religiösen Autorität getan hatte.

Wider den Geist des religiösen und politischen Despotismus rechtfertigte Naini den Konstitutionalismus, der nicht im Widerspruch zur politischen Vorstellung des Islam in der Zeit der Verborgenheit des heiligen und rechtmäßigen Imams stehen würde.¹

Da der heilige Imam nicht anwesend sei, um den idealen Staat zu realisieren, könne nur eine Staatsform akzeptiert werden, die sich jeglicher Form des Despotismus widersetze und das Gemeinwohl des Volkes garantiere. Der Konstitutionalismus war für ihn daher das diesem Zustand angemessene System, das sogar mit dem idealen islamischen Staat gewisse Ähnlichkeiten hat.

Zum Verfassungsstreit bemerkte er kritisch, dass das Parlament eingerichtet worden sei, um Ordnung und Sicherheit im Land zu bewahren, politische Angelegenheiten zu regeln sowie die Rechte des Volkes zu gewährleisten und nicht, um die religiöse Herrschaft (hokumat-e Shariyya), die Erteilung des religiösen Rechtsgutachtens (fatwa) und das Abhalten der rituellen Gottesdienste (namaz) sicherzustellen.

Nâ`înî plädiert zugleich für die Bewahrung der kulturellen Eigenart.

„Die Bewahrung der Würde (Ehre), der Souveränität und Nationalität jeder Gemeinschaft, sei sie religiös oder patriotisch, ist abhängig von der Errichtung ihrer Herrschaft nach eigener Art“.

Die politische Debatte dieser Zeit, wie wir dies am Beispiel Naini sehen, bekommt eine stärkere religiöse und kulturelle Färbung, die die Herrschaft der Theologen nicht in Frage zu stellen beabsichtigte, sondern die islamische Gemeinschaft mit den neuen politischen und geistigen Errungenschaften vor einer kulturellen Auflösung bewahren wollte.

Die Politik des Fortschritts und der Import und Export der Modernisierung zeigten kein Verständnis für neue Selbsterfahrungen. Die Übermacht der Eigenliebe und die außenpolitischen Interessen der westlichen Großmächte setzten die neuen Prinzipien außer Kraft. 1911 wurde das Jahr des faktischen Scheiterns eines Neuankömmlings, nämlich der Verwestlichung (Modernisierung).

¹ Die Schiiten glauben an 12 Imame. Der letzte Imam befindet sich nach der Überzeugung der Schiiten in Verborgenheit, um am Ende der Zeiten als Mahdi das Reich Gottes herzustellen.

Der Einmarsch der fremden Besatzungsmächte im Jahr 1911 nahm nicht nur den Stolz der Begeisterten und bestärkte die Skeptiker, sondern löschte zugleich die Hoffnung auf eine Zukunft im Schatten des Westens aus.

Die Hoffnung, mit der neuen Dynastie ein modernes Persien unter Reza Schah Pahlawai und seinem Sohn herzustellen, das der iranischen Gesellschaft das Gefühl geben sollte, sich dem Westen gegenüber als gleichwertig zu sehen, hat sich nicht lange gehalten.

Die moderne Lebenswirklichkeit und ihre Ideale konnten ebenso wenig wie die Tradition Optimismus und eine Befreiung des Gemüts und des Geistes verleihen und über die tatsächlichen Gegebenheiten hinwegtäuschen.

Wir können diese Verzweiflung (und Enttäuschung?) in den intellektuellen und kritischen Auseinandersetzungen, die im 20. Jahrhundert stattfanden und auch die religiöse Tradition bewegten, sehr gut beobachten.

Die verzweifelte Suche nach dem Sinn, der Reinheit und der Ästhetik des Daseins und der wahren Identität begleitete den Schauplatz der großen modernen iranischen Literatur, wie dies in den Werken von Sadiq Hidayat und Galal Al-e Ahmad zu sehen ist

Es war die Zeit der existentiellen Dürre, des Scheiterns des Idealismus und der Verwandlung ihrer Verkünder, die den Weg für die Ideologisierung frei machte.

Hoffnung und Verzweiflung, Zeitgeist und Kampfgeist, Begeisterung und Enttäuschung, Selbstbesinnung und Verweigerung, Revolution und Reform begleiteten den Seelenzustand eines Volkes, das sich der Aporie von Zukunft und Vergangenheit nicht entziehen konnte.

Fremde Werte und Lebensformen bestimmten das Bild eines neuen Lebensentwurfes, kündigten das Zeitalter eines neuen Mythos an und signalisierten zugleich das Ende der Heiligkeit, Tradition und Gemütlichkeit.

Man warf die Frage auf, ob die Vergangenheit und die Zukunft, das Alte und das Neue, das Gewohnte und das Unbekannte einander derart befruchten könnten, dass der Lebensprozess die Zeitbahnen der Geschichte fortbewegen, das Bewusstsein der Menschen erweitern, die Räume des Denkens durchbrechen und die offene Welt des Daseinsgefühls überfluten könne.

Der Verwestlichungspolitik von Schah Pahlawi stand eine massive Anti-Verwestlichungsbewegung gegenüber.

Der Ruf nach Rückbesinnung auf eine islamische Herrschaft bekam ein neues Gesicht. Schon vor Homeynî bemängelte Seyyed Asadollâh Harqânî, ein einflussreicher Teheraner Geistlicher, der sich während der Verfassungsrevolution auf die Seite der Reformer stellte, das fehlende Selbstvertrauen und forderte die Besinnung auf eigene kulturelle Besonderheiten und die spezifische Würde des islamischen Volkes.

Das Verschwinden der Originalität könne nur durch die Herstellung einer politischen Ordnung nach eigenen kulturellen Werten verhindert werden. Für Harqânî gab es eine islamische Demokratie, die vollkommener als die des Westens sei.

Während sich Harqani aufgrund seines hohen Alters langsam zurückzog, wuchsen umso mehr Stimmen gegen die Verwestlichungspolitik des Schahs von Persien. Je länger die Monarchie mit ihrer „Westorientierung“ das Land regierte, desto heftiger wurde die Frage nach einer islamischen Lösung gestellt.

Das Land verwandelte sich rasch in Zellhaufen verschiedener politischer und religiöser Organisationen. Manche, wie die „Freien Muslime“ und „Islamische Freischärler“, scheuten nicht vor dem bewaffneten Kampf zurück.

Den Liberalisierungsversuchen des Premierministers Musaddeq in den 50ern wurde durch die amerikanisch orientierte Politik des Schahs mit Hilfe der CIA und durch die radikalen Fundamentalisten ein Ende gesetzt.

In den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde das *Islamisierungsprojekt* von einer neuen geistigen Elite getragen. Sie pflegte durch ihre Auseinandersetzungen mit der westlichen Weltanschauung eine Abgrenzungsideologie.

Sie versuchte, sozusagen den Islam in den gegenwärtigen kulturellen, politischen, gesellschaftlichen und geistigen Fragen vom abendländischen Geist zu emanzipieren.

Man predigte für eine Rückkehr zur eigenen kulturellen Wurzel. Religion wurde erneut Ersatz und Legitimationsgrundlage für eine Identifikation mit dem eigenen kulturellen Erbe und diente der Herstellung der Souveränität und die Würde der Gemeinschaft.

Der Soziologe Ali Schariati und die beiden Theologen Tabatabai und Mutahhari kleideten den Islam mit einem modernen Vokabular aus und versahen ihn mit einer Philosophie der Gegenwart, die den Islam als eine progressive Religion der Zukunft darstellte.

Damit begeisterten sie sowohl die jüngere Generation als auch Intellektuelle und Akademiker. Während Schariati einen Islam ohne Mullahs propagierte, predigten die beiden Geistlichen einen ideologisch dynamischen Islam mit einem starken Einfluss der Gelehrten.

Der Islam und der Westen verkörpern für sie zwei Ideologieblöcke. Der eine lehrt nach den Prinzipien des Humanismus und der göttlichen Rechtleitung, nämlich nach dem Prinzip der „Hidaya“, eine Führung durch Gott und der andere nach den Prinzipien der Macht und der Dienstbarmachung.

Der Mensch als dualistisches Wesen wird sozusagen von zwei Welten beherrscht. Die wahre Glückseligkeit und Freiheit kann keineswegs durch Macht, Pragmatismus, Individualismus erreicht werden, vielmehr bedarf es einer übergeordneten Rechtleitung, die seine wirklichen Bedürfnisse bewältigt.

Der Islamisierungsprozess war für diese Denker ein Säuberungsprozess von der Verwestlichung. Sie richtete sich ebenso gegen die langjährige quietistische Tradition, die die Fremdherrschaft der Usurpatoren duldeten.

Die Architekten der Revolution von 1979 zeigten sich als die wahren Vertreter des Endzeiterlösers und verkörperten die Hoffnung, die die Schiiten auf die Rettergestalt des Mahdis für die Armen und Unterdrückten setzten.

Diese Wiederbelebung der alten Verzauberungsideale sollte die neue und moderne Verzauberung ersetzen, wodurch die verlorene und entfremdete Seele des islamischen Mannes wieder in ihre orientalische Heimat zurückfindet.

Die Vorbereitung für die wahre Herrschaft des schiitischen Erlösers und des Kaisers der Endzeit, nämlich des Mahdis, muss nun mit einer Revolution und einer Herrschaft der neuen religiösen Eliten in Gang gesetzt werden.

Die neue Elite hat ihren Widerstand und ihre revolutionäre Bewegung als die Fortsetzung des wahren Geistes der Schia verstanden und sorgte zugleich für die Überwindung der langjährigen Herrschaftskrise, die die Theologen in eine unpolitische Opposition drängten.

Diese neue Elite hat im politischen Islam die (passende) Ideologie entdeckt, um die langjährige Krise zu bewältigen, nämlich die Herstellung einer langjährigen versäumten Herrschaft, wodurch man die Souveränität und Identität der islamischen Gesellschaft zurückgewinnen will.

Mit der These der Herrschaft des religiösen Rechtsgelehrten von Khomeini, die heute in der iranischen Verfassung verankert ist, erreicht der islamische Emanzipationswettbewerb seinen Höhepunkt: Religionsgesetz statt Selbstbestimmung, Klerokratie statt Demokratie.

Mit der islamischen Republik suchte ein islamisches Volk sein Glück jenseits der Realität. Seit der Islamischen Republik hat der politische Islam eine reale Gestalt angenommen, mit dem Anspruch, nicht nur eine Republik des entrechteten Volkes zu sein, sondern auch den Islam als die politische Kultur zu verwirklichen, (die) den Menschen ihre Würde, Souveränität, Freiheit und Authentizität wieder zurückgibt.

Auf die Frage eines Journalisten, ob die islamische Republik die Freiheitsrechte des Menschen, die in einem demokratischen Staat vorhanden sind, garantiert und ob er eine politische Rolle im Staat spielen wird, hat Khomeini geantwortet:

„Die islamische Regierung ist eine demokratische Herrschaft im wahren Sinne. Jeder kann seine Meinung äußern. Die islamische Regierung begegnet allen Formen der Logiken mit dem logischen Argument. Ich werde auch keine Tätigkeit in der Regierung übernehmen und werde in dieser Form bleiben, wie ich nun bin und ich werde nur unverbindliche geistige Anleitung geben.“

Mit einer starken Islamischen Republik wollte man einen politischen Islam demonstrieren, der Macht, Identität, Gemeinschaftlichkeit herstellt und Heilkraft für eine Lösung der politischen und sozialen Probleme der modernen Zeit anbietet.

Die Islamische Republik wollte den Menschen im Iran die so genannte verlorene Seele wieder zurückgeben. Doch seitdem wandten sich viele, nicht zuletzt aus den eigenen Reihen, von dieser Republik und ihrer Ideologie ab.

Die Verwestlichung konnte man jedoch nicht entzaubern und die neue Zauberkraft der Islamischen Republik hielt nur so lange an, wie die Menschen von einer großen Harmonie und Freiheit träumen konnten.

Kaum war die Islamische Republik da, brachen unter den Revolutionären heftige Gefechte aus. Ideologisch und politisch entwickelten sich Fronten, die bis heute andauern.

Von den Parolen „Gleichheit, Brüderlichkeit, Freiheit und die Islamische Republik“ blieb nur die Letzte. Die Herrschaft gelang in die Hände jenes Klerus und ihrer religiösen Anhänger, die gelernt hatten, mit Gewalt und Einschüchterung Widerstände zu unterdrücken.

Die politischen Ereignisse der Frühphase der Islamischen Republik zeigten, dass sie keine Republik für das gesamte Volk war. Sie verabschiedete sich endgültig von den Idealen der Revolution. Sie hat aus der Republik eine Arena geschaffen, die nur eine Republik von „Freund-Feind-Ideologie“ wurde. Der Iran isolierte sich faktisch von der Weltgemeinschaft.

Kaum war Khomeini, der Herrscherklerus der Islamischen Republik, tot, zeichnete sich eine geistige Auseinandersetzung gegen die Klerokratie ab.

Die ideellen Werte der Islamischen Republik und ihre Ideologie konnten die Bedürfnisse der neuen Zeit nicht befriedigen. Die religiösen Intellektuellen suchten neue Antworten, um die religiöse Ideologie aus einer neuen Krise zu befreien. Man versuchte nun, den Islam zu entpolitisieren.

Der Theologe Moghtahed Šabestarî und der religiöse Intellektuelle Ábdolkarîm Sorûš stellen sich dieser Aufgabe und sind für ihre Kritik am herkömmlichen religiösen Denken und für die Entwicklung einer neuen Dialektik der Theologie bekannt.

Allerdings hat weder Sorous noch ein anderer bisher eine Staatstheorie entworfen, die mit der modernen Staatsphilosophie des 1999 verstorbenen M. Hairi Yazdi vergleichbar wäre.

Mit seiner Theorie des Gemeinschaftseigentums eröffnete Hairi eine Staatsdebatte, die in ihrer Form und in ihrem Inhalt für den modernen islamischen Diskurs insgesamt beispiellos ist.

Hairi Yazdi, ein Philosophiegelehrter, spricht wie alle bekannten Staatsphilosophen, wie man sie seit der Neuzeit im Okzident kennt. Er verhält sich entsprechend überregional. Hairi verwirft nicht nur die Idee der Klerokratie überhaupt, sondern er entwickelt ein Staatsmodell, das sich überwiegend von der herkömmlichen religiösen Tradition kritisch emanzipiert.

In seiner Staatsphilosophie verfügt der Mensch gänzlich über sich selbst. Er ist Souverän und leitet seine Rechte von seiner Natur ab. Der Mensch ist ontologisch gesehen Besitzer und Erschaffer seiner Handlungen und somit berechtigt, seine natürlichen Bedürfnisse und existentiellen Lebensnotwendigkeiten selbst zu bewältigen.

Der Staat ist für Hairi nichts anderes als das Resultat der natürlichen Erkenntnisse des Menschen. Wenn etwas zu den natürlichen Ereignissen gehört, dann sollte es als reales Phänomen seine Neutralität und Unabhängigkeit vor der theoretischen Ungewissheit und vor religiösen Spekulationen schützen. Der Mensch als Besitzer und Eigentümer des Staates ist daher verpflichtet, unmittelbar auf seine Lebensführung und Lebensgestaltung einzuwirken.

Der Mensch steht in Hairis Staatslehre unmittelbar unter der Leitung seiner praktischen Vernunft, die sittlich die Beziehung zwischen Gesellschaft und Individuum bestimmt. Die Erlangung und Entfaltung dieser sittlichen Vernunft ist der Ausgangspunkt dessen, was den Menschen zum Menschen macht.

Abgesehen von Hairi, der verstanden hat, dass die traditionellen Hilfsmittel nicht ausreichen, um für die neue Welt und auf ihre Fragen angemessene Antworten zu finden, muss ich gestehen, dass es keinem der genannten religiösen Gelehrten gelungen ist, sich über die Grenze der eigenen kulturellen Selbstverständlichkeiten hinaus zu bewegen.

Die Kritik der traditionellen religiösen Vernunft war ein hoffungsloser Schritt der präkonstitutionellen Zeit, die eine islamische Gesellschaft und ihre religiöse Elite nicht aus dem dogmatischen Schlummer erwecken konnte, um die Frage der Religion in einem modernen Zeitalter neu zu definieren.

Angesicht der postrevolutionären Debatte bemerken wir jedoch Zugeständnisse, die die Verfechter der traditionellen Vernunft zugunsten der modernen Vernunft machten. Mit Kritik und Selbstkritik öffnen sie eine Perspektive, die der eigenen Kultur zugute kommen soll.

Doch die Beharrung auf die ideellen Werte des eigenen kulturellen und religiösen Imperiums ist die Folge der Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne, die die religiösen Kräfte und die politischen und gesellschaftlichen Eliten den Macht- und Identitätsverlust verspüren ließ.

Der Modernisierungsprozess, der einst zur Bekämpfung und zur Befreiung vom Kolonialismus begrüßt wurde, wurde zum Verhängnis. Er hat **eine Gegenbewegung** erzeugt. Die Modernisierung löste starke oppositionelle reaktionäre Bewegungen aus, die sich für die Herstellung der verlorenen Ehre, Autorität und der geistigen Heimat einsetzten.

Mir scheint, dass der Befreiungskampf von der westlichen Überlegenheit, die Suche nach einer nationalen-kulturellen Identität und das Streben nach Anerkennung und Gleichwertigkeit, sei es politisch oder kulturell, gegenüber dem Westen die Grundlage

für ideologische und politische Konflikte geliefert haben, die man in den islamischen Ländern heute mit einem politischen Islam zu überwinden versucht.

Die neuzeitliche Entwicklung des Orients und Okzidents unter geografischen, geistigen und historischen Gesichtspunkten hat zu einem neuen kulturellen und intellektuellen Trauma geführt. Die Bedeutung des Orients und des Okzidents im mittelalterlichen Sinne gilt heute nicht mehr.

Die Folge ist für diese Menschen, die der Herausforderung der reichen westlichen Moderne gegenüberstehen, dass sie zum einen ihre kulturellen und religiösen Werte rechtfertigen müssen, um mindestens als gleichwertig anerkannt zu werden bzw. sich gleichwertig zu fühlen, zum andern müssen sie sich aber gegenüber einer wissenschaftlichen und theologischen Überlegenheit des Westens behaupten.

Die Religion und überhaupt die kulturelle Eigenart wurden in einer solchen Situation zum Zufluchtsort vieler Menschen. Durch die Intellektualisierung des Islams hat man vor der islamischen Revolution versucht, die islamische Lehre als beste Alternative zu dem marxistischen Materialismus und dem westlichen Liberalismus für die Lösung der „wirklichen Bedürfnisse jeder Epoche“ darzustellen.

Das Feindbild des mittelalterlichen Erbes wurde wieder aus der Geschichte ausgegraben. Der Ost-West Konflikt ist zugunsten des Westens beendet, lebendig ist aber immer noch ein Nord-Süd Konflikt.

Hier ist nicht nur ein ideologischer Konflikt im engeren Sinne ausschlaggebend oder gemeint, sondern – wie immer- Revolte der Armen gegen die Reichen. Die instabile Lage im Orient begrenzt diese Frage auch nicht nur auf einen Nord- Süd Konflikt.

Die Moderne Welt steht heute vor der herrschenden Armut in der Welt. Es ist die politische, ökonomische und geistige Armut. Die meisten dieser Menschen suchen Zuflucht im kulturellen Erbe. Auch ist die Religion eine Ersatzheimat für materielle Probleme geworden.

Die Religion war und ist für jede Gesellschaft eine spirituelle und emotionale Heimat, wo man immer vor allem in der Krisenzeit Zuflucht suchte.

Doch mit dem politischen Islam hat man versucht, sich darüber hinaus als die einzige Kraft und Dynamik für die Masse darzustellen, die sowohl das weltliche wie auch das seelische Wohl garantieren könne. Der politische Islam hat sich daher als "Umfassender Islam" und die Verkörperung aller menschlichen Belange repräsentiert.

Für die Realisierung dieses allumfassenden Anspruches reichte die ideologische Grundlage nicht aus. Die Reformbemühungen in der Zeit der Präsidentschaft Khatamis und die Annäherung an den Westen haben gezeigt, dass das Fortbestehen eines Staates und die Lösung der Probleme seines Volkes nicht allein von seiner Ideologie abhängig ist.

Um den politischen Islam aus der neuen Krise zu befreien, braucht es nun eine Politik, die in nationalem Interesse steht. Religion mit einer Atompolitik zu verbinden, hat eine starke innenpolitische Kraft.

Sie wird als eine Politik für das nationale Interesse und den Patriotismus angesehen. Daher wirft man den Gegnern dieser Atompolitik vor, sie seien verwestlicht, weil sie das iranische Interesse gegenüber dem Westen nicht vertreten.

Die Reformierungsversuche der letzten Jahrzehnte im Iran und ihr Scheitern einerseits und die kulturelle, politische und wirtschaftliche Krise andererseits haben deutlich gemacht, dass sich der politische Islam als allumfassendes Heilmittel nicht bewährt hat.

Die Islamische Republik wurde eine Republik der Korrupten und der Armen, die in einem schizophrenen Zustand zwischen der Moderne und der Tradition leben.

Ahmadinedjad hat in seinem Wahlkampf angekündigt, die Korruption und die Armut zu bekämpfen und die Ideale der Revolution wiederherzustellen. Aber seit seiner Wahl hat die Lage sich noch verschlimmert. Nicht nur die Reformisten attackieren ihn. Selbst im eigenen Lager findet er keine große Euphorie mehr.

Er ist ein typisches Produkt einer Protestwahl – einmal an der Macht, zeigt sich die Hilflosigkeit seiner Parolen, die rhetorisch umso heftiger werden, je weniger er in der Lage ist, ein politisches Programm umzusetzen, das die Probleme des Landes löst.

In einer solchen ideologischen, politischen und wirtschaftlichen Krise sucht man Zuflucht in der Radikalität und in der Gewalt. Eine Kultur des Dialoges und der Vernunft bleibt daher auf der Strecke.

Denn es ist keine Frage des guten Willens, der einem System, das sich in der Legitimationskrise befindet, helfen sollte, neue Wege für das Wohl der Gemeinschaft zu suchen. Es geht vielmehr darum, die verlorene Ehre und Macht mit Gewalt wiederherzustellen.

Ahmadinedjad stärkt daher die Revolutionsarmee in der neuen Politik und versucht mit einer Parole wie der Herstellung der „reinen islamischen Kultur“ für einen neuen Kulturkampf zu sorgen.

Einem Kulturkampf, der nicht nur gegen die Reformisten und Intellektuellen im eigenen Land gerichtet ist. Er signalisiert zugleich eine Abkehr von der westlichen Moderne.

Er spekuliert mit der Unterstützung der östlichen Mächte, mit denen er in einem politischen und kulturellen Block gegen den Westen Macht demonstrieren will. Die Ankündigung der reinen islamischen Kultur bedeutet nichts anderes als die Fortsetzung des kulturellen Kampfes gegen die westliche Moderne

Kultur kann nicht als Vorherrschaftsprinzip für die eigenen Interessen den Dialog zwischen den Völkern bestimmen. Vielmehr bedarf es Mut, bei aller Annäherung an das Neue, eine gewisse Distanz zu bewahren.

Distanz zum Eigenen und zu der traditionellen Selbstverständlichkeit ist der Schlüssel zu einer offenen Zukunft, in der Erkenntnisse und Werte kein Eigentum mehr sind, sondern einem besseren Verständnis des Zusammenlebens und auch einer besseren Zukunft dienen sollen, die zwar noch unerkannt (unentdeckt) ist, keineswegs aber Monopol einer Kultur sein kann.

Wenn es diese Zukunft einmal gibt, dann kann sie nur ein gemeinsames Schicksal für alle Menschen sein.

Man kann daher keineswegs die Zukunft mit Gewalt sichern. Mit Gewalt kann man keine Probleme beseitigen oder gar eine Krise bewältigen. Man muss versuchen, die Probleme zu verstehen. Sie verstehen, heißt, das Andere kennen zu lernen.

Die Respektlosigkeit der Politik gegenüber den Belangen anderer Kulturen und ihrem Lebenswillen hat den Keil zwischen den Kulturen noch vergrößert. Wir können „the clash of civilisation“ vermeiden, wenn wir mit einer Politik des Respekts, einer Politik der Gleichwertigkeit, einer Politik der Anerkennung der Zukunft dieser Kulturen eine Perspektive verleihen. Wir müssen lernen, andere Menschen zu respektieren, auch wenn wir sie nicht vollkommen verstehen können.

Es gilt das gesprochene Wort.