

Vom Umgang mit Islam und Muslimen

Reissner, Johannes

Veröffentlichungsversion / Published Version

Forschungsbericht / research report

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP)

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Reissner, J. (2002). *Vom Umgang mit Islam und Muslimen*. (SWP-Studie, S 4). Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik -SWP- Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-238506>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

SWP-Studie

Stiftung Wissenschaft und Politik
Deutsches Institut für Internationale
Politik und Sicherheit

Johannes Reissner

Vom Umgang mit Islam und Muslimen

S 4
Februar 2002
Berlin

**Nachweis in öffentlich
zugänglichen Datenbanken
nicht gestattet.**

Abdruck oder vergleichbare
Verwendung von Arbeiten
der Stiftung Wissenschaft
und Politik ist auch in Aus-
zügen nur mit vorheriger
schriftlicher Genehmigung
gestattet.

© Stiftung Wissenschaft und
Politik, 2002

SWP

Stiftung Wissenschaft und
Politik
Deutsches Institut für
Internationale Politik und
Sicherheit

Ludwigkirchplatz 3-4
10719 Berlin
Telefon +49 30 880 07-0
Fax +49 30 880 07-100
www.swp-berlin.org
swp@swp-berlin.org

Gestaltungskonzept
Gorbach Büro für
Gestaltung und Realisierung
Buchendorf

Inhalt

Problemstellung und Empfehlungen 5

Säkularisierung und Islam 7

Die Säkularisierungsprämisse 7

Säkularisierung als Fremdbestimmung 8

Bewältigungsstrategien der Muslime 13

Reformistische Islaminterpretation und
Selbstbehauptung 13

Islamismus 14

Religion und Politik 16

Islamisierung der Politik 17

Dschihad-Islam: Globalisierte Aktion in
geistiger Isolation 19

Muslimische Solidarisierung heute 21

Der Dialog zwischen den Zivilisationen 24

Kulturdialog oder Kulturalisierung der Politik? 25

Empfehlungen 28

Literaturhinweise 30

Vom Umgang mit Islam und Muslimen

Die Terroranschläge in den USA am 11. September 2001 haben im Westen vielfach Anlaß gegeben, das Verhältnis zur islamischen Welt zu überdenken. Einerseits zeigte sich als direkte Reaktion auf die Anschläge eine erfreuliche Bereitschaft, zu differenzieren und nicht *den* Islam oder *die* Muslime verantwortlich zu machen. Andererseits riefen die Bilder von Muslimen, die gegen den Krieg in Afghanistan protestierten, Ängste vor islamischer anti-westlicher Solidarisierung hervor. Verallgemeinerungen über *den* Islam, verbunden mit solchen Bedrohungsvorstellungen, gefährden die Bereitschaft, zu differenzieren, mehr Verständnis zu entwickeln und eine auch politisch sinnvolle Form des Umgangs mit Islam und Muslimen zu finden.

Einer verbreiteten Vorstellung nach würde der Islam seine Bedrohlichkeit verlieren, wenn er sich ähnlich dem Westen säkularisierte. Gleichwohl liegt in der Säkularisierung als einem Teilaspekt gesellschaftlicher Modernisierung der Kern der Probleme heutiger muslimischer Gesellschaften. Modernisierung und Säkularisierung haben sie in der Geschichte zumeist als Fremdbestimmung durch den Westen erfahren.

Die Form ihrer Reaktion auf diese Phänomene war unterschiedlich: islamischer Reformismus als Anpassung islamischer Lehre an die kulturelle Moderne, Islamismus als Behauptung des Islam als umfassendes Gesellschaftssystem oder die hier als »Dschihad-Islam« bezeichnete Variante geistiger Abschottung und aktionistischen Widerstands gegen den Westen. Gemeinsam ist diesen Reaktionsformen, daß sie weniger dem Paradigma der Entwicklung als dem der Selbstbehauptung und der Macht folgen. Die politischen Anschauungen der islamischen Akteure sind diffus, ihre konkreten Ziele in der Regel nationalistisch. Dabei sind sie in der Lage, gelegentlich auch größere Massen über den nationalstaatlichen Rahmen hinaus zu solidarisieren und zu mobilisieren.

Der vom iranischen Staatspräsidenten Khatami geforderte »Dialog zwischen den Zivilisationen«, in dem einige seiner Verfechter ein Mittel sehen, die gewaltsame Austragung des »Konflikts zwischen den Zivilisationen« zu verhindern, stellt für die islamische Welt einen Weg dar, um mit dem als »Westen« konzipierten Gegenüber auf gleicher Augenhöhe zu kommunizieren. Ein solcher Dialog kann ohne Zweifel

dabei helfen, sich gegenseitig besser kennenzulernen, die kulturelle Bedingtheit der eigenen Anschauungen, auch der politischen, zu reflektieren und von beiden Seiten anerkannten Werten durch kommunikative Interaktion Geltung zu verschaffen. Doch der Dialog kann Politik nicht ersetzen, sondern allenfalls begleiten. Zudem läuft er insbesondere als ›Kulturdialog‹ Gefahr, Kulturen als voneinander getrennte Einheiten anzusehen und sie ähnlich wie Religionen für sakrosankt zu erklären, womit dem ›clash of civilizations‹ erst recht der Boden bereitet wird.

Westliche Dialogpartner und Politiker sollten im konzeptionellen Umgang mit dem Islam und mit Muslimen folgende Tatsachen berücksichtigen:

Die Triebfeder des Islamismus liegt nicht im Islam, sondern zuallererst in den konkreten, von oktroyierter Modernisierung und Frustrationen bestimmten Lebenssituationen der Muslime, für die sie im Islam nach Erklärungen und Auswegen suchen.

Nicht der Islam handelt, sondern die Muslime. Über eine wie auch immer konstruierte Vorstellung vom Islam an sich ist das Verhalten der Muslime nicht zu erklären. Statt dessen ist nach den konkreten Interessen und der Situation der Muslime zu fragen, in der die unterschiedlichen Islaminterpretationen bestimmend wirken. Nicht nach dem Sosein des Islam ist zu fragen, sondern nach dem politisch Verhandelbaren.

Islamische Solidarität heißt nicht Einheit. Das Solidarierungs- und Mobilisierungspotential der islamischen Welt ist ein wichtiger Faktor für die Regime islamischer Länder und damit auch für westliche Politik. Vorstellungen einer Bedrohung durch eine einheitliche, alles überrollende islamisch-islamistische Woge entbehren jedoch der Grundlage. Sie machen die Politik unfähig zur Lösung konkreter Probleme, können aber sowohl von muslimischer Seite als auch im Westen zur Manipulation der öffentlichen Meinung genutzt werden.

Bemühungen um Differenzierung in unserem Bild vom Islam und von den Muslimen müssen der Möglichkeit Raum geben, daß Differenzen artikuliert werden. Muslime in Deutschland müssen sich gegen den Islamismus in ihren Heimatländern abgrenzen können, ohne dort als Verräter stigmatisiert und ohne hier vor-schnell der Unaufrichtigkeit bezichtigt zu werden.

Die Identifizierung mit dem Islam ist für eine große Zahl von Muslimen nicht vorrangig. Viele von ihnen verstehen sich primär als Türken, Araber, Iraner oder als Angehörige einer anderen Nation. Sie wollen auch nicht zu Muslimen ›gemacht‹ werden, nur weil der Westen ein Problem mit dem Islam hat.

Säkularisierung und Islam

Die Säkularisierungsprämisse

Jedesmal wenn der Islam in die Schlagzeilen gerät, wird ihm in westlichen Medien der Ratschlag erteilt, sich zu säkularisieren.¹ Doch diese implizite Forderung versperrt den Weg zu einem Dialog oder einer wie auch immer gearteten sinnvollen Auseinandersetzung mit Muslimen. Denn für viele Muslime klingt die westliche These eines unvermeidbaren Entwicklungsweges anmaßend, scheint sie doch die Abschaffung der eigenen Religion zu verlangen und zu unterstellen, daß Entwicklung nur möglich sei, wenn die Muslime so werden wie die Menschen im Westen. Sie wollen sich nicht vorschreiben lassen, wie sie sich und ihre Religion zu ändern haben, um modern zu sein. Genau diese Abwehrreaktion ist der Ausgangspunkt des Fundamentalismus.

Ungeachtet dessen ist ›Säkularisierung‹ das entscheidende Stichwort in der Auseinandersetzung zwischen westlicher und islamischer Welt, bei der es in erster Linie um das Verhältnis zwischen Religion und Politik geht. Säkularisierung ist ein Teilmoment gesellschaftlicher Modernisierung, die in Prozessen zunehmender funktionaler Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems besteht. Religion verliert dabei ihren Charakter als alles überwölbendes und durchdringendes System und wird zu einem Teilsystem des Gesellschaftssystems.² In diesem formalen Sinne gilt die Säkularisierungsprämisse auch für die islamischen Gesellschaften, unabhängig von dem Grad ihrer jeweiligen tatsächlichen funktionalen Differenzierung.

Da der Islam jedoch keine organisierte Kirche als institutionellen Träger der Religion kennt, ist weniger offensichtlich, welches Substrat eigentlich säkularisiert wird und woran Säkularisierungsphänomene festzumachen sind. Als Träger der Religion gilt im Islam nicht eine Institution, sondern idealiter die Gemeinschaft aller Muslime, die *umma*. Einen wichtigen, aber diffusen Einfluß haben die Normen und Bestimmungen des »islamischen Rechts«, der Scharia.

Die Scharia gibt zwar Regelungen für nahezu alle Lebensbereiche vor, ist aber weit davon entfernt, ein bestimmtes Gesellschaftssystem oder eine Herrschaftsform vorzuschreiben. Wesentliche politische Institutionen, angefangen mit dem Nationalstaat selbst, sind während der letzten zwei Jahrhunderte vom Westen übernommen worden.³ Auch ein prononciert islamischer Staat wie Saudi-Arabien, der den Koran zur Verfassung erklärt und offiziell keine von Menschen gemachten Gesetze anerkennt, macht von Verordnungen Gebrauch, die de facto Gesetzeskraft haben. Die interne Entwicklung des Landes ist quasi von einer »Säkularisierung im Islam« geprägt, das heißt von der Ausdifferenzierung von Funktionsbereichen unter dem ideologischen Anspruch, sich am Islam zu orientieren. In Pakistan und Iran, die sich ebenfalls als islamische Staaten verstehen, ist nie eine Gesetzgebung erreicht worden, die ausschließlich der Scharia folgt. Für Iran ist vielmehr die sukzessive Erweiterung der Kernelemente des offiziellen Selbstverständnisses bezeichnend. Beruhte es nach der Revolution lediglich auf Islam und Republik, traten mit der Zeit Nation, Reform und jüngst auch »religiöse [nicht: islamische!] Demokratie« hinzu.

Die Säkularisierungsdiskussion wird enorm erschwert durch die häufige Verwechslung von gesamtgesellschaftlicher Funktion der Religion und der Bedeutung, die ihr individuell und auch gesellschaftlich zugeschrieben werden kann. Dies kommt bei der hier im Vordergrund stehenden Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Politik besonders dann zum Tragen, wenn der intensive islamistische Diskurs derer, die im Namen des Islam herrschen, oder derer, die in seinem Namen Opposition betreiben, im Westen als ein vom Islam und nicht von Interessen bestimmter Diskurs fehlgedeutet wird. Diese Deutung verstellt den Blick auf ein Phänomen, das schon zu Beginn der neunziger Jahre als »Scheitern des politischen Islam«⁴ beschrieben wurde. Gemeint ist die Tat-

1 So Wolf Lepenies, Der Mut zur Utopie, in: Süddeutsche Zeitung, 15./16.9.2001, S. 4.

2 Niklas Luhmann, Die Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977.

3 Sadik J. Al-Azm, Islamischer Fundamentalismus – Neubewertet, in: *ders.*, Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt a.M. 1993, S. 77–137.

4 Olivier Roy, L'échec de l'islam politique, Paris 1992. Dieser Thematik nahm sich auch Gilles Kepel an, allerdings mit dem Unterschied, daß er nicht von »Scheitern« (échec), sondern

sache, daß die islamistische Bewegung trotz Intensivierung und Verbreitung des islamistischen Diskurses selbst in seiner »Hardliner«-Variante ihre politischen Ziele nicht verwirklichen konnte, sich von politischer Programmatik weitgehend verabschiedet und in Konkurrenzkämpfen zersplittert hat. Diese Entwicklung bot den Herrschenden in den muslimischen Ländern, wie weiter unten zu zeigen sein wird, die Möglichkeit, gerade über Zugeständnisse an den islamistischen Diskurs den Primat der Politik zu erhalten. Sie bestimmen, welche religiösen Normen und Vorstellungen in welcher Situation gelten.

Die Religion kann für das Selbstverständnis und das Selbstwertgefühl einer Gesellschaft große Bedeutung haben, sie kann *in* der Gesellschaft vielerlei Funktionen, zumeist sozial-karitative, wahrnehmen und auch zur Herrschaftslegitimation dienen. Bei zunehmender funktionaler Differenzierung des Gesellschaftssystems kann das System Religion indes nicht mehr zur Lösung der Probleme anderer Teilsysteme beitragen. Auch wenn beispielsweise der amerikanische Präsident in Zeiten der Krise die Religion zu Zwecken der Mobilisierung bemüht, läge es ihm doch fern, Probleme der Politik und der Wirtschaft mit den Mitteln der Religion zu lösen. Nehmen relevante Akteure aber dennoch Religion trotz funktionaler Differenzierung für die Lösung der Probleme anderer Teilsysteme in Anspruch, wie das religiöse Fundamentalisten zu tun pflegen, berufen sie sich in der Regel auf abstrakte Prinzipien und bedienen sich einer meist traditionellen Semantik.

Säkularismus bedeutet im Unterschied zur Säkularisierung primär die intellektuelle Akzeptanz des gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses und damit auch der Trennung von Religion und Politik. Er kann auch die ideologische Forderung meinen, Säkularisierung zu bejahen. Analog soll hier der Begriff kulturelle Moderne die Auseinandersetzung mit den Prozessen gesellschaftlicher Modernisierung bezeichnen.⁵ In der Regel sind es Fragen der kulturellen

lediglich von »Niedergang« (déclin) spricht: Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris 2000. Zu der sich an Roys These vom Scheitern des politischen Islam anschließenden Diskussion über den »Post-Islamismus« vgl. Olivier Roy, *Le post-islamisme*, in: *Revue du Monde Musulmans et du Méditerranée*, (1999) 85–86, S. 11–30; auch die Debatte »Polémique entre chercheurs à propos de l'islam politique«, in: *Esprit*, (August/September 2001), S. 82–138.

⁵ Zur Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher Modernisierung und kultureller Moderne vgl. Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: *ders.*, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*

Moderne und des Säkularismus, die für Zündstoff sorgen. Viele Muslime reiben sich an der prinzipiell säkularen kulturellen Moderne, die sie oft mit westlichem Lebensstil gleichsetzen. Im Westen besteht wenig Bereitschaft, in der (meist nur partiellen) Ablehnung westlichen Lebensstils etwas anderes als »Rückschrittlichkeit« oder eine Bedrohung zu sehen. Brisant ist vor allem die Frauenfrage. Das Kopftuch *muß* nicht von traditioneller Denkungsart und patriarchalischer Unterwürfigkeit zeugen. Es gibt bekanntlich nicht wenige Frauen in der islamischen Welt, die an ihm festhalten und die Probleme der eigenen Gesellschaft dennoch weitaus angemessener analysieren und zukunftsweisendere Lösungsansätze entwickeln als viele Männer.

Immer wieder werden Muslime oder gar *der* Islam aufgefordert, insbesondere den Prozeß der Aufklärung als Teil der europäischen Geistesgeschichte nachzuholen, um sich in die »heutige«, sprich westlich geprägte Welt einzupassen. Solche Forderungen sind von einem Denken bestimmt, das die eigene Geschichte idealisiert und letztlich kulturelle Modernisierung als maßgebenden Bestimmungsfaktor gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse ansieht. Sie stehen in der weiter unten zu behandelnden Tradition, *den* Islam zur Ursache für die Unterentwicklung der muslimischen Völker zu erklären.

Diesem Denkansatz läßt sich entgegenhalten, daß Kultur von gesellschaftlichen Strukturen determiniert wird und strukturelle Veränderungen auch Veränderungen des Ideenguts mit sich bringen, die wiederum wichtige Hebammendienste bei der Transformation traditioneller in moderne Gesellschaftsformen leisten können und müssen.⁶ Im islamischen Denken gab und

1977–1990, Leipzig 1990, S. 38–40; vgl. auch Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1988, S. 10–13.

⁶ Vgl. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, in: *ders.*, *Studien zu Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1–3, Frankfurt a.M. 1993. Die Ausgangsthese dieser Studien hat Luhmann an anderer Stelle zusammengefaßt: »...daß der Umbau des Gesellschaftssystems von stratifikatorischer in funktionale Systemdifferenzierung tiefgreifende Veränderungen des Ideenguts der Semantik erzeugt, mit dem die Gesellschaft die Kontinuität ihrer eigenen Reproduktion, des Anschließens von Handlung an Handlung ermöglicht. Bei evolutionären Transformationen dieser Art mögen Wortkleider, Floskeln, Weisheiten und Erfahrungssätze durchtradiert werden; aber sie ändern ihren Sinn, ihre Selektivität, ihre Fähigkeit, Erfahrungen zu packen und neue Perspektiven zu eröffnen. Es verlagert sich der Schwerpunkt, von dem aus Sinnkomplexe Operationen steuern; und in dieser Weise kann Ideengut, wenn es nur reich genug ist, tiefgreifende

gibt es deutliche Parallelen zu jener »protestantischen Ethik«, deren Bedeutung für den »Geist des Kapitalismus« Max Weber untersucht hat. Doch vergleichbare Denkmuster und Normen konnten sich in islamischen Ländern wegen der vorherrschenden hierarchischen Ordnung der Gesellschaftssysteme (Stichwort: Patrimonialismus) nicht entfalten.⁷

Die hier gebotene formale Beschreibung von Modernisierung und Säkularisierung versagt sich qualifizierende Urteile darüber, wie die verschiedenen Gesellschaften beide Prozesse bewältigen. Gleichwohl ist sie auf Gesellschaft bezogen und offen für Religion und ihre Funktion im Gesellschaftssystem. In dieser formalen Sicht durchlaufen sowohl muslimische wie westliche Gesellschaften Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse, so unterschiedlich sie sich auch zu ihnen verhalten mögen.

Die unterschiedliche Bewältigung von Modernisierung ist wiederum primär abhängig von der Art und Weise, wie sie erfahren wird. Für die westlichen Gesellschaften sind kulturelle Moderne und Säkularismus Begleiterscheinungen eigener, endogen initiierteter Entwicklungen. Daß der Westen den Anforderungen der Moderne nicht immer gewachsen war, dafür mag hier der Hinweis auf Faschismus und Stalinismus genügen, die mittels totalitärer Ideologien die Orientierung der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung ungeschehen zu machen versuchten. Angesichts der Ungeißheit über zukünftige Entwicklungen kann es nur darum gehen, Modernisierung für die Gesellschaft so erträglich wie möglich zu gestalten. Westliche Gesellschaften kommen ohne den Preis der Selbstaufgabe

Veränderungen in den Sozialstrukturen vorbereiten, begleiten und hinreichend rasch plausibilisieren. Dank dieser Hilfe können strukturelle Transformationen relativ rasch, oft geradezu revolutionsartig ablaufen, ohne alle ihre Voraussetzungen auf einmal erzeugen zu müssen.« (Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M. 1994, S. 9.)

⁷ Maxime Rodinson, *Islamischer Patrimonialismus – ein Hindernis für die Entwicklung des modernen Kapitalismus?*, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), *Max Webers Sicht des Islams*, Frankfurt a.M. 1987, S. 180–189; Rudolph Peters, *Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung*, ebd., S. 217–241; Francis Robinson, *Säkularisierung im Islam*, ebd., S. 256–271. Zu Bemühungen islamistischer Kreise der Gegenwart, mit islamischen Äquivalenten einer protestantisch-puritanischen Wirtschaftsethik den Einfluß des westlichen Kapitalismus zu bewältigen, vgl. Johannes Reissner, *Die inner-islamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung*, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 4., neubearbeitete und erweiterte Auflage, München 1996, S. 151–163.

um die Säkularisierungsprämisse als Teilaspekt des eigenen Modernisierungsprozesses nicht herum.

Im Unterschied zu westlichen haben die islamischen Gesellschaften die Modernisierungsprozesse nicht als selbstinduziert, sondern zuallererst als fremdbestimmt erfahren. Diese Erfahrung setzt sich heute unter anderem in der Wahrnehmung der Globalisierung als Bedrohung fort.

Säkularisierung als Fremdbestimmung

Eine auch nur rudimentäre Kenntnis der Geschichte kolonialer Konfrontation Europas mit der muslimischen Welt seit Napoleons Ägyptenfeldzug 1798 läßt den Begriff Fremdbestimmung plausibel erscheinen. Während muslimisches Denken dieses Moment der Fremdbestimmung immer im Auge hat, wird es im gängigen westlichen Diskurs über den Islam selten berücksichtigt. Dabei übernahm es »die europäische Kultur«, »den Orient politisch, soziologisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und imaginativ während der Zeit nach der Aufklärung zu leiten – und selbst zu produzieren.«⁸ Die Bestimmung des Orients und der islamischen Welt durch den Westen war und ist insofern vielfältiger und mehrdimensionaler, als die Kategorien Kolonialismus und Neokolonialismus suggerieren.

Die Auseinandersetzung mit dem Orient ist seit den Perserkriegen für das Selbstverständnis Europas konstitutiv und überlagert die Wahrnehmung des Islam und der islamischen Welt bis auf den heutigen Tag.⁹ Bemerkenswerterweise kennt gerade auch die deutsche Islamwissenschaft eine Tradition der Bemühung, den islamischen Orient als Partner zu sehen, und nicht als exotische imaginäre Einheit.¹⁰ Dagegen überwiegt bei vielen Intellektuellen der Hang, im Interesse an europäischer Selbstvergewisserung den Orient und »Islamisches« als das ganz Andere zu verstehen.¹¹ Nicht nur im Hinblick auf den Mittel-

⁸ Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1981, S. 10.

⁹ Vgl. die Hinweise auf die ideologische Verarbeitung der Perserkriege durch die Griechen bei Josef Wiesenhöfer, *Das antike Persien*, Düsseldorf/Zürich 1998, S. 71–89.

¹⁰ Hier wäre vor allem der Orientalist Carl Heinrich Becker zu nennen, der 1921 sowie 1925 bis 1930 auch preußischer Kulturminister war.

¹¹ Z.B. die unvermittelte Gegenüberstellung von »islamischer Welt« und »jüdisch-christlichem Westen« bei Jürgen Habermas, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, in: *Die Zeit*, 8.12.1995, S. 59f. Eine Ausnahme von dieser Tendenz bildet Ernst Bloch,

meer-Dialog wäre eine Überprüfung dieses Aspekts des eigenen kulturhistorischen Selbstverständnisses am Platze.

Daß die Muslime sich trotz aller beachtlichen Unterschiede in religiöser Praxis und Lehre, der Vielfalt der allgemeinen Lebensverhältnisse von Marokko bis Indonesien und der mannigfachen Erfahrung von Kolonialismus dennoch als Einheit empfinden, sich als solche gegenüber dem Westen behaupten wollen und gelegentlich ein Maß von Solidarisierung entfalten können, das den Westen politisch erheblich irritieren kann, ist eines der Resultate der Fremdbestimmung. Das Gefühl weltweiter Zusammengehörigkeit der Muslime nährt sich zunächst einmal aus Gemeinsamkeit stiftenden symbolischen Bezugspunkten der Religion. Dazu gehören das elementare Glaubensbekenntnis und grundlegende Riten wie Gebet, Fasten und Pilgerfahrt nach Mekka, die der innerislamischen Kommunikation auch mit Gläubigen entlegener Regionen dient. Der Koran als Offenbarung Gottes ist Symbol einer eigenen Schriftkultur, und schließlich wird im kollektiven Bewußtsein die Erinnerung an die Zeit der erfolgreichen ersten muslimischen Gemeinde unter dem Propheten Muhammad sowie an die große islamische Zivilisation wachgehalten, die einst der europäischen überlegen war. Doch diese Dreierheit von Ritus, Offenbarungstext und Geschichte wurde erst durch die Konfrontation mit Europa zu einer Solidarität stiftenden Kraft. Von den Europäern als Muslime betrachtet und behandelt zu werden, war dafür der entscheidende Anlaß.

Bei der Eroberung Ägyptens wandte sich Napoleon an die Muslime mit der üblichen islamischen Formel ›im Namen Gottes, des Barmherzigen und Allerbarmer, es gibt keinen Gott außer Gott‹. Er sei nicht gekommen, um den Ägyptern ihre Religion zu nehmen, wie die Verleumder behaupteten. Im Gegenteil: die Franzosen seien selbst gute Muslime, hätten sie doch Rom besetzt und den Sitz des Papstes zerstört, der die Christen zum Krieg gegen die Muslime aufhetze. Er, so Napoleon, sei vielmehr gekommen, um den Ägyptern Freiheit und Gleichheit zu bringen.¹² Napoleon, dem es darum ging, die Ägypter für den Kampf gegen die ›Unterdrückung‹ durch die Osmanen zu gewinnen, hat mit diesem Versuch der ›Politisierung des Islam‹ im Interesse ›westlicher‹ Hegemoniebestrebungen vorgemacht, was der Westen später im

Kalten Krieg wiederholen sollte. Die Unterstützung der gegen die sowjetische Besetzung Afghanistans kämpfenden afghanischen Mudschahedin ist hier ebenso zu nennen wie die allgemeine Instrumentalisierung des staatstragenden Islamismus vor allem in Saudi-Arabien und in Pakistan als Bollwerk gegen den Kommunismus. Auf der Gegenseite versuchte auch die frühe Sowjetunion, den Islam als anti-imperialistische und anti-kapitalistische Ideologie für ihre Zwecke zu nutzen.¹³

Für die Europäer gilt seit den Tagen Napoleons: Solange sich die Muslime ihren Herrschaftsinteressen nicht in den Weg stellen, bleibt die Frage nach dem Islam als Religion im Grunde irrelevant und ein akademisches Thema für Spezialisten. Der Islam als Kultur stößt dabei durchaus auf Interesse im größeren Zusammenhang der Aneignung alles ›Orientalischen‹. Von orientalistisch-islamischer Kultur läßt man sich verzaubern, der Islam als Religion hingegen wird vielfach zur Ursache für die Unterentwicklung muslimischer Gesellschaften und Ökonomien erklärt. Auf die Muslime wurden im 19. Jahrhundert Eigenschaften wie Fatalismus und Fanatismus als typisch islamisch projiziert, die Angehörige westlich-zivilisierter Nationen überwunden zu haben glaubten. Dies begründete ihren Anspruch, im Namen der Zivilisation Herrschaft auszuüben.

Hier ist nicht der Ort, die gut zweihundertjährige neuere Geschichte europäisch-westlichen Umgangs mit den Muslimen und dem Islam einschließlich aller Kritik und Selbstkritik nachzuerzählen. Doch sollen einige Beobachtungen Aufschluß geben über die Fähigkeit des Westens, einen echten Dialog mit den Muslimen zu führen.

Zahlreiche Analysen der Beziehungen zwischen Europa und islamischer Welt sind zwar durchaus zu dem selbstkritischen Zugeständnis in der Lage, daß diese Beziehungen wesentlich europäisch fremdbestimmt waren. Doch die Anerkennung, daß darin und nicht primär in islamischer Dogmatik und Kulturentwicklung der entscheidende Grund dafür zu sehen ist, daß die Muslime auf Modernisierungsprozesse anders reagiert haben als westliche Gesellschaften, fällt offenbar schwer. Die Modernisierungsprozesse, die in den islamischen Gesellschaften die

Avicenna und die Aristotelische Linke, Frankfurt a.M. 1963.

¹² Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Oxford/London/New York 1970, S. 49f.

¹³ Schon auf dem Kongreß der Völker des Orients in Baku 1920 riefen die Kommunisten zum Dschihad gegen den Imperialismus auf und sprachen der ›nationalen Bewegung‹ der muslimischen Länder den Charakter einer ›sozialistischen Revolution‹ zu; vgl. Hélène Carrère d'Encausse/Stuart R. Schram, *Marxism and Asia*, London 1969, S. 34 und S. 36.

Funktion der Religion veränderten und zu einer Umformulierung der Dogmatik zwangen, hatten im Unterschied zu den analogen europäischen Entwicklungen keine innergesellschaftlichen Ursachen, sondern wurden durch westliche Herrschaftsstrukturen initiiert und vorangetrieben.¹⁴

Solange diese Erkenntnis nicht durchdringt, wird der Umgang mit Islam und Muslimen zwiespältig bleiben: Einerseits werden durchaus selbstkritisch Kolonialismus, Neo-Kolonialismus und die Auswirkungen der Globalisierung analysiert. (Manchmal führt dies zu selbstanklägerischer Nabelschau, wenn dem Westen die Schuld für die mißlungene Entwicklung der islamischen Welt angelastet wird. Damit aber werden die Muslime wiederum zu Objekten und Opfern gemacht. Dies tun sie nicht selten selbst und instrumentieren ihre Opferrolle politisch, wovon die Beliebtheit von Verschwörungstheorien zeugt.) Andererseits herrscht oft eine eigentümliche Gereiztheit darüber vor, daß die Muslime sich nicht adäquat den Erfordernissen der Modernisierung angepaßt haben. Das Wissen um die Mitverantwortung für die Entwicklungen in der islamischen Welt wird gleichsam über Bord geworfen, die Schuld für in unseren Augen mißlungene Entwicklung in islamischer Dogmatik gesucht und/oder in der Erstarrung einer idealistisch verstandenen Kulturentwicklung des Islam.

Der Islamforscher Alfred von Kremer zum Beispiel hatte 1868 zwar den hohen Gottesbegriff des Islam gewürdigt, aber belehrend erklärt, daß der Islam das »absolute Princip des Sittengesetzes« erkennen muß, um »in den Kreis der grossen Culturvölker« – hier als Chiffre für die Moderne – eintreten zu können.¹⁵ Alexis de Tocqueville hatte dem Islam schon 1835 in seinem Werk »Über die Demokratie in Amerika« die Möglichkeit einer Partizipation an der Moderne abgesprochen. Aus dem unterschiedlichen Charakter von Koran und Neuem Testament – also allein aufgrund von Texten – schloß er unerbittlich, daß »der Islam in Zeiten der Aufklärung und Demokratie seine Herrschaft nicht halten können wird, während das

Christentum dazu bestimmt ist, in solchen wie in allen anderen Zeitaltern zu herrschen.«¹⁶

Solche Erklärungen führen nicht weiter. Sie leisten höchstens solch unsinnigen Forderungen Vorschub wie: »der Islam braucht einen Martin Luther«¹⁷ oder »der Islam muß sich säkularisieren«. Forderungen wie diese folgen im Grunde dem Muster, das schon Napoleon formuliert hatte: Niemand will euch die Religion nehmen, doch ihr Geltungsbereich und die Prinzipien, denen sie sich zu unterwerfen hat, werden von unseren Interessen definiert. Dabei sind westliche Herrschaftsinteressen und Entwicklungskonzeptionen nicht notwendig deckungsgleich mit den tatsächlichen Entwicklungen in der muslimischen Welt.

Die zwiespältige Gereiztheit war besonders deutlich in den Reaktionen der westlichen Linken auf die Revolution im Iran zu beobachten. Die Revolution wurde zwar als historische Notwendigkeit begrüßt, als pointiert islamische hingegen verurteilt – und keineswegs nur wegen der im Vollzug der Revolution begangenen Menschenrechtsverletzungen. Die Enttäuschung war groß, daß sie die Hoffnungen auf die praktische Einlösung einer Theorie nicht erfüllte, die man auch im Westen nicht in Praxis überführen konnte.

Die Tatsache, daß sich auch mit Entwicklungsvorstellungen, die denen der westlichen Moderne nicht entsprechen, Macht erlangen läßt, wirkt bedrohlich. Die daraus resultierenden Ängste suchen nach einem deutlich konturierten »Feind«. Dies wiederum verleitet zu essentialistischen Konstruktionen von Religion und/oder Geschichte nach dem Muster »Der Islam ist kriegerisch«.¹⁸ »Das Böse« in geschichtlichen Konstellationen zu erkennen würde für Mobilisierung nicht genügen.

¹⁶ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, New York 1966, S. 410 [Hervorhebung des Verfassers].

¹⁷ Diese von Hans Küng, aber auch von vielen anderen erhobene Forderung ist insofern unsinnig, als sie nicht danach fragt, ob der Kontext der gesellschaftlichen Entwicklung zur Zeit Martin Luthers mit jenem der Entwicklung in muslimischen Gesellschaften in den letzten beiden Jahrhunderten zu vergleichen ist, noch Hinweise darauf gibt, welche dogmatischen Inhalte des Islam denn »lutherisiert« werden sollen und was dies bedeuten könnte. Außerdem wird nicht gefragt, welche Bemühungen um Umformulierungen islamischer Dogmatik in Anpassung an die Erfordernisse der Modernisierung stattgefunden haben und aus welchen Gründen politisch-sozialer Entwicklung sie nicht zum Tragen kamen.

¹⁸ So jüngst wieder aus dem französischen katholischen Lager: Alain Gresh, *Islamophobie*, in: *Le Monde Diplomatique*, (November 2001), S. 32; Alexandre Del Valle, *Der Islam ist kriegerisch*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 18.11.2001, S. 11.

¹⁴ Zum Problem Modernisierung und Entfremdung sowie Modernisierung als Zwang: Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999, S. 17f.

¹⁵ Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig 1868 (Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961), S. 121.

Für viele Muslime haben sich die Erwartungen, die an die westlich bestimmte Modernisierungsdynamik geknüpft sind, nicht oder nur unzureichend erfüllt. Gleichwohl erleben sie, daß auch ohne »Verwestlichung« Machterhalt und -gewinn möglich sind. Vor diesem Hintergrund erscheint die Frage sinnvoll: Warum just Säkularisierung? Oder: Wieviel Anpassung ist nötig?

Bewältigungsstrategien der Muslime

Die islamische Welt hat auf die Konfrontation mit der westlichen Moderne mit verschiedenen Strategien reagiert.¹⁹ Sie sind insofern nach außen gerichtet, als es darum geht, die Schmach der Unterlegenheit gegenüber den Europäern wettzumachen, doch zielen sie auch nach innen, schließlich geht es um die Reform und Mobilisierung der eigenen Gesellschaft. Drei sich inhaltlich stark überlappende Bewältigungsstrategien lassen sich unterscheiden:

1. »Reformismus« als Bemühung um Anpassung an die Moderne und um den Nachweis der Kompatibilität des Islam mit modernen Entwicklungen,
2. »Islamismus« als politische Ideologisierung des Islam und Postulierung eines »islamischen Systems«,
3. »Dschihad-Islam« als Reduzierung der Auseinandersetzung mit dem Westen auf Agitation.

Diese drei Typen von Bewältigungsstrategien werden in der Reihenfolge ihres historischen Auftretens dargestellt. Ungeachtet dessen bestehen sie heute in sehr unterschiedlicher Ausprägung, ja selbst als eigentümliche Mischformen nebeneinander. Keine kann als exklusiv repräsentativ für den heutigen Islam gelten, auch der Islamismus nicht.

Reformistische Islaminterpretation und Selbstbehauptung

Der Reformismus entstand gegen Mitte des 19. Jahrhunderts als Bewegung einer Elite, die noch glauben konnte, das Problem der faktischen Überlegenheit Europas, wie sie sich im Kolonialismus zeigte, über den Nachweis der Islam-Kompatibilität einzelner, für die europäische Moderne vermeintlich konstitutiver Konzepte in den Griff bekommen zu können. Vertraten die Europäer die Überzeugung, daß die Wissenschaftsfeindlichkeit des Islam und der für ihn angeblich typische Fatalismus ursächlich für die Unterentwicklung der muslimischen Gesellschaften seien, wiesen die Reformisten nach, daß Islam eine Religion

der Vernunft (entsprechend dem europäischem Vernunftbegriff des 19. Jahrhunderts) und damit auch der Wissenschaft sei und die Lehre von der Vorherbestimmung keineswegs Fatalismus meine.

Die bedeutendsten Vertreter dieser Anschauung sind Djamal ad-Din al-Afghani (1838/39–1897) und Muhammad Abduh (1849–1905). Ersterer gilt eher als der Politiker des Reformismus, letzterer als sein Theologe. Ihr Ziel war die gesellschaftliche Erneuerung, die sie über den Weg der religiösen Erneuerung zu erreichen hofften. Bei ihnen wird die grundlegende Denkfigur des Islamismus vorgebildet: Reform als Rückkehr zum Ursprung des Koran und die Orientierung am heilbringenden Vorbild der frühislamischen Geschichte. Doch im Unterschied zum Islamismus kennt der Islam Afghani und Abduh zufolge »keine andere Autorität als die Vernunft, und was als religiöse Autorität gilt, wie etwa das Kalifat und die verschiedensten geistlichen Ämter, sind in Abduhs Augen rein weltliche Einrichtungen ohne dogmatische Befugnis«.²⁰ In diesem vom Koran gedeckten »Glauben an die Vernunft«²¹ sah man sich prinzipiell als Teilhaber derjenigen Kraft, von der man ebenso wie damals die Europäer meinte, daß sie das Geheimnis des Fortschritts in sich berge.

Doch worin auch immer die Kompatibilität von Wesensmerkmalen des Islam mit solchen der europäischen Moderne gesehen wurde, zwischen muslimischer Selbstsicht und europäischer Wahrnehmung und Beurteilung des Islam bestand ein grundlegender Unterschied, der auch heute noch die Auseinandersetzungen bestimmt: Angesichts der empfundenen Unterlegenheit behandeln die Muslime die Modernisierungsfrage unter dem Gesichtspunkt der Selbstbehauptung, es überwiegt das Paradigma der Macht. Für die Europäer hingegen ist das Paradigma der Entwicklung ausschlaggebend.

Im Sinne des Paradigmas der Selbstbehauptung entwickelte sich ebenfalls schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die politische Überzeugung vom

¹⁹ Viele Muslime lehnen die Kategorie der Reaktion in diesem Zusammenhang ab – sei es wegen der Nähe des Wortes zu »reaktionär«, sei es weil man darin den Wert des Islam als eigenständige geschichtsmächtige Kraft herabgesetzt sieht.

²⁰ Aziz Al-Azmeh, *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten und politische Theologie*, Frankfurt a.M./New York 1996, S. 101f.

²¹ Walter Braune, *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Bern/München 1960, S. 41–51.

Islam als dem einigenden »Band der Muslime«. Sie richtete sich primär gegen Fremdherrschaft und europäischen Kolonialismus und war weitgehend unabhängig von inhaltlichen Deutungen der islamischen Lehre. Vor allem die Tatsache, daß man von den Europäern als Muslim angesehen und behandelt wurde, bereitete den Boden für ein elementares Bewußtsein der Gemeinsamkeit jenseits ritueller und dogmatisch-rechtlicher Differenzen und über räumliche und kulturelle Grenzen hinweg. Berühmtester Wegbereiter der daraus entstehenden politischen Bewegung des Panislamismus war al-Afghani, der jedoch keine hohe Meinung vom Islam hatte, weil dessen Vertreter sich gegen die Wissenschaft wendeten und ein Bündnis mit den herrschenden Despoten eingingen.²²

Schon früh machte sich der bis heute bestimmende Zug des Islam bemerkbar, daß er ungeachtet einer verwirrenden Diffusität politischer Vorstellungen und Islaminterpretationen eine große Kraft mit dem Potential für Solidarisierung und Mobilisierung darstellt. Diese Kraft wirkt auch trotz des zu beobachtenden Scheiterns des politischen Islam an seinen politischen Zielen. Sie ist als Kraft der Utopie zu verstehen und damit indirekt als Index für die Frustrationen, die in die Utopie treiben.

Für ihre Entstehung und Wirkung spielte neben der religiösen Symbolik vor allem die Imagination einer gemeinsamen ruhmreichen Geschichte eine große Rolle, die Tatsache, daß der islamisch-arabische Orient dem christlichen Abendland einst zivilisatorisch überlegen war. Durch den Rückbezug auf arabisch-islamische Geschichte und Zivilisation konnte der Islam als kulturell-politisches Gebilde unabhängig von der religiösen Lehre eine so hohe Integrationskraft entfalten, daß ein orientalischer Christ sich religiös als Christ und von seiner »Nationalität« her als Muslim verstehen konnte.

Lange Zeit wurde die Solidarisierungskapazität des Islam unterschätzt und belächelt. Jegliche Versuche, der Fähigkeit zur Solidarisierung die Form einer modernen, von Nationalstaaten getragenen internationalen Organisation zu geben, scheiterten an Partikularinteressen.²³ Seit 1969 (1971: Datum der offiziellen Gründung) gibt es zwar die Organisation

²² Al-Azmeh, Islamisierung, S. 100.

²³ Für die frühe Geschichte der Bemühungen, der islamischen Einheit eine politische Form zu geben, vgl. Martin Kramer, Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congress, New York 1986; spätere Entwicklungen: Johannes Reissner, Internationale islamische Organisationen, in: Ende/Steinbach, Der Islam in der Gegenwart, S. 696–704.

der Islamischen Konferenz (OIK), die sich als internationale Organisation von Staaten (mit Beobachterstatus bei den Vereinten Nationen) der Idee der Islamischen Solidarität verpflichtet weiß. Sie hat aber weder die Kompetenz noch die Kraft, politische Entwicklungen in der islamischen Welt zu steuern. Wie die Reaktionen der islamischen Welt auf den Krieg in Afghanistan nach dem 11. September zeigten, wirkt sie nur begrenzt als Forum islamischer Solidarität.

Islamismus

Die Ausformung der politischen Ideologie des Islamismus ist das entscheidende Datum der innerislamischen Entwicklung im 20. Jahrhundert. Der Islamismus steht der Moderne und dem Westen nicht eindeutig feindlich gegenüber, sondern eher ambivalent. Er dient sowohl der Legitimation von Herrschaft als auch zur Legitimation von Opposition und wird entsprechend instrumentalisiert.

Im Zentrum islamistischen Denkens steht die auch schon von einigen Modernisten gehegte Überzeugung, daß nur die historischen Verfallsformen des Islam dem Westen unterlegen seien, nicht aber der Islam, wie er vom Propheten offenbart und von ihm und den »frommen Altvordern« in seiner glorreichen Anfangszeit praktiziert worden ist. Die richtige Praxis nach dem recht verstandenen Vorbild werde den Muslimen die erfolgreiche Bewältigung der Gegenwart ermöglichen. Nach dem entsprechenden Terminus für die »frommen Altvordern« (as-salaf as-sâlih) wird diese Richtung auch Salafiya-Islam genannt.²⁴ Wer dieser Richtung im einzelnen genau zugehört, ist heute allerdings umstritten.²⁵ Dieselbe Denkfigur wurde auch bestimmend für die große und in sich vielfältige Bewegung der später sich selbst so bezeichnenden Islamisten (islâmiyûn), den Islamismus. Er verfährt im Interesse der Selbstbehauptung nach dem Prinzip, im selektiven Rückgriff auf islamische Geschichte und

²⁴ Zu seiner historischen Entwicklung vgl. Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. II: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich/München 1981, S. 7–140.

²⁵ So werden die Muslimbrüder, die sich dem Vorbild der »frommen Altvordern« verpflichtet fühlen, von heutigen Salafis saudischer Prägung als Abtrünnige behandelt. Vgl. die Aussage zu den Muslimbrüdern auf der Salafi-Homepage (www.khilafa.com) unter dem Stichwort »deviations«: »A group founded by Hassan al-Banna and which serves as an umbrella organisation to accommodate all and sundry, regardless of deviation in creed and methodology.«

Zivilisation bestimmte Erscheinungen als islamisch zu legitimieren, während er andere als unislamisch verwirft.

Dabei ist der Islamismus per se nicht mit Fundamentalismus gleichzusetzen. Denn er kann auch schlicht für das Bemühen stehen, aus den Quellen der Religion Hilfe und Leitung für die Bewältigung der Probleme der Gegenwart zu gewinnen, so wie es gemeinhin Aufgabe jeder Theologie ist, die Wahrheit der Botschaft in die Situation der Zeit zu vermitteln. Von Fundamentalismus ist erst dann zu reden, wenn eine zeitgebundene Interpretation der Botschaft zur Wahrheit für alle Zeiten erklärt wird.²⁶ Dieses der christlichen Theologie entlehnte Verständnis von Fundamentalismus²⁷ steht der weitverbreiteten Auffassung gegenüber, nach der jede Form, die Religion ernst zu nehmen, Fundamentalismus sei. Die oft geäußerte Behauptung, islamisches Selbst- und Religionsverständnis sei wegen der engen Bindung an die Zeit des Propheten per se zum Fundamentalismus verdammt, ist mit Blick auf die Geschichte der Islaminterpretationen zurückzuweisen.

Das Problematische und Gefährliche am Fundamentalismus liegt vor allem in der Ursprungsmythischen Geisteshaltung, die ihm zugrunde liegt. Diese Geisteshaltung nimmt Anstoß an dem in mythischer Vorzeit vollzogenen Bruch mit dem ›heiligen‹ Ursprung, ob als ›Volk‹, ›heiliger Boden‹, ›heiliges Land‹ oder ›heilige Zeit‹ vorgestellt, und scheut keine Opfer, ihn ungeschehen zu machen.²⁸ Eine solche Haltung ist nicht nur in der Blut-und-Boden-Ideologie des Nationalsozialismus offensichtlich, sie prägt auch die zionistische Idee vom ›heiligen Land‹ oder die stalinistische Umdeutung der Utopie der klassenlosen Gesellschaft, die die Forderung von Opfern legitimieren sollte.²⁹

²⁶ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, S. 9.

²⁷ Der zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA auftauchende Begriff Fundamentalismus wurde in einer Krise der christlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Moderne geprägt; vgl. Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990.

²⁸ Die Kategorie der Ursprungsmythischen Geisteshaltung entwickelte Paul Tillich 1933 unter besonderer Bezugnahme auf den Nationalsozialismus: Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, Stuttgart 1949.

²⁹ Zum engen Zusammenhang zwischen Ursprungsmythos und Opfer: Klaus Heinrich, *Die Funktion der Genealogie im Mythos*, in: *ders., Parmenides und Jona*, Basel/Frankfurt a.M.

Die Einbettung des Islam in Ursprungsmythisches Gedankengut ist nicht nur im Zusammenhang mit ähnlichen Ideologien in Europa zu sehen, sondern auch im Zusammenhang mit den prinzipiell säkularen arabischen nationalistischen Ideologien. Auch sie entwickelten eine starke Ursprungsmythische Komponente, wobei ihnen entsprechende nationalistische Geschichtsinterpretationen der Europäer als Vorbild dienten.

Islamischer Fundamentalismus ist ein Kind der Moderne, als geistiges Konstrukt ebenso wie als Resultat einer historischen sozio-ökonomischen Konstellation. Das Denkmodell des Islamismus gewann seine Bedeutung in der sozio-politischen Auseinandersetzung der aufsteigenden städtischen Mittelschichten mit den herrschenden und mit den Kolonialmächten kooperierenden Schichten. Doch weder im Ägypten der zwanziger Jahre, wo die Muslimbrüder als die erste und historisch bedeutendste Organisation des Islamismus aufkamen, noch in Iran vor der Revolution, noch in einem anderen muslimischen Land konnte die Mittelschicht zu einer dem europäischen Bürgertum analogen Kraft werden, sie blieb marginalisiert. In Ägypten und vielen anderen arabischen Ländern vermochte sie sich nicht gegen die Kolonialmacht und später gegen das Militär durchzusetzen, das die entscheidenden Ressourcen in Händen hielt, in Iran kam sie nicht gegen den Hof und seine Verfügungsgewalt über die Ölrente an.

Die Wirtschafts- und Sozialethik des Islamismus reflektiert seinen Charakter als Ideologie der städtischen, politisch und ökonomisch marginalisierten Mittelschicht. Islamismus kann als Versuch angesehen werden, »den politischen, ökonomischen, kulturellen und familiären Erosionsprozeß zumindest aufzuhalten und die Reproduktion ihrer [der Mittelschichten, der Verfasser] kulturellen Vorstellungen und Werte zu sichern.«³⁰ Das patriarchalische Familienideal und die auf Vereinsbasis im Umfeld der Moscheen geleistete soziale Fürsorge, die der Staat nur unzureichend bietet, dienen dem Schutz des sozialen Gefüges vor den Auswirkungen fremdbestimmter gesellschaftlicher Modernisierung.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges ging aus dem Islamismus die Vorstellung einer Art islami-

1982, S. 9–28.

³⁰ Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*, in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M. 1998, S. 67–90 (79f).

schem ›Dritten Weg‹ hervor. Nach dieser Vorstellung war das »islamische System« oder die »islamische Ordnung« den konkurrierenden Systemen des Kapitalismus und des Kommunismus überlegen. Der damit verbundene Anspruch auf Geltung der Religion auch in allen diesseitigen Lebensbereichen, also in Politik, Wirtschaft und Sozialem, kann gleichermaßen der Legitimation von Opposition wie von Herrschaft dienen.

Der Anspruch, der aus dem Glauben resultiert, daß der Islam eine alle Lebensbereiche erfassende Ordnung darstellt, hat ohne Zweifel totalitären Charakter. Doch als ›System‹ ist dieser Anspruch in vielen Bereichen nicht nur unzureichend ausformuliert, er läßt auch die zentrale Frage offen, was eine dem Islam gemäße Staatsform sei, und bezieht auch keine eindeutigen Positionen zu zentralen Fragen wie etwa der Möglichkeit von Demokratie im Islam.³¹ Die auffallend geringe Spezifizierung der Antworten des Islamismus auf konkrete politische, soziale und wirtschaftliche Fragen heißt aber nicht, daß man sich unter islamischen Vorzeichen nicht aller möglichen Themen, einschließlich der Globalisierung, annehmen könnte.

In der Praxis bedeutet Islamismus häufig lediglich die diffuse Vorstellung von einem »Islamic way of life«. Es geht darum, die eigene Religion ernst zu nehmen und sich auch als Muslim selbstbewußt in dieser Welt trotz ihrer Weltlichkeit zu Hause fühlen zu können. Die entscheidende Konstante im Außenverhältnis ist die Überzeugung, daß der Islam vom Westen bedroht wird. Gleichzeitig besteht der Wunsch, an den Errungenschaften der Moderne teilzuhaben, keineswegs nur an den technologischen, sondern auch an den ökonomischen, sozialen, politischen und freiheitlichen. Das Verhältnis zum Westen ist demnach nicht durch eine prinzipielle Feindschaft geprägt, sondern durch Ambivalenz.

Feindschaft entsteht erst dann, wenn das Gefühl überwiegt, daß der Westen den Muslimen entgegen anderslautender Versprechungen die Errungenschaften der Moderne vorenthält. Das nach dem 11. September zu Recht thematisierte Problem der Deprivation der Muslime,³² das sie selbst zumeist als »Unge-rechtigkeit« der bestehenden Weltordnung diskutieren, ist nicht nur auf soziale und wirtschaftliche Benachteiligung zurückzuführen, sondern auch auf

die Beschränkung von Partizipations- und Entfaltungsmöglichkeiten der muslimischen Intelligenz sowohl innerhalb ihrer Gesellschaften als auch insbesondere ihrer jeweiligen politischen Systeme.

Religion und Politik

Islamismus gilt zu Recht als eine Form der Politisierung von Religion, lautet doch seine Losung: »der Islam ist Religion und Staat«. Damit wird nicht etwa ein tatsächliches historisches Verhältnis von Religion und Politik auf eine Formel gebracht. Als die Losung zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufkam, hatte sie vielmehr eine Schutz- und Trutzfunktion gegen die Politik der Kolonialmächte und der mit ihnen verbündeten einheimischen Herrscher.

Häufig ist in westlichen Darstellungen zu lesen, daß es im Islam keine Trennung von Religion und Politik gäbe. Das ist schlicht falsch. Im Islam wird sehr wohl zwischen einer Sphäre der Religion (*dîn*) und einer Sphäre des Politischen (*daula*) unterschieden.³³ Daß deren Verhältnis ein anderes ist als im Christentum, hat zuallererst historische Gründe. Während das Christentum erst ca. 300 Jahre nach seiner Entstehung mit konkreter politischer Verantwortung zu tun bekam, stand im Islam der Religionsstifter Muhammad bereits zu Lebzeiten einem politischen Gemeinwesen vor, er war »Prophet und Staatsmann« zugleich. In der religiösen Dogmatik des Islam entzündeten sich die grundlegenden Streitigkeiten nicht etwa wie im Christentum am Gottesbegriff, sondern an der Frage der legitimen Nachfolge des Propheten in seiner Eigenschaft als politischer Führer der muslimischen Gemeinde.

Nach heute gängiger Islamauffassung muß auch Herrschaft den islamischen Normen- und Rechtsvorschriften der Scharia unterworfen sein, besitzt der Staat keinen eigenen Anspruch auf Gesetzgebung. Auch dies ist nicht etwa durchgängige Realität des Islam, sondern Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen dem städtischen, um Selbstbehauptung ringenden Bündnis aus Händlern, Handwerkern und Gelehrten mit der staatlichen Verwaltung im 9. Jahrhundert.³⁴

31 Ausführlich: Krämer, Gottes Staat als Republik.

32 Deprivation hat viele Dimensionen. Sie kann im sozio-ökonomischen und im Erziehungsbereich (Alphabetisierung) bestehen und spielt für die Schaffung eines geeigneten Umfelds religiös-politischer Heilserwartung eine wichtige Rolle.

33 Zur Diskussion über *dîn* und *daula* sowie über die Rolle des islamischen Rechts, der Scharia, vgl. Krämer, Gottes Staat als Republik, S. 42–72.

34 Barber Johansen, Islam und Staat, in: Das Argument, Studienhefte, SH 54, Berlin 1982.

Heute gilt die Anwendung des islamischen Rechts, der Scharia, als Formaldefinition eines islamischen Staatswesens. Sie sagt aber noch nichts über die Staatsform und auch nichts über die Gestaltung des politischen Lebens aus. Denn schließlich handelt es sich bei der Scharia um eine Sammlung zahlreicher, relativ eindeutiger Ritualvorschriften einerseits und von nur in wenigen Punkten konkretisierten, ansonsten überwiegend allgemeinen Rechtsprinzipien andererseits, die das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft betreffen. Eine je nach Rechtsschule unterschiedliche Interpretation dieser allgemeinen Prinzipien wird per Konsens zugestanden. Es ist eine Frage der Interpretation der Scharia, ob ihre Befolgung zu Konflikten mit einer freiheitlich demokratischen Verfassungsordnung führt.³⁵ Von einem grundsätzlich notwendigen Konflikt zu sprechen ist jedenfalls irreführend.³⁶

Aufgabe der Rechtsgelehrten ist es, aus der Scharia Richtlinien und Urteile abzuleiten, die der aktuellen Situation entsprechen. Selbst eindeutige Bestimmungen des Koran können im Interesse der Gemeinschaft – heute interpretiert als Interesse der Nation, de facto: des Nationalstaates – temporär außer Kraft gesetzt werden.³⁷ Wie die Praxis zeigt, bedeutet Anwendung der Scharia in der Regel die punktuelle Durchsetzung von Verhaltensvorschriften (etwa für die Bekleidung) und einzelner strafrechtlicher Bestimmungen, nicht selten zu repressiven Zwecken. Die getreue Befolgung der harten Strafbestimmungen des Koran dient heute nicht selten dazu, gegenüber der Umwelt islamisches Selbstbewußtsein zu demonstrieren. Der Unterschied zu den früheren Blütezeiten einer selbstbewußten islamischen Zivilisation kann deutlicher kaum zum Ausdruck kommen: In diesen Zeiten gehörte es zu den vornehmsten Aufgaben der Rechtsgelehrten, strafrechtliche Bestimmungen, die man nicht als im Einklang mit der erreichten Zivilisationsstufe empfand, bei Wahrung des Anspruchs der prinzipiellen Gültigkeit der Scharia unter Berufung auf den Willen Gottes als nicht anwendbar zu deklarieren.

35 Mathias Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg i.Br. 2001, S. 84–91.

36 So z.B. Bassam Tibi; vgl. Frank Jansen, *Im Netz der Widersprüche. Wie Experten deutschen Sicherheitsbeamten den Unterschied zwischen Islam und Islamismus erklären*, in: *Der Tagesspiegel*, 18.11.2001, S. 4.

37 Dies geschieht unter Berufung auf den von den klassischen Rechtsgelehrten aufgestellten Grundsatz, daß der Zweck der Offenbarung und damit auch der Scharia das Wohl (maslaha) der islamischen Gemeinde sei.

Für den Muslim bedeutet Scharia im Kern die Überzeugung, im Koran als Gottes Offenbarung auch eine Anleitung für die rechte Praxis empfangen zu haben. Doch wie diese Anleitung in den Wechselfällen der Zeiten konkret auszulegen sei, bleibt der Deutung in der Zuversicht überlassen, daß die Gemeinschaft nicht fehlgehen kann. Nicht in ihren Regeln, sondern in diesem sinnstiftenden Konzept liegt die Bedeutung der Scharia.

Manchen gilt gerade die Indifferenz der Scharia gegenüber der Staatsform als Beweis für ihre universale Gültigkeit. Die weitgehende Indifferenz auch der Islamisten gegenüber der Frage der Staatsform heißt aber nicht, daß über sie nicht gestritten würde, im Gegenteil. Wie die gegenwärtige Realität mit ihrer widersprüchlichen Vielfalt von Staatsformen in – ihrem Selbstverständnis nach – islamischen Ländern jedoch zeigt, ist die Frage der Staatsform sekundär. Entscheidend für die Islamität bleibt die Bindung des Staates an die Religion. Iran trägt seit der Revolution von 1979 die offizielle Staatsbezeichnung »Islamische Republik Iran«. Seit den Präsidentschaftswahlen im Juni 2001 ist »religiöse Demokratie« (bemerkenswerterweise nicht: islamische) in den Rang eines auch vom obersten Revolutionsführer Khamene'i gebilligten Prädikats des iranischen Staats- und Selbstverständnisses erhoben worden. Saudi-Arabien hingegen ist seit seiner Gründung ein »Königreich«, das als solches ebensowenig eine spezifisch islamische Legitimation besitzt wie eine Republik. Als »Verfassung« erkennt Saudi-Arabien nur den Koran an. Ein drittes Beispiel sind Gruppen, die – wie die vor allem in Zentralasien aktive Hezb-e Tahrir – in den letzten Jahren wieder von sich reden machen. Sie treten für die Wiedereinsetzung des 1924 von Kemal Ata Türk abgeschafften Kalifats als einzig legitime Herrschaftsform für die Muslime ein. Ihre Maxime: »Islam does not believe in democracy, freedom, tolerance or reason.«³⁸

Islamisierung der Politik

Seit Mitte der siebziger Jahre hat der Islamismus an Bedeutung gewonnen, jedoch nicht indem er politischem Handeln als tatsächliche Richtschnur diente, sondern indem er die Politik insgesamt islamisierte.³⁹

38 »It's a War against Islam«, in: Hezb-e Tahrir, 30.9.2001, www.khilafah.com/1421/printable.php?DocumentID=2306.

39 Ähnlich auch Mohammad Arkoun im Interview mit der FAZ, 11.11.2001, S. 9: »Dem Islam fehlt die Aufklärung«.

Damit ist vor allem die Ausbreitung eines Diskurses gemeint, in dem alles, was auch nur irgendwie Geltung beanspruchen wollte, als islamisch apostrophiert werden mußte. ›Islamisch‹ wurde zum Etikett, zum Slogan, die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Westen in sämtlichen Lebensbereichen von apologetischen Floskeln überlagert und verdrängt, mit denen die prinzipielle Überlegenheit des Islam herausgekehrt wurde. Die Frage nach der Realisierung oder dem Realitätsgehalt einer solcherart überlegenen ›islamischen Demokratie‹ oder ›islamischen Wirtschaft‹ blieb sekundär. Islamizität gegenüber dem Westen zu demonstrieren, darauf vor allem kam es an. Dieses neue Auftreten stand in einem bestimmten historischen Kontext politischer und sozio-ökonomischer Entwicklungen.

In den arabischen Ländern hatte die Niederlage gegen Israel 1967 dem Ausverkauf der säkular nationalistischen und panarabischen Ideologien den Boden bereitet. Noch zu Lebzeiten Gamal Abd el Nassers, seinerzeit Inbegriff für den säkularen Panarabismus, nahm auch Ägypten an der Gründungsversammlung der Organisation der Islamischen Konferenz teil, die unter saudischer Ägide und mit saudischen Petrodollars als Instrument saudischer Panislamismuspolitik 1969 nach der Brandstiftung an der Aqsa-Moschee in Jerusalem ins Leben gerufen wurde. Der Ölboykott und die Ölpreiserhöhung von 1973/74 ermöglichten dann auf breiter Front eine ›Re-Islamisierung‹ der politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Fassaden mit Hilfe von Petrodollars.

Im Winter 1978/79 weckten neben der Revolution in Iran auch die Besetzung der Großen Moschee in Mekka durch eine radikal-fundamentalistische saudische Gruppe Ängste der Herrschenden nicht nur in Saudi-Arabien vor dem Aufkommen eines extremen Islamismus.⁴⁰ Verstärkte Bemühungen um eine beschwichtigende Anpassung an den islamistischen Zeitgeist waren die Folge. Gingen aber die ganz eifrigen Islamisten nach Afghanistan, um dort den Dschihad gegen die Sowjets zu führen, die seit Ende 1979 das Land besetzt hielten, war das den Herrschenden nur recht, wurden sie auf diesem Wege doch potentielle Unruhestifter los.

Mit Hilfe der Petrodollars konnten die autokratischen und neo-patrimonialen Regime nicht nur der erdölproduzierenden, sondern auch der indirekten

Rentierstaaten Stabilität gewinnen.⁴¹ Letztere erhielten neben den Gastarbeiterüberweisungen aus den erdölproduzierenden Ländern auch amerikanische Hilfszahlungen; im Falle Ägyptens als Gegenleistung für Sadats Friedenspolitik und im Falle Pakistans für seine Funktion als Frontstaat im Süden der Sowjetunion und als strategischer Ort für den Kampf gegen die sowjetische Besatzungsmacht in Afghanistan. Die Renteneinnahmen hatten nicht nur zur Folge, daß die Regime im Vorderen und Mittleren Orient nach den vielen, die arabische Welt bis dahin geradezu charakterisierenden Militärputschen der fünfziger und sechziger Jahre nunmehr eine anhaltende Periode der Stabilität erlebten, sie trugen auch zur Festigung traditionell patriarchalischer Verhältnisse und des Klientelwesens bei.

Die Verhaltensweisen mancher Staaten wirkten vielfach widersprüchlich. Saudi-Arabien zum Beispiel unterstützte Syrien als Frontstaat gegen Israel und bezahlte auch den Bau von Moscheen, während das syrische Regime 1982 die Bewegung der Muslimbrüder blutig niederschlug und dabei die Altstadt von Hama zerstörte. In der Religionspolitik und der gegenseitigen religionspolitischen Einmischung läßt sich nur ein roter Faden erkennen: Die Gesellschaften gerieten in den Leerraum, der sich zwischen den autokratischen, sich islamisch gerierenden Regimen und den islamistischen Vereinigungen und Organisationen auftrat. Dort hatten sie keine eigenen Artikulationsmöglichkeiten. Die islamistischen Organisationen konnten unter dem Schutz der Religion aktiv sein, solange sie den Staat nicht direkt angriffen. Da sie häufig auch als Wohltätigkeitsvereinigungen fungierten und als solche ein soziales Netz boten, das der Staat nicht zu bieten hatte, wurden sie für ihn unentbehrlich. Nicht nur die arabischen Länder, sondern gerade auch Pakistan ist für diese funktionale Symbiose ein markantes Beispiel.⁴²

Islamistische Gruppen treten in Opposition zum Staat, wenn sie sehr grundlegende und ernst zu nehmende soziale, politische und ökonomische Mißstände in den jeweiligen Ländern kritisieren. Ihre Kritik prangert Repression und Menschenrechtsverletzungen aufs heftigste an und scheut auch vor linkem Vokabular nicht zurück, wenn es gilt, autokratische

⁴⁰ Johannes Reissner, Die Besetzung der großen Moschee in Mekka 1979. Zum Verhältnis von Staat und Religion in Saudi-Arabien, in: *Orient*, 21 (Juni 1980) 2, S. 194–203.

⁴¹ Zur Kategorie des Rentierstaates grundsätzlich: Peter Pawelka, *Der Vordere Orient und die Internationale Politik*, Stuttgart 1993.

⁴² Michael Martens, Die Parolen der Mullahs sprechen vor allem die Armen an. Pakistan hat noch kein Konzept gegen den Islamismus gefunden, in: *FAZ*, 6.10.2001, S. 3.

Herrschaft und krassen Kapitalismus zu verdammen. Die ungerechte Weltordnung und die Stellung der muslimischen Länder im Nord-Süd-Gefälle gehören vor allem seit dem Ende des Ost-Westkonfliktes und seit der Rede des früheren amerikanischen Präsidenten Bush über die »neue Weltordnung« zum festen Bestandteil des Kritikrepertoires. Nicht wenige politische Gruppen bemühen sich darum, nationalistische Ziele religiös zu überhöhen, sei es aus Überzeugung, sei es aus Mangel an alternativen Artikulationsmöglichkeiten. Es ist gerade die Artikulation der vielfältigen gesellschaftlichen Gravamina und Zielsetzungen in der Sprache der Religion, die den Zulauf zu entsprechenden Organisationen verständlich macht.

Die von den Islamisten propagierten Utopien nutzen zwar der Mobilisierung, stellen aber keine reale Alternative dar. Von einer »Anwendung der Scharia« als deren Kernstück kann keine Rede sein. Die schon angesprochene These vom »Scheitern des politischen Islam« bezieht sich genau auf diese Tatsache, daß es dem politischen Islam nicht gelang, realistische Alternativen zu entwickeln, er demnach nur zum Protest fähig ist.⁴³ Wo immer Islamisten an die Macht gelangen oder an ihr zumindest partizipieren konnten, zeigte sich die exklusive Fixierung ihrer programmatischen Vorstellungen auf Fragen der öffentlichen Moral, der Erziehung und der Rolle der Frauen. An die Stelle gesellschaftlicher Emanzipation tritt die Gängelung der Gesellschaft durch rituelle und religionsrechtliche Verbote. Die Bevölkerung wird doppelt verunsichert: durch die Willkür der Regime und die Idiosynkrasien der sich stark machenden islamistischen Gruppen. Einen leidlichen Schutz bieten einzig die Patronagenetzwerke und Klientelstrukturen, in denen jedoch jener patriarchalische Obrigkeitsgeist vorherrscht, der auch die Ideologie der Islamisten prägt.

Den unterschiedlichen islamistischen Gruppierungen sind folgende Charakteristika gemeinsam: islamistische Vision, nationalistische, aber nicht notwendig an den existierenden Territorialstaaten orientierte politische Agenda und Fehlen einer konkreten politischen Programmatik, die dem Staat vorbehalten bleibt. Die Funktion der islamistischen Organisationen besteht vor allem darin, die Frustration der Bevöl-

kerung zu kanalisieren und keinen anderen politischen Diskurs als den islamischen zum Zug kommen zu lassen.⁴⁴ Die Frustration bezieht sich im wesentlichen auf drei große Komplexe: (a) die unzureichenden sozio-ökonomischen Entwicklungen, (b) die Unzufriedenheit mit den Regierungen, und (c) die ungerechte Weltordnung. Alle drei haben unmittelbar nichts mit Religion zu tun.⁴⁵ Zu einer Bewältigung der Frustrationen tragen allerdings auch die islamistischen Utopien nicht bei. Gelegentliche Auseinandersetzungen mit der Staatsmacht, die auch die Form blutiger Demonstrationen annehmen können, sind einkalkuliert. Jene aber, die den Staat konkret bekämpfen, landen in den Gefängnissen, die wiederum zu Brutstätten des Dschihad-Islam werden.

Dschihad-Islam: Globalisierte Aktion in geistiger Isolation

Es ist insofern kein Zufall, daß einer der wichtigsten Ideologen der Dschihad-Bewegung, Sayyid Qutb (gehängt 1966), seine Lehren in den fünfziger und Anfang der sechziger Jahre in den ägyptischen Gefängnissen unter Gamal Abd el Nasser entwickelte.⁴⁶ Das Kernelement der Ideologie der »Dschihadisten« (djihādīyūn), wie sie von liberalen Muslimen genannt werden, ist die strikte Teilung der eigenen Gesellschaft und der Welt insgesamt in einerseits die »Ordnung der Unwissenheit« (an-nizâm al-dschâhilî), die hinsichtlich ihrer Dekadenz und Ignoranz gegenüber den Lehren des Islam mit der Ordnung der vorislamischen Zeit (der Dschâhilîya) verglichen wird,⁴⁷ und die »islamische Ordnung« (an-nizâm al-islâmî) andererseits. Die »Ordnung der Unwissenheit« gilt es

⁴⁴ Hisham Djait, Kultur und Politik in der arabischen Welt, in: Erdmute Heller/Hassouna Mosbahi (Hg.), Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, München 1998, S. 94–109 (107).

⁴⁵ Vgl. Fritz Steppat, Zehn Thesen zum islamischen Fundamentalismus, in: Fritz Steppat, Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944–1996 (hg. von Thomas Scheffler), Beirut 2001, S. 390f.

⁴⁶ Vom »Unterdrückungskomplex«, den Sayyid Qutb im Gefängnis entwickelte, spricht Nasr Hamid abu Zaid, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt a.M. 1996, S. 69. Der Verfasser war 1995 wegen dieses Buches, das 1992 auf Arabisch erschien, von einem ägyptischen Gericht auf Betreiben der Islamisten zum Apostaten erklärt worden, seine Ehe wurde geschieden.

⁴⁷ Eine muslimische Kritik an diesem Dschâhlîya-Begriff: Zaid, Islam und Politik, S. 59–61.

⁴³ Roy, L'échec de l'islam politique. Für die arabischen Länder: Gudrun Krämer, Cross-Links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process, in: Laura Guazzone (Hg.), The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World, Reading, Mass. 1995, S. 50.

zu bekämpfen, entsprechende Aufforderungen lassen sich heute mühelos im Internet finden.⁴⁸

Diese einseitige und enge Interpretation des Begriffs Dschihad läßt sich aus den Texten und der Geschichte des Islam ebensowenig rechtfertigen wie Interpretationen, die insbesondere nach dem 11. September den Dschihad als ausschließlich defensiv definieren oder in ihm nur eine friedfertige individuelle Glaubensanstrengung sehen wollen. Bedeutungskern des Wortes ›Dschihad‹ ist ›sich bemühen‹, und zwar ›für Gott‹ (fi sabîl allâh).⁴⁹ Der weitere Bedeutungsumfang schließt sowohl die individuellen Bemühungen um den Glauben und um moralisches Handeln ein (großer Dschihad) als auch zulässige Formen des Krieges zur Erweiterung des islamischen Herrschaftsgebietes (kleiner Dschihad), was allerdings nicht mit zwangsweiser Verbreitung des Glaubens gleichzusetzen ist. Für diesen ›kleinen Dschihad‹, der jedenfalls von der Tradition her nicht als reiner Defensivkrieg zu verstehen ist, haben die islamischen Juristen ein umfangreiches Regelwerk aufgestellt.⁵⁰

Die von den ›Dschihadisten‹ (djhâdiyûn) betriebene Radikalisierung und Reduzierung der Religion auf den Dschihad entzündet sich an konkreten und lokalen Problemen: der Korruption der eigenen Herrschaft und Gesellschaft, der Besetzung ›islamischen‹ Territoriums in Palästina oder an der als Besetzung geltenden Anwesenheit amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien seit 1991. Die Besatzungsmächte gelten als Ungläubige, die eigenen, für die Mißstände verantwortlichen Herrscher als Apostaten.⁵¹ Die Reduzierung

der Religion auf die Bekämpfung der Ungläubigen geht einher mit einer radikalen Polarisierung zwischen denen, »die mit uns«, und jenen, »die gegen uns« sind; anders gesagt: mit der ›Erklärung anderer zu Ungläubigen‹ (takfir). Diese Haltung praktizierte seit den siebziger Jahren die ägyptische Gemeinschaft ›atakfir wak-hidschra‹,⁵² die alle Merkmale einer Sekte trägt: Ihre Mitglieder heiraten nur untereinander, jeden Kontakt mit dem ägyptischen Staat, selbst den Besuch staatlicher Schulen lehnen sie ab.

Die Herrschenden aber begegnen diesen Radikalen nicht mit politischen Mitteln, sondern indem sie ihnen ihrerseits Koranverse sowie Aussprüche und Taten des Propheten Muhammad und der frommen Altvorderen entgegenhalten. Der *takfir*, die Erklärung der anderen zu Ungläubigen, wird verurteilt als das schon im Koran angeprangerte Vergehen der Spaltung der muslimischen Gemeinde (der *ummah*) in Parteien.⁵³ Insbesondere der 1998 verstorbene Mufti Saudi-Arabiens, Scheich Abdalaziz Ibn Baz, gehörte zu denen, die Usama Bin Ladin am nachdrücklichsten dafür verurteilten, daß er andere für ungläubig erklärte.⁵⁴ Diese Abgrenzung erschien um so notwendiger, als die Finanzinstitution Bait al-Mâl al-Islâmî, die unter der Ägide der von Scheich Ibn Baz geleiteten Islamischen Weltliga (mit Sitz in Djiddah) steht, einst Geschäftskontakte mit Bin Laden pflegte.⁵⁵ Bei näherem Hinsehen reduzieren sich die ideologischen Differenzen zwischen Ibn Baz und Bin Laden jedoch auf die Tatsache, daß ersterer auf der Seite des Regimes steht, letzterer auf seiten der Opposition.

Ibn Baz hatte 1966 behauptet, daß die Erde feststeht und die Sonne sich dreht. Wer das Gegenteil behauptete, sei ungläubig.⁵⁶ Deutlicher kann die

48 Z.B. <http://www.islamworld.net/justice.html>; auch: Islamic Gateway »Resource Center«, Jihad and Khilafa, <http://www.ummah.com/directory/>.

49 Albrecht *Noth*, Der Dschihad: sich mühen für Gott, in: Gernot *Rotter* (Hg.), *Die Welten des Islam*, Frankfurt a.M. 1993, S. 22–32. Zur Geschichte der unglücklichen Deutung des Begriffs als ›heiliger Krieg‹ durch die Christen zur Zeit der Kreuzzüge vgl. Albrecht *Noth*, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*, Bonn 1966 (Bonner historische Forschungen 28).

50 Ausführlich anhand umfangreicher Quellen: Isam *Kamel Salem*, *Islam und Völkerrecht*, Berlin 1984, S. 103–140.

51 Vgl. die Erklärung zum »Jihad against Jews and Crusaders« der World Islamic Front (Shaykh Usamah Bin-Muhammad Bin-Ladin, Ayman al-Zawahiri, amir of the Jihad Group in Egypt; Abu-Yasir Rifa'i Ahmad Taha, Egyptian Islamic Group; Shaykh Mir Hamzah, secretary of the Jamiat-ul-Ulema-e-Pakistan; Fazlur Rahman, amir of the Jihad Movement in Bangladesh): <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>; weitere Texte von und zu Bin Laden unter: <http://msanews.mynet.net/Scholars/Laden/>.

52 Die Bedeutung dieses Namens ist: Gemeinschaft, die die existierende Gesellschaft ›für ungläubig erklärt und aus ihr auszieht‹ (Fritz *Steppat*, *Die politische Rolle des Islam*, in: *Steppat*, *Der Islam als Partner*, S. 293).

53 Vgl. The Advice of Shaykhul-Islam ibn Baaz (d. 1420H) to Usaamah Ibn Laadin al-Khaarijee, <http://www.laskarjihad.or.id/> (Webseite der indonesischen Organisation Laskar Jihad [Soldaten des Dschihad]); unter www.troid.org viele Fatwas gegen *takfir* und entsprechende Gruppen, die diese Tendenz in Ägypten und Algerien vertreten.

54 Die ihm und seinen Werken gewidmete arabische Webseite: www.binbaz.org.sa/.

55 Phil *Hirschhorn*/Rohan *Gunaratna*/Ed *Blanche*/Stefan *Leader*, »Blowback«, in: *Jane's Intelligence Review*, Special Report: Al-Qaeda, August 2001, S. 42.

56 Werner *Ende*, *Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation (III)*, in: *Orient*, 23 (September 1982) 3, S. 378–393.

autistische Haltung gegenüber der Außenwelt auf seiten derer, die über Glaube und Unglaube entscheiden, nicht illustriert werden. (Nicht umsonst fordert die Verfassung Irans, daß der an der Spitze des Staates stehende Religionsgelehrte auch in den aktuellen außerreligiösen Belangen bewandert sein soll.) Die saudische Regierung versuchte 1966 vergeblich, die Schrift Ibn Baz' mit der unsäglichen Behauptung einstampfen zu lassen, nachdem sie vor allem im gegnerischen Ägypten als typisches Produkt der Ignoranz der reichen Saudis belacht worden war. Gerade diese Reaktion ist typisch: Wenn die religiöse Auseinandersetzung nicht weiterführt, wird zur Repression gegriffen, statt die politische Auseinandersetzung zu suchen. 1999 wurde der Prediger der Prophetenmoschee in Medina, Sheikh Abdul Rehman Huzaiifi, der in einer Predigt die Anwesenheit von US-Militärs auf saudischem Boden verurteilt hatte, zunächst inhaftiert, er mußte aber auf Druck der Bevölkerung hin wieder entlassen werden.⁵⁷ Gegenwärtig ist nicht zu erkennen, daß die saudische Regierung willens und in der Lage wäre, mit Blick auf den umstrittenen Krieg in Afghanistan in eine politische Auseinandersetzung mit der eigenen Bevölkerung einzutreten.

Der innerislamische Diskurs, in dem beispielsweise politische Gegner nach dem Kategorienraster frühislamischer religiös-politischer Parteienbildungen verurteilt werden, hat in all seiner Enge eine klare Funktion: Es geht darum, sich bis in die Wortwahl hinein vom Westen und von dessen Kategorien abzuschotten, um die Welt als islamisch lenk- und organisierbar erscheinen zu lassen und über diese Rückkoppelung die Selbstgewißheit islamischer Authentizität zu stärken. Der Ankauf, seltener die Aneignung von Technologie (Waffen und Internet) und Dienstleistungen aus dem Westen sowie die Nutzung der internationalen kapitalistischen Einrichtungen (Banken) braucht dann nicht mehr hinterfragt zu werden.

Marginalisierung ist im Zusammenhang mit den Terroranschlägen vom 11. September als wichtiger Grund für die Entstehung des terroristischen Netzwerks genannt worden. Besser wäre wohl von Isolation zu sprechen, die vor dem Hintergrund und im Zusammenhang mit der zunehmenden Selbstmarginalisierung der islamischen Welt zu sehen ist. Auf die Auseinandersetzung mit dem Westen, in dem man nur den Gegenspieler sieht, wird dabei verzichtet. Im

⁵⁷ Hamid Mir, Osama Will Surrender if..., in: The Friday Times (Pakistan), 13 (5.-11.10.2001) 32 (Internetausgabe).

engen innerislamischen Diskurs sind nur noch staats-tragender oder vom Staat geduldeter Islamismus oder Dschihad möglich. Die Machtfrage ist zum entscheidenden Faktum geworden. Waren die Modernisten und anfänglich auch die Mitglieder islamistischer Bewegungen noch davon überzeugt, daß sich die einstige Größe islamischer Zivilisation nur über den Weg der Entwicklung unter Bewahrung der eigenen Religion wiederherstellen ließe, ist diese Überzeugung mittlerweile hinter die dogmatische Selbstgewißheit zurückgetreten, daß *der* Islam per se dem moralisch dekadenten Westen überlegen sei. Dschihad-Islam ist die gegen den Westen und seine Helfershelfer in der islamischen Welt gerichtete, islamisch gewendete Form der Losung »Macht kaputt, was euch kaputt macht.«

Der Dschihad-Terrorismus Bin Ladens und seiner al-Qâ'ida zeichnet sich dadurch aus, daß er losgelöst von konkreten Bezügen die USA pauschal als Repräsentanten des Unglaubens der Welt ins Visier nimmt und seinen »safe haven« in Afghanistan hat, das diese Funktion nur aufgrund der Vernachlässigung des Landes durch die Weltpolitik seit dem Abzug der Sowjetmacht und seiner Rolle im internationalen Drogenhandel ausüben konnte. Doch neben dieser »globalisierten« Ausprägung des Dschihad-Terrorismus als Extremfall ist mit anderen Dschihad-Bewegungen zu rechnen, die sich stärker an konkreten politischen Zielen orientieren und ihre Aktionen an ihnen ausrichten. Die Dschihad-Ideologie hat mit der Zerschlagung der al-Qâ'ida und dem Ende der Taliban keineswegs ihren Nährboden verloren. Den findet sie nach wie vor in Palästina, in Indonesien und in Tschetschenien. Mit dem Dschihad-Islam und seiner terroristischen Variante ist also weiterhin zu rechnen.

Muslimische Solidarisierung heute

So deutlich die Verurteilung der Terroranschläge durch die ganz überwiegende Mehrheit der Muslime ausfiel,⁵⁸ so deutlich war anfänglich die Ablehnung eines Krieges gegen den Terrorismus und die Taliban in Afghanistan. Fernsehbilder, vor allem aus Pakistan, suggerierten die Bedrohung durch eine Welle islamischer Solidarisierung, die den Westen geradezu

⁵⁸ Forty-Six Leading Muslim Scholars and Intellectuals Condemn Attacks in New York and Washington, in Al-Quds Al-Arabi (London), 14.10.2001, <http://www.alquds.co.uk/Alquds/2001/09Sep/14%20Sep%20Fri/Quds02.pdf>.

überschwemmen würde. Die Solidarisierung unter den Muslimen gegen den Krieg und die Frage, ob ein Krieg im Ramadhan geführt werden dürfe, wurde im Westen politisch genutzt, um der allgemeinen Sorge über die amerikanische Kriegführung Ausdruck zu geben oder um die negative Wirkung des Krieges auf die Muslime als Argument gegen eine Beteiligung deutscher Soldaten ins Feld zu führen.

Man kann gute Argumente gegen den Krieg und auch gegen eine Beteiligung deutscher Soldaten vorbringen, die muslimische Solidarisierung ist jedenfalls ein sehr schlechter. Denn auch die »islamische Solidarität« wird politisch instrumentalisiert. Das Regime in Saudi-Arabien nutzte die Hinweise darauf, daß das Königshaus im Falle der Fortführung des Krieges im Ramadhan in ernste Bedrängnis kommen könnte, im Interesse der Regimesicherheit auch dazu, sich als »gute Muslime« darzustellen. Denn ungeachtet der Terroranschläge wurde in Saudi-Arabien von Religionsgelehrten in *fatwas* jede Zusammenarbeit mit den »Ungläubigen« verurteilt.⁵⁹ In Iran beruht die Ablehnung des Krieges nicht nur auf der Befürchtung, daß sich die Amerikaner nun auch in Zentralasien auf Dauer einrichten könnten, wie sie das nach dem Golfkrieg bereits im Persischen Golf getan hatten, sondern auch auf der Tatsache, daß die Konservativen nach wie vor auf die feindselige Rhetorik gegen die USA angewiesen sind, um ihre Regimeloyalität nachzuweisen.

Außerdem ist die Solidarisierung nicht annähernd so umfassend und eindeutig, wie es die Fernsehbilder suggerierten. In Pakistan demonstrierten keineswegs alle der vielen dortigen islamischen und islamistischen Organisationen. Die im übrigen gesteuerten Demonstrationen waren in ihren Dimensionen im Verhältnis zur Bevölkerungszahl Pakistans eher als mittelklassig einzustufen.

Vor allem aber sind Bedrohungsvorstellungen nach dem Muster der »islamischen Gefahr« ein schlechter politischer Ratgeber, weil sie den Blick für die Realitäten verstellen und erfahrungsgemäß für westliche Interessen genutzt werden. Zu Beginn der neunziger Jahre hatte die westliche und russische Propaganda gegen die »islamische Gefahr« im Süden Rußlands, die überwiegend sogar den schiitischen Iran im Auge hatte, wesentlich zur Verkennung der Tatsache beigetragen, daß die tatsächlichen Gefährdungen der

Region von militanten Islamisten aus den sunnitischen Ländern Pakistan und Afghanistan und von der Unterstützung entsprechender Gruppen aus den Ländern und Staaten der arabischen Halbinsel ausging. So wurde denn der Iran isoliert und darüber phantasiert, wie man die Türkei als laizistischen muslimischen Staat zu einem westlichen Brückenkopf nach Zentralasien machen könnte.

Gleichwohl ist die Solidarisierung als politische Tatsache ernst zu nehmen. Die Regime der islamischen Länder müssen hierauf Rücksicht nehmen, und die Spielräume westlicher Politik gegenüber diesen Regimen können durch anti-westlichen Protest und Solidarisierung erheblich beschnitten werden. Trotz des transnationalen Charakters der Solidarisierung werden die muslimischen Staaten und die Regime jedoch weiterhin die entscheidenden Akteure bleiben, aus mehreren Gründen:

1. Die konkrete politische Agenda derer, die sich im Protest solidarisieren, ist ganz überwiegend selbst dann noch national ausgerichtet, wenn, wie bei der Kalifats-Bewegung, einer transnationalen politischen »Lösung« für alle Muslime das Wort geredet wird.⁶⁰ Und aus diesem Grunde schließen sich auch nicht einmal alle islamistischen Gruppen dem Protest an.
2. So eindrucksvoll die Protest- und Solidarisierungserrscheinungen wirken mögen, sie bieten keine politische Alternative zu den bestehenden Regimen. Echte politische Alternativen werden von den Regimen oft gerade mit Hilfe der oben beschriebenen Islamisierung der Politik gar nicht erst zugelassen.
3. Ein Regimesturz unter islamistischen Vorzeichen, wie im Iran geschehen, ist nicht auszuschließen, doch hatte er im Iran sehr spezifische Bedingungen, die anderswo fehlen: zum Beispiel die ökonomische Unabhängigkeit des iranischen Klerus, den es in dieser Form in den sunnitischen Ländern gar nicht gibt, und eine charismatische Führerpersönlichkeit. So islamisch die Revolution auftrat, in ihren Bedingungen war sie iranisch.

Das nationalstaatlich verfaßte Umfeld verhindert eine großräumige und anhaltende islamische Solidarisierung. Die einst im revolutionären Iran leitende Vorstellung von der Verwirklichung der »Revolution in einem Land« – analog zur Idee der Verwirklichung des

⁵⁹ Saudi Clerics Issue Edicts against Helping 'Infidels'. New Fatwas Warn Saudi Royals of Jihad against Whoever Backs the US-led Bombing, in: Christian Science Monitor, 12.10.2001, <http://www.csmonitor.com/2001/1012/p7s1-wome.html>.

⁶⁰ Dieser innere Widerspruch wird vor allem bei der Hezbe Tahrir offensichtlich, die – wenn sie überhaupt konkrete Schritte zur Verwirklichung des von ihr angestrebten Kalifats nennt – auch »nur« auf den Sturz einzelner Regime, wie zur Zeit des usbekischen, verweisen kann.

›Sozialismus in einem Land‹ – dürfte heute auch von anderen islamistischen Kreisen gehegt werden. Dennoch ist eine Dominotheorie islamistischer Revolution deshalb abwegig, weil die Wahrnehmung letztlich nationaler Interessen durch keine politische Zentrale und keine auch nur annähernd einheitliche Dogmatik eingeschränkt wird.

Außerdem beruht das Solidarisierungspotential eben nicht auf der Tatsache klarer und purer Feindschaft gegen den Westen, zu dem die Muslime ein vor allem ambivalentes Verhältnis haben. Dies ist der Grund dafür, daß wiederum je nach Situation und ihrer Wahrnehmung unterschiedliches Verhalten möglich ist.

Ein Moment der Ambivalenz ist schließlich auch, daß zwar die Solidarisierung gegen den Krieg der Amerikaner offensichtlich ist und bewußt öffentlich demonstriert wird, auf der anderen Seite aber auch sehr viele Muslime Genugtuung darüber verspüren, daß den Taliban der Garaus gemacht wird. Es ist zumindest zu fragen, ob die Ungeheuerlichkeit der Terroranschläge nicht auch als Zäsur im Umgang der Muslime mit ihrem eigenen Islamismus gewirkt hat.

Der Dialog zwischen den Zivilisationen

Nicht erst seit den Terroranschlägen in New York und Washington vom 11. September ist ›Dialog‹ zu einer Chiffre geworden für die Bemühungen, das 1993 von Samuel Huntington beschworene Menetekel vom »clash of civilizations« nicht in der Form eines gewaltsamen Konflikts Wirklichkeit werden zu lassen. Schon 1998 hatte der iranische Präsident Khatami vor den Vereinten Nationen dazu aufgerufen, das Jahr 2001 als »Jahr des Dialogs zwischen den Zivilisationen« zu begehen.⁶¹ Der Konflikt, in dem sich westliche und dem eigenen Selbstverständnis nach islamische Gesellschaften schon längst befinden, soll im Gespräch friedlich bearbeitet, seiner gewaltsamen Austragung soll vorgebeugt werden. Für Ataollah Mohajerani, Vertrauter des iranischen Staatspräsidenten Khatami und Präsident des iranischen Zentrums für den »Dialog zwischen den Zivilisationen«, ist die »catastrophy in the USA« »result and a clear sign of the lack of dialogue among civilizations, cultures and religions. The reality we are facing now proves that we need dialogue to prevent such disasters.«⁶²

Die Frage stellt sich jedoch, ob und inwieweit der Dialog zwischen den Zivilisationen überhaupt dazu in der Lage ist, solche ›Desaster‹ zu verhindern. Denn die Erfahrung hat gezeigt, daß ein solcher Dialog entweder die Politik nicht erreichen kann und/oder von ihr instrumentalisiert zu werden droht.

Mittlerweile ist ein ganzer Reigen unterschiedlicher Institutionen und internationaler Veranstaltungen entstanden, die sich dem ›Dialog zwischen den Zivilisationen‹ widmen.⁶³ Der engere ›christlich-islamische Dialog‹ erfuhr nach dem 11. September eine Wiederbelebung, wobei – so ein Kritiker – die schwierigen Fragen des Zusammenlebens zwischen Christen und

Muslimen oft ausgeklammert würden.⁶⁴ Analog ließe sich auch am »Kulturdialog« kritisieren, daß er häufig aufgrund einer vorschnellen Postulierung gemeinsamer Grundwerte die harten politischen Probleme übergeht und deshalb keinen bedeutenderen Einfluß auf die Politik hat.

Gleichwohl ist festzuhalten, daß der Kulturdialog sehr wohl einen Nutzen haben kann, wenn er dazu dient:

- ▶ Mehr über andere Zivilisationen/Kulturen zu erfahren.
- ▶ Sich die kulturelle Bedingtheit der eigenen Anschauungen bewußt zu machen, was mittelbar zur Bearbeitung auch von politischen Konfliktpotentialen beitragen kann. Die Auseinandersetzung mit Partnern anderer kultureller Provenienz erscheint gerade für die westlichen Gesellschaften notwendig angesichts eines verbreiteten Typs von Kulturkritik, die postmodern nur um sich selbst kreist und die Frage nach den Auswirkungen der eigenen Zivilisation auf andere in der Regel einem kleinen Kreis von Spezialisten überläßt.
- ▶ Als eine mehr oder minder institutionalisierte Form kommunikativer Interaktion gemeinsam anerkannten Werten und Normen, vor allem den Menschenrechten, zur Geltung zu verhelfen. Denn Kommunikation ist das Medium, in dem Normen ihre Bindewirkung entfalten.
- ▶ Die Schnittstellen von Kultur und Politik zu lokalisieren und der Frage nachzugehen, wo eine ›Kultur des Dialogs‹ die Grenzen der nicht-diskursiven Bedingungen der Macht und der Interessen aufbrechen könnte.

Jüngst vorgelegte Vorschläge für ein neues ›Paradigma der globalen Beziehungen‹⁶⁵ zielen auf eine politische Dialogkultur der friedlichen Konfliktbewältigung unter der Voraussetzung prinzipieller Gleichstellung (equal footing) und Teilhabe (stakeholding) an den globalen Problemen und Belangen. Angestrebt

⁶¹ Text der Rede *Khatamis* vom 21. September 1998 vor der Generalversammlung der VN: <http://www.dialoguecentre.org/proposal.htm>.

⁶² Homepage des iranischen International Center for Dialogue Among Civilizations (ICDAC), <http://www.dialoguecentre.org>.

⁶³ Umfangreiche Informationen über Institutionen und wichtige Texte zum Dialog finden sich auf der Internetseite von Bernhard Trautner: http://ww1.meome.de/app/de/portal_bookmarksub_jsp/57842.html.

⁶⁴ Matthias Drobinski, Die sieben Plagen des deutsch-christlich-islamischen Dialogs, in: *Süddeutsche Zeitung*, 8.10.2001, S. 3.

⁶⁵ *Stiftung Entwicklung und Frieden* (Hg.), *Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen*, Frankfurt a.M. 2001.

wird unter dem Stichwort Kulturdialog eine »modale Ergänzung« der Politik.⁶⁶ Vielleicht wäre treffender von einer politischen Kultur zu sprechen, die den Verhältnissen globalen Zusammenlebens zwischen den Staaten und Kulturen und innerhalb von ihnen angemessener ist als das Freund-Feind-Schema im anarchischen System der Nationalstaaten und zwischen den Kulturen und Zivilisationen.

Ob die bisherigen Bemühungen um den »Dialog der Kulturen« diesem Ziel gerecht werden, ist fraglich. Tendenzen, im Kulturdialog neue Grenzen zwischen imaginären Kulturentitäten zu ziehen und beim Kulturellen stehenzubleiben, ohne zu den existentiellen, die Politik bestimmenden Problemen vorzustoßen, sind nicht zu übersehen.

Im Deutschen wurde aus dem »Dialog zwischen den Zivilisationen« der »Dialog der Kulturen«. Die iranische Seite interpretierte dies als eine auf »höhere Kultur« beschränkte Einengung dessen, was Khatami mit Zivilisation (Persisch *tamadon* im Unterschied zu *farhang* = »Kultur«) meinte. »Zivilisation«, so der frühere Direktor des Institute for Political and International Studies (IPIS) in Teheran, bedeute für die Iraner »culture and power«.⁶⁷ Diese Formulierung bezog sich direkt auf eine Äußerung des früheren Bundespräsidenten Roman Herzog, der im Unterschied zu Khatami, dem er damit antworten wollte, von »Kulturen« anstatt von »Zivilisationen« gesprochen hatte.⁶⁸ Zwar benutzte Herzog einen weiten Kulturbegriff, der dem Zivilisationsbegriff Khatamis sehr nahe kam. Es gehe »um Differenzen der Kulturen im weitesten Sinne, der Denkgewohnheiten, Lebensformen, politische Überzeugungen und wirtschaftliche Ordnungen einschließt«. Dennoch ist eine latente Differenz der Intentionen nicht zu übersehen, die beide Seiten im angestrebten Dialog vor Augen haben: Für die iranische Seite, und in diesem Punkte generell für die muslimische, geht es zuallererst darum, auch politisch als gleichberechtigter Dialogpartner vom Westen anerkannt und behandelt zu werden. Der Westen aber wird bewußt (das wird manchmal auch offen eingestanden) oder unbewußt von dem Bemühen geleitet, Kräfte der Modernisierung

in den verschiedenen islamischen Ländern zu fördern. Aus westlicher Sicht ist es insofern ein Dialog zwischen den »schon Modernisierten« mit den »noch nicht Modernisierten«. Er läuft vor allem dann Gefahr, zu einem Nicht-Dialog zwischen »Herr und Knecht«⁶⁹ zu werden, wenn er sich auf die Postulierung allgemeiner und prinzipieller Ziele wie Zivilgesellschaft, Demokratisierung und Menschenrechte beschränkt und nicht nach der je konkreten und existentiellen Situation fragt.

Kulturdialog oder Kulturalisierung der Politik?

Da die Teilnehmer am Kulturdialog bei aller Bereitschaft, sich auf gemeinsame Werte zu einigen, dies auf dem Boden der je eigenen Kultur und im Interesse der Selbstbehauptung tun, ist der Dialog ständig in der Gefahr, politisch instrumentalisiert zu werden. Dem leistet die oft zu beobachtende sogenannte Kulturalisierung des Politischen Vorschub. Gemeint ist, daß politische Fragen nicht mehr als politische behandelt, sondern in den Bereich des Kulturellen transportiert werden, wo sie einer adäquaten Klärung und Lösung entzogen sind.

Dieser Mechanismus erlaubt es dem Westen, Demokratisierungsprozesse in der islamischen Welt deklaratoren und praktisch zu fördern, dabei aber die politische Stabilität der jeweiligen Staaten und Regime unangetastet zu lassen. Der Kulturdialog bietet die Möglichkeit, heikle Fragen zur Menschenrechtssituation anzusprechen, ohne entsprechende direkte politische Forderungen zu stellen.

Auf der islamischen Seite setzt sich die Kulturalisierung des Politischen fort in der Islamisierung der Politik. Die Aura des Unantastbaren, die Religion international als überpolitische Gegebenheit genießt, wird auf die religiös geprägte Kultur übertragen. Politisches Handeln stellt sich unter den Schutz der Religion, die eigene Kultur wird zum Alibi der Regime. Im Ergebnis führt die Kulturalisierung des Politischen dazu, daß

1. entlang der Kulturen neue Grenzen errichtet und
2. Konflikte nicht mehr als gesellschaftliche wahrgenommen und bearbeitet werden.

⁶⁶ Bernhard Trautner, Dialog der Kulturen. Rezension des Buches: *Stiftung Entwicklung und Frieden* (Hg.), *Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen*, Frankfurt a.M. 2001, unter: http://freenet.meome.de/app/fn/artcont_portal_news_article_jsp/82022.html.

⁶⁷ In einem Gespräch mit dem Verfasser im Herbst 1999.

⁶⁸ Roman Herzog, Warum der Westen lernen muß, skeptisch zu werden, in: FAZ, 30.4.1999, S. 44.

⁶⁹ So Ahmad Badawi auf dem Symposium der Stiftung Entwicklung und Frieden (FES), *Civil Society and the Challenge of Modernization. The Case of the Muslim World*, Berlin, 14.-15.12.2001.

Identifizierung und Definition einer Kultur verführen dazu, die multiple Orientierung von Individuen und Gesellschaften in den tatsächlichen Lebensverhältnissen zu unterschlagen. Statt daß für wesentlich erachtete Merkmale einer Kultur aggregiert werden, kommt es oft zur Konstruierung monolithischer Kulturen mit großer und ungebrochener historischer Kontinuität. Doch für Kulturen gilt allemal Nietzsches Wort: »definierbar ist nur, was keine Geschichte hat.«⁷⁰

Die so verstandenen und teils konstruierten Kulturen werden ebenso wie Religionen nach dem Prinzip ihrer Gleichwertigkeit als sakrosankte Entitäten behandelt.⁷¹ Das führt nicht selten dazu, daß in Dialogveranstaltungen ein regressiver Kultur-, Zivilisations- oder Religionsbegriff zum Tragen kommt: Gesprächspartner des Westens gerieren sich dann in der Tendenz als Repräsentanten des christlichen Abendlandes oder gar des Christentums schlechthin, Menschen muslimischer Herkunft als Muslime, obwohl sich beide außerhalb der Dialogsituation anders verhalten und verstehen mögen. Ebenfalls ist zu bedenken, daß der Dialog bedeutet, auch den Islamisten eine Plattform zu bieten.

Die Identifizierung mit einer Kultur hat immer mit Selbstbehauptung zu tun, um derentwillen letztlich auch die kulturellen Entitäten konstruiert werden. Das gilt für den Kulturdialog in gleicher Weise. Die westliche Bereitschaft zu diesem Dialog ist ohne das Interesse an Selbstbehauptung nicht denkbar. Sie steht unter dem Eindruck der These Huntingtons vom »clash of civilizations«, des Geredes von der »islamischen Gefahr« sowie der Tendenzen, den Islam nach dem Ende des Ost-West-Konflikts zum Ersatzfeindbild aufzubauen. Khatamis Forderung nach einem »Dialog zwischen den Zivilisationen« ist eine Reaktion sowohl auf Huntingtons These als auch innenpolitisch auf die seit 1993 vom iranischen Revolutionsführer Ayatollah Ali Khamene'i ausgegebene Losung: »Kampf gegen die westliche Kulturaggression«. Der von Khatami angestrebte Dialog soll ein Dialog auf gleicher Augenhöhe sein, Gleichstellung ist der entscheidende interessenpolitische Aspekt seines Anliegens.

Ohne Zweifel ist Gleichstellung (equal footing)⁷² eine elementare Voraussetzung für den Dialog. Umge-

kehrt kann der Dialog maßgeblich dazu beitragen, Gleichstellung, gegenseitigen Respekt und Anerkennung zwischen unterschiedlichen Akteuren zu fördern. Der Anspruch auf Gleichstellung würde dann jedoch pervertiert, wenn aus ihm für Kulturen, die hoheitlich nach Machtinteressen definiert werden, ähnlich wie für Nationalstaaten Souveränitätsansprüche abgeleitet werden, aus denen im gleichen Zuge die Forderung nach strikter Nichteinmischung folgt.

Die Kulturalisierung des Politischen birgt eine weitere Gefahr, die in der Tendenz liegt, daß in der Wahrnehmung und Konzeptualisierung von Konflikten die ethische Dimension die gesellschaftliche überlagert. Zwar werden gesellschaftliche Probleme in ihren vielfältigen Aspekten angesprochen, jedoch nicht als Probleme gesellschaftlicher Prozesse, die der politischen Bearbeitung zugänglich wären.⁷³ Im Kulturdialog ist gelegentlich von Menschheitsproblemen die Rede, sogar von der »Sehnsucht der Menschen nach Erlösung« (Khatami) und von den »letzten Fragen« (Herzog). Wird unter diesen theologisierenden Prämissen Verständigung auf gemeinsame Werte erreicht, bleibt die Frage offen, welche Bedeutung sie für die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse haben könnten. Werden die jeweiligen Probleme hingegen als gesellschaftliche und als politische und vor allem als entwicklungspolitische formuliert und diskutiert, erscheint der Kulturdialog lediglich als Verdoppelung der entsprechenden Diskussion unter anderem Vorzeichen. Das soll nicht heißen, daß Fragen kultureller Bedingtheiten nicht behandelt werden sollten, aber doch daß ihre Behandlung insbesondere im entwicklungspolitischen Dialog besser aufgehoben wäre.

Ohnehin empfiehlt es sich, Kulturfragen eher induktiv als deduktiv anzugehen,⁷⁴ das heißt, kulturelle Aspekte dann zu behandeln, wenn sie sich als Grund von Differenzen in der Sachauseinandersetzung erweisen. Versuche hingegen, sich über Kulturdefinitionen näher kommen und zu politischen Lösungen gelangen zu wollen, führen nicht weiter und dienen schlimmstenfalls nur der kulturellen Sakralisierung von Interessen. Der gegenwärtig weit

⁷⁰ Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (Studienausgabe in 4 Bänden, hg. von Hans Heinz Holz), Frankfurt a.M. 1968, S. 76.

⁷¹ Eine deutliche Kritik am Kulturalismus: al-Azmeh, Die Islamisierung des Islam.

⁷² Stiftung Entwicklung und Frieden (Hg.), Brücken in die Zukunft, S. 120f.

⁷³ Vgl. auch Reinhard Schulze, Kulturen halten sich nicht an Staatsgrenzen, in: Tages-Anzeiger, 2.10.2001, S. 61.

⁷⁴ Zum induktiven Umgang mit Kultur vgl. Johannes Reissner, Christliches Abendland und islamischer Orient: Probleme des Dialogs zwischen den Kulturen, in: Wulfdieter Zippel (Hg.), Die Mittelmeerpolitik der EU, Baden-Baden 1999 (Schriften des Arbeitskreises Europäische Integration e.V., Bd. 44), S. 11–27 (26f).

verbreitete Annahme, man müsse mehr vom Islam wissen, um »islamische Politik« besser verstehen zu können, beruht auf dieser deduktionistischen Haltung. Er dient aber nicht wirklich der Aufklärung darüber, in welchen konkreten Zusammenhängen kulturelle Differenzen tatsächlich Verständigung erschweren und Politik belasten.

Schließlich gehört auch zur Problematik des Dialogs mit einer vornehmlich als islamisch angesehenen Kultur, daß er den Menschen des islamischen Kulturkreises mehr islamische Identität zuspricht oder gar andichtet, als sie selbst für sich in Anspruch nehmen. Im Kulturdialog müssen auch diejenigen ihren Platz finden können, die sich nicht zu einer Religion bekennen, ebenso wie jene, die sich nicht ohne weiteres mit einem spezifischen »Kulturlabel« identifizieren können.

Empfehlungen

Die Empfehlungen für einen sinnvollen Umgang mit Islam und Muslimen, die sich aus den vorangegangenen Erörterungen ableiten lassen, sollen sich nur auf konzeptionelle Aspekte beschränken. Politische oder gar rechtliche Fragen, die etwa die Religionsausübung von Muslimen in Deutschland betreffen, sind nicht Gegenstand dieser Arbeit und können angemessen nur als Einzelfälle behandelt werden.⁷⁵

Die vielfältigen Frustrationserfahrungen, die in den verschiedenen Teilen der islamischen Welt in den unterschiedlichsten Gesellschaftsschichten Reaktionen auslösen, die nur unzureichend unter dem Begriff Islamismus zusammengefaßt werden können, sind durch Politik nicht generell aufzuheben. Politik kann die religiöse Forderung nach umfassender Gerechtigkeit nicht erfüllen, sie kann sich bei der Verfolgung ihrer Ziele nur an Gerechtigkeit orientieren.

Die folgenden Empfehlungen beziehen sich in erster Linie auf den konzeptionellen Umgang mit Islam und Muslimen. Sie lassen sich aus der elementaren Forderung nach Achtung der Würde der Muslime ableiten, was ihr Bedürfnis einschließt, sich in ihrer existentiellen Situation mit Hilfe ihrer Religion zu orientieren.

1. *Die Triebfeder des Islamismus liegt nicht im Islam, sondern zuallererst in den konkreten, von oktroyierter Modernisierung und Frustrationen bestimmten Lebenssituationen der Muslime, für die sie im Islam nach Erklärungen und Auswegen suchen.*
2. *Nicht der Islam handelt, sondern die Muslime.* Jeder Versuch, aus einem wie auch immer konstruierten Wesen des Islam das Verhalten von Muslimen verstehen zu wollen oder gar Verhaltenserwartungen an die Muslime zu richten, ist zum Scheitern verurteilt. Statt dessen ist gewissermaßen durch den ›Schleier des Islam‹ hindurch nach den Interessen der Muslime in ihrer konkreten Situation zu fragen. Nur über diese Interessen läßt sich politisch verhandeln, sind Kompromisse zu erreichen.
3. *Aussagen über das Wesen des Islam sind häufig Ausdruck bestimmter Interessen.* Apodiktische Definitionen muslimischer Apologeten wie »Der Islam ist Staat und

⁷⁵ Hierzu, Grundfragen und Einzelaspekte behandelnd, *Rohe, Der Islam.*

Religion« oder »der Islam ist Friede« sind auf ihre Bedingtheit und auf die ihnen zugrundeliegenden Interessen hin zu hinterfragen.

4. *Islamische Solidarität heißt nicht Einheit.* Staaten und Regime sind auch im islamischen Raum nach wie vor die entscheidenden politischen Akteure. Die Tatsache, daß grenzüberschreitende Solidarisierung unter Muslimen die Politik islamischer Länder und damit auch westliche Politik ihnen gegenüber mitbestimmt, ist noch lange kein Anlaß für Bedrohungsvisionen einer einheitlichen, alles überspülenden Woge des Islam. Vielmehr ist stets zu prüfen, inwieweit solche Bedrohungsvorstellungen von interessierter Seite, sei es von Muslimen, sei es von westlicher Seite, zum Zweck der Meinungsmanipulation lanciert werden.
5. *Der Kulturdialog kann Politik nicht ersetzen.* Die Notwendigkeit der Kommunikation über kulturelle und zivilisatorisch bedingte Differenzen steht außer Frage. Die Probleme, die aus der Bewältigung der Moderne erwachsen, dürfen jedoch nicht nur als solche der Kultur angesehen werden. Sie sind vor allem als Begleiterscheinungen gesellschaftlicher Prozesse der Modernisierung zu verstehen und insofern Teil unserer Geschichte und Gegenwart. Forderungen nach dem Muster ›der Islam muß sich säkularisieren‹ sind unnützlich.
6. *Bemühung um Differenzierung bedeutet auch, der Artikulation von Differenzen Raum zu geben.* Muslime in westlichen Gesellschaften müssen sich in Freiheit gegen totalitäre Islaminterpretationen abgrenzen können. Das betrifft nicht nur Muslime in Deutschland, die aufgrund ihrer liberalen Islaminterpretation in ihren Heimatländern in dem Verdacht stehen, den Islam zu ›verraten‹, während sie in ihrem Gastland oft vorschnell der Unaufrichtigkeit bezichtigt werden. Das betrifft ebenso deutsche Außenpolitik, die nicht die Augen davor verschließen darf, daß der gegenwärtige Kampf gegen den Terrorismus in nicht wenigen islamischen Ländern dazu genutzt wird, jedwede sich islamisch artikulierende Opposition unter Mißachtung der Menschenrechte zu unterdrücken.
7. *Islam ist nicht die primäre Identität aller Muslime.* Zu den Folgen des 11. September gehört ein bislang unge-

kanntes Interesse am Islam in seiner religiösen, kulturellen und politischen Dimension. Das ist an sich begrüßenswert, kann und darf aber nicht dazu führen, daß Muslimen mehr an islamischer Identität quasi übergestülpt wird, als sie für sich selbst in Anspruch nehmen. Viele Menschen des islamischen Kulturkreises fühlen sich in erster Linie nicht als Muslime, sondern als Türken, Araber, Iraner oder Angehörige einer anderen Nation. Sie wollen ihre Identität in Freiheit selbst bestimmen und nicht pauschal als Muslime gleichgemacht werden, nur weil *der* Westen ein Problem mit *dem* Islam hat. Denn genau dies wäre wiederum Fremdbestimmung.

Literaturhinweise

- Al-Azm*, Sadik J., Islamischer Fundamentalismus – Neubewertet, in: *ders.*, Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt a.M. 1993, S. 77–137
- al-Azmeh*, Aziz, Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten und politische Theologie, Frankfurt a.M./New York 1996
- Bloch*, Ernst, Avicenna und die Aristotelische Linke, Frankfurt a.M. 1963
- Braune*, Walter, Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft, Bern/München 1960
- Carrère d'Encausse*, Hélène/*Schram*, Stuart R., Marxism and Asia, London 1969
- Djait*, Hisham, Kultur und Politik in der arabischen Welt, in: Erdmute *Heller/Hassouna Mosbahi* (Hg.), Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, München 1998, S. 94–109
- Ende*, Werner, Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien: Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation (III), in: *Orient*, 23 (September 1982) 3, S. 378–393
- Habermas*, Jürgen, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: *ders.*, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990, Leipzig 1990, S. 32–54
- Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1988
- Heinrich*, Klaus, Die Funktion der Genealogie im Mythos, in: *ders.*, Parmenides und Jona, Basel/Frankfurt a.M. 1982, S. 9–28
- Hourani*, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939, Oxford/London/New York 1970
- Johansen*, Barber, Islam und Staat, in: Das Argument, Studienhefte, SH 54, Berlin 1982
- Kepe*, Gilles, Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme, Paris 2000
- Krämer*, Gudrun, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999
- Cross-Links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process, in: Laura *Guazzone* (Hg.), The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World, Reading, Mass. 1995, S. 39–61
- Kramer*, Martin, Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congress, New York 1986
- Kremer*, Alfred von, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee, Leipzig 1868 (Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961)
- Luhmann*, Niklas, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a.M. 1994
- Studien zu Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1–3, Frankfurt a.M. 1993
- Die Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977
- Nagel*, Tilman, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. II: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit, Zürich/München 1981
- Noth*, Albrecht, Der Dschihad: sich mühen für Gott, in: Gernot *Rotter* (Hg.), Die Welten des Islam, Frankfurt a.M. 1993, S. 22–32
- Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966 (Bonner historische Forschungen 28)
- Pawelka*, Peter, Der Vordere Orient und die Internationale Politik, Stuttgart 1993
- Peters*, Rudolph, Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung, in: Wolfgang *Schluchter* (Hg.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt a.M. 1987, S. 217–241
- Polémique entre chercheurs à propos de l'islam politique, in: *Esprit*, (August/September 2001), S. 82–138
- Reissner*, Johannes, Christliches Abendland und islamischer Orient: Probleme des Dialogs zwischen den Kulturen, in: Wulf Dieter *Zippel* (Hg.), Die Mittelmeerpolitik der EU, Baden-Baden 1999 (Schriften des Arbeitskreises Europäische Integration e.V., Bd. 44), S. 11–27
- Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Werner *Ende/Udo Steinbach* (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, 4., neubearbeitete und erweiterte Auflage, München 1996, S. 151–163
- Internationale islamische Organisationen, in: Werner *Ende/Udo Steinbach* (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, 4., neubearbeitete und erweiterte Auflage, München 1996, S. 696–704

- Die Besetzung der großen Moschee in Mekka 1979. Zum Verhältnis von Staat und Religion in Saudi-Arabien, in: *Orient*, 21 (Juni 1980) 2, S. 194–203
- Riesebrodt*, Martin, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990
- Riesebrodt*, Martin, Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, in: Heiner *Bielefeldt*/Wilhelm *Heitmeyer* (Hg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M. 1998, S. 67–90
- Robinson*, Francis, Säkularisierung im Islam, in: Wolfgang *Schluchter* (Hg.), *Max Webers Sicht des Islams*, Frankfurt a.M. 1987, S. 256–271
- Rodinson*, Maxime, Islamischer Patrimonialismus – ein Hindernis für die Entwicklung des modernen Kapitalismus?, in: Wolfgang *Schluchter* (Hg.), *Max Webers Sicht des Islams*, Frankfurt a.M. 1987, S. 180–189
- Rohe*, Mathias, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg i.Br. 2001
- Roy*, Olivier, *Le post-islamisme*, in: *Revue du Monde Musulmans et du Méditerranée*, (1999) 85–86, S. 11–30
- *L'échec de l'islam politique*, Paris 1992
- Said*, Edward W., *Orientalismus*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1981
- Salem*, Isam Kamel, *Islam und Völkerrecht*, Berlin 1984
- Steppat*, Fritz, Zehn Thesen zum islamischen Fundamentalismus, in: Fritz *Steppat*, *Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944–1996* (hg. von Thomas *Scheffler*), Beirut 2001, S. 389–393
- Stiftung Entwicklung und Frieden* (Hg.), *Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen*, Frankfurt a.M. 2001
- Tocqueville*, Alexis *de*, *Democracy in America*, New York 1966
- Wiesenhöfer*, Josef, *Das antike Persien*, Düsseldorf/Zürich 1998
- Zaid*, Nasr Hamid abu, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt a.M. 1996