

SWP-Studie

Stiftung Wissenschaft und Politik
Deutsches Institut für Internationale
Politik und Sicherheit

Johannes Reissner

Islam in der Weltgesellschaft

Wege in eine eigene Moderne

S 19
Juli 2007
Berlin

Alle Rechte vorbehalten.

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, 2007

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

ISSN 1611-6372

Inhalt

- 5 **Problemstellung und Empfehlungen**
- 7 **Religion und Politik oder
Religion und Moderne?**
- 8 Weltgesellschaft, Moderne und Islam
- 10 Religion als Funktionssystem
im Kontext der Säkularisierung
- 11 Neuzeitlicher Kulturbegriff und Islamismus
- 14 **Erscheinungsformen des heutigen Islam**
- 14 Was heißt »islamisch«?
- 15 Wandel im Verhältnis der Muslime zum Islam
- 17 Islamische Organisationen
- 18 Netzwerke und das Netz
- 20 **Islamismus und politischer Islam**
- 21 Politischer Islam:
Zwischen Appell und Programm
- 22 Islamischer Staat
- 23 Scharia und Moral
- 25 Jihad und islamistischer Terrorismus
- 28 **Islam und internationale Politik**
- 28 Irritation und wechselseitige Herausforderung
- 31 **Zusammenfassung und Schlussfolgerungen:
Der unfassbare Islam**

Islam in der Weltgesellschaft Wege in eine eigene Moderne

Der Islam steht im Mittelpunkt der Diskussionen über das weltweite Phänomen der »Wiederkehr der Religionen« in die Politik. Während evangelikale Bewegungen in den USA oder Politisierung im Buddhismus auch als politisches Problem, zumeist aber als interessante Erscheinungsformen gewandelter Religion in der Moderne erörtert werden, wird beim Islam eine grundsätzliche Differenz zu »unserer« europäisch/westlichen Moderne gesehen. Seine gesellschaftliche und politische Wiederbelebung gilt vornehmlich als Reaktion auf die Moderne. Doch Pauschalurteile wie »der Islam hat Probleme mit dem Modernisierungsprozess« implizieren eine kulturelle und politische Ausgrenzung und erschweren einen vernünftigen Umgang mit Muslimen.

Diese Betrachtungsweise aufzubrechen ist das Ziel dieser Studie. Sie untersucht die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Formen, in denen sich globalisierter Islam in der modernen Weltgesellschaft darstellt. »Islam« wird als Chiffre für all das verwendet, was Muslime und Nicht-Muslime über ihn kommunizieren. Kommunikation steht im Vordergrund, nicht Akteure. Verschiedene inhaltliche Festlegungen des Islam durch spezifische Akteure werden lediglich als Beispiele herangezogen. Es geht nicht nur um politischen Islam und Islam als Kultur, sondern auch um Islam als Religion.

Islam ist nicht nur in Relation zu westlichen Gesellschaften zu sehen, sondern auch zur Weltgesellschaft, zu der muslimische ebenso wie westliche und andere Gesellschaften gehören. Die westliche Moderne, die als »Projekt Moderne« das Selbstverständnis westlicher Gesellschaften bestimmt, deckt sich nicht mehr mit der globalisierten Moderne der Weltgesellschaft, die insofern auch nicht als bloße Extension der europäisch/westlichen Moderne zu verstehen ist. Globalisierung ermöglicht muslimischen Gesellschaften, eigene Formen der Auseinandersetzung mit den Prozessen der Ausdifferenzierung von Politik, Wirtschaft und eben auch Religion zu finden. Auf diese Weise eröffnen sich ihnen Spielräume für eine eigene Gestaltung der Moderne.

Das generelle Merkmal des globalisierten Islam ist seine seit einem Vierteljahrhundert ungemein gesteigerte Sichtbarkeit im öffentlichen Raum und die gro-

ße und widersprüchliche Vielfalt seiner Erscheinungsformen. In ihnen zeigt sich Islam moderner, als westliche Fixierung auf die in der Tat oft vormodernen Ordnungsvorstellungen heutiger Muslime zu erkennen erlaubt. Religionsverständnis und -praxis der Muslime lösen sich seit geraumer Zeit aus ihrer Einbettung in herkömmliche Lebensformen. Religion wird zum Gegenstand der Reflexion, private Entscheidung in Religionsfragen gewinnt an Gewicht, Traditionen werden neu formuliert. Als wichtigste gesellschafts- und politikrelevante Institutionen der Religionspraxis haben sich muslimische Organisationen und Netzwerke gebildet. Sie dienen zur Bewältigung von Globalisierung und sind gleichzeitig Teil von ihr.

Islamismus ist zuerst als Protest gegen den defizitären islamischen Charakter der eigenen Gesellschaft zu verstehen. Aus dieser Gesellschaftskritik, die zu meist im westlichen Einfluss die Ursache für den »Abfall« der eigenen Gesellschaft vom »wahren« Islam sieht, entspringt der politische Charakter des Islamismus. Der »Appell« zur getreuen Beachtung und Praktizierung des Islam ist die ihm kompatible Aktionsform. An die Stelle politischer Programme setzen Islamisten religiöse Forderungen wie die nach dem islamischen Staat und/oder nach der Wiedereinführung der Scharia, die zur Mobilisierung der Gesellschaft dienen. Eine spezifisch islamische Staatsform gibt es dabei jedoch nicht, und was ein islamischer Staat sein soll, ist umstritten. Islamismus lässt sich jedenfalls nicht mit autokratischer Herrschaftsausübung gleichsetzen. Wo die politischen Verhältnisse dies zulassen, sind auch unter Islamisten Bemühungen erkennbar, islamische Prinzipien durchzusetzen, die mit Demokratie und Rechtsstaatlichkeit kompatibel sind. Die Scharia findet als Rechtssystem allenfalls selektiv Anwendung, hat aber als Moralkodex für Gesellschaft und Politik eine neue, allerdings oft repressiv wirkende Funktion erhalten.

Das Ideal der *umma* (die Gemeinschaft der Gläubigen) bietet symbolisch einen Bezugspunkt für gesellschaftliche Ordnung und Herrschaft, der sich außerhalb des nationalstaatlichen Gefüges befindet. Insofern gehört globalisierter Islam zu jenen Phänomenen der Globalisierung, die die Dominanz nationalstaatlicher Herrschaftsausübung unterlaufen, ohne eine konkrete Alternative zu ihr zu bieten. Die daraus resultierende vermehrte Komplexität wird jedoch meist in der Weise simplifiziert, dass Islam nur noch als Herausforderung für den Westen verstanden wird. »Westen versus Islam« lautet dann die von beiden Seiten genutzte konfliktträchtige polarisierende For-

mel. Dass jedoch globalisierter Islam prinzipiell als anti-westlich einzustufen wäre, lässt sich weder aus der Vielfalt heute gleichzeitig Geltung beanspruchender Bedeutungen des Jihad-Begriffs ableiten noch aus den verschiedenerlei Spielarten des islamistischen Terrorismus.

Da die Studie in erster Linie die globale Islamkommunikation im Visier hat und nicht bestimmte muslimische Akteure, ist eine direkte Ableitung von Handlungsempfehlungen nicht möglich. Gleichwohl lassen sich folgende politikrelevante Schlussfolgerungen formulieren:

- ▶ Der Westen kann kein Monopol auf die Moderne oder gar auf gelungene Moderne beanspruchen. Die Ausgrenzung des Islam, die mit unserem Verständnis von Moderne einhergeht, widerspricht der Realität der Weltgesellschaft und verbaut den sinnvollen Umgang mit muslimischen Gesellschaften.
- ▶ Die Begriffe Islam und islamisch geben keine Auskunft darüber, was Muslime wollen. Sie bilden keine Orientierungspunkte für politische Erwartungen.
- ▶ Das Attribut »islamisch« transformiert nicht den oder das mit ihm Gemeinte in ein anderes Wesen. Auch islamische Organisationen sind als Organisationen und deren politische Ziele als politische zu behandeln.
- ▶ Die Konzeptionalisierung und massenmediale Beschreibung der Interaktion mit muslimischen Gesellschaften sollte sich bewusst an dem ausrichten, was in der Praxis ohnehin geschieht: Politik als Politik betrachten und behandeln, Wirtschaft als Wirtschaft.
- ▶ Dialog ist nützlich, wenn er dazu dient, gemeinsam Wege zu einem friedlichen Zusammenleben zu finden. Dazu bedarf es keiner Darlegung von Grundprinzipien, sondern einer auf dieses Ziel ausgerichteten gemeinsamen Anstrengung.
- ▶ Für ein sinnvolles Zusammenleben ist Respekt zunächst wichtiger als Verstehen. Was an beiderseitigem Verständnis der jeweiligen Ordnungsvorstellungen, Werte, Kultur, Geschichte und auch Theologie notwendig ist, wird sich im Dialog zeigen.

Religion und Politik oder Religion und Moderne?

Nicht erst seit dem 11. September 2001, sondern schon seit dem Ende des Ost-West-Konflikts ist die »Wiederkehr der Religion« ein wichtiges Thema internationaler Politik.¹ Der Islam ist nur Teil dieses globalen Phänomens, steht derzeit aber im Mittelpunkt der Diskussion. Internationale und nationale Politik interessiert am Thema Religion und Politik in erster Linie das, was stört oder gar bedroht. Das sind im Islam vor allem die anti-westliche Politik von Gruppen und Staaten sowie die Unvereinbarkeit einiger islamischer Wertvorstellungen (Frauenfrage, Menschenrechte) mit westlichen. Darüber hinaus lässt die Diskussion zur »Wiederkehr der Religion« tiefgreifende Irritationen über das Verhältnis von Religion und Politik und von Religion und Moderne erkennen. Die westfälische Prämisse der Trennung von Religion und Politik im Nationalstaat gilt als in Frage gestellt.² Die Säkularisierungsprämisse, das heißt die Vorstellung von einer ständig fortschreitenden Verweltlichung und »Entzauberung der Welt« (Max Weber), gilt nicht mehr unwidersprochen als Kernbestandteil der Moderne. So wurde auch bereits das »Ende der Säkularisierungstheorie« verkündet.³ Die Unsicherheit, die aus den Bemühungen resultiert, die heutigen Dynamiken zwischen Religion und Politik befriedigend zu erfassen, wurde sogar mit dem Krisenbewusstsein verglichen, das sich beim Zusammenbruch des ptolemäischen Weltbildes einstellte.⁴ Es scheint, als habe die »Wiederkehr der Religion« unsere Konzeption von Moderne und unser Vertrauen in sie erschüttert.

In den Diskussionen über den Islam indes kommt die Säkularisierungsprämisse fast noch ungebrochen zum Tragen. In ihnen überwiegt die Forderung nach

einer Anpassung des Islam an die säkulare Moderne, der sich folglich auch des Islamismus als seiner politischen Variante entledigen sollte. Gefordert wird eine »Aufklärung«, »Reformation« des Islam und sogar seine »Säkularisierung« – selbst von einigen Muslimen. Der Wunsch, störende und bedrohliche Aspekte des Islam einzudämmen, gerät zu dem Versuch, zu bestimmen, was Islam sein darf. Der Religion wird unterstellt, dass sie das Verhalten der Muslime determiniere. Doch das Verhältnis des Islam zur Moderne lässt sich nicht anhand von Wesensbestimmungen des Islam erörtern, sondern nur über eine eingehende Betrachtung der Gesellschaft, in der er praktiziert wird.

Unter dieser Prämisse wird in diesem ersten Kapitel der Studie ein theoretischer Rahmen für die Frage nach dem Verhältnis des Islam zur Moderne erarbeitet. Dazu werden muslimische Gesellschaften in Bezug zur Weltgesellschaft und der sie bestimmenden Moderne gesetzt. Insbesondere die Überlegungen zum Islam als Religion stützen sich auf Niklas Luhmanns Systemtheorie. Sie ist ungeachtet ihrer ausgeprägten Terminologie (hier ergänzend in Fußnoten erläutert) geeignet, die Situation des Islam in der Moderne zu erfassen, weil sie Religion als ein Teilsystem der Gesellschaft behandelt und insofern ernst nimmt. Religion wird weder auf Funktionen für die Gesellschaft reduziert, die auch anders erfüllt werden können, wie zum Beispiel in der These Emile Durkheims, nach der die Integration der Gesellschaft durch die Religion erfolgt, noch lässt Luhmann Religion im allgemein kulturellen aufgehen. In seiner formalen Abstraktheit ist Luhmanns Religionsbegriff offen gegenüber spezifischen Selbstbeschreibungen von Religionen, ihren sich wandelnden historischen Erscheinungsformen und selbst gegenüber der Möglichkeit, dass die Gesellschaft eines Tages auf Religion verzichtet. Doch ein vorgezeichnetes Schicksal der Religion in der Gesellschaftsentwicklung, sei es im Sinne der These Max Webers von der »Entzauberung der Welt« oder der Vorstellung einer Verflüchtigung der Religion zur »invisible religion«, wird nicht präjudiziert.

Aufbauend auf diesem theoretischen Teil beschreibt das anschließende Kapitel (S. 14ff) die Vielfalt der Erscheinungsformen des heutigen globalisierten Islam. Auffällige Merkmale sind die weltweit gesteigerte

1 Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, New York 2005.

2 Scott M. Thomas, »Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously«, in: Pavlos Hatzopoulos/Fabio Petito (Hg.), *Religion in International Relations. The Return from Exile*, New York 2003, S. 21–53 (24f).

3 Hans Joas, »Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen«, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007, S. 9–43 (14).

4 Robert Wuthnow, »Understanding Religion and Politics«, in: *Daedalus*, 120 (Sommer 1991) 3, S. 1–20 (11).

Sichtbarkeit des Islam und die enorme Zunahme der Kommunikation über den Islam, in der »islamisch« zu einem Allerweltswort mit unbestimmtem Inhalt geworden ist. Mit der Globalisierung geht vielfach eine Lösung des Islam aus seinen traditionellen sozialen und kulturellen Einbettungen einher. Islamische Organisation und Netzwerke sind weitere Kennzeichen des heutigen Islam, aufgrund derer er moderner ist, als sich durch die Fixierung auf die oft vormodernen Ordnungsvorstellungen heutiger Muslime erkennen lässt.

Im Kapitel »Islamismus und politischer Islam« geht es darum, die wichtigsten Aspekte des Islamismus wie Protest gegen Verwestlichung, die Forderung nach einem »islamischen Staat« und nach Anwendung der Scharia sowie Phänomene wie Jihad und islamistischen Terrorismus auch auf ihren Bezug zum Islam als Religion hin zu reflektieren. Anschließend wird Islam als Faktor der internationalen Politik erörtert und die westliche Reaktion auf diese Herausforderung. Der Kerngedanke der Schlussfolgerungen lautet, dass muslimische Gesellschaften als politische Akteure über den Islam nicht zu fassen sind.

Weltgesellschaft, Moderne und Islam

Viele Muslime weisen die pauschale Forderung nach einer Anpassung des Islam an die westliche Moderne oder gar an Säkularisierung als Zumutung zurück. Die Vorstellung eines eigenen islamischen Wegs in die Moderne ist seit langem ein zentrales Motiv islamischer Bewegungen. Interessanterweise wird auch in der Wissenschaft diskutiert, ob es sinnvoll sei, von »multiplen Modernen« zu sprechen.⁵ Die westliche Moderne bleibt dabei allerdings der entscheidende Ausgangs- und Bezugspunkt.

In dieser Studie hingegen wird »Weltgesellschaft« zum Bezugspunkt gewählt, womit dasjenige Sozialsystem gemeint ist, »das alle kommunikativ füreinander zugänglichen kommunikativen Handlungen einschließt«.⁶ Sie steht unter dem Primat der Ausdifferenzierung in Funktionssysteme wie Wirtschaft, Politik, Recht und eben auch Religion. Die Ausdifferenzierung ist das Strukturmerkmal der europäisch-westlichen Moderne und hat in der Globalisierung

ihren weltweiten »Siegeszug« angetreten. Damit ist jedoch keineswegs behauptet, dass funktionale Differenzierung alle Gesellschaften dieser Erde gleichförmig strukturieren würde.⁷ Die muslimischen Gesellschaften in Afrika, Mittelost und Asien sind nicht im gleichen Ausmaß wie westliche Gesellschaften durch funktionale Differenzierung strukturiert, in ihnen spielen hierarchische und auch segmentäre (Familie, Stamm) Differenzierungen eine entscheidende Rolle. Ebenso wenig kann von einer automatischen Verdrängung anderer Formen gesellschaftlicher Strukturierung die Rede sein, wie das Beispiel der segmentären Differenzierung in Nationalstaaten zeigt, die im Westen parallel zur funktionalen Differenzierung erfolgt ist.⁸ Über die funktionale Differenzierung, etwa durch Ausnutzung neuer Wirtschaftschancen, können traditionelle Beziehungsstrukturen wie Paternalismus sogar gestärkt werden. Das Primat der funktionalen Differenzierung als Merkmal von Weltgesellschaft steht nicht im Widerspruch zum Phänomen des gleichzeitigen Bestehens vormoderner und moderner Gesellschaftsstrukturen.⁹ Dieses Primat bedeutet für muslimische Gesellschaften als Teil von Weltgesellschaft lediglich, dass sie ihm ausgesetzt sind, welche Strukturen auch immer in ihnen vorherrschen.

Zwar hat die Moderne in westlichen Gesellschaften ihren Ausgang genommen, doch ist fraglich geworden, ob sich der von diesen Gesellschaften reklamierte Begriff der Moderne, der hier in Anlehnung an Habermas »Projekt Moderne« genannt sei, mit der real existierenden Moderne der Weltgesellschaft deckt.¹⁰ Der Begriff Projekt impliziert eine gewisse Offenheit für Selbstkritik und die Neuausrichtung des Vorhabens, bei dem es sich insofern um ein »unvollendetes Projekt« handelt.¹¹ Zugleich bringt »Projekt« auch jene teleologische – das heißt auf ein der Ent-

5 Thomas Schwinn (Hg.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne*, Wiesbaden 2006.

6 Rudolf Stichweh, *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt a.M. 2000, S. 31.

7 Gegen die These der Uniformierung durch Globalisierung in Bezug auf muslimische Gesellschaften: Sayres S. Rudy, »Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectories«, in: Birgit Schaebler/Leif Stenberg (Hg.), *Globalization and the Muslim World*, New York 2004, S. 39–79.

8 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, S. 811.

9 Klaus Schlichte, *Der Staat in der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M./New York, 2005, S. 45–47.

10 Niklas Luhmann, »Das Moderne der modernen Gesellschaft«, in: ders., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 11–49.

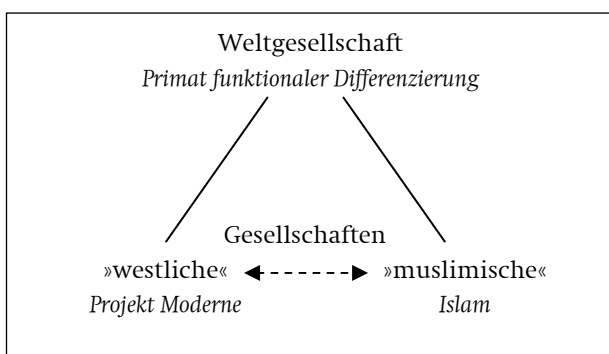
11 Jürgen Habermas, »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt«, in: ders., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig 1990, S. 32–54.

wicklung immanentes Ziel wie zum Beispiel Humanität ausgerichtet – und normative Zuspitzung zum Ausdruck, die der europäisch-westlichen Moderne eigen ist. Dazu gehört die Säkularisierungsprämisse ebenso wie der Glaube, dass westliche Gesellschaften besser für die Bewältigung der Folgeprobleme der Moderne (zum Beispiel die Klimakatastrophe) gerüstet sind als andere Gesellschaften. Es ist die Überzeugung, dass es die Evolution gut meine mit der (westlichen) Moderne. Doch Sicherheit gibt es nicht. Der westliche »Monopolanspruch« auf die Moderne lässt sich nicht länger aufrechterhalten, und oft unterminiert westliche Politik gegenüber anderen die normativen Standards der eigenen Moderne (zum Beispiel Demokratie, Menschenrechte).¹² Der Widerspruch zwischen dem in westlichen Gesellschaften artikulierten »Unbehagen an der Moderne« und westlicher Selbstdarstellung gegenüber muslimischen Gesellschaften als »Heile-Welt-Moderne« ist eklatant.

Die Konstellation zwischen muslimischen und westlichen Gesellschaft in Relation zur Weltgesellschaft lässt in folgendem Schema abstrakt darstellen:

Schema

Islam in der Weltgesellschaft



Dieses Dreieck zeigt nur, was als theoretische Konstellation in Rechnung zu stellen ist. Es bringt keine inhaltliche oder historische Gewichtung (zum Beispiel mehr/weniger Einfluss westlicher Gesellschaften auf muslimische oder umgekehrt) zum Ausdruck. Wie sich die Elemente in diesem Dreieck zueinander verhalten, ist von Fall zu Fall zu untersuchen. Gleichwohl

¹² Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994, S. 14; Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, Oxford 2001, S. 61f; Gertrud Brücher, *Postmoderner Terrorismus. Zur Neubegründung von Menschenrechten aus systemtheoretischer Perspektive*, Opladen 2004, S. 14.

kann das abstrakte Schema zur Illustration folgender Überlegungen dienen:

- ▶ Muslimische Gesellschaften sind nicht ausschließlich im konfliktträchtigen Exklusionsverhältnis im Sinne der Formel »Wir und die anderen« als ein Gegenüber der westlichen Gesellschaften zu sehen, sondern zugleich auch in ihrem Verhältnis zur Weltgesellschaft.
- ▶ Die Beeinflussung muslimischer Gesellschaften durch Globalisierungsprozesse kann unabhängig von westlichen Einflüssen stattfinden.
- ▶ Beide Gesellschaften sind ungeachtet ihrer unterschiedlichen Entwicklungen den Folgeproblemen der globalisierten Moderne ausgesetzt.
- ▶ Der Bezug zur Weltgesellschaft durchkreuzt das polarisierende Wahrnehmungsmuster »Westen versus Islam« ebenso wie Betrachtungsweisen, die etwa im Sinne der Kulturkampfhese unterstellen, dass westliche Gesellschaften nur nach »westlichen« Regeln und muslimische nur nach »islamischen« agieren.
- ▶ Das Verhältnis muslimischer Gesellschaften zu den Funktionssystemen Wirtschaft, Politik, Recht etc. (zum Beispiel Eingliederung in die Weltwirtschaft, Einbeziehung in internationale Politik und Organisationen, internationales Recht) gestaltet sich ebenso wie ihre Wirkung auf diese Systeme (zum Beispiel Bedeutung muslimischer ressourcenreicher Staaten auf den internationalen Finanzmarkt) regional unterschiedlich und erfordert spezifische Untersuchungen.
- ▶ Das je eigene Verhältnis muslimischer Gesellschaften zur Weltgesellschaft verbietet, Entwicklung immer nur als eine zu begreifen, die die Entwicklung westlicher Gesellschaften nachholt. Westliche Modelle zur Bewältigung der globalisierten Moderne taugen nicht automatisch überall.

Die als tautologisch erscheinende Markierung der muslimischen Gesellschaften mit dem Etikett »Islam« ist der Thematik dieser Studie geschuldet. Sie soll nicht viel mehr besagen, als dass Islam als Religion und Kultur für die Selbst- und Fremdbeschreibung muslimischer Gesellschaften primäre Bedeutung gewonnen hat, obwohl überlappende Identitäten, die auf nationaler oder ethnischer Zugehörigkeit beruhen, auch muslimische Gesellschaften prägen und gerade in der Politik eine wesentliche Rolle spielen. Doch selbst für Nicht-Muslime in mehrheitlich muslimischen Ländern (zum Beispiel Kopten in Ägypten oder Christen im Libanon) ist die Markierung

»Islam« bedeutungsvoll geworden, ob sie es wollen oder nicht.

Religion als Funktionssystem im Kontext der Säkularisierung

Religion hat zwar in den soziologischen Großtheorien von Marx bis Luhmann eine zentrale Rolle gespielt. Feststellbar ist dabei jedoch »eine auffällige Verunsicherung im Grundbegrifflichen: *was ist Religion?*«. ¹³ In den Auseinandersetzungen um die Geltungsbereiche von Religion und Politik wird in der Regel angenommen, dass Religion überall und zu jeder Zeit essentiell gleich sei. Doch diese wohl auf Kant zurückgehende Annahme hat sich als »eine der großen kreativen Fiktionen der modernen Welt« ¹⁴ erwiesen. Zutreffender ist es, von Prozessen des Wandels hinsichtlich dessen auszugehen, was in einer Gesellschaft dem Religiösen und was der Politik zugeordnet wird.

Für Systemtheorie ist Religion ein Funktionssystem neben anderen, wie Wirtschaft, Recht, Politik oder Kunst. In der Luhmannschen Systemtheorie beruhen Systeme nicht auf dem Schema »Teil – Ganzes«, sondern auf Differenzierung. Sie konstituieren sich durch Kommunikation ¹⁵ und unterscheiden sich durch ihre je spezifische Leitdifferenz, ¹⁶ entlang der Beobachtung und Kommunikation »operieren«. So ist die Leitdifferenz der Wirtschaft »bezahlen/nicht bezahlen«, der Politik »Macht haben/nicht haben«. Ist entsprechende Kommunikation in der Gesellschaft gefestigt, wird sie zum strukturbildenden System. Das Religionssystem operiert entlang der Differenz »immanent/transzendent«. Jede Unterscheidung, die beim Erkennen, Imaginieren und Handeln benutzt werden kann, wird ein Gegenwert der Transzendenz gegenübergestellt – mit Formeln wie: alles ist letztlich Wille Gottes. ¹⁷ Solcher-

¹³ Hartmann Tyrell, »Das Religiöse« in Max Webers Religionssoziologie«, in: *Saeculum*, 43 (1992), S. 172–230 (172).

¹⁴ Talal Assad, »Religion and Politics: An Introduction«, in: *Social Research*, 59 (Frühjahr 1992) 1, S. 3–16 (4).

¹⁵ Verstanden als Einheit von Mitteilung, Information und Verstehen, nicht nach dem Zweierschema »Sender–Empfänger«. Mitteilung und Verstehen sind dabei kontingent (vgl. zu diesem Begriff die Erläuterung in Fn. 18).

¹⁶ Das heißt der »binäre Code« des jeweiligen Systems. Zu seiner Umwelt gehört alles, was nicht nach dieser Leitdifferenz beobachtet wird.

¹⁷ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, S. 126. Die Differenz von Immanenz/Transzendenz erinnert an die Unterscheidung zwischen profan/sakral bei Emile Durkheim und alltäglich/außeralltäglich bei Max Weber.

lei symbolische Formeln lassen die unbestimmbare Kontingenz ¹⁸ (frei formuliert: etwas kann so, aber auch anders sein) als bestimmbar erscheinen. Damit wird Kontingenz nicht aufgehoben, aber reduziert. ¹⁹ Die Formel, mit der die Hochreligionen Kontingenz reduzieren, heißt Gott. Er repräsentiert die Einheit von Transzendenz und Immanenz. ²⁰ Seine Qualität als alleiniger Gott betonen die Muslime im *tauhid*, dem Bekenntnis zu ihm als dem Einzigen. ²¹

Gesellschaftliche Verbindlichkeit kann Religion aber nur erlangen, wenn der abstrakte Gottesbegriff und die abstrakte Unterscheidung Immanenz/Transzendenz in der Kommunikation durch vertraute Begrifflichkeiten spezifiziert werden, zum Beispiel Gott als allwissend und barmherzig und Transzendenz als Himmel. ²² Welche Qualitäten (Attribute) Gott in wel-

Doch während für Systemtheorie das Operieren entlang der Differenz immanent/transzendent ausschlaggebend ist, ordnen Durkheim und Weber Religion (das Religiöse) einer der beiden Seiten der Unterscheidung zu (Religion = das Sakrale oder Außeralltägliche); ebd., S. 7. Das führt bei Durkheim dazu, dass sakral »diejenigen Güter [sind], deren Gestalt die Gesellschaft selbst geschaffen hat«, mit der »Konsequenz, dass Religion gleichgesetzt werden kann mit Gesellschaft in einem geradezu fetischisierten Sinn« (zitiert in: Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I.*, Hamburg 1967, S. 94f).

¹⁸ Klassische Definition von Kontingenz: Nicht notwendig und nicht unmöglich; systemtheoretische: Alles, was unterschieden wird, kann auch anders unterschieden werden. Die Erfahrung allgegenwärtiger Kontingenz gilt nicht nur der Systemtheorie als Merkmal der Moderne. »Vor etwa zweihundert Jahren fasste in der Vorstellungswelt Europas der Gedanke Fuß, dass die Wahrheit gemacht, nicht gefunden wird.« (Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1998, S. 21.)

¹⁹ Sozusagen »in der Zone der Bestimmbarkeit gehalten« (Peter Fuchs, *Das System »Terror«. Versuch über eine kommunikative Eskalation der Moderne*, Bielefeld 2004, S. 89).

²⁰ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977, S. 82f.

²¹ Mit ausdrücklichem Bezug auf *tauhid* und die Einheit von Transzendenz und Immanenz in Gott: Abdelwahhab Elmesiri, »Secularism, Immanence and Deconstruction«, in: John L. Esposito/Azzam Tamimi (Hg.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York 2000, S. 52–80 (58–63).

²² Am Beispiel des Gottesattributs allwissend lässt sich schön zeigen, wie die symbolischen Formeln Kontingenz nicht aufheben, sondern nur reduzieren. Obwohl sich Allwissenheit niemand vorstellen kann, bietet die Glaubensgewissheit, dass eine allwissende Instanz existiert, dem Weltverständnis einen ordnenden Bezugspunkt. »Gott weiß es besser« ist die auch alltagsgebräuchliche Wendung, mit der sich Muslime Nichtwissen erträglich machen. Neben der absoluten Transzendenz Gottes betonen Muslime oft seine gleichzeitige Immanenz mit dem Wort des Korans: »Wir sind ihm näher als die

cher Weise zugeschrieben werden und wie das Verhältnis zwischen Gläubigen und Gott vorzustellen sei, dies zu bestimmen ist Sache der Gesellschaft und ihrer jeweiligen theologischen, religiös-kulturellen und im Islam vor allem auch normativ-rechtlichen (Scharia) Traditionen.²³ Insbesondere als heilig qualifizierte Texte schränken die Beliebigkeit der verwendbaren Symbole ein und sichern ihre gesellschaftliche Verbindlichkeit ab. Wein und Brot sind nicht durch Malzbier und Bananen zu ersetzen (Luhmann), der Muezzin nicht durch eine Sirene.

Die Besonderheit der Religion in den modernen säkularisierten Verhältnissen besteht darin, dass einerseits die anderen Funktionssysteme wie Politik und Wirtschaft nicht auf Religion angewiesen sind, Religion aber prinzipiell durch Herstellung des Bezugs zur Transzendenz überall »andocken« kann. Im Islam zum Beispiel bietet neben dem Koran eine Fülle der vom Propheten Muhammad überlieferten Aussprüche und Berichte über seine vorbildlichen Taten (*hadīth*) die Möglichkeit, allen Lebensbereichen eine religiöse Dimension zu verleihen. Darauf aufbauend propagieren Muslime zum Beispiel auch ein eigenes Wirtschaftssystem (vgl. S. 17), das gleichwohl nichts am System Wirtschaft im systemtheoretischen Sinne ändert. Denn auch in der islamischen Wirtschaft geht es um Bezahlen oder Nicht-Bezahlen.

Im Zuge gesellschaftlichen Wandels bilden sich neue Kontexte und werden die herkömmlichen Grenzen zwischen Religion einerseits und Wirtschaft, Politik und Recht andererseits dehnbar. Doch die relative Offenheit und Unbestimmtheit der Religion in Bezug auf traditionelle, gesellschaftlich verbindliche Formen fügt sich nicht in jene bei Christen und Muslimen gleichermaßen beliebte Argumentation, die Säkularisierung als einen bloßen Wandel der Formen von Religion(en) darstellt und behauptet, dass Religion für die Menschheit grundsätzlich notwendig sei.²⁴ Es ist denk-

bar, dass die Menschheit auch ohne Bezug zur Transzendenz auskommt. Wird er aber hergestellt, dann ist die entscheidende Frage, wie er in der Situation der Säkularisierung gesellschaftliche Verbindlichkeit erlangt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die historische Entwicklung muslimischer Gesellschaften in einem Punkt allerdings grundlegend von derjenigen westlicher Gesellschaften. Für sie ergab sich Säkularisierung nicht wie in Europa als Resultat eigener gesellschaftlicher Entwicklung, sie wurde ihnen vielmehr durch Fremdbestimmung auferlegt. Um Fremdbestimmung zu bewältigen, greifen die Muslime auf den neuzeitlichen Kulturbegriff zurück, der neben Säkularisierung zu den grundlegenden Konzepten der Moderne gehört, mit denen Religion konfrontiert ist.

Neuzeitlicher Kulturbegriff und Islamismus

Im achtzehnten Jahrhundert entwickelte sich der heute selbstverständliche Kulturbegriff, der seither nicht mehr wie in der Antike die Pflege von etwas bezeichnet (zum Beispiel »agri cultura« oder bei Cicero »cultura animi« für Philosophie). Kultur wird vielmehr zum »Substantiv aus eigener Kraft«²⁵, losgelöst vom vormaligen Objektbezug. Unter dem Generalbegriff Kultur können alle menschlichen Artefakte miteinander verglichen werden, auch Religionen mit ihren Absolutheitsansprüchen. Die Höchstrelevanz, die Religion für ihre jeweiligen Anhänger hat, wird durch den Kulturbegriff in gewisser Hinsicht nicht angetastet, sondern Religion wird als Kultur auf eine Metaebene verschoben. Dies bedeutet aber nur theoretisch Kulturrelativismus. In seiner praktischen Verwendung erwies sich der Kulturbegriff nur scheinbar unbestimmt in Bezug auf Vorrangverhältnisse und nur scheinbar kompatibel mit der Verschiedenartigkeit von »Werten«.²⁶ Vielmehr waren zivilisatorischer Fortschritt und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft jene Kriterien, anhand deren Kulturen verglichen und qualitativ eingestuft wurden.

Muslimische Intellektuelle benutzten diesen Kulturbegriff ab Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, um die Gleich-, wenn nicht gar Höherwertigkeit des Islam und islamischer Kultur und Zivilisation gegenüber

Halsader« (Koran 50/16). Vgl. »Der offene Brief von 38 islamischen Führern an Papst Benedikt XVI. vom 12. Oktober«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24.10.2006, S. 6.

²³ Die Regensburger Vorlesung des Papstes vom 12.9.2006 hatte das Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem *logos* (als »Vernunft« gedeutet) zum Gegenstand. Es war für Jahrhunderte auch eine zentrale Frage muslimischer Theologie (*kalām*). Hier wäre ein Anknüpfungspunkt für einen theologischen Dialog gegeben. Text der Rede: <www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=94864>, sowie in Buchform: Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft, Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006.

²⁴ Zu den funktionalistischen Religionstheorien, die für diese Argumentation herangezogen werden, und zur phäno-

menologischen Methode: Luhmann, *Religion* [wie Fn. 17], S. 11, 119f, 320.

²⁵ Dirk Baecker, *Wozu Kultur?*, 3. Auflage, Berlin 2003, S. 45.

²⁶ Niklas Luhmann, »Kultur als historischer Begriff«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1999, S. 36.

den imperialistischen und kolonialen zu behaupten, die ihn fremdbestimmten. Dafür bot die einst blühende und auch Europa befruchtende islamische Zivilisation vielfältige Ansatzpunkte. Mit dem Verweis auf vergleichbare Elemente islamischer Kultur ließen sich viele »Errungenschaften der Moderne« als mit dem Islam kompatibel, ja sogar als »eigentlich« und »ursprünglich« islamisch interpretieren und akzeptieren. Doch dieses Verfahren zwang dazu, ständig zwischen islamisch und unislamisch zu unterscheiden. Je mehr diese Unterscheidung nicht nur im Außenverhältnis zu Europa getroffen wurde, sondern auch innerhalb der eigenen Gesellschaft, wurde sie zum Spaltpilz, aus dem der Islamismus entwuchs.

Islamismus beruht darauf, dass innerhalb der eigenen muslimischen Gesellschaft unterschieden wird zwischen dem, was dem Islam gemäß sei und was nicht. Islamisten erkennen die allgemeine muslimische Gesellschaft nicht als die wahre islamische Gesellschaft an.²⁷ Da es um die Gesellschaft und ihre Entwicklung unter den Rahmengengebenheiten kolonialistischer Fremdbestimmung geht, überrascht die starke Politisierung nicht, die den zunächst religiös-kulturalistischen Ansatz schnell auflud. Doch Politisierung ist keine notwendige Folge der dem Islamismus eigenen Unterscheidung, die auch zu politisch kaum relevanter Sektenbildung führen kann (vgl. S. 20f). Die Nähe des Islamismus zum Fundamentalismus, der selektiv Texte und Textpassagen verabsolutiert, resultiert daraus, dass der Zweck der Unterscheidung zwischen islamisch und unislamisch Selbstbehauptung als wahre Verkörperung des Islam ist, und Selbstbehauptung bedarf eines sicheren Fundaments.

Im nun schon zwei Jahrhunderte andauernden westlich-islamischen Streit, ob der Islam mit der Moderne vereinbar sei, bestimmt zwar der Westen, was modern sei, doch bedienen sich beide Seiten der gleichen kulturalistischen Argumentation und argumentieren auf der Ebene *des* Islam. Ein frühes europäisches Beispiel für kulturalistische Argumentation mit Herrschaftsintentionen bot 1835 Alexis de Tocqueville. Allein aufgrund eines Vergleichs von Bibel und Koran glaubte er apodiktisch feststellen zu können, dass der Islam »in Zeiten der Aufklärung und der Demokratie nicht lange herrschen kann«.²⁸

²⁷ Olivier Roy, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, New York 2004, S. 21f.

²⁸ Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, hg. von Jacob P. Mayer, aus dem Französischen übertragen von Hans Zbinden, 2. Auflage, München 1984, S. 507.

Für die zunehmende politische Überlagerung des religiös-kulturalistischen Ansatzes lassen sich folgende Etappen nachzeichnen: Mitte des neunzehnten Jahrhunderts standen theologische Bemühungen von Muslimen im Vordergrund, die Vereinbarkeit des Islam mit Wissenschaft, Fortschritt und Rationalität nachzuweisen. Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts wird die These vertreten, dass es im Islam keine Trennung zwischen Religion und Politik wie im Christentum gäbe, das Schlagwort vom Islam als »Religion und Staat« wird zum Skandalon für westliche Säkularisierungs- und Modernitätsvorstellungen.²⁹ Doch das Motiv für diese These ist nachvollziehbar: Wie hätte in den muslimischen Gesellschaften ein Interesse entstehen können, die Trennung von Religion und Politik mitzumachen, solange man sich angesichts sich ausbreitender europäischer Kolonialherrschaft nur als Objekt der Politik anderer erlebte? Als sich nach dem Zweiten Weltkrieg die Aufteilung der Welt in zwei konkurrierende ideologische Machtsysteme abzeichnete, erschien es ebenfalls sinnvoll, den Islam als allumfassendes System und als »way of life« darzustellen. Mit der Behauptung, selbst eine Alternative zu bieten, wurde der konzeptionelle Anschluss an die weltpolitisch bestimmende ideologische Konstellation hergestellt.

Ab den siebziger Jahren ist ein gesteigertes muslimisches Selbstbewusstsein zu verzeichnen. Mit dem Abzug der Briten aus dem Persischen Golf 1971 erlangte die arabische Welt in Form von souveränen Nationalstaaten ihre formale Unabhängigkeit. Vor diesem Hintergrund entstand die von Saudi-Arabien finanziell gestützte Welle der Re-Islamisierung, die über die Grenzen der arabischen Welt hinausgriff. Sie wurde begünstigt durch den relativen Erfolg der Araber im Oktoberkrieg 1973 gegen Israel und die sich anschließende weltweit wirkende Ölkrise sowie durch das Verblässen säkular-nationalistischer Ideologien wie die des Panarabismus nasseristischer Prägung. Mit der Islamischen Revolution in Iran 1979 wurde die Arabo-Zentriertheit in ihrer modernen dynamischen Erscheinungsform in der islamischen Welt endgültig durchbrochen. Die Revolution wurde als weltpolitischer Triumph des Islam gefeiert. Im langen, aber schließlich siegreichen Kampf der afghanischen Mojahedin gegen die sowjetische Besatzung setzte sich die

²⁹ Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik, Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999, S. 43–46.

Kette politischer Erfolge fort, die Muslime als Erfolge *des Islam* verbuchten.

Das Ende des Ost-West-Konflikts eröffnete neue politische und Orientierungsspielräume. Die Entfaltung der Globalisierung und weltweiter Kommunikation war dafür ausschlaggebend. In einem bis dato ungekannten Ausmaß und in einer bisher unbekannt Vielfalt wurde Islam in der globalen Öffentlichkeit sichtbar, wobei politischer Islam und nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 islamistischer Terrorismus zusehends in den Vordergrund rückten. Doch sie sind nur Teil der großen Vielfalt sichtbar gewordener Formen des Islam. Viele theoretische und ideologische Grundpositionen des seit den siebziger Jahren »wiederbelebten« Islam blicken auf eine eigene moderne Geschichte der Auseinandersetzung mit dem imperialistischen Europa seit der Eroberung Ägyptens 1798 zurück. Islam stellt sich daher für Muslime in doppelter Perspektive dar: Als Religion und Kultur einerseits des »klassischen« Islam und andererseits des schon in der Auseinandersetzung mit Europa »modernisierten« Islam. Diese doppelte Bezugnahme wirkt sich auch auf unsere Islamwahrnehmung aus, zum Beispiel dann, wenn die Behauptung der Einheit von Religion und Politik im Islam unkritisch übernommen wird.

Erscheinungsformen des heutigen Islam

Das Auffälligste am Islam in der Weltgesellschaft ist die diffuse Vielfalt der Erscheinungsformen, in denen »in den letzten beiden Jahrzehnten der Islam im öffentlichen Leben und in den öffentlichen Debatten der muslimischen wie der westlichen Gesellschaften spektakulär in den Vordergrund gerückt«³⁰ ist. In den verschiedensten Regionen, in denen er sich in der Vergangenheit ausgebreitet hat, sowie in Europa, in den USA und anderen Weltteilen hat Islam öffentlichen Raum erobert und seine eigene Multikulturalität entfaltet. Eine neue »islamische Öffentlichkeit« ist entstanden, bei der muslimische Selbstbehauptung zu hybriden Formen des gelebten Islam führt, die sowohl westliche als auch andere kulturelle Formen miteinander vermischen.³¹ Selbst säkular eingestellte Muslime können der gesteigerten Visibilität des Islam für ihre eigene politische und kulturelle Selbstbehauptung etwas abgewinnen.³² Allerdings ist in der immens erweiterten Islamkommunikation auch zusehends unkenntlicher geworden, was mit Islam und islamisch gemeint ist. Was bezeichnet Islam, wenn dieser Begriff für »Hajj und Hip Hop«,³³ das heißt sowohl für den zentralen Ritus der Pilgerfahrt als auch für moderne Subkultur verwendet werden kann? Was ist das Islamische am »politischen Islam«? Was

macht heutige islamische Kunst islamisch?³⁴ Und wer bestimmt, was als islamisch gilt?

Was heißt »islamisch«?

Das Adjektiv islamisch ist durch seinen inflationären Gebrauch durch Muslime und Nicht-Muslime zu einer Art Medium geworden. Ähnlich wie das Wort Liebe stimuliert das Wort »islamisch« Kommunikation (auch entsetztes Kopfschütteln wäre noch Kommunikation) und lenkt sie in eine gewisse Richtung, bestimmt aber keinen Sachverhalt wirklich eindeutig.³⁵ Die an der Kommunikation Beteiligten mögen ein ganzes Arsenal an Vorstellungen mit den Stichworten islamisch oder Islam verbinden, Klarheit über den gemeinten Sachverhalt lässt sich aber nur über weiteres Kommunizieren erlangen. Aus der bloßen Bezeichnung »islamisch« oder auch »islamistisch« lässt sich ohne zusätzliche Angaben nicht ersehen, was eine so bezeichnete Person, Organisation oder Partei will. »Islamisch« dient nur der ersten Orientierung. Die Bezeichnung einer Organisation als islamisch erlaubt auch keinen Rückschluss darauf, was eine andere, ebenso als islamisch bezeichnete tut und will.

Für Muslime fungiert »islamisch« als Inbegriff einer Einheitssemantik. Sie deutet an, dass die fehlende Einheit der eigenen Gesellschaft als Problem erfahren wird.³⁶ Dieses Problem kann Einheitssemantik nicht lösen, sondern nur erträglich machen, im Fall von »islamisch« durch den Bezug zur Religion. Die erlebte Komplexität der Gesellschaft wird im gemeinsamen Bekenntnis zum alleinigen Gott (*tauḥīd*) aufgehoben.

³⁰ Nilüfer Göle, »Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit«, in: Nilüfer Göle/Ludwig Amman (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld 2004, S. 11–44 (11).

³¹ Hybridität: Mandaville, *Transnational Muslim Politics* [wie Fn. 12], S. 90–101; »neue« islamische Öffentlichkeit: Dale F. Eickelmann/Jon W. Anderson, »Redefining Muslim Publics«, in: dies. (Hg.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington 2003, S. 1–18; Islam und Öffentlichkeit grundsätzlich: Ludwig Ammann, »Privatsphäre und Öffentlichkeit in der muslimischen Zivilisation«, in: Göle/Amman, *Islam in Sicht* [wie Fn. 30], S. 69–117.

³² Ein arabischer Teilnehmer am deutsch-arabischen Mediendialog, den das Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) organisierte und der vom 28. bis 30.8.2006 in Neuhardenberg stattfand, sagte, dass man nach dem 11. September wenigstens sichtbar geworden sei, wenn auch nur als »bad guy«.

³³ Miriam Cooke/Bruce B. Lawrence (Hg.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, Chapel Hill/London 2005.

³⁴ Judith Ernst, »The Problem of Islamic Art«, in: Cooke/Lawrence, *Muslim Networks*, ebd., S. 107–131.

³⁵ Unter Medium versteht Systemtheorie lose gekoppelte Elemente, die sich zu einer bestimmten Form fügen lassen, nach Gebrauch aber wieder frei zur Verfügung stehen. Buchstaben zum Beispiel ermöglichen als Medium eine geradezu unendliche Kombination zu bestimmten Wörtern. Die angestellten Überlegungen zu »islamisch« stützen sich auf das Theorem der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, zu denen Systemtheorie auch »Liebe« rechnet; Niklas Luhman, *Liebe als Passion*, Frankfurt a.M. 1994, S. 21f.

³⁶ Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1992, S. 88.

In der Idee, dass sich in und an der Gemeinschaft der Muslime, der *umma*, Gottes Heilsplan verwirklicht, erlangt dieses Bekenntnis Gesellschaftsrelevanz. Im Horizont dieser Kernvorstellungen zielt heutige islamische Einheitssemantik im Interesse an Selbstbehauptung auf Authentizität.³⁷ Doch die Bemühungen, islamische Authentizität über das muslimische Glaubensbekenntnis und die elementaren Riten der Religion hinaus als gesellschaftlich verbindliches Prinzip zu fassen, führen nur zu einem beständigen Kreisen um das Islamische. Man bedient sich der Vielfalt der Geschichte und Kultur der muslimischen Völker, um je nach Kontext und Interessenlage dies oder jenes als islamisch zu legitimieren. Eine Autorität aber, die entscheiden könnte, was als islamisch zu gelten hätte, gibt es nicht, nur eine Vielzahl von Autoritäten, die sich durch die neuen Kommunikationsmedien noch vermehrt hat.

Im globalen Gebrauch des Allerweltsattributs islamisch ist die Grenze zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen längst verwischt. Europäer, die – wie oben am Beispiel Alexis de Tocquevilles gezeigt – die Frage der Kompatibilität des Islam mit der Moderne essentialistisch am Wesen des Islam zu klären suchen, fördern den Gebrauch von islamisch als Kernbegriff muslimischer Einheitssemantik. 1910 stellte der deutsche Orientalist und spätere preußische Kultusminister Carl Heinrich Becker in seinem für die Islamwissenschaft programmatischen Aufsatz »Der Islam als Problem« in der ersten Nummer der neuen Fachzeitschrift *Der Islam* fest, dass der Islam trotz seiner historisch und räumlich unterschiedlichen Erscheinungsformen eine »Einheitszivilisation« darstelle, der die Religion »ihren Stempel aufdrückte«.³⁸ Immerhin war damit Islam als Zivilisation anerkannt. Ende des zwanzigsten Jahrhunderts aber wuchs sich im Westen die Vorstellung, dass Islam in muslimischen Gesellschaften alle anderen Identitätsbezüge überlagere, zu der eines kulturalistischen »Islamic exceptionalism« aus. In ihm werden alle Objekte, Ideen und Personen als »islamisch« überdeterminiert, »als ob etwas plötzlich und gänzlich umgewandelt würde, wenn es mit Islam assoziiert wird«.³⁹ In diesem Punkt reichen sich westliche Islamfixierung und Islamismus die Hand. Dank

der »handlichen Deutungsschablone Islam«⁴⁰ erspart man sich die Analyse komplexer sozialer und politischer Verhältnisse. Das macht politisch blind gegenüber konfliktträchtigen multiplen Identitäten von Ethnien, Nationen und Konfessionen (Sunniten, Schiiten) und fördert die Ausformung von Stereotypen und sogar Feindbildern. Hinter dieser Betrachtungsweise steht das Bedürfnis nach Erwartungssicherheit. Man will wissen, was man vom Islam zu erwarten hat. Doch das erfährt man aus dem diffusen Medium »islamisch« nicht. Es bewirkt nur fortgesetzte Kommunikation, nicht Sicherheit.

Wandel im Verhältnis der Muslime zum Islam

Die ungemein verstärkte Islam-Kommunikation ist ein Produkt von sozialem Wandel, Mobilität, Urbanisierung sowie Migration innerhalb muslimischer Gesellschaften und besonders auch von Muslimen in den »Westen«. All diese Faktoren bewirken eine zunehmende Abkoppelung von vertrauten Lebensbezügen und eine Herauslösung aus herkömmlichen gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen. Der Kontext der traditionellen lokalen, regionalen und kulturspezifischen Bezüge, in denen die eigene Religion praktiziert wurde, zerfällt.⁴¹ Prozesse setzen ein, die sich als Ansätze zu einem säkularen Umgang mit dem Islam verstehen lassen.⁴²

Die Herauslösung der Religion aus ihrer Einbettung in traditionelle kulturelle Lebensbezüge führt dazu, dass sie objektiviert und damit zum Gegenstand bewusster Reflektion und Diskussion wird.⁴³ Dem Gläubigen wird die Möglichkeit eröffnet, die eigene Religion quasi von außen zu sehen. Die Erschütterung der religiös sanktionierten herkömmlichen alltäglichen Lebensbezüge bricht den Bezugsrahmen der als islamisch geltenden Werte auf, nicht-islamische Werte

⁴⁰ So die Glosse von Maher Mughrabi, »Confused about Islam? Get Your HIT (= handy Islamic template)«, in: *The Age* (Melbourne), 17.11.2005 (Internetversion).

⁴¹ Dekontextualisierung: Rudolf Stichweh, *Die Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, S. 258f; Detraditionalisierung und Dekulturalisierung des Islam: Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], S. 41f und S. 258–265 (bei Neofundamentalisten).

⁴² Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], S. 25, 40f; Mandaville, *Transnational Muslim Politics* [wie Fn. 12], S. 178.

⁴³ Der Begriff Objektivierung wurde eingeführt von Dale F. Eickelmann/Fames Piscatori, *Muslim Politics*, 2. Auflage, Princeton 2004, S. 37f; vgl. auch Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], S. 151–156.

³⁷ Krämer, *Gottes Staat* [wie Fn. 29], S. 15–21.

³⁸ C. H. Becker, »Der Islam als Problem«, in: *Der Islam*, 1 (1910) 1, S. 1–19 (3).

³⁹ »As if something is suddenly wholly transformed when it becomes associated with Islam« (Mandaville, *Transnational Muslim Politics* [wie Fn. 12], S. 57).

gewinnen zugleich an Bedeutung. Im neunzehnten Jahrhundert beschäftigte die Frage »was sagt der Islam dazu?« noch primär eine kleine Zahl von Intellektuellen in den Metropolen. Heute aber sind Fragen wie etwa die nach dem Verhältnis des Islam zur Demokratie oder generell zur Politik Gegenstand breit geführter Debatten. Das gilt ganz besonders für Fragen der korrekten Praxis des Islam, die in mannigfaltigen Diskussionen in den Medien und im Internet behandelt werden. Es geht nicht nur um die korrekte Erfüllung der rituellen Pflichten, sondern auch um Fragen wie die nach dem Sinn des Gebets, des Fastens, der Pilgerfahrt nach Mekka. Am Horizont des allgemeinen Bewusstseins steht zumindest die Ahnung, dass Islam auch anders, »korrekter« gelebt werden kann. Die unterschwellige Unsicherheit darüber, was denn überhaupt noch islamisch sei, zeigt sich in den heute im Internet massenhaft verbreiteten Rechtsgutachten (*fatwâ*) zu Angelegenheiten der religiösen Lebensführung. In ihnen wird nicht nur geurteilt, ob etwas nach islamischen Wertvorstellungen gut oder schlecht sei, sondern grundsätzlich auch, ob es islamisch ist oder nicht.

Aufbrechende Gesellschaftsstrukturen und Traditionen bei gleichzeitiger Schwächung religiöser Autoritäten und der Eröffnung neuer Horizonte für die Lebensgestaltung bedingen eine Privatisierung der Entscheidung, in welcher Weise der einzelne die Religion praktiziert beziehungsweise ob er sie überhaupt praktiziert.⁴⁴ An der sich wandelnden Rolle der Frau in muslimischen Gesellschaften lässt sich gut illustrieren, dass die private Entscheidung bei der Findung des »religiösen Selbst«⁴⁵ an Bedeutung gewonnen hat. Frauen nutzen die neuen Kommunikationsmöglichkeiten, beteiligen sich an der Koranexegese und der Neuformulierung dogmatischer und normativer Positionen und stellen unter Berufung auf autoritative Texte die herkömmlichen Geschlechterrollenzuschreibungen in Frage.⁴⁶ Das muss nicht zu Konformität mit westlichen Emanzipationsvorstellungen führen. Doch selbst wenn sich Frauen, Predigerinnen oder weibliche Mullahs⁴⁷ zu einer fundamentalisti-

schen Lesart der religiösen Texte bekennen und sich männlichen Interpretationen anschließen, ändert dies nichts an dem Faktum der individuellen Entscheidung in religiösen Belangen. Allerdings, und auch hier ist die sich wandelnde Rolle der Frauen instruktiv, geht mit der Personalisierung der Entscheidung nicht automatisch eine Erweiterung individueller Spielräume einher. Töchter können angesichts der Gefahren einer Umwelt, die mehr Möglichkeiten bietet als zuvor, erst recht der patriarchalen Familienhierarchie unterworfen werden. Die zunehmende funktionale Differenzierung der Gesamtgesellschaft hebt beispielsweise hierarchische Differenzierungsmuster nicht auf, kann sie sogar partikular verstärken und neue Formen der Einschränkung gelebter Individualität begünstigen.

Die Ansätze zu einem säkularisierten Umgang mit Religion, die sich in den Prozessen der Detraditionalisierung, Objektivierung und Privatisierung der religiösen Entscheidung erkennen lassen, führen zumeist aber gerade nicht zu einem säkularisierten Umgang mit Religion nach westlichem Vorbild, sondern zur Neuformulierung von Traditionen. Große Bedeutung hat dabei die fundamentalistische Geisteshaltung, die an die idealisierten Anfänge des Islam anzuknüpfen versucht. Damit ist die erste Zeit des Propheten Muhammad und der vier Rechtgeleiteten Kalifen gemeint, manchmal auch die »klassische« Blütezeit islamischer Zivilisation allgemein.

Das entscheidende Kriterium für die Anknüpfung an die Vergangenheit ist der frühere weltliche Erfolg der Muslime, zumeist verstanden als politische und kulturelle Überlegenheit über Europa. Der Bruch mit der als Verfallszeit angesehenen »schlechten« Tradition gilt als Voraussetzung für künftigen Erfolg in diesem Sinne. Auch die anti-kulturellen Neo-Fundamentalisten, die zuallererst die »normalen« Muslime zu einem Leben gemäß der ausschließlich am Text des Koran orientierten reinen Lehre anhalten wollen, arbeiten mit dem kulturhistorischen Schema von »Blüte- und Verfallszeit«. Nur steht für sie die richtige Glaubenspraxis als einziger Weg zum Heil und als Voraussetzung für künftigen Erfolg im Vordergrund.⁴⁸

Im Zuge des Wandels, den das Verhältnis der Muslime zur eigenen Religion durchmacht, wird die moderne Erfahrung allgegenwärtiger Kontingenz in die Religion hineingetragen. Dies erhöht für Muslime die innerislamische Komplexität und beeinträchtigt

⁴⁴ Luhmann, *Funktion der Religion* [wie Fn. 20], S. 233.

⁴⁵ Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], Kapitel: »The Triumph of the Religious Self«, S. 148–200.

⁴⁶ »Theology matters!«, so Asma Barlas in dem Beitrag »Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminism«, in: Fereshteh Nouraie-Simone (Hg.), *On Shifting Ground. Muslim Woman in the Global Era*, New York 2005, S. 91–110 (91).

⁴⁷ Zu den weiblichen Mullahs, genannt *mullaya*, vgl. Tayba Hassan Al Khalifa Sharif, »Sacred Narratives Linking Iraqi

Shiite Women across Time and Space«, in: Cooke/Lawrence, *Muslim Networks* [wie Fn. 33], S. 132–154.

⁴⁸ Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], S. 268.

die Religion in ihrer Funktion, Kontingenz zu absorbieren. Die Gläubigen können sich der Religion und ihrer Regeln nicht mehr sicher sein. Das gibt der fundamentalistischen Reaktion Auftrieb, die sich keineswegs nur gegen den Westen richtet, sondern auch gegen die eigenen muslimischen Gesellschaften. Für westliche Islamwahrnehmung bedeutet dies, dass die Einordnung des Islam als etwas primär Traditionelles ein adäquates Verständnis muslimischer Gesellschaften verbaut. Diese Einordnung entlarvt sich als bloßes Mittel der Ausgrenzung des Islam und der Muslime als »noch nicht« modern.

Islamische Organisationen

Die gesteigerte Sichtbarkeit des Islam verdankt sich in großem Maße der Vielzahl und Vielfalt islamischer Organisationen. Auch wenn sie heute als Selbstverständlichkeit erscheinen, begannen sie sich doch erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zu entwickeln. Für die Frage nach der Anpassung des Islam an die Moderne verdienen sie ebenso große Aufmerksamkeit wie inhaltliche Neuformulierungen der islamischen Lehren. Denn als Organisationen sind sie per se gesellschaftlicher Umstrukturierung in Richtung auf moderne Gesellschaft unterworfen.⁴⁹ Als islamische Organisationen sind sie überdies als Ausdruck für das Bedürfnis zu verstehen, die Rolle der Religion in sich umstrukturierenden Gesellschaftsverhältnissen neu zu bestimmen. Ob als lokale, nationale, internationale Organisationen oder als Organisationen muslimischer Migranten in nicht-muslimischen Gesellschaften weltweit: Sie alle bieten Möglichkeiten, die »personalisierte Glaubensbeziehung« nicht nur im Privaten zu pflegen, sondern gemeinschaftlich in die Gesellschaft einzubringen.⁵⁰

Als eindrucksvollstes Beispiel für erfolgreiche Ausrichtung auf moderne Verhältnisse gelten die islamischen Finanzorganisationen, die von Muslimen oft als Element eines eigenen islamischen Wirtschaftssystems propagiert werden.⁵¹ Das der Scharia konforme zinslose islamische Finanzwesen hat seit der Gründung der Islamischen Entwicklungsbank 1973 enorme Fortschritte gemacht und seine »betriebswirt-

schaftliche Funktions- und Überlebensfähigkeit in gemischten Systemen« unter Beweis gestellt.⁵² Von den fünf Staaten, die zumindest zeitweilig die Etablierung eines umfassenden islamischen Finanzsektors vorangetrieben haben, nämlich Pakistan, Sudan, Iran, Bahrain und Malaysia, sticht Malaysia durch eine innovative und am wirtschaftlichen Bedarf ausgerichtete Vorgehensweise heraus.⁵³ Quantitativ ist der islamische Finanzsektor im globalen Maßstab nur ein Nischenmarkt. Strukturell im internationalen Finanzmarkt integriert, droht ihm der Verlust seiner »Unverwechselbarkeit als islamische Alternative«.⁵⁴

Als eher typisch und politisch bedeutsamer sind solche islamischen Organisationen zu nennen, die sich nicht auf einen bestimmten Sektor wie die Wirtschaft beschränken, sondern die Gesamtgesellschaft im Visier haben. Sie gehen historisch auf den in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts sich entwickelnden Typus der *Jam'iya* (Gesellschaft, Verein) zurück, der vor allem in der Wohlfahrt und im Erziehungswesen aktiv war.⁵⁵ Beispielsweise war die 1928 in Ägypten von Hasan al-Banna gegründete Organisation der Muslimbrüder ursprünglich ein solcher Verein.⁵⁶ In nur einem Jahrzehnt entwickelte sie sich zu einer straff und hierarchisch organisierten Massenorganisation, die sich aus Propaganda-, Wohlfahrts-, Jugend-, Frauen-, Wirtschafts- und auch paramilitärischen Unterorganisationen mit eigener Hierarchie und Karrierechancen zusammensetzte. Ihre umfassenden gesellschaftlichen Aktivitäten bestärkten die Muslimbrüder in ihrer Blütezeit nach dem Zweiten Weltkrieg in dem Glauben an ein »allumfassendes islamisches System«, das den Systemen des Kapitalismus und Kommunismus überlegen sei. Als Wohlfahrtsorganisation erfüllen sie bis heute für die Gesellschaft unverzichtbare Funktionen, die der Staat nicht erbringt. Als Staat im Staate mussten die Muslimbrüder zwangsläufig mit der Staatsmacht in Konflikt geraten, zunächst der kolonialen dann der einheimischen. Die

52 Volker Nienhaus, »Islamische Ökonomik in der Praxis: Zinslose Finanzwirtschaft«, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005, S. 163–198.

53 Ebd., S. 179. In anderen muslimischen Ländern werden islamische Banken lediglich toleriert.

54 Ebd., S. 176. Mit rund 800 Mrd. Euro war 2003 die Bilanzsumme der Deutschen Bank doppelt so hoch wie die geschätzte Summe aller islamischen Finanzanlagen (ebd., S. 171).

55 Vgl. den Artikel »Djam'iyya«, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2, 2. Auflage, Leiden 1965, S. 428–438.

56 Johannes Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens*, Freiburg 1980, S. 80.

49 Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft* [wie Fn. 8], S. 826–847.

50 Göle, »Die sichtbare Präsenz des Islam« [wie Fn. 30], S. 42.

51 Rudolf Stichweh, »Strukturbildung in der Weltgesellschaft – Die Eigenstrukturen der Weltgesellschaft und die Regionalkulturen der Welt«, in: Schwinn, *Die Vielfalt und Einheit der Moderne* [wie Fn. 5], S. 239–257 (242).

Formen der politischen Einflussnahme und der Austragung von Konflikten mit dem Staat werden von den vorherrschenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt: In Syrien nahmen die Muslimbrüder als »Islamische sozialistische Front« 1949 erfolgreich an Parlamentswahlen teil. Erst nach der Errichtung syrischer Militärdiktaturen (ab 1953) wurden sie wie die Muslimbrüder Ägyptens nach der Etablierung der Militärdiktatur unter Gamal Abd an-Nasser 1954 Opfer massiver und blutiger Unterdrückung, die zu Radikalisierung und zur Bildung von Splittergruppen führte.

Viele islamische Organisationen, wie karitative oder berufsständische Verbände, sind nur in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen aktiv. Auch ihnen mag das Ideal einer islamischen Gesellschaft vorschweben, doch im Unterschied zu islamistischen Organisationen zielen sie nicht auf eine grundsätzliche Islamisierung der Gesamtgesellschaft. In Ländern wie Iran, die sich offiziell als islamische verstehen, kann das Adjektiv islamisch im Namen einer Organisation auch politischer »correctness« geschuldet sein. Doch ob islamisch oder islamistisch, als Organisationen sind sie Ausdruck gesteigerter Komplexität muslimischer Gesellschaften und tragen gleichzeitig zu deren Komplexität bei. Inwieweit sie entsprechend ihrer Zielsetzung erfolgreich sind, hängt davon ab, was sie den Gesellschaften, in denen sie wirken, zu bieten haben. Dabei stehen sie sowohl mit dem Staat und ähnlichen, aber nicht-islamischen Organisationen als auch untereinander in Konkurrenz. Ihr Verhältnis zum Staat ist nicht nur von den Spielräumen bestimmt, die der Staat ihnen lässt, sondern auch vom Zuschnitt ihrer Programme auf die jeweiligen nationalen und lokalen Bedingungen.⁵⁷

Netzwerke und das Netz

Als Gebilde zwischen bloßer Interaktion und Organisation decken islamische Netzwerke wie Netzwerke allgemein einen »Bedarf an sozialer Ordnung in der verwirrenden Welt des Zwischenmenschlichen«,⁵⁸ ihre soziale Flexibilität ist komplementär zur inhaltlichen Fluidität des Adjektivs islamisch. Die Netzwerke kön-

⁵⁷ Isabelle Werenfels, *Vom Umgang mit Islamisten im Maghreb. Zwischen Einbindung und Unterdrückung*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Dezember 2005 (SWP-Studie 39/2005).

⁵⁸ Jan A. Fuhse, *Persönliche Netzwerke in der Systemtheorie*, Stuttgart 2005 (Schriftenreihe des Instituts für Sozialwissenschaften, Nr. 1/2005), S. 20f.

nen sich allerdings auch entlang spezifischer Themen und in der Ausrichtung auf bestimmte Ziele verdichten und kollektive Identitäten ausprägen, die ähnlich geschlossen sind wie die einer Mafia oder von al-Qa'ida.

Historisch bilden Netzwerke des Handels und der Gelehrsamkeit, für deren Entstehung die Pilgerfahrt nach Mekka immer ein wichtiger Impulsgeber war, einen grundlegenden Bestandteil islamischer Kultur. Im Widerstand gegen Imperialismus und zur Überbrückung der später errichteten nationalstaatlichen Grenzen spielten Netzwerke eine entscheidende Rolle für die Bewahrung des Zusammengehörigkeitsgefühls, das im Begriff der *umma* seinen symbolischen Ausdruck findet.

Heutige islamische Netzwerke zeigen wie Netzwerke überhaupt geradezu eine »Wahlverwandtschaft zur Weltgesellschaft«.⁵⁹ Anders als Organisationen sind sie nicht hierarchisch strukturiert, sondern beruhen auf lateralen, grenzüberschreitenden Kommunikationsbeziehungen. Sie stehen nicht nur quer zur säkularen segmentären Strukturierung in Nationalstaaten. Viele in westlichen Gesellschaften lebende Muslime weigern sich auch, die religiös-kulturelle Hegemonie der Muslime in den einstigen Kernländern des Islam zu akzeptieren. Dies schlägt sich unter anderem in Diskussionen nieder, ob die islamrechtlichen territorialen Heilskategorien wie »Gebiet des Islam« und »Gebiet des Krieges«⁶⁰ überhaupt noch angemessen sind. Da westliche Länder oft mehr Freiheit der Religionsausübung gewähren als so manche islamischen Länder, fragen nicht wenige Muslime, ob westliche Länder nicht wenigstens als »Gebiet des Vertrags« anzusehen wären.⁶¹

⁵⁹ Stichweh, »Strukturbildung in der Weltgesellschaft« [wie Fn. 51], S. 246f.

⁶⁰ »Gebiet des Islam« (*dâr al-islâm*), das unter muslimischer Herrschaft steht; »Gebiet des Krieges« (*dâr al-harb*), das nicht unter muslimischer Herrschaft steht und prinzipiell muslimischer Herrschaft zu unterwerfen ist. Zur historischen Entwicklung des Begriffs und zu seiner Verbindung zum Islambegriff vgl. A. Abel, »Dâr al-Harb«, in: *Encyclopaedia of Islam* [wie Fn. 55], Bd. 2, S. 126.

⁶¹ Mandaville, *Transnational Muslim Politics* [wie Fn. 12], S. 136–139; Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], S. 272–275; Miriam Cooke/Bruce B. Lawrence, »Introduction« in: Cooke/Lawrence, *Muslim Networks* [wie Fn. 33], S. 15f. Der bekannte, in Europa lebende Islamist Tariq Ramadan schlägt vor, Europa als »Gebiet der Mission« (*dâr al-da'wa*) zu verstehen; Ralph Ghadban, *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin 2006, S. 144f.

Das Internet hat auch für muslimische Gesellschaften die Möglichkeiten der Kommunikation zu Zwecken transnationaler Netzwerkbildung enorm vermehrt, selbst wenn schätzungsweise nur ein bis zwei Prozent der Muslime das Internet nutzen. Allerdings erfasst Forschung nur, was Muslime ins Netz stellen und als »islamisch« markieren. Welche Webseiten sie tatsächlich besuchen, weiß man nicht.⁶² Dass sich westliche Forschung auf den »Cyber Islam« der Islamisten konzentriert, ist verständlich, schließlich fühlt man sich von ihnen bedroht. Islamisten nutzen das Internet zur missionarischen Verbreitung von Aufrufen zum Jihad und wissen ihre Wertschätzung des »Netzes« sogar mit einer Legende aus dem Leben des Propheten zu unterstreichen.⁶³ Gleichwohl ist es verfehlt, islamistische Internetnutzung als »offene Universität des globalen Jihad«⁶⁴ zu brandmarken.

Im Internet werden die Entgrenzung des Islam und seine Loslösung aus traditionellen Lebenszusammenhängen nicht nur sichtbar, es ist zugleich Vehikel dieser Prozesse. Als Forum der Selbstdarstellung des Islam und des Konkurrenzkampfes um Deutungshegemonie ist das Internet im Begriff, allen anderen Medien den Rang abzulaufen.⁶⁵ Der Kampf findet sowohl zwischen Bewegungen und Organisationen wie auch zwischen diesen und Staaten statt.⁶⁶ Die Erteilung von Rechtsgutachten (*fatwâ*) per Internet hat geradezu »Fatwa-Kriege« ausgelöst.⁶⁷ Nach außen mag

die erhöhte muslimische Präsenz im Internet den Eindruck einer gesamtislamischen Mobilisierung erwecken. Doch sie hat keine einheitliche Stoßrichtung und existiert zudem im Plural der Konkurrenz. So etwas wie pan-islamische Solidarität, wie sie sich ansatzweise im Karikaturenstreit zeigte, wird durch das Internet nur in Einzelfällen gestärkt.

Die per Internet globalisierte Kommunikation kann die Maßregeln autoritärer Staaten (ob säkulare oder islamistische wie Iran oder Saudi-Arabien) unterlaufen, wenn nicht gar deren Regime unterminieren. Sie kann die strenge Inklusion in Familien-, tribale oder Stadtviertelbeziehungen relativieren und Frauen dabei helfen, ihre Isolation in der von Männern bestimmten Öffentlichkeit zu durchbrechen. Doch vor einer generalisierenden Überschätzung der Netzwerke und des Internets als Wegbereitern einer Liberalisierung gesellschaftlicher Strukturen ist zu warnen.⁶⁸

⁶² Die bisher umfassendste Darstellung liefert Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age. E-jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London 2003.

⁶³ Das »Netz« wird mit dem Spinnennetz verglichen, das den Eingang der Höhle verdeckte, in der sich der Prophet bei seiner Flucht von Mekka nach Medina vor seinen Feinden verbarg; vgl. Mathieu Guidère, »La Toile islamiste dans tous ses états«, in: *Maghreb-Mashreq*, (Sommer 2006) 188, S. 45–61 (46). Dagegen das leicht zu zerreißen Spinnennetz als warnendes Gleichnis, sich Helfer neben Gott zu suchen, in der »die Spinne« (*al-'anqabût*) benannten Sure des Koran, 29/42.

⁶⁴ »Open university of global Jihad« (so Reuven Paz, »Global Jihad and Weapons of WMD: Between Martyrdom and Mass Destruction«, in: Hillel Fradkin/Husain Haqqani/Eric Brown [Hg.], *Current Trends in Islamist Ideology*, Bd. 2, Washington, D.C. 2005, S. 75).

⁶⁵ Zur Konkurrenz um religiöse Autorität im Internet bei Sunniten, Schiiten und Sufis vgl. Bunt, *Islam in the Digital Age* [wie Fn. 62], Kapitel 8–10.

⁶⁶ Vgl. Joshua Teitelbaum, »Dueling for Da'wa: State vs. Society on the Saudi Internet«, in: *Middle East Journal*, 56 (Frühjahr 2002) 2, S. 222–239.

⁶⁷ Ahmed Al-Rabei, »Fatwa Wars«, in: *Ash-Sharq al-Awsat*, 24.3.2007, <<http://aawsat.com/english/news.asp?section=>

[2&id=8416](http://aawsat.com/english/news.asp?section=2&id=8416)>; Michael Slackmann, »Egypt's Muslims Seek Fatwas on a Variety of Issues«, in: *New York Times*, 12.6.2007.

⁶⁸ Vgl. die Klage über die Ineffizienz der Netzwerke ägyptischer Frauen aufgrund ihrer Einbindung in bestehende soziale Stratifikationen: Samia Serageldin, »The Islamic Salon. Elite Women's Religious Networks in Egypt«, in: Cooke/Lawrence, *Muslim Networks* [wie Fn. 33], S. 155–168 (165).

Islamismus und politischer Islam

Die Definition, nach der Islamisten »ihre politischen Ansichten, Forderungen und teilweise auch Strategien in einen islamischen Referenzrahmen stellen«,⁶⁹ ist für den politischen Umgang mit ihnen durchaus nützlich. Sie enthält obendrein eine indirekte Aufforderung, sich um eben die politischen Ansichten, Forderungen und Strategien der Islamisten zu kümmern. Häufig werden sie jedoch außer acht gelassen und deduktiv aus dem islamischen Referenzrahmen anhand dessen herausgelesen, was man so vom Islam zu wissen glaubt. Doch der islamische Referenzrahmen macht aus den Islamisten keine politikrelevante Einheit. Dies wird klar, wenn man sich anschaut, wie der Referenzrahmen der Islamisten konstruiert ist.

Islamismus beruht, wie oben gesagt wurde, darauf, dass Muslime innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft eine Trennlinie ziehen zwischen dem, was islamisch ist, und dem, was es nicht ist. In der Regel wird diese Trennlinie ohne Bezug auf den Staat gezogen, eher schon in Abgrenzung zu den herrschenden Regimen.⁷⁰ Darin reflektiert sich die Tatsache, dass im Zentrum muslimischen Heilsverständnisses die Gemeinschaft der Muslime, die *umma*, als Träger des offenbarten Heilsgeschehens steht. Inhaltlich allerdings weist diese Trennlinie über die eigene Gesellschaft insofern hinaus, als sie sich gegen Verwestlichung und Globalisierung richtet. Letztere sind für Islamisten in erster Linie schuld daran, dass die muslimische Gesellschaft keine wirklich islamische (mehr) ist.

Die Politisierung der Religion verläuft über den gesellschaftlichen Bezug der von den Islamisten getroffenen Unterscheidung zwischen allgemein mus-

limischer und nicht wahrhaft islamischer Gesellschaft. Damit ist Politisierung nicht notwendig impliziert,⁷¹ aber gewissermaßen schon vorprogrammiert. Diese Art, innerhalb der eigenen Gesellschaft zwei Lager scharf zu unterscheiden, entspricht der Praxis von Sekten. Im sogenannten Neo-Fundamentalismus, der in unterschiedlichen Tendenzen gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts an Bedeutung gewann, wird das Sektenhafte offensichtlich.⁷² Neo-Fundamentalisten heben sich von ihren Vorläufern des zwanzigsten Jahrhunderts vor allem dadurch ab, dass für sie der Bezug zu westlichen Konzepten weitgehend bedeutungslos geworden ist. Sie verzichten darauf, die konzeptionelle Überlegenheit des Islam oder gar die Kompatibilität islamischer Konzepte mit denen des Westens nachzuweisen. Für sie steht die strenge Befolgung der reinen Lehre zum Heil des Individuums und der eigenen eingeschworenen Gemeinschaft, die als repräsentativ für die *umma* gesehen wird, im Vordergrund. Wegen ihrer rigorosen Abschottung geraten Neo-Fundamentalisten in den Verdacht, die anderen Muslime des Unglaubens zu bezichtigen (*takfir*). Bezeichnenderweise wurde die ägyptische, militant islamistische »Islamische Gemeinschaft« (*jama'a islamiya*) unter ihrer Fremdbezeichnung »takfir wa-l-hijra«⁷³ bekannt, die genau auf diesen Vorwurf abzielt. Der Begriff Neo-Fundamentalismus besagt nichts über den Grad der Politisierung der mit ihm charakterisierten Gruppierungen, sondern bezieht sich lediglich auf die Art des Umgangs mit religiösen Quellen. Er ist deshalb auf die in Indien entstandene und heute weltweit a-politische Mission betreibende *Tablighi Jama'at* ebenso anwendbar wie auf die kämpferischen Taliban. Islamismus im Sinne emphatischer Abgrenzung innerhalb des muslimischen Umfelds kann auch mystischer Natur sein (und sich dabei hinsichtlich des Umgangs mit Texten mit dem Fundamentalismus treffen). Die

⁶⁹ Muriel Asseburg, »Einführung«, in: dies. (Hg.), *Moderate Islamisten als Reformakteure. Rahmenbedingungen und programmatischer Wandel*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Februar 2007 (SWP-Studie 5/2007), S. 9.

⁷⁰ Eine Ausnahme bildet Muhammad Abdassalam Faraj, der Kopf der ägyptischen Jihad-Gruppe, der in seiner Schrift »Die vergessene Pflicht« zum Jihad ausdrücklich gegen die ägyptische Regierung Sadats, nicht gegen die ägyptische Gesellschaft aufgerufen hatte; Guido Steinberg, *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*, München 2005, S. 115.

⁷¹ Göle, »Die sichtbare Präsenz des Islam« [wie Fn. 30], S. 17.

⁷² Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], Kapitel 6: »The Modernity of an Archaic Way of Thinking: Neofundamentalism«, S. 232–289.

⁷³ Gemeint: »Diejenigen, die andere des Unglaubens bezichtigen und sich aus der muslimischen Gemeinschaft zurückziehen« (vgl. Steinberg, *Der nahe und der ferne Feind* [wie Fn. 70], S. 111f).

Prognose von Olivier Roy, dass die eher sektiererischen Neo-Fundamentalisten unter den Islamisten im »globalisierten Islam« mehr Bedeutung erlangen würden als diejenigen, die primär nach politischer Macht streben, ist umstritten.⁷⁴

Gesellschaftlich gesehen stellt die von den Islamisten getroffene Unterscheidung zwischen allgemein muslimischer und nicht wahrhaft islamischer Gesellschaft eine Form des Protests dar. Der im Namen des Islam vorgetragene Protest ist der gemeinsame Nenner der Islamisten, es sind nicht die mit dem Protest verbundenen konkreten Forderungen. Von der Warte der heilen islamischen Gesellschaft als Ideal aus beurteilen sie die Gesellschaft (wie Protestbewegungen es im allgemeinen tun) so, als stünden sie außerhalb der Gesellschaft. Sie äußern sich »aus Verantwortung für die Gesellschaft, aber gegen sie«. ⁷⁵ Über diesen Gesellschaftsbezug erfolgt die heute alle anderen islamischen Erscheinungsformen überlagernde Politisierung des Islam (die wichtigsten Stadien dieser Entwicklung seit dem neunzehnten Jahrhundert wurden oben, S. 12, skizziert), die für westliche, internationale und die Politik muslimischer Länder im Mittelpunkt des Interesses steht.

Sieht man sich genauer an, wogegen Islamismus protestiert, zeigt sich eine sehr moderne Verquickung von Lokalem und Globalem. Der Protest entzündet sich in aller Regel an lokalen Verhältnissen und Missständen, doch auch weit entfernte Ereignisse können Anlass sein. Ob dänische Muhammad-Karikaturen oder Dauerthemen wie Palästina und der Irak, die globalisierten Medien können Muslime fast überall erreichen. Islamistischer Protest ist wie Protest überhaupt auf die Massenmedien angewiesen. Er regeneriert sich in massenmedialen Ereignissen, die von Gruppen oder Regimen gesteuert werden.

Politischer Islam: Zwischen Appell und Programm

Die zentrale Aktionsform des Islamismus ist *da'wa*, der »Appell« oder »Ruf« zum Islam. Es ist geradezu der Inbegriff für die Mobilisierung einer islamischen Gegenöffentlichkeit. Im Koran meint *da'wa* Gottes Aufforderung an die Menschen, im Einklang mit seinem

Willen zu leben.⁷⁶ Der Begriff erlangte im zwanzigsten Jahrhundert große Verbreitung (in Indonesien und Malaysia: *dakwah*) und bezeichnet nicht nur appellative Handlungen, sondern auch einschlägige Institutionen.⁷⁷ Mit dem Appell ist zuallererst die Aufforderung an die muslimische Gesellschaft zu einer islamischen Lebensführung gemeint, weniger die Mission unter Nicht-Muslimen. Doch die Bandbreite dessen, wozu aufgerufen wird, ist groß. Der Appell kann die bloße Forderung nach Frömmigkeit im individuellen Verhalten, aber auch die nach dem islamischen Staat und der Anwendung der Scharia meinen, und er kann sogar als Vorstufe zum Jihad aufgefasst werden (vgl. S. 26). Im Appell werden defizitäre moralische und soziale Zustände der eigenen Gemeinschaft und die dafür Verantwortlichen angeprangert, seien es die eigenen autokratischen Regime oder der Westen, und unter Verweis auf das Heilsversprechen wird zur Umkehr aufgerufen.

Die zentrale Stellung des Appells im Islamismus korreliert mit der Beschreibung seines Wesens als Protest. So wie Protestbewegungen sich an verurteilten Zuständen abarbeiten und ihnen ihr Ideal entgegenstellen, ohne politische Programme zu entwickeln, stellen Islamisten der verworfenen nicht-islamischen Gesellschaft das Heilsversprechen entgegen, das der wahren islamischen Gesellschaft gegeben ist. An die Stelle von Programmen treten Slogans wie »der Islam ist die Lösung«. Auch die Forderung nach einem islamischen Staat und nach der Anwendung der Scharia, über die ein islamischer Staat in der Regel definiert wird und die als Heilsweg gilt, ist ein Ideal, kein politisches Programm. Weder über die Form eines solchen Staates noch über die Art und Weise der Anwendung der Scharia unter heutigen Bedingungen besteht Einigkeit.

Bei islamistischen Befreiungsbewegungen stellt sich die fehlende Programmatik insofern nicht als Problem dar, als in ihnen Ziel und Programm in der Befreiung zusammenfallen, Religion dient ihnen zur Legitima-

⁷⁴ Dagegen: Guido Steinberg/Jan-Peter Hartung, »Islamistische Gruppen und Bewegungen«, in: Ende/Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart* [wie Fn. 52], S. 686f.

⁷⁵ Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft* [wie Fn. 8], S. 853.

⁷⁶ Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York 2006, S. 108f; Eickelmann/Piscatori, *Muslim Politics* [wie Fn. 43], S. 35; historischer Gebrauch des Begriffs: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2 [wie Fn. 55], S. 168–170.

⁷⁷ Saudi-Arabien: Das »Ministerium für Islamische Angelegenheiten, Stiftungen, Da'wa und Führung«; Indonesien: die einflussreiche, als Nichtregierungsorganisation geltende Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia; Malaysia: YADIM: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia <www.yadim.com.my/english/index.asp>.

tion und Mobilisierung. Gelangen Islamisten aber an die Macht, bestimmt die Politik, welche Bestände und Bestimmungen der Religion Geltung haben. Iran bietet ein klares Beispiel für die Emanzipation des Politischen von der Religion.⁷⁸ Der islamische Referenzrahmen wird nach wie vor bemüht, doch gleichzeitig ist das nationale Interesse als Referenzwert für die Gestaltung von Politik anerkannt.⁷⁹ Islamismus an der Macht, ob regierend oder partizipierend, muss sich den in der eigenen und in der Weltgesellschaft gegebenen Bedingungen anpassen. Das islamistische Protestpotential kann unter diesen Umständen immerhin noch zur Mobilisierung der Bevölkerung und zur Legitimation von Herrschaft genutzt werden. Mit pauschalen Forderungen wie vor allem der nach Gerechtigkeit lässt sich vertuschen, dass es an politischen Konzepten fehlt, wie Gerechtigkeit zu schaffen sei. Die weitgehende Unverbindlichkeit des islamischen Referenzrahmens in Bezug auf politische Programme ermöglicht Flexibilität bis hin zum puren Opportunismus.

Allerdings zeichnet sich bei den sogenannten moderaten Islamisten ein Wandel in der Prioritätensetzung ab. Unter ihnen wächst die Einsicht, dass Slogans zwar eine enorme Mobilisierungskraft entfalten, politische Programme aber nicht ersetzen können. Für eine konstruktive Teilnahme an der Politik reichen sie nicht aus.⁸⁰ Der islamische Staat mag zwar noch ihr Fernziel sein, doch die friedliche Konkurrenz um Beteiligung an der Macht und die Mitarbeit in bestehenden Institutionen bestimmen zunehmend das Verhalten der moderaten Islamisten.⁸¹ Dies schließt die Bereitschaft zur Entwicklung politischer Programme ein. Dabei gehören das Verhältnis zur Gewalt, die Rolle des Islamischen Rechts, politischer Pluralismus, zivile und politische Rechte sowie die Rechte von Frauen und religiösen und ethnischen Minderheiten zu den »Grauzonen«⁸² islamistischer Zielvorstellungen. Wie moderate Islamisten mit diesen Themen umgehen und

78 Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], S. 83–88.

79 Johannes Reissner, »Iran: Wie sich die Politik von der Religion emanzipiert«, in: Asseburg, *Moderate Islamisten* [wie Fn. 69], S. 15–21.

80 So islamistische Teilnehmer auf der vom Centre for the Study of Democracy (CSD) der University of Westminster organisierten Tagung »electing islamism« (3.–5.11.2006).

81 Vgl. Muriel Asseburg, »Schlussfolgerungen und Empfehlungen«, in: Asseburg, *Moderate Islamisten* [wie Fn. 69], S. 84f.

82 Nathan J. Brown/Amr Hamzawy/Marina Ottaway, *Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones*, Washington, März 2006 (Carnegie Papers Nr. 67).

welche Spielräume sie in den verschiedenen Staaten haben, ist von Fall zu Fall zu untersuchen. Grundsätzlich aber ist das Spannungsverhältnis zwischen politischer Zielsetzung und islamischem Referenzrahmen stets in Rechnung zu stellen. Es zeigt sich zum einen in der von Islamisten selbstkritisch gestellten Frage, ob sie nicht durch ihre Beteiligung an der Politik letztlich zu einer politischen Gruppe wie andere auch werden und ihr religiöses Fundament verlieren. Zum anderen findet es in der Konkurrenz zwischen islamistischen Gruppen untereinander und mit islamischen Staaten seinen Ausdruck. Die Streitebenen werden verdoppelt. »Richtige« Politik kann gegen »wahren« Islam ausgespielt werden und umgekehrt. Eine sinnvolle politische Auseinandersetzung mit politischen Mitteln wird auf diese Weise blockiert.

Islamischer Staat

Eine spezifische islamische Staatsform gibt es nicht. In aller Regel gilt heute als Merkmal des islamischen Staates, dass er die Anwendung der Scharia gewährleistet.⁸³ Der klassischen Herrschaftslehre zufolge, wie sie von den sunnitischen Juristen in der Zeit vom achten bis zehnten Jahrhundert formuliert wurde, ist die Normsetzungsbefugnis der Herrscher eingeschränkt auf »Maßnahmen, die der politischen Führung im Rahmen ihrer Lenkungs- und Steuerungskompetenz zufallen.«⁸⁴ »Diese ›politischen Regulierungsmaßnahmen‹ (*siyâsa* [der heutige Begriff für Politik]) sind jederzeit veränderlich und ausschließlich funktional legitimierbar. Ihr Geltungsanspruch überdauert nur dann den Herrscher, der sie erlassen hat, wenn sein Nachfolger sie bekräftigt. Die Mitglieder des politischen Gemeinwesens sind verpflichtet, diesen

83 Zum modernen muslimischen Staatsdenken mit Bezug auf klassische islamische Staatstheorie grundlegend: Krämer, *Gottes Staat* [wie Fn. 29], passim.

84 Baber Johansen, »Das juristische Erbe des Islams in der Moderne – Offenbarte Normen, staatliche Gesetze und globales Recht«, Festvortrag auf dem Rechtspolitischen Kongress der Friedrich-Ebert-Stiftung vom 26. bis 28.4.2002 in Karlsruhe, <www.fes.de/rechtspolitischer-kongress/koo/fest-i3.htm> (eingesehen am 23.10.2005). Weiter heißt es dort: »Politische Entscheidungen über Krieg und Frieden, der Schutz der Grenzen, die Überwachung der öffentlichen Plätze und Verbindungswege, die Steuereinzahlung und die Verfolgung von Straftaten, die in den Doktrinen der islamischen Juristen nicht qualifiziert sind, gelten als Maßnahmen, zu deren Durchführung das heilige Recht der Juristen die politische Führung berechtigt.«

Regulierungsmaßnahmen zu gehorchen, aber nicht dazu, an ihre Richtigkeit oder ihre religiöse Verbindlichkeit zu glauben.⁸⁵

Bemerkenswert ist die Unterscheidung zwischen den politischen Regulierungsmaßnahmen und den Normen der Scharia, die für das öffentliche Leben der muslimischen Gemeinde gelten. Diese »Entkoppelung von Öffentlichkeit und Regierungshandeln«⁸⁶ widerspricht der weitverbreiteten Vorstellung von einer wie auch immer zu verstehenden Einheit von Religion und Politik im Islam. Theoretisch bietet diese Unterscheidung durchaus einen Ansatz für demokratische Kontrolle herrschaftlicher Gewalt und insofern für Säkularisierung. In der Praxis aber nutzte der Staat seine Normsetzungsbefugnis und die ihm damit zugestandenen Handlungsspielräume unter Berufung auf das Gehorsamsgebot ausgiebig. Die Furcht vor einer Besudelung der Religion durch die Politik ist im Islam weitaus älter als seine Politisierung, die Opponenten gegen diese Vermischung waren aber früher ebenso machtlos, wie sie es heute sind. Ayatollah Borudscherdi, der zu den nicht wenigen hochrangigen Geistlichen in Iran gehört, die sich dagegen wehren, dass die Religion zur Staatsideologie einer Diktatur erhoben wird, erwartet sein Todesurteil.⁸⁷

Die Definition eines islamischen Staates als Staat, der die Anwendung der Scharia gewährleistet, dient oft dazu, zwischen islamischen und solchen Staaten zu unterscheiden, in denen Muslime zwar die Mehrheit bilden und die von islamischer Kultur geprägt sind, die aber gleichwohl unter säkular-nationalistischer Führung stehen. Doch diese Unterscheidung wird nicht durchgängig beachtet,⁸⁸ und vor allem besteht auch in islamischen Staaten die Scharia neben anderen Rechtssystemen. Ihre Anerkennung als verbindliche Norm ist nur Teil des politischen Selbstverständnisses, das von nationalistischen Komponenten überlagert wird.

Vergößert wird die Konfusion darüber, was islamischer Staat heißt, wenn man bedenkt, dass zum Bei-

spiel die vor allem in Zentralasien aktive *Hizb at-Tahrir* die Wiedererrichtung des 1924 endgültig von Kemal Atatürk abgeschafften Kalifats fordert, ohne ihm aber ein bestimmtes Territorium zuzuordnen, und darin zeigt sich der utopische Charakter der Forderung.⁸⁹ Die Taliban hingegen lehnen als neofundamentalistische Gruppierung jegliche Art von Staatswesen ab, weil die Scharia nach ihrer Auffassung alle Bereiche gesellschaftlichen Zusammenlebens zu regeln vermag.⁹⁰ Islamische Liberale in Indonesien wiederum argumentieren, dass sich die Forderung nach einem islamischen Staat wegen der Verbreitung des Islam im öffentlichen Raum erübrigt habe.⁹¹

Saudi-Arabien ist eine Monarchie, Iran eine Republik. Für sie gilt das von Khomeini auf der Grundlage schiitischer Herrschaftslehre entwickelte Prinzip einer von Gottes Souveränität abgeleiteten Volkssouveränität. Dieses Prinzip ist in der Verfassung festgeschrieben und findet seinen Ausdruck in der Dualität von gewählten und nicht-gewählten Institutionen. Letztere unterstehen direkt dem religiös legitimierten »Obersten Revolutionsführer«.

Scharia und Moral

Über Jahrhunderte diente die Scharia als effektives Rechtssystem der islamischen Zivilisation. Die für ihre Wirksamkeit notwendige Flexibilität gewann sie aus der von allen Juristen geteilten Überzeugung, dass die Kluft zwischen absoluter Wahrheit der Offenbarung und der fehlbaren und kontingenten menschlichen Interpretation des Offenbarungstextes unüberwindlich sei.⁹² Die weitverbreitete Vorstellung, dass der Koran die Scharia als zwingende Handlungsanweisung enthalte, während Bibel und Thora interpretierbar sind, entspricht nicht der Realität und dient nur der Polemik.⁹³ Denn der Begriff Scharia bedeutet sowohl die unfehlbaren Offenbarungsgrundlagen als auch »den offenen Prozess mit stets ungewissem Ausgang, in dem aus diesen Offenbarungsreferenzen durch die

85 Ebd.

86 Shmuel N. Eisenstadt, »Die Öffentlichkeit in muslimischen Gesellschaften«, in: Göle/Ammann, *Islam in Sicht* [wie Fn. 30], S. 311–325 (317).

87 Navid Kermani, »Jenseits der roten Linie. In Iran wird Ayatollah Borudscherdi der Prozess gemacht«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 19.6.2007, S. 13.

88 Die Organisation der Islamischen Konferenz bezeichnet ihre 56 Mitgliedsländer als islamische Staaten und spricht sogar von »islamischen Regierungen« (*al-hukûmât al-islâmiyya*), <www.oic-oci.org/index_arabic.asp>.

89 Roy, *Globalized Islam* [wie Fn. 27], S. 238.

90 Ebd., S. 248.

91 Luthfi Assyaukanie, »The Dilemma of »Public Islam«, in: *Jaringan Islam Liberal* (Jakarta), 15.10.2002, <<http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=359>>.

92 Baber Johansen, »Introduction: The Muslim Fiqh As a Sacred Law«, in: ders., *Contingency in a Sacred Law*, Leiden/Boston/Köln 1999, S. 1–76 (37–39).

93 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, S. 10f.

Vernunftanstrengungen von Juristen Normen zu finden und zu formulieren sind, die dann kontrovers zwischen den Juristen diskutiert werden.«⁹⁴

Die Ausformulierung des islamischen Rechts begann im achten Jahrhundert in Studiengruppen städtischer Händler und Handwerker, die den Herrschaftsapparat nicht allein der Willkür der Regierenden und ihrer Bürokraten und Militärs überlassen wollten.⁹⁵ Von diesem emanzipatorischen Bestreben ist bei heutiger Anwendung der Scharia kaum noch etwas zu spüren. Als Rechtssystem besteht sie in muslimischen Ländern neben anderen, und mehr denn je wird sie als moralische Instanz über den Kontext privater Frömmigkeit hinaus auch zur herrschaftlichen Regulierung und Bevormundung der Öffentlichkeit benutzt. Die Palette der Funktionen und Motivationen für die heutige Anwendung oder Wiedereinführung der Scharia ist groß: Sie kann Bestandteil herkömmlicher lokaler/ regionaler Rechtsauffassungen (auch gemischt mit nicht-islamischen, aber absorbierten lokalen Rechtsbegriffen) sein, sie kann der Legitimation von Herrschaft dienen oder auch der demonstrativen Selbstbehauptung gegen den Westen. Autokratische Regime erwecken nicht selten den Eindruck, als ginge es ihnen bei der Anwendung der harten, im Koran erwähnten Körperstrafen weniger um die Abschreckung potentieller Straftäter, sondern vor allem um islamisch legitimierte Machtsicherung und Einschüchterung.⁹⁶

Die Scharia deckt auch nicht annähernd alle Rechtsbereiche ab. Der historische Grund dafür ist, dass sie in einer anderen Gesellschaftsformation entwickelt und später durch das Recht der Kolonialmächte überlagert und verdrängt wurde. Nicht die Scharia, sondern der Staat bestimmt heute gemäß der ihm von der Scharia zugesprochenen Regelungsbefugnis in vielen Rechts- und Funktionsbereichen wie zum Beispiel dem Verkehrsrecht, zu denen die Scharia nichts sagt. So werden in Saudi-Arabien, das den Koran zu seiner Verfassung erklärt hat, all jene

Bereiche, für die in der Scharia keine Normen formuliert sind, der Normsetzungsbefugnis des Herrschers überantwortet und durch königliches Dekret geregelt, das Gesetzeskraft besitzt. In Iran schuf Khomeini kurz vor seinem Tod (1989) eine Instanz mit der Kompetenz, zur Wahrung des nationalen Interesses in konkreten Fällen sogar eindeutige Bestimmungen des Korans zeitweilig außer Kraft zu setzen.⁹⁷ Damit folgte er einem Prinzip, das seit alters her Bestandteil sunnitischer Staatsdenkens ist, nämlich dass sich der Herrscher im Interesse des Allgemeinwohls der muslimischen Gemeinde über religiöse Bestimmungen hinwegsetzen kann.⁹⁸ Die Entscheidung über die Geltung koranischer Bestimmungen wird somit am Wohl der Gesellschaft ausgerichtet, ohne dass die prinzipielle Gültigkeit des Wortes Gottes bezweifelt wird. Im Hintergrund dieser Ausrichtung steht der Glaube, dass sich in der Gemeinschaft der Muslime, der *umma*, Gottes Heilsversprechen verwirklicht.

Eine neue, grenzüberschreitende und wahrhaft globalisierte Rolle der Scharia zeigt sich in der unübersehbaren Vielzahl der heute im Internet verbreiteten Rechtsgutachten (*fatwâ*). Westliche Forschung interessiert sich verständlicherweise vor allem für Fatwas mit politischer Relevanz, besonders zum Jihad, doch in den meisten Fatwas stehen Fragen der religiösen Lebensführung im Alltag im Vordergrund.⁹⁹ Für Muslime, die im nicht-islamischen Umfeld der westlichen Diaspora ihre Religion praktizieren wollen, haben die Fatwas einen eigenen, hohen Stellenwert. Das heutige Fatwa-Wesen zeichnet sich durch einen hohen Grad der Abkoppelung der Religion sowohl vom Staat als auch von etablierten islamischen Institutionen aus. In ihm kommt die Konkurrenz um religiöse Autorität und die Durchsetzung verbindlicher religiöser Lehrmeinungen voll zum Tragen. Die ohnehin seit langem unterminierte Autorität der Religions- und Rechtsgelehrten wird durch diese Konkurrenz zusätzlich erschüttert.¹⁰⁰

⁹⁴ Johansen, »Das juristische Erbe des Islams in der Moderne« [wie Fn. 84].

⁹⁵ Baber Johansen, »Staat, Recht und Religion im sunnitischer Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?«, in: ders., *Contingency* [wie Fn. 92], S. 263–337.

⁹⁶ Einen trotz völlig negativer Einstellung zur Scharia dennoch nützlichen Überblick über den Stand ihrer Anwendung in muslimischen Ländern bietet Paul Marshall (Hg.), *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*, Lanham, Md./Oxford 2005.

⁹⁷ Johannes Reissner, »Der Imam und die Verfassung. Zur politischen und staatsrechtlichen Bedeutung der Direktive Imam Khomeinis vom 7. Januar 1988«, in: *Orient*, 29 (Juni 1988) 2, S. 213–236.

⁹⁸ Zum Allgemeinwohl (*maslaha*) vgl. Krämer, *Gottes Staat* [wie Fn. 29], S. 58–61.

⁹⁹ Vgl. die Liste der Topics: <www.fatwaislam.com/fis/>; Bunt, *Islam in the Digital Age* [wie Fn. 62], besonders Kapitel 8: »Sunni Religious Authority on the Internet«, S. 135–166.

¹⁰⁰ Vgl. die muslimische Polemik gegen den Anspruch alleiniger Autorität der Rechtsgelehrten, die für den »barbarischen Staat« der Taliban in Afghanistan und den »mittelalterlichen« Staat Saudi-Arabien verantwortlich seien: M. A. Muq-

Zwar orientieren sich auch heutige Fatwas an den qualifizierenden Kategorien des islamischen Rechts wie erlaubt/verboten, empfohlen/nicht-empfohlen oder neutral. Zugleich aber ist in ihnen die Tendenz zu beobachten, die gesetzlichen Bestimmungen mit den moralischen Normen der Scharia und der Religion zu harmonisieren.¹⁰¹ Einsetzend Ende des achtzehnten Jahrhunderts, tritt diese Tendenz im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert immer mehr in den Vordergrund.¹⁰² Der Vorteil liegt auf der Hand: Moral und Werte sind geschmeidiger als das ausgeklügelte Rechtssystem, sie lassen sich gesellschaftlichem Wandel leichter anpassen. Außerdem eignet sich die Uminterpretation von Rechtsnormen in Werte vorzüglich, um die moralische Überlegenheit des Islam gegenüber der materialistisch-säkularen westlichen Moderne zu behaupten.

Im Zusammenhang mit dem Wandel der Gesellschaftsstrukturen hat diese Form von Moralisierung der Religion eine wichtige Aufgabe: Wenn Religion schon nicht mehr die Gesellschaftsordnung garantiert, so soll sie doch als Garant von Moral wenigstens Erwartungssicherheit stabilisieren und Kontingenzen absorbieren. Die Ähnlichkeit mit gleichzeitigen Tendenzen im Christentum ist nicht zu übersehen.¹⁰³ Zudem lässt sich in der heutigen allgemeinen innerislamischen Wertediskussion ebenso wie in derjenigen in westlichen Gesellschaften ein gemeinsames Interesse erkennen: Angesichts der Umstellung der Gesellschaftsstrukturen auf funktionale Differenzierung sollen die Werte gesellschaftliche Integration bewirken. Doch die intensive Wertediskussion ist auch ein Indiz dafür, dass die Werte nicht mehr selbstverständlich gelten. Die entsprechenden muslimischen Diskurse oszillieren aufgrund des Bezugs zur Scharia

tader Khan, »The Politics, Theory, and Philosophy of Islamic Democracy«, in: ders. (Hg.), *Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates and Philosophical Perspectives*, Oxford 2006, S. 149–171 (162).

101 Baber Johansen, »Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (hukm) im islamischen Recht«, in: ders., *Contingency* [wie Fn. 92], S. 172–188 (187f).

102 Vgl. die Erklärung des Führungsbüros der ägyptischen Muslimbrüder: »Mercy crowns all Islamic virtues; the holy Quran says ›we sent you only as a mercy to the world.‹ Islamic sharia is a translation of this virtue.« (Abdul Monem Abul Futouh, Comments on »Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones«, by Nathan Brown, Amr Hamzawy, and Marina Ottaway, Washington, März 2006 [Carnegie Paper Nr. 67], <www.carnegieendowment.org/files/FutouhEnglishFullText__5_.pdf>.)

103 Vgl. Zweitcodierung der Religion durch Moral: Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft* [wie Fn. 8], S. 367.

zwischen ethischen und rechtlichen Normen. Eine zentrale Bedeutung hat das Korangebote gewonnen, »das Gute zu befehlen und das Schlechte zu verbieten«.¹⁰⁴ Mit diesem Gebot wird auch die Institution der sogenannten Religions- oder Tugendpolizei in Saudi-Arabien und in Iran begründet, die rechtliche Vorschrift und religiöse Moral in eins setzt.¹⁰⁵ Die normative Integration der Gesellschaft wird erzwungen. Islamistische Terroristen hingegen lehnen bemerkenswerterweise die Inanspruchnahme der Religion als »Moralkrücke« ab, wozu sich wiederum interessante Parallelen zu radikalen religiösen Gedanken im Europa des neunzehnten Jahrhunderts finden lassen.¹⁰⁶

Jihad und islamistischer Terrorismus

Die grundlegende Bedeutung des koranischen Begriffs Jihad ist »sich mühen um Gott (um Gottes Sache)«,¹⁰⁷ was sich als Aufgabe eines jeden Gläubigen jeder Religion generalisieren lässt. Im Jihad-Begriff sind das Heil der muslimischen Gemeinschaft, auch im konkreten Sinn von notfalls mit militärischen Mitteln zu gewährleistender Sicherheit, und das Heil des Individuums aufs engste verwoben. Der Heilsbezug bestimmt die religiöse Qualität des Jihad, durch die er sich in seiner Form als »heiliger Krieg« von normaler Kriegführung unterscheidet.¹⁰⁸ Die inhaltlichen und religiös-rechtlichen Bestimmungen für den Jihad sind komplex.

104 Koran 3/104; eine ausführliche Darlegung der Bedeutung des Gebots in Geschichte und Gegenwart bietet Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam*, Cambridge 2003.

105 Guido Steinberg, »Glaube und Macht – Zur Genese der saudi-arabischen Religionspolizei«, in: André Stanisavljevic/Ralf Zwengel (Hg.), *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*, Potsdam 2002, S. 75–108.

106 In seiner Interpretation der »Geistlichen Anleitung« von Mohammad Atta, einem der Attentäter vom 11. September 2001, erinnert Bruce Lincoln daran, dass Kant, Kierkegaard und Dostojewski Moral und Religion durchaus als trennbar ansahen; Bruce Lincoln, »Die Meditationen des Herrn Atta, 10. September 2001: Eine genaue Textlektüre«, in: Hans G. Kippenberg/Tilman Seidensticker, *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt a.M./New York 2004, S. 50, Fn. 7.

107 So die Übersetzung der entsprechenden arabischen Formel bei Albrecht Noth, »Der Dschihad: sich mühen für Gott«, in: Gernot Rotter (Hg.), *Die Welten des Islam*, Frankfurt a.M. 1993, S. 22–32.

108 Der »Offene Brief von 38 islamischen Führern an Papst Benedikt XVI.« [wie Fn. 22] lässt als *jihad* nur die Kämpfe der »ursprünglichen Gemeinde« gegen die Unterdrückung durch die »Heiden« gelten; die späteren »islamischen Eroberungen« seien »politischer Natur« gewesen.

Schon in der Frühzeit des Islam kamen die bis heute bewegenden und wieder neu zu beantwortenden Fragen auf, ob Jihad nicht ebenso wie das Gebet und das Fasten zu den grundlegenden Pflichten der Muslime (den »Pfeilern des Islam«) gezählt werden müsse und inwieweit und unter welchen Bedingungen er Sache der Gemeinschaft oder lediglich individuelle Pflicht sei.¹⁰⁹

Kennzeichnend für den Islam in der Moderne ist, dass zentrale Kategorien wie Jihad, der »Appell« und auch *umma* (vgl. S. 28) in ihrer großen Bedeutungsvielfalt gesellschaftliche Relevanz sowohl für Islamisten wie für nicht-islamistische Muslime haben. Früher, so stellt es sich zumindest aus historischer Perspektive dar, mag in bestimmten, regional begrenzten politischen Konstellationen die eine oder andere Bedeutung unangefochten dominiert haben, doch heute ist eine Vielzahl von Bedeutungen im Umlauf und zugänglich. Um die Definition der zentralen Kategorien wird weltweit gestritten, und immer wieder kommen neue Bedeutungen hinzu. Diese Bedeutungsvielfalt bestimmt auch die Realität des Jihad-Begriffs. Zum Spektrum gehört, was Islamisten widersprüchlich als Jihad ausgeben,¹¹⁰ ebenso wie die oft von Muslimen vertretene Behauptung, dass Islam eine Religion des Friedens sei, oder auch das, was westliche Historiker als »heiliger Krieg« ahistorisch dem Islam als Merkmal seines kriegerischen Wesens andichten.

Heutige muslimische Darstellungen ordnen den Jihad oft einem historischen Drei-Phasen-Schema zu. Als erste Phase gilt der »Appell zum Islam« (*da'wa*) in Anlehnung an die Entstehungszeit des Islam, in der Muhammad in Mekka die neue Religion zu predigen begann. Dem schließt sich die Phase der »Auswanderung« (*hijra*) des Propheten und seiner Anhänger nach Medina (622) an, die sich damit sozusagen von den Verstockten abkehrten, und zuletzt die Phase des Jihad als Kampf zur Verteidigung des ersten muslimischen Gemeinwesens in Medina.¹¹¹

Im anti-kolonialen Widerstand wurde eine eigene moderne Tradition der Deutung des Jihad als Kampf begründet. Sie setzte sich im Kampf gegen die sowje-

tische Besetzung Afghanistans fort, wobei nicht-muslimische westliche Unterstützung insbesondere seitens der USA für den letztlich militärischen Erfolg eine wichtige Rolle spielte. Die Inanspruchnahme des Jihad für den gewaltsamen Kampf gegen autokratische Herrschaft vor allem in Saudi-Arabien und Ägypten war Ausgangspunkt für die Internationalisierung terroristischer Aktivitäten. Die Unterdrückung islamistischer Bewegungen in diesen beiden Ländern veranlasste sie dazu, ihren Kampf nach außen zu verlagern, statt des »nahen Feindes« in der eigenen Gesellschaft wurde der »ferne Feind« bekämpft.¹¹² Für letzteren stehen der Westen und in erster Linie die USA, weil sie »heiligen Boden« besetzt halten (die Truppenpräsenz der Amerikaner in Saudi-Arabien seit dem ersten Golfkrieg 1992) und mitverantwortlich dafür sind, dass sich die eigenen Herrscher nicht nach den Bestimmungen des Islam richten.

Die Rede vom »nahen« und »fernen Feind« unterläuft den nationalstaatlichen Ordnungsrahmen und bringt die Gleichzeitigkeit von Lokalem und Globalem zum Ausdruck, die dem islamistischen Terrorismus eigen ist. Hinsichtlich des lokalen Aspekts ist zu betonen, dass die größte Zahl der Opfer islamistischen Terrorismus in muslimischen Gesellschaften zu beklagen ist. Lokaler Natur sind auch die sozialen, politischen und psychologischen Zusammenhänge, in denen die Bereitschaft zum islamistischen Terrorismus heranwächst. Das globale Moment zeigt sich nicht nur darin, dass islamistische Terroristen weltweit operieren und globale Kommunikationsmittel nutzen, sondern vor allem in der globalen Aufmerksamkeit, die ihnen widerfährt.

Das Ziel jeglichen Terrors ist, Beachtung für spezifische Missstände oder Anliegen zu erzwingen. Allerdings informiert die terroristische Tat nicht über ihre Gründe, wie sie auch generell keinerlei Information liefert. Der Gewaltakt bricht jegliche Kommunikation zwischen Terrorist und Gesellschaft ab, regt aber damit um so mehr Kommunikation in der Gesellschaft an.¹¹³ Diese beschäftigt sich allerdings überwiegend mit der Tat, weniger mit dem, für das sie Aufmerksamkeit erzwingen will. Gegenüber der Panik und dem Schrecken, die der Terror erzeugt, geraten die jeweils proklamierten politischen Ziele in den Hinter-

¹⁰⁹ Noth, »Der Dschihad« [wie Fn. 107], S. 24.

¹¹⁰ Vgl. Quintan Wiktorowicz, »The Salafi Movement. Violence and the Fragmentation of Community«, in: Cooke/Lawrence, *Muslim Networks* [wie Fn. 33], S. 208–234.

¹¹¹ Stephan Rosiny, »Der jihad. Eine Typologie historischer und zeitgenössischer Formen islamisch legitimer Gewalt«, in: Hildegard Piegeler/Inken Prohl/Stefan Rademacher (Hg.), *Gelebte Religionen. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag*, Würzburg 2003, S. 133–149 (135f).

¹¹² Steinberg, *Der nahe und der ferne Feind* [wie Fn. 70], S. 46.

¹¹³ Fuchs, *Das System »Terror«* [wie Fn. 19], S. 18f. Vgl. auch »terrorism is ›the language of being noticed« (Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley/Los Angeles 2001, S. 139).

grund.¹¹⁴ Bezeichnenderweise konzentriert sich die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001 gänzlich auf die innerliche rituelle Vorbereitung auf die Tat und die von ihrem Vollzug erhoffte Nähe zu Gott.¹¹⁵ Für den Attentäter fallen die Tat und ihre Rechtfertigung zusammen. Um Begründungen und um das, wofür die Tat Aufmerksamkeit erzwingen wollte, kümmern sich dann die globale Kommunikation und die Massenmedien. Letztere tragen zur Verbreitung und Eskalation des Schreckens bei, der Terrorismus ist auf sie daher ebenso angewiesen wie der Protest.

Islamistischer Terrorismus ist wie Terrorismus überhaupt als Phänomen der modernen Weltgesellschaft unter dem Primat funktionaler Ausdifferenzierung zu verstehen. Der terroristische Akt mag Aufmerksamkeit für die unterschiedlichsten Missstände erzwingen wollen und beispielsweise den Imperialismus, die kapitalistische Wirtschaftsordnung oder »den Westen« ins Visier nehmen, doch dies ist nur auf symbolischer Ebene möglich. Er trifft nie *die* Politik oder *die* Wirtschaft und kann sie auch nicht treffen, da sie als Funktionssysteme nicht adressierbar sind. Im Terrorismus zeigt sich insofern die Nichtadressierbarkeit der Funktionssysteme als ein Fundamentalproblem der modernen Weltgesellschaft.¹¹⁶

Von diesem Punkt aus ließe sich weiter fragen nach einem eventuellen spezifischen Zusammenhang zwischen Terrorismus und Religion, was allerdings den Rahmen dieser Studie sprengen würde. Auf folgenden Punkt sei wenigstens hingewiesen: Als Systeme betrachtet haben Religion und Terror gemeinsam, dass sie mit Stoppregeln der Kommunikation arbeiten. Religion negiert die heterarchische Nebenordnung der Funktionssysteme und überwölbt sie mit einer hierarchischen Ordnung (»Herrschaft des Heiligen«), indem sie der unendlichen Kontingenz die Kontingenzformel Gott quasi als Stoppregel entgegensetzt. Auch Terror operiert mit einer Stoppregel, nämlich dem gewalttätigen Abbruch der Kommunikation.¹¹⁷ Die Inanspruchnahme des Jihad-Begriffs durch den islamistischen Terrorismus dient der Legitimation im

Wege der Rückbindung an religiöse, der Gesellschaft vertraute semantische Bestände. An sie müssen islamistische Terroristen anknüpfen, um erfolgreich gesellschaftliche Wirkung ausüben und Mobilisierung erreichen zu können.

Ein Zusammenhang zwischen Fundamentalismus und Terrorismus kann unterstellt werden, da fundamentalistische Geisteshaltung verabsolutiert, was sie zum Fundament erklärt. Diese Verabsolutierung wirkt als Stoppregel für weitere Kommunikation, und sie enthält die Legitimation zur Gewalt und den Antrieb, sich allem zu widersetzen, was das verabsolutierte Fundament in Frage stellt. Doch dieser Zusammenhang stellt keine kausale Notwendigkeit dar, sonst müssten auch alle christlichen Fundamentalisten des Terrorismus verdächtigt werden. Richtig ist, dass gewiss nicht alle Islamisten Terroristen sind, aber die meisten der heutigen Terroristen Islamisten. Doch der Schritt von fundamentalistischer Verabsolutierung und islamistischem Protest zum Terrorismus ist sehr groß. Für seinen Vollzug sind eine Reihe sozialer, psychischer und gruppendynamischer Faktoren ebenso ausschlaggebend wie insbesondere die Verhältnisse im gesellschaftlichen und politischen Umfeld. Eine einfache Kausalität zwischen Religionsform und Terrorismus lässt sich daher nicht aufweisen. Vor solchen Kausalitätszuweisungen ist insbesondere zu warnen angesichts von Tendenzen im westlich säkularisierten Denken, einen jeden, der seine Religion ernst nimmt, pauschal zum Fundamentalisten abzustempeln.

114 Die Zweitrangigkeit der Ziele gegenüber Panik und Schrecken auch in der Definition von Terror betont auch Ulrich Schneckener, *Transnationaler Terrorismus*, Frankfurt a.M. 2006, S. 21.

115 Kippenberg/Seidensticker, *Terror im Dienste Gottes* [wie Fn. 106], S. 16–27.

116 Fuchs, *Das System »Terror«* [wie Fn. 19], S. 49f.

117 Ebd., S. 103; vgl. dort auch das Kapitel »Religion und Terror«, S. 95–103.

Islam und internationale Politik

Die oft benutzte Wendung »Islam als Faktor internationaler Politik« ist eine Verlegenheitsformel. In ihr kommt zum Ausdruck, dass internationale Politik zwar mit dem Islam als Faktor zu rechnen habe, sich aber weder für den Islam noch für den Islamismus einheitliche politische Ziele und Interessen ausmachen lassen, die das politische Verhalten aller Muslime bestimmen würden. Forschung zum politischen Islam kann sich aufgrund dieser Unbestimmtheit des »Faktors Islam« sinnvoll nur auf spezifische Diskurse, Bewegungen, Gruppen, Organisationen, Institutionen und Staaten richten. Weder das Etikett islamisch noch das des Islamismus geben über konkrete Ziele und Strukturen von Akteuren Auskunft.

Diese Unbestimmtheit findet eine gewisse Widerspiegelung im Begriff der *umma*, der zu den Kernbegriffen islamischer und islamistischer Einheitssemantik gehört. Obgleich dem Koran entnommen, hat er doch erst seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts seine mobilisierende Kraft als identitätsstiftendes Symbol der muslimischen Gemeinschaft entfaltet.¹¹⁸ Er beflügelte die Versuche, eine internationale islamische Organisation zu schaffen, die als Ersatz für das 1924 abgeschaffte Kalifat hätte fungieren können. Doch diese Versuche scheiterten zunächst an der Konkurrenz unter den in der muslimischen Welt neu entstehenden Nationalstaaten. Erst 1969 gelang mit der Organisation der Islamischen Konferenz die Bildung einer islamischen Staatenorganisation, die heute 56 Mitglieder umfasst.¹¹⁹ Ihre geringe Bedeutung in der internationalen Politik zeigt allerdings, dass das identitätsstiftende *umma*-Ideal konkrete Interessenunterschiede staatlicher Akteure nicht zu überbrücken vermag. Der *umma*-Begriff ist gegenüber inhaltlichen Spezifizierungen offen und kann so als transzendenter Bezugspunkt der Einheitssemantik politische Vielfalt und Widersprüchlichkeit überwölben. Nach dem 11. September 2001 fand der Begriff der »virtuellen *umma*« weite Verbreitung im In-

ternet. Für einige Muslime ist er zum Bestandteil ihres Selbstverständnisses geworden: »Ein Gott, ein Prophet, ein Heiliges Buch und eine Art von virtueller *umma*«.¹²⁰

Irritation und wechselseitige Herausforderung

Der *umma*-Begriff ist gewissermaßen der Kristallisationspunkt dessen, womit Islam und Islamismus internationale Politik bis in den Kern ihres Selbstverständnisses irritiert. Denn *umma* impliziert Selbstbehauptung islamischer Gesellschaften und bietet einen symbolischen Bezugspunkt für gesellschaftliche Ordnung und Macht jenseits des nationalstaatlichen Prinzips. Es wäre aber verfehlt, eine grundlegende Unvereinbarkeit von Islam und Nationalstaat zu konstruieren. Der säkulare arabische Nationalismus des zwanzigsten Jahrhunderts nutzte die religiös-emotionale Kraft des *umma*-Begriffs, um die Einheit der »arabischen *umma*« zu beschwören, ohne das nationalstaatliche Prinzip, das sich als entscheidendes Ordnungsprinzip politischer Herrschaft in der muslimischen Welt etablierte, ernsthaft in Frage zu stellen. Der Nationalstaat ist denn auch im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts in der muslimischen Welt zum entscheidenden Ordnungsprinzip politischer Herrschaft geworden.

Die überwiegende Mehrheit nicht nur der Muslime, sondern auch der Islamisten dürfte heute das Nationalstaatsprinzip anerkennen. Trotz der koranischen Betonung der einen *umma* sehen sie keinen Widerspruch zu Phänomenen wie Mehrparteienstaat und Pluralismus. Die Muslimbrüder bekräftigen in ihrer Erklärung der »allgemeinen Prinzipien zur Reform in Ägypten« das *umma*-Ideal und bekennen sich gleichzeitig zu nationalstaatlicher Herrschaftsausübung, Mehrparteiensystem und Pluralismus.¹²¹ Auch die vor-

118 In der Frühzeit des Islam war der Begriff weniger gebräuchlich; vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Bd. 1, Berlin/New York 1991, S. 17.

119 Johannes Reissner, »Internationale islamische Organisationen«, in: Ende/Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart* [wie Fn. 52], S. 743–751.

120 »One God, one Prophet, one Holy book, and sort of one virtual Ummah« (Moin Moon Khan, *Has the Genie Jumped out of the Muslims' Bloc Vote Box?*, November 2004, <www.pakistanlink.com/Opinion/2004/Nov18/10.htm> [eingesehen am 14.11.2005]).

121 Text: <www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=5172&SectionID=0>; vgl. Noha Antar, »Die Muslimbruderschaft in

wiegend kulturelle Selbstbehauptung im Namen des Islam beruft sich auf den *umma*-Begriff, wenn es gilt, sich gegen Herrschaftsansprüche und Ordnungsvorstellungen, wie sie etwa von den Taliban und Saudi-Arabien vorgetragen werden, zur Wehr zu setzen. Pluralismus innerhalb der muslimischen Glaubensgemeinschaft ist umstritten, doch auch für ihn lässt sich im Koran Bestätigung finden.¹²²

Gerade anhand des vagen Ideals der *umma* lassen sich Islam und Islamismus wie die »Wiederkehr der Religion« überhaupt jenen Globalisierungsphänomenen zurechnen, die die Dominanz nationalstaatlicher Herrschaftsausübung in der Weltgesellschaft unterlaufen,¹²³ ohne für sie eine Alternative zu bieten.¹²⁴ Insofern sind sie ein Faktor der Irritation internationaler Politik und steigern deren Komplexität. Der Begriff Irritation mag angesichts der Tatsache, dass es schließlich auch eine Bedrohung durch islamistischen Terrorismus gibt, viel zu blass erscheinen. Doch es geht um eine allgemeine Bestimmung des Faktors Islam, der sich nicht auf Islamismus oder gar Terrorismus reduzieren lässt. Dass sich weder dem Islam noch dem Islamismus eine einheitliche Akteursstruktur und Zielsetzung zuordnen lässt, verstärkt nur die Ratlosigkeit, die im Umgang westlicher Akteure mit Islam und Islamismus feststellbar ist.

Zumeist aber wird Islam von westlichen Beobachtern nicht nur als Irritation, sondern als Herausforderung empfunden. Am wirkungsvollsten brachte dies Samuel Huntingtons These vom »clash of civilisations« zum Ausdruck. Sie wurde nicht zufällig nach dem Ende des Kalten Krieges formuliert und trug zu einer Vergiftung des Klimas in der internationalen Politik bei, die an den Kalten Krieg erinnert – man denke an Ronald Reagans Verurteilung der Sowjetunion als »Reich des Bösen«. An die Stelle der roten schien die

»grüne« Gefahr des Islam getreten zu sein.¹²⁵ Doch selbst wenn sogar Islamwissenschaftler noch immer von islamischen »Angriffswellen auf Europa«¹²⁶ phantasieren: Von einer eindeutigen Konfrontation kann keine Rede sein. Dem trägt Politik längst Rechnung. Für die politische Bewertung Saudi-Arabiens und Irans zählt nicht ihr Staatsislamismus, sondern das Kriterium der Vereinbarkeit ihrer Politik mit westlichen Zielen. Es werden intensive Debatten darüber geführt, mit welchen Islamisten man in welchem Ausmaß zusammenarbeiten könnte und sollte.

Die Herausforderung ist also eine wechselseitige. In den politischen und gesellschaftlichen Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost stehen Positionen und Argumente im Vordergrund, die religiös-identitäre Aspekte hervorkehren und deren gemeinsames Ziel Abwehr westlicher Einflüsse und Übergriffe heißt.¹²⁷ Islamismus sieht im Westen quasi den ersten Verursacher für die vorgefundenen Verhältnisse, an denen sich sein Protest entzündet.

Die auf westlicher wie muslimischer Seite vorherrschende polarisierende Wahrnehmung, die in der jeweils anderen Seite den Gegner sieht, wird der Komplexität der Verhältnisse nicht gerecht, die durch Globalisierung und die Einbettung beider Gesellschaften in die Weltgesellschaft bestimmt ist. Sie reduziert vielmehr Komplexität, um die Herausforderung benennbar und zum Ansatzpunkt gezielten Handelns zu machen. Damit bleibt trotz der Komplexität der Verhältnisse die Illusion erhalten, dass sie sich steuern ließen. Beide Seiten benutzen essentialistische Konstruktionen, nach denen westliches oder muslimisches Handeln durch das Wesen des Westens oder des Islam determiniert sei. Auf diese Weise werden *der* Westen und *der* Islam zu Quasi-Akteuren gemacht. Die Auseinandersetzung mit solchen abstrakten Destillaten hilft aber nicht bei der Lösung politischer Fragen, denn sie meidet den Blick auf die realen gesellschaftlichen Verhältnisse. In aller Regel reduzieren islamistischer Protest gegen den Westen und westliche

Ägypten: Zwiespältige Reformer«, in: Asseburg, *Moderate Islamisten* [wie Fn. 69], S. 63–73 (68).

122 Koran 5/48. Zur Pluralismusdiskussion: Krämer, *Gottes Staat* [wie Fn. 29], S. 136–140.

123 So wird auch der *umma*-Begriff genutzt, um die Dominanz nationalstaatlicher Herrschaftsausübung zu unterminieren. Dafür steht beispielsweise die *Hizb at-Tahrir*, die anstelle von Nationalstaaten das Kalifat wiedererrichten will, ebenso wie radikale Islamisten, die nationalstaatliche Herrschaft im Namen der *umma* bekämpfen. Auch internationale islamische Organisationen können in Verbindung mit klientelistischer Machtausübung Staatlichkeit unterminieren.

124 Schlichte, *Der Staat in der Weltgesellschaft* [wie Fn. 9].

125 Anoushirvan Ehteshami, »Islam As a Political Force in International Politics«, in: Nelly Lahoud/Anthony H. Johns (Hg.), *Islam in World Politics*, London/New York 2005, S. 29–53 (36).

126 Bernard Lewis, »Die dritte Angriffswelle auf Europa rollt«, in: *Die Welt*, 17.4.2007, <www.welt.de/politik/article815914/Die_dritte_Angriffswelle_auf_Europa_rollt_.html>.

127 Sigrid Faath/Hanspeter Mattes, »Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost: Partikularismus und Abwehrmechanismen versus Universalismus und Öffnungstendenzen«, in: Sigrid Faath (Hg.), *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost*, Hamburg 2004, S. 479–500 (492).

Reaktionen auf Islamismus (oder gar den Islam) Komplexität in einer Weise, die einem »Plattschlagen der Verhältnisse«¹²⁸ gleichkommt. Daraus resultiert die Konstruktion von Feindbildern, in denen sich kristallisiert, was der jeweils anderen Seite als typisch angedichtet wird. Die Argumentation bewegt sich dann entlang konfrontativer Dichotomien, bei dem der eigene Pol auch quasi-religiös als »gut«, der Gegenpol als »böse« gefasst wird. Mit dieser Polarisierung soll eine Entscheidung dafür oder dagegen erzwungen werden. Die Formel »Wer nicht mit uns ist, ist gegen uns« dient dem islamistischen Protest zur Mobilisierung von Anhängern, Machthabern zur Repression. Auch westliche Demokratien schrecken im Interesse der Mobilisierung nicht vor ihr zurück.¹²⁹

Westliche Wahrnehmung konzentriert sich vornehmlich auf die Inhalte der muslimischen Einheitssemantik, die vormoderne Ordnungsvorstellungen repräsentieren. Insbesondere die Reaktivierung der Scharia und koranischer Strafmaßnahmen wie Handabschlagen oder Steinigung scheint das Bild vom »mittelalterlichen« Islam zu bestätigen, was eine ernsthafte inhaltliche Auseinandersetzung über die erwähnten »Grauzonen« islamistischer Anschauungen im Verhältnis zu westlichen Rechts- und Wertvorstellungen erschwert. Die Einsicht, dass Religion angesichts sich ändernder Strukturen an Traditionen anknüpfen muss, um die notwendige gesellschaftlich verbindliche Spezifizierung des Bezugs zur Transzendenz zu vollziehen, und dass die Reaktivierung von Elementen der Tradition durchaus modernen Zielen dienen kann, bleibt eine akademische und hat wenig Chancen, politische Breitenwirkung zu entfalten. Vielmehr bestärkt die Fokussierung auf die Inhalte islamischer Einheitssemantik nur jene koloniale Haltung, die Islamisch oder Islamistisches ausschließlich als Vormoderne abqualifiziert und daraus Führungs- und Herrschaftsansprüche im Namen der westlichen Moderne ableitet.¹³⁰ Herausgefordert durch Islamismus

und die gesteigerte Visibilität des Islam setzen westliche Gesellschaften dem »Wir« der Muslime ihr eigenes »Wir« entgegen, dessen Einheitssemantik auf der westlich geprägten Modernität beruht. Deren Geltungsanspruch wird sowohl mit dem Postulat universal gültiger Grundwerte untermauert wie mit Rückgriffen auf ältere identitätsstiftende semantische Bestände wie zum Beispiel »Abendland« oder gar »christliches Abendland«.

Die Tatsache, dass einerseits im Westen vielfältige und inhaltsreiche Diskussionen über Globalisierung, Postmoderne und die Folgeprobleme der Moderne geführt werden, man sich andererseits aber dann, wenn Islamisches ins Gespräch kommt, häufig zu kulturalistischen und identitätspolitischen Positionen verleiten lässt, ist ein politisches Problem. Denn bezieht man solche Positionen, steht Selbstbehauptung gegen Selbstbehauptung.

Allerdings gibt es sowohl in westlichen wie in muslimischen Gesellschaften auch Bemühungen, die polarisierendem Wahrnehmungsmuster aufzubrechen. Im Westen wird häufiger wenigstens zwischen Islam und Islamismus differenziert und mehr denn je die Vielfalt der Erscheinungsformen des Islam wahrgenommen. Und manche Muslime haben erkannt, dass die Fixierung auf *den* Westen nur in konfrontative dichotomische Wahrnehmungsmuster verstrickt. Sie fordern, »die neurotische Obsession vom Westen« aufzugeben, die westliche Hegemonie nur reproduziert.¹³¹ Doch die Sorge bleibt, dass ein blutigeres Attentat islamistischer Terroristen oder ein ähnlicher Vorfall wie die Publizierung der dänischen Muhammad-Karikaturen, der muslimischem Selbstwertempfinden als Affront gilt, erhebliche Rückschläge in den Bemühungen um differenzierte Betrachtung nach sich ziehen könnte.

128 Nach Luhmanns Diktum: »Gegen Komplexität kann man nicht protestieren. Um protestieren zu können, muss man deshalb die Verhältnisse plattschlagen.« (Niklas Luhmann, »Protest«, in: Kai-Uwe Hellman [Hg.], *Niklas Luhmann. Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt a.M. 1996, S. 211.)

129 So Präsident Bush auf dem Kongress gegen Terrorismus in Warschau im November 2001, *CNN.com*, 6.11.2001, <<http://archives.cnn.com/2001/US/11/06/gen.attack.on.terror/>>.

130 Kolonialität: Manuela Boatcă, »Die zu Ende gedachte Moderne – Alternative Theoriekonzepte in den lateinamerikanischen und osteuropäischen Peripherien«, in: Schwinn, *Die Vielfalt und Einheit der Moderne* [wie Fn. 5], S. 281–304 (298f).

131 Mandaville, *Transnational Muslim Politics* [wie Fn. 12], S. 181f.

Zusammenfassung und Schlussfolgerungen: Der unfassbare Islam

Die wichtigsten Merkmale des Wandels im Umgang muslimischer Gesellschaften mit ihrer Religion sind die Herauslösung des Religionsverständnisses aus herkömmlichen sozialen und kulturellen Lebensbezügen, der höhere Stellenwert individueller Entscheidung in Religionsfragen und die Neuformulierung von Traditionen. Organisationen und Netzwerke bilden die wichtigsten gesellschaftlichen Formationen, in denen das neue Verhältnis zur Religion praktiziert wird. Die Begrifflichkeit aber, mit der die genannten Prozesse bezeichnet und gedeutet werden, muss Anleihen bei traditionellen semantischen Beständen machen, um gesellschaftliche Relevanz und Verbindlichkeit herstellen zu können.

Zugleich hat die ungemein vermehrte Kommunikation von Muslimen und Nicht-Muslimen über den Islam dazu geführt, dass die inhaltliche Bestimmung des Islam sehr viel komplexer geworden ist. »Islamisch« ist zu einem Allerweltsattribut geworden, das für sich genommen kaum Aussagekraft hat. Es fungiert als Kernbegriff einer Einheitssemantik, die um das Problem fehlender gesellschaftlicher Einheit kreist und gleichwohl gesellschaftliche Selbstbehauptung im Namen des Islam anstrebt. Doch damit bietet Islam trotz aller gesteigerten Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit keinen gemeinsamen Nenner. Ob für Politik oder für den Umgang mit muslimischen Gesellschaften allgemein, er bleibt eigentlich unfassbar. Die einzige für alle Muslime zutreffende allgemeine Bestimmung, das Bekenntnis zum alleinigen Gott, erlaubt keine Kausalzuschreibungen, mit denen sich im Umgang mit Muslimen Erwartungen stabilisieren ließen. Dafür sind vielmehr die historischen und gesellschaftlichen Kontexte bestimmend, in denen Muslime transnational kommunizieren und handeln. Der Islam fungiert gerade nicht als Faktor, der gesellschaftliche Entwicklungen in den Prozessen der Anpassung der Religion an die Bedingungen der Moderne vereinheitlichen würde.

Diese Prozesse wurden durch den enormen Globalisierungsschub seit den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts nachhaltig gefördert. Sie implizieren aber nicht, oder allenfalls partiell, eine Konvergenz mit Entwicklungen des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Religion, wie sie sich in

der westlichen Moderne vollzogen haben. Vielmehr nutzen Muslime Globalisierung je nach Kontext auf eine eigene, vielfältige, widersprüchliche und teils innerislamisch hart umstrittene Art und Weise. Es handelt sich um eigene Wege in die Moderne.

Die Formulierung politischer Geltungsansprüche im Namen des Islam stellt nur einen Teilmoment dieser Prozesse dar, doch ist er derjenige, mit denen sich Muslime in der Weltgesellschaft am deutlichsten hervorheben und internationale Politik am meisten irritieren. Protest gegen den unislamischen Charakter der eigenen, der Verwestlichung erlegenen Gesellschaft ist das Leitmotiv der Islamisten, die die muslimische Gesellschaft, die sie umgibt, nicht als wahre islamische anerkennen. Mit heilversprechenden Lösungen und karitativen Werken können sie die Gesellschaft mobilisieren, doch weder der Ruf nach dem islamischen Staat noch der nach Wiedereinführung der Scharia kann über die Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit ihrer politischen Ziele und gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen hinwegtäuschen. Deren Präzisierung erfolgt in erster Linie in Abhängigkeit von lokalen politischen und gesellschaftlichen Kontexten. Wenn Islamisten an die Macht kommen oder sich in bestehende politische Strukturen wie Parlamente einfügen, ist eine selektive Einbeziehung islamischer Vorstellungen möglich: Im Kampf um Interessen droht die Religion indes zum Opfer der Politik zu werden.

Politisierter Islam irritiert internationale Politik grundlegend. Denn er unterläuft das nationalstaatliche Ordnungsprinzip, ohne eine Alternative zur dominierenden nationalstaatlichen Herrschaftsausübung zu bieten. Für westliche Gesellschaften stellt sich diese Irritation vor allem als Herausforderung durch die anti-westliche Politik oft transnational agierender Islamisten dar. Dieser Herausforderung begegnen westliche Gesellschaften zumeist, indem sie die Komplexität ihres Verhältnisses zu muslimischen Gesellschaften auf ein binäres Verhältnis nach dem Muster »Westen versus Islam« reduzieren. Konfliktträchtige Polarisierung auf westlicher wie muslimischer Seite ist die Folge.

Die in erster Linie auf die Kommunikation über den Islam und nicht auf spezifische Akteure fokussierten

Ausführungen erlauben keine direkten Politikempfehlungen. Gleichwohl lassen sich einige prinzipielle Hinweise geben, die westliche Politik gegenüber muslimischen Gesellschaften berücksichtigen sollte:

- ▶ Ein Monopolanspruch des Westens auf Moderne oder gar gelungene Moderne ist nicht gerechtfertigt. Die Beurteilung muslimischer Gesellschaften auf der Basis westlicher Vorstellungen von Moderne bedeutet Ausgrenzung und erschwert jeden sinnvollen Umgang mit Muslimen von vornherein. Diese sehen in solchen Urteilen nur den Ausdruck einer fortbestehenden kolonialen Haltung und den Versuch des Westens, sich Hegemonie und Definitionshoheit über die Richtung gesellschaftlicher Entwicklung zu sichern.
- ▶ Westliche Wahrnehmung sollte muslimische Gesellschaften nicht als islamischer ansehen, als sie sind. Islam ist nicht ihr alleiniges Identitätsmerkmal und das Attribut »islamisch« transformiert nicht das mit ihm Gemeinte in ein anderes Wesen. Die Frage, was das Islamische an einer islamischen Organisation sei, ist legitim. Politik und politikbezogene Forschung müssen aber auch islamische Organisationen primär als Organisationen behandeln und ihre politischen Ziele (sofern erkennbar) eben als politische.
- ▶ Eine spezifisch auf den Islam bezogene Politik kann es nicht geben. Denn die Begriffe Islam und islamisch geben in ihrer Unterbestimmtheit keine Auskunft darüber, was Muslime wollen, und sie bieten keine ausreichend gesicherten Anhaltspunkte für politische Erwartungen. Weder Islam noch Islamismus sind als Akteure zu behandeln.
- ▶ Westliche Politik gegenüber Muslimen sollte sich weniger an deren oft vormodernen allgemeinen Ordnungsvorstellungen orientieren, sondern zuallererst deren Interessen in den Blick nehmen. Auch Muslime machen interessengeleitete Politik und richten sich weit mehr an der globalen Moderne der Weltgesellschaft aus, als es die auf Islam und Islamismus fixierte Wahrnehmung zu erkennen vermag.
- ▶ Die Konzeptionalisierung und massenmediale Beschreibung der Interaktion mit muslimischen Gesellschaften sollte sich daran halten, was in der Praxis zumeist geschieht: Politik als Politik behandeln und Wirtschaft als Wirtschaft. Entsprechend sollte westliche Politik mit Muslimen kommunizieren. Wenn Muslime auf dem Feld der Politik ihre Religion berücksichtigt sehen wollen, werden sie das artikulieren. Eine vorauseilende Berücksichtigung des »Islamischen« läuft Gefahr, selbstkonstruierten negativen oder positiven Islamvorstellungen aufzusitzen.
- ▶ Westliche Politik sollte sich bewusst sein, dass sie die Entwicklung muslimischer Gesellschaften nicht steuern kann. Dies liegt nicht nur an unzureichenden Kapazitäten, sondern vor allem auch an der Einbindung muslimischer Gesellschaften in die Weltgesellschaft.
- ▶ Westliche Gesellschaften sind nicht länger die exklusiven potentiellen Partner für muslimische Gesellschaften und ihre Moderne gilt Muslimen nicht mehr als alleingültiges Modell für Entwicklung.
- ▶ Nicht zuletzt weil *der* Islam sich nicht fassen lässt, ist der Dialog unverzichtbar, um Wege für ein möglichst friedliches Zusammenleben zu finden. Dabei darf Dialog aber nicht in der Weise degenerieren, dass der Westen eine »Heile-Welt-Moderne« verkündet und Muslime den »wahren Islam« predigen, beide Seiten also auf ihren Prinzipien beharren und in Selbstbehauptung erstarren. Der Dialog muss vielmehr von gemeinsamen Bemühungen um ein gedeihliches Miteinander getragen sein. Dies wiederum bedeutet keineswegs den Verzicht darauf, eigene Werte als eigene auch klar zu benennen.
- ▶ Allgemeine Debatten über die Kompatibilität des Islam mit demokratischen Verhältnissen nutzen nicht dem friedlichen Zusammenleben. Sie leisten vielmehr polarisierenden und konfrontativen Wahrnehmungsmustern Vorschub. Die Frage nach Demokratie, Marktwirtschaft und Rechtsstaatlichkeit ist an spezifische muslimische Akteure zu richten und im Kontext der politischen und gesellschaftlichen Situation dieser Akteure zu erörtern.
- ▶ Für ein sinnvolles Zusammenleben ist Respekt zunächst wichtiger als Verstehen. Ob der Dialog nun dem allgemeinen Kennenlernen und Gedankenaustausch oder der Erörterung spezifischer Fragen dienen soll: Was an gegenseitigem Verständnis der jeweiligen Ordnungsvorstellungen, Werte, Kultur, Geschichte und auch Theologie in dieser Hinsicht wichtig ist, kann sich nur im Dialog zeigen.