Islam der Befreiung : die sozialen Bewegungen brauchen religiöse Legitimität : Interview

Autor(en): **Loher, David / Hui, Matthias / Gharbi, Kacem**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **110 (2016)**

Heft 9

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-632328

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Neue Wege-Gespräch von David Loher und Matthias Hui mit Kacem Gharbi

Islam der Befreiung

Die sozialen Bewegungen brauchen religiöse Legitimität

Der tunesische Befreiungsphilosoph Kacem Gharbi plädiert für eine neue Sicht auf die islamische Geschichte und den Koran. Die Linke muss dem Islamismus auch das befreiende Potenzial von Religion entgegensetzen können.

Sie werden hier in Europa als Vertreter einer muslimischen Befreiungstheologie bezeichnet. Die Befreiungstheologie ist in Lateinamerika entstanden. Was bedeutet das Konzept der Befreiung in ihrer muslimischen Tradition?

Ich selber bezeichne mich nicht als Theologen, sondern als Philosophen der Befreiung. Mein akademischer Hintergrund ist die Philosophie. In meiner Arbeit spielt der argentinische Befreiungsphilosoph Enrique Dussel eine grosse Rolle, der auch für die Befreiungstheologie wichtig ist. Von dort stammt die Methode: Es geht um eine Relektüre der Geschichte des Christentums und um eine neue Hermeneutik des Texts, eine neue Art des Verstehens. Die Frage ist nun: Kann diese Methode auch auf den Islam, den Buddhismus oder das Judentum, auf irgendeine Religion, angewendet werden? Ich denke schon. Als Muslim habe ich die Möglichkeit – ich würde sogar sagen, die Verpflichtung – einer Relektüre meiner eigenen Geschichte. Und ich habe die Verpflichtung, eine neue Hermeneutik des Texts zu konstruieren. So können wir durchaus von einer islamischen Befreiungstheologie sprechen. Allerdings hat, insbesondere im Kontext des sunnitischen Islams, der Begriff der Theologie eine ganz andere Bedeutung. Die Beschäftigung mit den Quellen ist traditionell stark auf den juristischen Aspekt ausgerichtet. Deshalb bevorzuge ich es, vom Islam der Befreiung zu sprechen.

Sind Sie also Teil einer ganzen Bewegung?

Ich verstehe mich als Teil einer Bewegung, einer akademischen Bewegung allerdings, welche die Idee einer islamischen Befreiungstheologie verfolgt. Am Anfang steht wohl Mahmud Taha aus dem Sudan, der Denker, der 1985 erhängt worden ist – wegen seiner Ideen und nicht etwa wegen eines anderen Verbrechens. Ich sehe mich auch in der Linie des Philosophen Hassan Hanafi in

Ägypten; er hat zwei mehrbändige Werke geschrieben mit den vielsagenden Titeln «Vom Dogma zur Revolution» und «Religion und Revolution». Wichtig ist auch Ali Shariati, der 1976 vom Geheimdienst Savak im Iran umgebrachte Religionssoziologe; er war Mitglied der «Bewegung der Gott ergebenen Sozialisten» und sah die entscheidende Perspektive des Islams in der Gleichheit und der Gerechtigkeit. Aktuell ist auch Farid Esack, Theologe und Islamwissenschafter in Südafrika, von Bedeutung – und viele andere Leuten, die noch weniger bekannt sind.

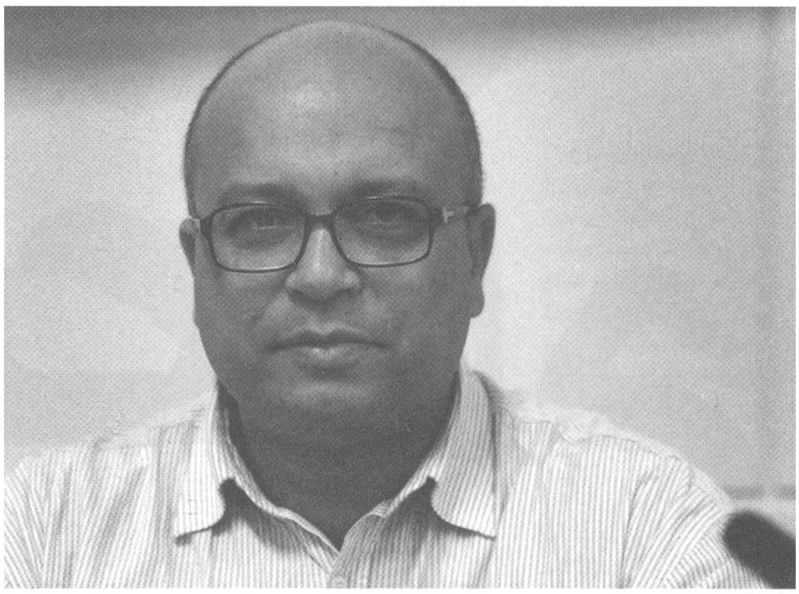
Sie sehen die Relektüre der eigenen Geschichte und eine neue Hermeneutik des Textes als Grundprinzipien des Islams der Befreiung. Was meinen Sie damit?

Wir haben ein Problem mit unserer eigenen Geschichte. Wenn ich von «wir» spreche, generalisiere ich; ich meine eigentlich die gegenwärtigen Hauptströmungen des Islams. Wir haben eine sakrale Sicht auf sie: Alles, was während des ersten Jahrhunderts der islamischen Geschichte geschehen ist, erachten wir als konform mit der Religion. Das führt dazu, dass wir angehalten sind, alle Prinzipien des ersten Jahrhunderts zu respektieren, die auf den Propheten und seine Begleiter zurückgehen – Heilige, deren Gesten und Worte göttlich sind und dieselbe Bedeutung haben wie die Göttlichkeit des Korans selber.

Diese sakrale Auffassung der Geschichte hat zu einer Blockade im islamischen Denken geführt. Notwendig ist eine Entsakralisierung. Besonders in religiösen Fragen gibt es in unserer arabisch-muslimischen Welt noch sehr viele Einschränkungen. Man wird sehr schnell als Ungläubiger verurteilt. In Europa habt ihr an dieser Stelle einen chronologischen Vorteil. Die religiöse Reformation hat vor vier, fünf Jahrhunderten begonnen. Bei uns hat sie erst vor einem Jahrhundert langsam eingesetzt.

Und was bedeutet das in Bezug auf eine neue Hermeneutik der Texte, wie können diese anders verstanden werden?

Wir lesen die Geschichte des Propheten gewöhnlich linear: Die Phase in Mekka mit der Offenbarung des Korans dauerte dreizehn Jahre (610–622). Dann kamen zehn Jahre in Medina mit der Errichtung des ersten islamischen Staates (622–632). Mahmud Tahas Lektüre, auf die ich mich beziehe, gründet auf der Idee, dass die mekkanische Phase die ursprüngliche ist. In ihr finden sich die essenziellen und unabänderlichen Grundfesten des Islams. In dieser Zeit sprach man von der Glaubensfreiheit, von Gleichheit, von der Befreiung der Sklaven, von der Gleichheit zwischen Frau und Mann – grob gesagt davon, was wir heute die Menschenrechte nennen. Was darauf in der medinischen Phase geschah, ist für Taha konjunkturell. Das bedeutet, dass die Entscheide, die der Prophet dann fällte, den spezifischen Umständen geschuldet sind: Die Araber waren in dieser Periode nicht bereit, die erste Botschaft des Islams, jene von Mekka, zu empfangen.



Kacem Gharbi, muslimischer Befreiungstheologe und Philosoph. Sein Ziel ist es, den Islam als vielschichtige Religion zu zeigen. (Bild: zvg)

Können Sie ein Beispiel geben?

Der Prophet, so Taha, war gezwungen, im Erbrecht dem Mann das Dop-

pelte der Frau zuzusprechen. Das neue Recht war aber ein Fortschritt – zuvor konnte ein Erbe beispielsweise die zweite oder dritte Ehefrau des verstorbenen Vaters als Gut erben. Die Veränderungen waren revolutionär, aber das letzte Ziel des Islams, die Gleichheit, war in diesem Moment unerreichbar. Ähnlich verhielt es sich mit dem Verständnis des Jihad in den kriegerischen Auseinandersetzungen in medinischer Zeit und dem letzten Ziel des Friedens in mekkanischen Koranversen.

Ich trete für eine klare Unterscheidung der beiden Bereiche der Religion und der politischen Macht ein. Theologisch gesprochen hat ein Politiker nicht das Vermögen, im Namen Gottes zu sprechen. Ich meine aber nicht, dass die Theologie, wie ich sie mir vorstelle, ihre Augen vor der Politik – im Sinne der griechischen Polis als Gestaltung der Öffentlichkeit – verschliessen soll. Soll eine religiöse Person nicht sagen, dass die Ausbeutung von Menschen verboten ist? Natürlich hat sie dieses Recht,

Wie diskutiert der Islam der Befreiung den Zusammenhang von Religion und Staat?

Wir müssen unterscheiden zwischen der religiösen Macht oder der symbolischen Macht der Religion auf der einen und der politischen Macht auf der anderen Seite. Die Politik ist nicht sakral. Wir dürfen die PolitikerInnen, politische Parteien oder Programme nicht sakralisieren. In der islamischen Welt ist die Unterscheidung nicht ganz einfach. Im Gegensatz zum Katholizismus fehlt im Islam eine zentrale Institution wie der Vatikan, welche die Religion verkörpert und eine Gegenmacht zur weltlichen Macht darstellt.

mehr noch, sie hat die Verpflichtung dazu. Zu sagen, dass Ausbeutung von der Religion her verboten ist, ist ein politischer Akt. Die strikte Trennung im Sinn des französischen Laizismus, wonach ein religiöser Mensch sich nicht von seinem Hintergrund her zur Gestaltung der Gesellschaft äussern soll, finde ich falsch.

Sie haben beschrieben, wie ein Islam der Befreiung im politischen Bereich intervenieren soll. Wie sieht es mit der ökonomischen Sphäre aus? Oder anders gefragt: Gibt es in der islamischen Tradition auch Instrumente zur Kritik einer ungerechten Wirtschaft?

Der Koran ist kein Wirtschaftsbuch. Es ist ein Glaubensbuch, ein ethisches Buch. Es geht dabei nicht in erster Linie um eine Ethik des Individuums, sondern um eine Ethik der Gemeinschaft. Im Koran finde ich zahlreiche Stellen, die von Gleichheit und Gerechtigkeit sprechen. Das ist eine ethische Grundlage für das Wirtschaften. Ich finde in den Hadithen, den Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen des Propheten und seiner Begleiter, etwa die Stelle, die besagt, dass die Menschen die Güter gerecht teilen müssen – das Wasser, den Boden und das Feuer. Wie kann ich diese Passage interpretieren? Das Wasser steht für die Natur insgesamt, der Boden für die Landwirtschaft, das Feuer für die Energie. Drückt dieser Hadith nicht eine sozialistische Idee aus? An anderer Stelle spricht der Prophet zu seinen Begleitern: Das Paradies ist für die Menschen des Jemen. Weshalb denn?, wurde er gefragt. Er gab zur Antwort: In Krisen sammelte dieser Stamm alles Vermögen zusammen und verteilte es gerecht unter allen Mitgliedern. Ist das nicht Sozialismus?

Leider nahm die islamische Geschichte sehr schnell eine imperiale Wendung. Dreissig Jahre nach dem Tod des Propheten entstand ein Imperium. «Islamistische» Ökonomen sprechen heute zwar vom islamischen Finanz- und Bankenwesen. Aber ich höre niemanden, der von Gleichheit und ausgleichender Gerechtigkeit spricht. Diese ethischen Grundlagen, die ich im Koran und in der Tradition des Propheten finde, sind in verblüffender Weise abwesend.

Die Künstlerin und Designerin Ayzit Bostan überträgt die vielzitierte Zeile «Imagine Peace» von John Lennon und Yoko Ono in arabische Schrift – und schafft damit ein Statement gegen Krieg und für Frieden.

Kann man sagen, dass der Begriff der Gleichheit, der ein politisches Moment impliziert, verschwunden ist und durch Wohltätigkeit ersetzt wurde? Wohltätigkeit ist eine apolitische Idee, da sie zwar die Not der Armen zu lindern trachtet, nicht aber die Verhältnisse benennt, welche Ungleichheit zwischen arm und reich hervorbringt.

In der Tat. Man spricht in der islamischen Tradition nicht mehr von Gleichheit, sondern von Wohltätigkeit und Almosen. Der Arme hat den Status des Marginalisierten erhalten. Ich plädiere dafür, dass der Arme wieder einen Status im Kontext der Gerechtigkeit und des Rechts erhält. Er soll nicht auf Al-

mosen warten müssen, er soll sein Recht auf Wohlergehen einfordern können.

2011 haben verschiedene arabische Staaten Revolten erlebt. In allen Fällen ist die Bilanz aus einer linken und progressiven Sicht sehr gemischt. Aber überall spielten soziale Bewegungen eine grosse Rolle. Kann die islamische Befreiungsphilosophie etwas zu diesen Bewegungen beisteuern?

Auf der theoretischen Ebene kann sie dies durchaus. Aber wir müssen offen und ehrlich zu unseren Schwächen stehen: Wir sind noch im Stadium einer akademischen Bewegung. Wenn es uns jedoch gelingt, die Leute zu erreichen, insbesondere über die Medien, kann der Beitrag der Befreiungstheologie wichtig werden.

Eine islamische Befreiungstheologie kann den sozialen Bewegungen eine religiöse Legitimität geben. Das ist sehr wichtig. Wir müssen den religiösen Diskurs verändern und zeigen, dass es auch eine progressive religiöse Sprache gibt, und nicht nur eine reaktionär-konservative. Das ist eine schwierige Aufgabe. Es ist einfach Tatsache, dass ein grosser Teil der Linken fanatisch laizistisch ist, nicht einfach nur laizistisch. Die tunesische Linke zum Beispiel ist sehr beeinflusst vom französischen Laizismus. Ich habe aber den Eindruck, dass sich in dieser Hinsicht seit einiger Zeit etwas bewegt.

Wie kommt das?

Das hat mit dem Daesh (arabische Abkürzung von «Islamischer Staat», um diese Selbstbezeichnung zu vermeiden, Anm. d. Red.) zu tun. Der Daesh hat in der arabischen Welt viel verändert. Die Linke begann zu verstehen, dass sie in der Konfrontation mit dieser fanatischen und blutrünstigen Bewegung selber auf einen religiösen Diskurs zurückkommen muss, um die Legitimität der eigenen Positionen zu verteidigen. Das begann im Nahen Osten. Und diese Debatte beeinflusst nun auch langsam Tunesien. Deshalb habe ich Hoffnung, dass sich die tunesische Linke den Diskurs einer muslimischen Befreiungstheologie aneignet.

Ausgerechnet jetzt?

Ja, der Daesh ist eine enorme Herausforderung, die vor uns liegt, die wir aber in eine Chance umwandeln können. Es ist eine militärische Herausforderung. Die schrecklichste Variante des Islam steht vor uns. Sie kann dazu dienen, dass wir unser Selbstverständnis hinterfragen. Es geht um die essenziellen Fragen nach unserer Geschichte, nach unserer Zugehörigkeit, nach der Gesellschaft und Wirtschaft. Die Gefahr ist nicht der Daesh. Ich bin überzeugt, dass diese Bewegung bald zerstört sein wird. Aber wenn wir diesen Fragen nicht auf den Grund gehen, werden wir in zehn, zwanzig Jahren einen neuen Daesh haben.

Der negativen Utopie des Daesh soll also eine positive entgegengestellt werden?

Genau. Der Daesh ist auf religiösem Gebiet kein einfacher Feind. Er stützt sich auf religiöse Texte, die auch von Aussenstehenden als stark betrachtet werden. Ein Beispiel: Fragen Sie einen Daesh-Anhänger, weshalb Menschen – egal ob ChristInnen oder MuslimInnen – die Kehle durchgeschnitten wird, wird er Ihnen mit einem Hadith des Propheten antworten, in dem dieser selber das Töten von Menschen auf diese Weise rechtfertigt. Wie soll man mit diesem Text umgehen? Es gibt die softe Variante einer Erklärung: Sie lautet, dass wir den Text in seinem Kontext verstehen müssen. Diese schwache Antwort spielt das Spiel des Daesh mit. Denn die werden antworten: Du verstehst die Religion kontextuell, glaubst also nicht, dass der religiöse Text über der Geschichte steht. Das Problem liegt im Grunde in der Frage: Woher kommt dieser Text? Können diese Sätze historisch wirklich vom Propheten stammen?

Meine Antwort darauf ist: Nein. Wenn ich diesen Text rational und kritisch mit dem Text des Korans vergleiche, stosse ich auf Widersprüche. Es gibt eine wunderbare Sure, in der Gott den Propheten beauftragt, zu den Polytheisten aus Quraisch zu sagen: Ihr habt eure Religion, ich habe meine. Der Prophet wiederholt dies dreimal und sagt dann zum Schluss: Ich werde nie an eure Götter glauben, und ihr werdet nie an meinen Gott glauben. Dieser Text spricht von der Religionsfreiheit. Ich gehe also über die weiche Variante einer Antwort hinaus und sage den Daesh-Vertretern, dass sie jenseits des Texts des Korans argumentieren.

Besteht ein Problem mit dem Daesh auch darin, dass diese Bewegung in Bezug auf die Ökonomie die Utopie einer gewissen Gleichheitsvorstellung propagiert?

Ein Teil der tunesischen Linken denkt in der Tat so. Diese Leute verstehen den Daesh als Protestbewegung. Aber: Auch Hitler war das Symbol einer Protestbewegung, bevor er Reichskanzler wurde. Mussolini stellte mit den Schwarzhemden anfänglich eine Protestbewegung dar. Die Rechtsextremen in Deutschland, in Frankreich und anderswo bilden eine Protestbewegung, eine egalitäre Protestbewegung. Aber sind diese Bewegungen und Parteien durch ihre egalitäre Ausrichtung gerechtfertigt? Auf keinen Fall. Wieso ist der Daesh egalitär ausgerichtet? Die Bewegung befindet sich im Krieg. Und im Krieg gibt es immer dieses Gefühl von Brüderlichkeit. Kann sich daraus eine neue und egalitäre Gesellschaft konstituieren? Sicher nicht.

Ist also die gegenwärtige Schwäche der Linken ein Problem, dass sie keine gerechte, egalitäre und globale Utopie mehr vertritt?

Leider habe ich den Eindruck, dass die Linke die Menschen nicht mehr zum Träumen bringen kann. Wenn man jung ist, tritt man einer Bewegung bei, weil man träumt, weil man einen Traum Realität werden lassen will. Auch damit die Linke Träume wieder ermöglichen kann, muss sie sich mit der Religion auseinandersetzen. Denn die Religion hat viel zu sagen zu Utopien. Und die Religion verleiht persönlichen und gemeinschaftlichen Haltungen eine ethische Grundlage.

Zum Schluss: Wie sind Sie selber eigentlich zur Befreiungsphilosophie gekommen – zumal es eine noch marginalisiertere Bewegung ist als in einigen Teilen Europas und Lateinamerikas?

Ich hatte einen sehr guten Doktorvater, der mich an die Befreiungstheologie herangeführt hat. Er gehört zu jener Linken, die offen ist für religiöse Fragen. Das Wichtigste war aber meine eigene Erfahrung in der islamistischen Bewegung. Ich gehörte zwischenzeitlich der Ennahda-Partei an. Diese Bewegung, hatte einst in Tunesien wie anderswo ein gewisses linkes «Feeling», das Stück um Stück verlorenging, bis sie in gewissen Regionen zu einer fanatischen und terroristischen Bewegung, und anderswo – auch in Tunesien – klar zu einer Partei der Rechten geworden ist. Sie hat sich zu einer sehr opportunistischen Partei gewandelt, die ihre Prinzipien dem politischen Erfolg geopfert hat. Meine eigene Erfahrung ermöglichte mir, alles in Frage zu stellen, meine politischen und auch meine religiösen Überzeugungen. Ich behielt allerdings die Überzeugung, dass die Religion in den gesellschaftlichen Veränderungen eine wichtige Rolle spielen kann und muss – aber nicht in einer rechten Perspektive, sondern eng verbunden mit den sozialen Bewegungen und den Bestrebungen der Bedürftigen, der Armen, der Ausgeschlossenen. ●

Kacem Gharbi arbeitet als Philosoph in wissenschaftlichen Projekten und Instituten in Tunesien. Er setzt sich mit dem politischen Islam, den sozialen Bewegungen und dem neoliberalen System in seinem Land und in der arabischen Welt auseinander. Seine Dissertation verfasste er über den christlichen lateinamerikanischen Befreiungsphilosophen Enrique Dussel. Als einstiges Mitglied der islamistischen Ennahda-Partei war er acht Jahre in politischer Gefangenschaft.
Das Institut für Theologie und Politik in Münster/D lud ihn im Frühsommer nach Deutschland und in die Schweiz ein.
Das Gespräch wurde am 30. Mai 2016 im RomeroHaus Luzern geführt.