

Ökumene und einer Modernisierung des Gottesdienstes. Vielleicht findet die russische Orthodoxie ja die Kraft zur Reform. Das Verschwinden der alten Sowjetriege könnte dabei viel helfen. Vielleicht wird sie sich spalten. Schon heute gründen sich Alternativkirchen und sogar Bistümer in den Provinzen. Nur eines ist sicher: Bevor sich die eine oder andere Katharsis vollzieht, wird das heutige Patriarchat noch versuchen, ihr entgegenzuwirken, indem es im Lande eine Kirchensteuer einführt. Alexander Tschujew, Vorsitzender des Ausschusses für religiöse Angelegenheiten in der Duma, Christdemokrat und politischer Weggenosse Putins, bastelt schon daran.

Anmerkungen

- 1 Aus: Klaus-Helge Donath, »Rußland hat immer an Wunder geglaubt«, in: *taz* Nr. 4778 vom 20. 11. 1995.
- 2 Aus: von Benedict Ruettimann, »Heilige Helfer«, in: *Facts* Nr. 3 vom 17. Januar 2002.
- 3 Siehe: Sergei Filatow und Lawrence Uzzell, »Sects and the Church«, in: *Moscow Times* vom 5. Juni 2002.

Werner Schiffauer Alles ist eines

DEMOKRATISCHE KULTUR UND EXTREMISTISCHER ISLAM

Als am 5. Dezember 2001 der Kalifstaat des Meiri Kaplan¹ verboten wurde, sagte einer seiner Anhänger vor der lautenden Kamera: »Wenn man Muslim ist, ist man kein Demokrat. Wenn man Demokrat ist, ist man kein Muslim.« In einem sehr wörtlichen Sinn wird die Demokratie von diesen Gläubigen verurteilt. Die Anhänger des Kalifstaats sehen in der Demokratie die Verkörperung der Herrschaft des Polytheismus. Das ist gleichzusetzen mit der Herrschaft des Bösen schlechthin: Einige aus der Gemeinde gingen deshalb so weit, in der Demokratie den »deccal« selbst zu erkennen, den Antichristen, der auch in der islamischen Eschatologie im endzeitlichen Kampf von Gut und Böse auftritt.

Damit könnte man nun meinen, bereits alles zum Thema demokratische Kultur und extremistischer Islam gesagt zu haben. Ich glaube jedoch, daß das Thema komplexer ist, als es die manifesten Aussagen erwarten lassen. Meine These lautet: Der fundamentalistische Gestus bringt aus seiner Eigenlogik heraus Entwicklungen hervor, die ihn selbst in Frage stellen und ihn – unter günstigen Voraussetzungen – von innen heraus überwinden können. Um diese These zu entfalten, möchte ich mich genauer der radikalen Demokratiekritik in der Kaplan-Gemeinde² zuwenden und sie daraufhin befragen, welche Vorstellungen von Individuum und Gesellschaft ihr unterliegen.

Das Unbehagen an der Demokratie

Meine Gesprächspartner aus der Kaplan-Gemeinde waren durchdrungen von der Einheitsvision des Islam. »Wenn man einmal verstanden hat, daß alles letztendlich eines ist, hat man den Islam verstanden.« Der Gedanke des *einen*, alles umfassenden Gottes verbindet sich mit dem Gedanken der *einen* ungeteilten Gemeinde: Er findet einen rituellen Ausdruck in den sogenannten fünf Säulen des Islam: In der Bekenntnisformel (»Ich be-

zeuge, daß es keinen Gott außer Allah gibt, und ich bezeuge, daß Muhammad der Gesandte Gottes ist«) nicht weniger als in dem rituellen Gebet, bei dem sich fünfmal am Tag zu bestimmten Zeiten die Muslime zu einem weltumspannenden, auf das spirituelle Zentrum Mekka hin ausgerichteten Kreis formieren; oder in der Pflicht zum Almosen, mit dem ein Verweigerungszusammenhang formuliert wird: Nur über die Bindung an Gott kann der Mensch in der Welt verantwortlich handeln; nur in der Erfüllung seiner innerweltlichen Aufgabe wird er Gott gerecht. Der Pflicht zum Fasten und der Pilgerfahrt nach Mekka unterliegt der gleiche Gedanke.

Diese Einheit ist nun nicht unstrukturiert. Man kann sich das Ideal der inneren Gliederung an einem Motiv der islamischen Kunst klarmachen, nämlich dem Sternmotiv. Die hier wiedergegebene Abbildung zeigt eine Einlegearbeit auf einem Koranfahpult des 16. Jahrhunderts.



Auf den ersten Blick fällt die Verschachtelung der Elemente auf. Jedes Element bricht sich in Teilelemente. Diese Teilelemente fügen sich jedoch wieder zu neuen Gesamtheiten zusammen. Es ist ein Vexierspiel, in dem sich die Teile ständig neu gruppieren lassen. Je nach der Gestalt, die sich gerade ergibt, findet sich ein Element einmal innen und einmal außen. Noch etwas ist bemerkenswert. Der Rand zerschneidet willkürlich das Muster; der gerahmte Ausschnitt hat also etwas Beliebiges. Das Spiel könnte sich ins Endlose fortsetzen. Diese Einheit ist nicht abgeschlossen, sie ist nach außen offen. Es handelt sich um ein vernetztes Ganzes, dessen einzelne Elemente in Balance und Harmonie zueinander stehen.

Mir erschien dieses Sternmotiv immer wie eine bildliche Darstellung der gesellschaftspolitischen Vision meiner Gesprächspartner. Die gesell-

schaftlichen Einheiten durchdringen sich. Jede Einheit – Familie, Verwandtschaft, Berufsgruppe, Gemeinde, Viertel, Unternehmen – verhält sich zum Ganzen wie eines der kleineren oder größeren Elemente in diesem Sternmotiv zu dem Geflecht. Sie bilden, wie man heute sagen würde, ein Netzwerk. Der gesellschaftliche Frieden hängt ab von der Ausgewogenheit der Elemente. Für die Wahrung der Balance spielt die Pflege der Grenzen eine besondere Rolle. Das Ideal liegt nicht in der Überwindung, der Aufhebung der Grenzen, sondern im klugen Umgang mit ihnen. Die Grenzen dürfen nie absolut sein, eben weil dies die Verschachtelung und innere Durchdringung unmöglich machen würde. Ihre Verhärtung aber bedroht den gesellschaftlichen Frieden. Nicht weniger bedrohlich ist jedoch das Aufheben der Grenzen. Dies wird assoziiert mit *fitne*, dem Chaos, der Unordnung, dem *Tohuwabohu*. Im Alltag drückt sich diese Kultur der Grenze durch einen feinen und elaborierten Ritualismus aus: Man achtet den Bereich des Anderen und respektiert ihn.

Der Gedanke des *Dschihad* schreibt sich in diese Vision ein. *Dschihad* bedeutet »fortgesetztes Bemühen« – und nur eine Bedeutung von *Dschihad* läßt sich mit »heiliger Krieg« übersetzen. *Dschihad* richtet sich letztlich gegen die Kräfte, die die Balance der gesellschaftlichen Ordnung aufheben wollen. Auf der Ebene des Individuums bedeutet *Dschihad* die Bekämpfung des *nefis*, der Begierde, die die Grenzen nicht akzeptiert und sie in Frage stellt: *Dschihad* meint hier also eine Arbeit am Selbst. Auf der Ebene der Gesellschaft ist es der *Machtwille*, der *Wille* zur Ausbeutung und Expansion, der die Grenzen nicht achtet und damit die Balance (und letztendlich die schöne Ordnung) in Frage stellt. In diesem Fall besteht eine Pflicht zum aktiven Widerstand – im Zweifelstfall ist der Muslim aufgerufen, zur Waffe zu greifen. Der christliche Gedanke eines prinzipiellen Bekenntnisses zur Gewaltlosigkeit war meinen Gesprächspartnern immer sehr fremd. Sie betonten allerdings, daß nur defensive Gewalt legitim sei. Beides: Der Widerstand gegen die *nefis*, die Begierden, die Selbstsucht, wie auch der Widerstand gegen die Usurpation, den Angriff, den Kolonialismus erschien ihnen als ein Gebot der Vernunft. Sie betonten die innerweltliche Verantwortung für die Aufrechterhaltung der schönen und vernünftigen Ordnung.

Diese islamische Vision einer Netzwerkgesellschaft bildete nun den Hintergrund ihrer Kritik an der parlamentarischen Demokratie. Ihre Argumente lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß die parlamentarische Demokratie auf einer Konfliktkultur beruhe: Die Willensbildung erfolgt in körperschaftlich vertafelten Gruppen, den Parteien, die intern einen Willen ausbilden und in Auseinandersetzung miteinander treten. Sie sind exklusiv, in gewissem Umfang autonom und können für sich be-

sehen. Sie bilden eigene Identitäten aus. Das Verhältnis von innen und außen bei derartigen Körperschaften stellt sich grundsätzlich anders dar als bei der islamischen Vision des Netzwerks.

Die demokratische Konfliktkultur setzt im Grunde die skeptische Idee der Zweifelt als Grundlage der anthropologischen Verfasstheit gegen die optimistische Idee der Einheit. Da niemand im Besitz der Wahrheit ist, muß man zu geregelten Formen der Auseinandersetzung finden. Das islamistische Unbehagen an dieser Konstruktion beruht auf der Beobachtung, daß die Suche nach vernünftigen Lösungen in einer derartigen Ordnung stark verzerrenden Kräften ausgesetzt ist: Wie oft werden nicht Scheindebatten inszeniert? Wie oft werden nicht Konflikte vom Zaun gebrochen, bloß um der Konflikte willen? Wie oft gilt nicht die Sorge eher dem Machterhalt statt der Sache? Kurz: Parteiendemokratie bedeutet Zwist, Schenkkonflikte und Unfrieden.

Als Gegenentwurf wurde der Traum der Gelehrtenrepublik beschworen. Die auftretenden Konflikte sollen durch Referenz zum Koran gelöst werden, durch Einholung eines Rechtsgutachtens, einer Fatwa. Das Gewicht eines derartigen Gutachtens beruht maßgeblich auf der persönlichen Autorität seines Ausstellers. Die vertretene Rechtsauffassung ist deshalb, im Gegensatz zu einem Gerichtsurteil, nur für denjenigen bindend, der diese Autorität anerkennt. Eine persönliche Autorität bildet sich aber im freien Spiel der Kräfte heraus. Wie in unserer Universitätslandschaft differenzieren sich wichtigere von unwichtigeren, maßgebliche von weniger maßgeblichen Stimmen. Jede Fatwa kann zudem durch bessere Argumente aufgehoben werden. Es ist also die Gelehrtenrepublik oder der Gutachterstaat, der den politischen Muslimen vorschwebt.

Soweit die gesellschaftspolitische Vision. Betrachtet man nun die tatsächliche Situation in dem Miniaturuniversum der islamistischen Gemeinden in der Bundesrepublik, fällt einem sofort ein bemerkenswerter Kontrast zwischen Lehre und Realität auf: In Deutschland stritten von Anfang an mehrere Gemeinden über die Art und Weise, wie die gesellschaftspolitische Vision des Islam auf die Gegenwart bezogen und in ihr verwirklicht werden könne. Mir geht es hier aber nicht um die Differenzen, also darum, daß der politische Islam pluralistisch organisiert und verfaßt ist, sondern darum, wie diese Differenzen nun ausgetragen wurden. Interessant war, daß keine offene Diskussion und kein offen ausgelegener Streit stattfand. Aber es wurde unterirdisch mit harten Bandagen gekämpft: Vor allem die ersten Jahre der Etablierung des Islam in Deutschland, also ungefähr von 1968 bis 1985, waren durch Spaltungen der Moscheen und feindliche Übernahmen der Moscheevereine durch konkurrierende Organisationen charakterisiert. Mit anderen Worten: Der deutsche Islam

stellte sich als tief zerklüftet dar. Das machte vor allem den Muslimen selbst zu schaffen, denen der Kontrast zwischen schlechter Realität und schöner Idee sehr bewußt war. Sie tendierten dazu, dies mit menschlicher Schwäche und Inkonsistenz zu erklären. Ich dagegen hatte den Eindruck, daß die Spaltung gerade das Resultat der Konsequenz war, mit der sie um die Herstellung von Einheit rangen.

Es gibt eine kleine Alltagsbeobachtung, die für mich die Probleme der islamistischen Konfliktkultur birgt. 1988 suchte ich mit meinen Bekannten aus der Kaplan-Gemeinde die Gemeinde der Milli Görüş auf, die Gemeinde also, von der sich die Kaplan-Gemeinde fünf Jahre vorher abgespalten hatte. Wir wurden höflich als Besucher empfangen. Ich durfte meine Fragen stellen, der Hodscha antwortete, meine Bekannten hörten ihm höflich zu und pflichteten ihm mit einem »tabii, tabii« – »aber selbstverständlich, aber selbstverständlich« – in allem bei. Einem Außenstehenden hätte sich das Bild einer fughenlosen Übereinstimmung geboten. Kaum hatten wir uns jedoch verabschiedet und waren wieder auf der Straße, schlug die Stimmung um: An den Antworten des Hodschas wurde kein gutes Haar gelassen. Das ganze kulminierte in dem Satz: »Hast du gehört, wie respektlos er sich über die anderen Gemeinden geäußert hat. Genau aus dem Grund haben wir sie verlassen.« Ich selbst wurde auf Fragen hingewiesen, die ich eigentlich hätte stellen sollen, um mein Gegenüber aufs Glatteis zu führen. Die Zurückhaltung meiner Bekannten in der Moschee reflektiert das, was ich oben zu dem Ideal des Umgangs mit Grenzen ausführte: Man befindet sich im Raum des Anderen, man hört ihm zu. Ihm zu widersprechen würde die Regeln der Höflichkeit, des Respekts vor Grenzen verletzen. Kritik darf erst geäußert werden, wenn man wieder außerhalb ist. Das soziologische Problem eines derartigen Ideals liegt auf der Hand: Eine offene Auseinandersetzung wird mit Bruch, mit tiefer Verletzung assoziiert. »Meinungsabweichung [wird] als Schwächung der Gruppe erlebt und es [ist] besser . . ., die oppositionelle Gruppe auszuschließen und sie getrennte Wege gehen zu lassen, wenn sie zu stark ist. Der Widerspruch wird als Trauma aufgefaßt, als eine Art furchtbare Situation, denn sie erinnert an die Gewalt in Mekka vor dem Triumph des Einens«, schreibt Memissi (1992:142).

Mein Argument läßt sich auch historisch durch eine genauere Betrachtung von zwei der Gemeinden untermauern. 1984 brach Cemaledin Kaplan mit der Milli Görüş, dem Ableger der damaligen Wohlfahrtspartei des Necmettin Erbakan in Europa. Die Milli Görüş stand damals für den parlamentarischen Weg zum Gottesstaat. Kaplan erschien dieser Weg, vor allem vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem Ausnahmezustand in der Türkei (1980–1983), als unrealistisch. Wenn eine islamische Partei

stark genug würde, um die Macht zu übernehmen, würde unweigerlich das Militär intervenieren. Kaplan sah die Ursache für dieses Dilemma in der inkonsequenten Verwirklichung des Einheitsideals. Man dürfe die islamische Vision nicht nur als Ziel ernst nehmen, sondern müsse auch den politischen Kampf an islamischen Prinzipien ausrichten. An die Stelle einer Partei solle eine offene Bewegung treten, in der alle zusammenfinden würden. Die Rückkehr zu den ursprünglichen Idealen würde es möglich machen, die leidige Spaltung zwischen den Gemeinden zu überwinden, ein Machtpotential aufzubauen, die Macht in der Türkei zu erlangen und letztlich das Kalifat wiederherzustellen, das in der türkischen Revolution abgeschaffte Amt des Oberhauptes aller Gläubigen. Kaplan scheiterte – und zwar schon bei seinem Versuch, die Gläubigen zusammenzuführen (ganz abgesehen von dem Endziel der Eroberung der Macht). Er, der die Spaltung des Islam überwinden wollte, trug wie kein anderer zur Spaltung bei. Das lag daran, daß seine Vision im Widerspruch zur Eigenlogik des Sozialen stand. Er übersah die Beharrungskraft etablierter Institutionen. Anders, als er erwartet hatte, traten die Gläubigen nicht in Scharen zu ihm über. Damit stand er vor einem Dilemma: Eine charismatische, offene Bewegung muß entweder zünden – oder sie geht unter. Als er zu scheitern drohte, versuchte Kaplan, sein Programm zu retten, indem er die offene Sammlungsbewegung in eine Sekte umbaute und zunehmend radikalisierte: Hierzu gehörte die Erklärung des Glaubenskriegen gegen die Türkei 1992, die Ausrufung eines eigenen Staats – des Kalifatstaats – und die Selbsterennung zum Kalifen. Mit jedem dieser Schritte wurden die Grenzen zu den anderen Gemeinden härter und unüberwindlicher. Die Geschichte der Kaplan-Gemeinde läßt sich als Lehrstück einer Gruppe lesen, die den Einheitsgedanken konsequenter und radikaler als alle anderen verwirklichen wollte – und damit die Spaltung in einem Ausmaß beförderte wie niemand vor ihr. Das wurde in der Gemeinde auch so gesehen. Mehmet G., ein Anhänger der ersten Stunde, der von der Einheitsvision durchdrungen war, sagte mir, er habe sein Leben lang für dieses Ideal gekämpft – und müsse jetzt feststellen, daß er nur dazu beigetragen habe, die Gemeinde erneut zu spalten (Schiffrauer 2000:195)

Eine gegenläufige – und für unseren Zusammenhang besonders wichtige – Entwicklung erlebte die Milli Görüş, die Partei, von der sich Kaplan einst getrennt hat. Die Mutterpartei, also die türkische Wohlfahrtspartei, wandelte sich in den neunziger Jahren von einer Honoratioren-Partei, die ihren Schwerpunkt in der ländlichen Türkei hatte (also in den Gebieten, in denen sich die kemalistische Revolution nur teilweise durchgesetzt hat), zu einer modernen Partei, die ihren Schwerpunkt in den gecekondus, in den Armenvierteln der heutigen Großstadt, besaß. Mit dieser Ausweitung

kamen neue Gruppen in die Partei, was zur Herausbildung verschiedener Flügel führte: Ein Reformflügel, der sozialpolitische Inhalte ins Zentrum stellte (und dadurch zu ganz neuen Koalitionen bereit war), trat einem anderen Flügel gegenüber, der nach wie vor den Kulturkampf gegen den Kemalismus betonte. Es kam also zu einer Koexistenz von zwei Flügeln, die ihre Auseinandersetzungen nun auf Parteitage austrugen. Diese Entwicklung fand eine gewisse Entsprechung in Europa. Hier trat neben eine erste, auf die Türkei ausgerichtete revolutionäre »Fundamental«-Generation eine zweite, auf das Leben in Europa ausgerichtete »Realo«-Fraktion. Sowohl in der Türkei als auch in Europa kam es über die Integration neuer Kreise zu einer Pluralisierung und zur Entstehung neuer Formen der Konfliktaustragung. Konflikte wurden zunehmend über Diskussionen und Abstimmungen ausgetragen und führten nicht sogleich zu Spaltungen.

Nun wäre es übertrieben zu sagen, daß die Wohlfahrtspartei und ihre Nachfolgeparteien heute eine demokratische Konfliktkultur ausgebildet hätten. Tatsächlich scheinen in der praktischen Politik die gesellschaftspolitischen Ideale der Demokratie und des Islam in einem nicht sehr klaren Verhältnis zueinander zu stehen. Necmettin Erbakan wird beispielsweise vorgeworfen, in unterschiedlichen Kreisen unterschiedlich zu reden. Dies wird in der Regel als Ausdruck eines durchtriebenen Sich-Verstellens gesehen. Ich möchte keine Aussage zur Psyche von Necmettin Erbakan machen: Man kann darin aber auch den Versuch sehen, alltagspraktisch eine sich abzeichnende Konfliktkultur und eine islamische Netzwerkkultur in Einklang zu bringen. Insgesamt hat sich jedenfalls gezeigt, daß die Öffnung gegenüber einer demokratischen Konfliktkultur von Erfolg geprägt war, während das radikale Festhalten an der Einheitsvision eine weitere Spaltung und damit Schwächung nach sich zog.⁴

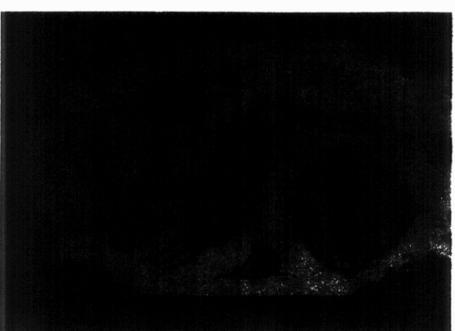
Derartige Erfahrungen haben durchaus Niederschlag in theologischen Überlegungen gefunden. Wenn es richtig ist, daß eine radikale und konsequente Verwirklichung der gesellschaftspolitischen Vision im Hier und Jetzt zum Gegenteil des Gewünschten führt, dann läßt sich daraus ableiten, daß man die schöne Vision der gottgewollten Gesellschaft am besten bewahrt, indem man darauf verzichtet, sie in ihrer Totalität innerweltlich verwirklichen zu wollen. Man würde daran festhalten, daß sich das Ideal nicht innerhalb der Welt erreichen läßt – eben weil die Welt unvollkommen ist – und daß jede Leugnung dieses Tatbestands das Ideal selbst zerstört.⁵ Der Verzicht auf die Verwirklichung bedeutet aber nicht den Rückzug auf die Position, daß Religion ausschließlich und nur Privatsache sei. Man kann an der gesellschaftspolitischen Vision als einem Fluchtpunkt festhalten, von dem aus die schlechte Realität hienieden

kritisiert werden kann – ohne daran zu glauben, daß sich die Ordnung in ihrer Totalität hier und jetzt realisieren läßt. Man kann also von den Prinzipien der Religion Momente und Motive ableiten, die für die Gestaltung von Zivilgesellschaft von Bedeutung sind. Bevor ich darauf zurückkomme, möchte ich jedoch noch den zur Gesellschaft komplementären Aspekt des Individuums und der Individualität einführen.

Konzepte des Selbst und der Individualität

Auch die Überlegungen zum Selbst in der islamischen Ordnung schreiben sich in die oben ausgeführte Vision der Netzwerkgesellschaft ein. Der Islam betont die Göttlichkeit (und damit die Gesellschaftlichkeit) des Menschen. Nefis, so habe ich oben ausgeführt, ist das Prinzip der Begierde, der Selbstsucht und auch der Autonomie des Menschen, die ihn seine Göttlichkeit/Gesellschaftlichkeit vergessen läßt. Die Idee der Selbstfindung, die im Islam damit verbunden wird, läßt sich auf die Formel bringen, daß man nur dann wahrhaft zu sich selbst findet, wenn man sich selbst aufgibt. Dieser Gedanke hat einen mystischen und einen gesetzesethischen Aspekt. Der mystische Gedanke ist uns heute leichter zugänglich, weil er an Erlebnisse anknüpft, die uns vertraut sind. Im Liebesakt, der immer das Modell der mystischen Selbstfindung war, erfährt man sich dann – und nur dann – am intensivsten, wenn man sich selbst vergißt, wenn man im Anderen verschwindet oder aufgeht. Selbstaufgabe bedeutet also nicht Leugnung von Seinsfülle – im Gegenteil. Die Mystik überträgt dieses Erlebnis, das man innerweltlich nur für einen kurzen Moment mit dem anderen haben kann, auf den Anderen schlechthin – also auf Gott, zu dem man Zugang über seinen spirituellen Führer, den Scheich, erhält. Man erlebt sich in einer ungeahnten Intensität selbst, wenn man in Gott aufgeht, wie der Tropfen im Meer der Seele oder wie der Falter, der in der Kerze auflackert und verlischt.⁶ »Denn wo die Lieb erwacher, stirbt das Ich der finstere Despot. Du laß ihn sterben in der Nacht und atme frei im Morgenrot«, so überträgt Friedrich Rückert ein Gedicht von Celaleddin Rumi, in dem dieser Gedanke dichterisch gestaltet wird (Rückert 1988, Bd. II:113). Diese Idee der Selbstfindung hat nun auch eine gesetzesethische Ausprägung. Sie geht davon aus, daß man sich selbst dann wahrhaft erfährt, wenn man das Gesetz in sich einschreibt. Während in der Mystik das dialogische Konzept von »Ich und Du« im Zentrum steht (und man über das Du Gott erlebt), erlebt sich in der gesetzesethischen Variante das Ich, indem es im »Wir« der Gemeinde aufgeht. Im Alltag führt ein kleinteiliger Ritualismus zur Verinnerlichung dieses Gesetzes. Eine andere Form der

Inkorporation des Gesetzes ist das Auswendiglernen des Korans. In diesen Praktiken wird das Wort Fleisch und das Fleisch wird Wort. Eine schöne Darstellung findet dieser Gedanke in der sogenannten Bildkalligraphie, in der aus der sakralen Schrift ein Körper gebildet wird.



In ganz anderer Weise als der Mystiker findet der Gesetzesethiker zu einem Selbstgefühl, aber der Grundgedanke ist der gleiche. Und es wird klar, daß das islamische Konzept des Selbst der Idee der Individualität, der Autonomie, der existenzialistischen Auffassung, daß jeder Mensch nur seinem eigenen Gesetz verpflichtet ist, radikal widerspricht. Diese Gedanken können nur als Hybris erscheinen. Klar wird auch, daß das Verhältnis zur Idee des Individuums, die der säkularen Demokratie zugrundeliegt, extrem spannungreich ist.

Mit diesem Konzept des Selbst wurde ich vor allem bei meinen Gesprächen mit den älteren Mitgliedern des Kalifatstaats konfrontiert. Sie waren durchdrungen von ihm – aber gleichzeitig gab es einen Riß. Bei diesen Männern handelte es sich um Migranten aus dem ländlichen Anatolien, die in ihrer Kindheit in den dörflichen Islam hineinsozialisiert worden waren. In dieser islamischen Lebenswelt erwirbt man leicht das Gefühl, daß soziale Ordnung, individueller Lebensablauf und Islam eine aufeinander bezogene Einheit darstellen. Diese Männer hatten keine oder nur eine rudimentäre Schulbildung. Als sie in die Stadt kamen, brachten sie sich selbst Lesen und Schreiben bei, wurden von einem wahren Lesehunger ergriffen und wandten sich vor allem dem religiösen Trivialschrifttum zu: Sie lasen die Geschichten von Muhammad und seinen Gefährten und Bücher über die rechtgeleiteten Kalifen oder auch über die »Schrecken des Grabes oder Was auf den Tod folgt«. Die Lektüre eröffnete

diesen Männern eine Welt – einen Zugang zu einem eigenen Universum. Das ging Hand in Hand mit einer Überschätzung der Schrift. Das gedruckte Wort schien eine eigene, dem mündlichen überlegene Dignität zu haben. Wer einen solchen Zugang zur Wahrheit hat, tendiert zur Selbstüberschätzung. Verbreitet war eine ausgeprägte Skepsis gegenüber dem Islam, wie er in den Moscheen der Türkei gelehrt wurde. Wir kennen derartige Autodidakten aus der Geschichte der spanischen Anarchisten (Berger u. a. 1978:62) oder auch der protestantischen Fundamentalisten aus dem Umkreis John Wesleys (Valenze 1985). Es handelt sich fast durch die Bank um Revolutionäre. Als diese Männer der ersten Generation nach Deutschland kamen, fanden sie in Cemaleddin Kaplan jemanden, der das formulierte, was sie schon immer gedacht oder vielmehr gefühlt hatten, aber nie auszudrücken in der Lage waren: nämlich den bereits erwähnten Gedanken, daß die Konfliktkultur der Demokratie im Grunde unislamisch ist, daß man nicht weit damit kommt und nur falsche Kompromisse eingeht. Es spricht für das bemerkenswerte Selbstbewußtsein dieser Männer, daß sie mir ebenfalls sagten, sie würden sich von Kaplan trennen, wenn sie ihn dabei ertappten, daß er auch nur ein Jota vom richtigen Weg abweiche – und nicht wenige haben dies wahrgemacht, als Kaplan den Kalifatstaat austrief.

Ich möchte hier besonders auf einen Aspekt hinweisen, nämlich auf eine Spannung zwischen der Art und Weise der religiösen Suche und dem Inhalt des Denkens. Was den Inhalt betraf, bekanteten sich die Autodidakten zu dem Gedanken, daß es darum gehe, sich selbst dem Gesetz völlig zu unterwerfen und sich dadurch zu transzendieren. Zu diesem Inhalt waren sie jedoch auf einem sehr individuellen Weg gekommen – über Lektüre, über Kritik, über die Wahl eines Lehrers. Damit aber ist der Bruch mit der Welt, in der diese Inhalte sozusagen selbstverständlich und zweifelstfrei galten, bereits vollzogen. Diese Männer vertraten nicht mehr die über das Ritual vermittelte Selbstverständlichkeit einer Botschaft, sondern den bewußt angeeigneten und reflektierten Inhalt einer Botschaft. Dieser Riß sollte sich bei der nächsten Generation erweitern.

Die Kinder dieser Autodidakten waren durch die deutschen Bildungsinstitutionen gegangen. Ich habe in meinem Buch zur Kaplan-Gemeinde versucht zu beschreiben, wie sie – oft über eine Phase der Rebellion – zu einem radikalen Islam fanden. Bemerkenswerterweise wurde die Gemeinde für sie oft gerade dann interessant, wenn ihre Eltern sie verließen. Der Unterschied zwischen den beiden Generationen liegt in ihrem Verhältnis zu Einheit und Wahrheit. Für die Elterngeneration kam die Idee der Einheit an erster Stelle. Als Kaplan den Kalifatstaat austrief und sich zum Kalifen erheben ließ, verließen sie ihn, weil er damit sein ursprüngliches

Programm der erneuten Einigung aller Muslime aufgab: Sein überzogener Anspruch war für die anderen Muslime nicht akzeptabel. Für sie stellte sich dieser Schritt zu Recht als ein Herausretren aus dem gefügten Netz dar. Wer aber die Gemeinde verläßt, ist des Teufels. Mit anderen Worten: Die erste Generation setze die Idee der Einheit über die der Wahrheit. Oder genauer: Sie hatte ein prozedurales Empfinden von Wahrheit. Man kann immer irren, es gibt immer jemanden, der sich in der unendlichen Tradition besser auskennt, und deswegen ist es wichtig, in der Gemeinde zu bleiben. Sie konnte sich dabei auf ein Prophetenwort berufen, das da heißt, eine Gemeinde werde niemals in einem Irrtum übereinstimmen (Goldzihir 1910:55). Die Angehörigen der nächsten Generation waren durch die deutschen Schulen und Universitäten gegangen und eigneten sich den Islam anders an – nämlich kognitiv und mit den intellektuellen Werkzeugen, die wir ihnen vermittelt haben. Es waren keine Autodidakten mehr, sondern junge Intellektuelle, die einen perspektivischen Blick auf den Islam warfen. Wesentliches wurde von Unwesentlichem geschieden; Sachverhalte, die man kennen mußte, von solchen, die man einfach nachschlagen konnte: Allerdings mußte man wissen, wo. Mit anderen Worten: Ein hierarchisches, gegliedertes, in sich strukturiertes Wissen trat an die Stelle eines flächigen, vernetzten Wissens (bei dem man, wie man so schön sagt, von »Höcksken auf Stöcksken kommt«). Ein derartiges Wissen vermittelt besonders den jüngeren Semestern, den Neophyten also, leicht das Gefühl, einen archimedischen Punkt gefunden zu haben, von dem aus die Welt sich erschließt – und von dem aus sie sich aus den Angeln heben läßt. Die meisten, die unsere Bildungsinstitutionen durchlaufen haben, dürften dieses Gefühl kennen: Man kann einen Dreh- und Angelpunkt im Verhältnis von Klassen, von Geschlechtern, von Ausgrenzten und Eingeschlossenen sehen – oder eben auch in dem von Muslimen und Nicht-Muslimen. Während die erste Generation zur Wahrheit über die Idee der Einheit kam, kam die zweite Generation zur Einheit auf dem Boden der Unwahrheit bilder? Die Angehörigen dieser Generation begriffen sich als wahrhaft islamische Revolutionäre. Wir sehen hier also einen zweiten entscheidenden Bruch in der Selbstbezüglichkeit: Diese Generation eignete sich die Wahrheit an – und verlangte von dem Rest der Gemeinde, sich ihr anzuschließen.

In gewisser Weise sind uns die Angehörigen dieser Generation viel näher als ihre Eltern. Es ist bemerkenswert und nur auf den ersten Blick ein Widerspruch, daß sie viel autoritätshöriger waren als ihre Eltern. Sie verehrten Kaplan nicht so sehr als jemanden, der artikuliert, was sie schon immer dachten, sondern als jemanden, der ihnen eine Perspektive bot, der

das komplexe und widersprüchliche Wissen plötzlich zu einer Gestalt fügte.

Es konnte allerdings nicht ausbleiben, daß sich einzelne Mitglieder unter Berufung auf die Schrift irgendwann gegen Kaplan wenden würden. Ein derartiger Vorfall ist relativ gut belegt. 1987 fand sich eine Gruppe islamischer Revolutionäre unter Hasan Hayrz zusammen. Als Kaplan eine politisch bedingte Wendung mache – er begann sich von der iranischen Revolution zu distanzieren, von der er zunächst begeistert gewesen war –, kam es zur Revolte von überzeugten Chomeini-Anhängern. Das wäre an sich nicht so interessant, wäre da nicht die Form der Auseinandersetzung: Sie lasen und interpretierten nämlich Texte aus dem Umkreis der iranischen Revolution und wollten auf dieser Grundlage Kaplan zu einer Diskussion zwingen. Er lehnte ab und verbot die Lektüre der für ihn zweifelhaften Schriften. Es kam zu einer Spaltung der Gemeinde.

Damit ist eine weitere Entwicklung angelegt: Irgendwann muß sich eine dritte Generation formieren, die in Anfängen schon sichtbar ist. Wenn ein individuierter Zugang zur Schrift in die Praxis gewählt wird, dann führt das nur dann nicht zur völligen Verinselung, wenn gleichzeitig auch die Einsicht in die Relativität der eigenen Lesarten und damit die Toleranz wächst. Aus den Kreisen der ehemals islamistischen Gemeinden werden heute Bekenntnisse zu einem Islam laut, der einen selbständigen Umgang mit den Quellen fordert und darüber Kritikfähigkeit erlangt. Stimmen dieser Art melden sich überall in der islamischen Welt zu Wort.

Wir sind gegenwärtig Zeugen der Paradoxie einer jeden Bewegung, die sich der Rückkehr zu den Quellen verschrieben hat. Sie speist sich aus der Rückbesinnung auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, wie es im klassischen Islam gedacht und auch erlebbar war. Man leitet aus der Rückkehr zum Ursprung eine Kritik ab und den Wunsch der Umgestaltung. Gleichzeitig hat diese Aufnahme des Ursprungs einen radikal anti-traditionalistischen Zug. Die Tradition erscheint als Überwucherung, als Entstellung des Reinen, des Offenbaren, des Wahren. Sie verstellt und verbirgt die Quelle. Man muß sie mit Entschiedenheit beiseite schieben, um wieder Zugang zum Eigentlichen zu erhalten. Daraus entwickelt sich eine eigene Dynamik: Unter der Hand gestaltet sich das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft um: Gesellschaft wird jetzt anders – nämlich als Projekt – begriffen, und der einzelne versteht sich als jemand, der sich der Wahrheit zuwendet.

Die Vertheidiger der Tradition haben immer auf die Gefahren hingewiesen, die in diesem antitraditionalistischen Zug liegen: Welch eine Hybris, Jahrhunderte von Exegese und Gelehrsamkeit im Namen eines individuellen Zugangs zur Tradition abzutun! Und wie leicht kann man

dann Demagogen anheimfallen, die im Namen des Ursprungs die legitime, gesellschaftlich abgesicherte und eingebundene Deutung beiseite wischen? Gleichzeitig erkennen wir in dieser Bewegung den eigentlichen Ursprung unserer modernen Demokratie. Der einzelne wendet sich den Traditionen neu zu, er leitet davon eine Kritik an der Gesellschaft ab, er stellt sie in Frage und denkt sie neu. Das hat notwendigerweise oft totalitäre – und manchmal grauenhafte – Konsequenzen. Gleichzeitig, und das wollte ich hier zeigen, steckt in der inneren Dynamik, die aus den Widersprüchen dieser Rückkehr zu den Quellen entsteht, die Einsicht in die eigene Relativität. Die individuell erkannten Wahrheiten müssen auf eine neue Art öffentlich besprochen werden.

Bei alledem handelt es sich um Prozesse – um Prozesse, die Rückfälle enthalten, die unter Umständen zur Barbarei führen, die Katastrophen produzieren können. Dennoch bin ich optimistisch, daß sich aus diesem Strudel etwas Neues ergibt. Meine Hoffnung basiert auf der Geschichte des Fundamentalismus insgesamt. Der islamische Fundamentalismus könnte eine ähnliche Entwicklung wie der protestantische nehmen. Er würde dann über die Generationen hinweg den starren, rigoristischen Charakter verlieren – und in dem Verlieren erst die Kraft zur Weltgestaltung gewinnen. Dieser Punkt ist dann erreicht, wenn eine Religion im innerweltlichen Diskurs sich als Philosophie artikuliert, d. h. wenn sie die Argumente ohne Bezug auf Religion artikuliert. Ich erinnere daran, daß (vor allem der späte) Adorno, Benjamin, Horkheimer, Derrida, nicht zu reden von Buber und Levinas durch und durch jüdische Denker gewesen sind und daß ihre Philosophie aus der innerweltlichen Reformulierung ursprünglich religiöser Gehalte ihr Gewicht gewinnt. Ich könnte mir vorstellen, daß islamische Philosophen heute die Kraft des Islam nutzen, um eine Philosophie der Netzwerkgesellschaft, des klugen Umgangs mit Grenzen und eines Neudenkens der Gesellschaftlichkeit des Individuums zu schaffen.

Anmerkungen

¹ Bei dem Kalifatsaat handelt es sich um die radikalste Gruppe des politischen Islam in der Bundesrepublik. Sein Ziel war und ist die Einrichtung einer islamischen Republik in der Türkei und die Wiedererrichtung des Kalifats. Ich habe die Entwicklungen in dieser Gemeinde von 1986 bis 1995 verfolgt (siehe unten).

² Kaplan hat seine Lehre unter dem Einfluß der Lektüre der islamischen Vordenker Al-Maududi und Sayyid Qutb entwickelt. Die hier angesprochenen Überlegungen lassen sich auch auf andere islamistische Kreise beziehen.

- 3 Gute Darstellungen dieser Entwicklungen finden sich bei Seufert 1997 und Dufner 1998.
4 Siehe hierzu auch Amr Hamzawy's Resümee der post-islamistischen Diskussion in Ägypten (2000:293).
5 Diese Debatte findet am intensivsten in Iran statt, und zwar vor dem Hintergrund der Desilustrierung über die Islamische Republik. Abdolkarim Soroush hat beispielsweise »aus den Erfahrungen von 22 Jahren real existierenden Islamismus die Konsequenz gezogen, daß Religion und Staat getrennt werden müssen.« Freie Gesellschaften, ob religiös oder arreligiös, sind göttlich und menschlich zugleich. In totalitären Gesellschaften aber bleibt weder die Menschheit noch die Gottheit übrig« (Amirpur 2001). Siehe auch Hamzawy (2000) für die Parallelen in Ägypten.
6 Die Bilder entstammen dem Werk Fariduddin Attars. Zu Attar siehe Ritter 1955.
7 Siehe Carl Schmitts Diskussion der Staatsphilosophie der Gegenrevolution (1922).

Literatur

- Karajun Amirpur, »Gottgewollte Freiheit«, in: *Die Zeit*, Nr. 47, 2001.
Hartwig Berger, Manfred Hefler und Barbara Kavenann, »Brot für heute, Hunger für morgen«, *Landarbeiter in Spanien*, Frankfurt am Main 1978.
Ulrike Dufner, *Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtsparrei und die ägyptische Muslimbruderschaft*, Leverkusen 1998.
Dale F. Eickelmann und Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington und Indianapolis (Indiana University Press) 1999.
Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.
Amr Hamzawy, »Die Zeitschrift *al-manar al-gad*. Grundzüge eines theoretischen und programmatischen Wandels in den islamistischen Denkströmungen«, in: *Orient*, 41. Jahrgang, Heft 2, 2000, S. 283–300.
Fatema Mernissi, *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg 1992.
Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele – Gott, Mensch und Welt in den Geschichten des Fariduddin Attar*, Leiden (E. J. Brill) 1955.
Friedrich Rückert, *Werke. Ausgewählt und herausgegeben von Annemarie Schimmel*, Frankfurt am Main 1988.
Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt am Main 2000.
Carl Schmitt, »Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution«, in: *Politische Theologie*, Berlin 1922/1993, S. 69–84.
Günter Seufert, *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Istanbul (in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart) 1997.
Deborah M. Valenze, *Prophetic Sons and Daughters*, Princeton University Press 1985.

Sabine Sauer
»Die Fertigkeiten, insbesondere Schreiben und Rechnen, verleihen dem, der sie ausübt, Verstand«

DIE ISLAMISCHE GRUNDSCHULE IN BERLIN



Kursbuch 149

Gott ist tot und lebt

September 2002

Fritz W. Kramer, Ohne Bekenntnis 1

Martin Mosebach, Ewige Steinzeit 9

Christian Bommarius, Kirche ohne

Schatten. Macht und Frömmigkeit in

der Bundesrepublik 17

Jürgen Busche, Ohne Weine. Noch einmal

zu Nietzsches Wort »Gott ist tot« 27

Ulrike Brunotte, Weltablehnung und

Ekstase. Moderne Religionstheorie zwischen

Ritual und Rationalisierung 33

Claus Leggewie, Die amerikanisierte

Religion 45

Sylke Tempel, Wo die Gottesmänner

entscheiden. Israel und seine Gesetze 57

Otto Kallscheuer, Gott ohne Angesicht.

Selbstgespräch über die Menschen-

ebenbildlichkeit des Allerhöchsten 69

Christian Geyer, Vom Recht der

Pilatus-Frage. Religiöse Wahrheit bei

Jürgen Habermas, Richard Rorty und

William James 81

Martin Pollack, Trost für den lieben Gott.

Polens katholische Résistance und

Renaissance 89

Barbara Kerneck, Auf dem hohen Ufer.

Staat und Kirche in Rußland 97

Werner Schifflauer, Alles ist eines.

Demokratische Kultur und extremistischer

Islam 107

Sabine Sauer, »Die Fertigkeiten,

insbesondere Schreiben und Rechnen,

verleihen dem, der sie ausübt, Verstand«.

Die islamische Grundschule in Berlin 121

Wolfgang Günter Lerch, Säkularisierungs-

versuche in der Türkei und in Iran 127

Friedrich Niewöhner, Ist der Islam zu retten?

Für eine Aufklärung der Religion mit der

Religion 138

Naavid Kernani, Die Macht der Sprache.

Über Koran, Poesie und Politik 145

Krista Kirck / Peter J. Bumke, Götter auf

Erden. Begegnungen mit dem indischen

Begrüßter von
Hans Magnus Enzensberger
und Karl Markus Michel
Herausgegeben von

Imo Hartwig

Ingrid Kerzmaier und

Tilman Spenigler

Die Kuratoren danken herzlich
im Speziellen, jeder für seinen
einzelnen Beitrag, für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Kennschiff: Walter DeGruyter GmbH,
Neud-Preussendorf 3, 10718 Berlin.
Postfach 601010, 10761 Berlin.
Telefon 030-26 91 91 00

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Die Kuratoren danken herzlich
den Kuratoren für die
aufwendige Arbeit an
den Texten und für die
sorgfältige Gestaltung der
Veröffentlichung.

Fritz W. Kramer Ohne Bekenntnis

»Möge Gott uns fern bleiben.«
Stoffgebet

Das Dorf liegt in den Bergen, hoch über der Ebene von Kordofan, die dort sanft in die Nil-Marschen abschwingt. Vom Rand des Hochplateaus hat man einen weiten Blick über die Savanne mit Akazien, Dornbüschen und Flußbetten, die im Winter austrocknen. In der Ebene leben Araber, in den Bergen die Nuba. Die einen sind Nomaden, kleiden sich in Gallabija und Tob und bekennen sich zum Islam. Die anderen sind sesshafte Bauern. Sie leben vom Hirseanbau, halten außer Rindern auch Schweine und bekleiden sich, wenigstens im Süden, nur mit Shorts. Ein paar von ihnen bekennen sich zu Christus oder Allah, aber die große Mehrheit wird in der lokalen Sprache Kanu kaiffici genannt, Menschen, die für nichts sind.

In dem Dorf, in dem ich zu Gast war, stehen wie auch sonst in den Bergen weder Tempel noch Kirchen oder Moscheen. Es gibt weder Plätze noch Zeiten für Gebete oder andere Formen des Gottesdiensts und keine Kultbilder, die nach Proskynesen oder Opfern verlangten. Es gibt überhaupt keine Bilder. Und die Priesterinnen und Priester, falls wir sie so nennen wollen, kümmern sich um den glücklichen Augenblick für Saat und Ernte, einem Gott dienen sie nicht. Sie besitzen keine heilige Schrift, verkünden keine absolute Wahrheit, verheißten keine Erlösung von allem Übel, kein Paradies. Sie wissen nichts vom Ende aller Zeiten und rufen nicht zum Martyrium auf, viel weniger zu Kreuzzügen oder heiligen Kriegen. Denn denen, die für nichts sind, liegt es fern, siegesgewiß wie Christen und Moslems zu glauben, Gott sei mit ihnen.

Die, die für nichts sind, haben einen ausgeprägten Sinn für das Praktische. Sie sind tatkräftige, erfahrene Bauern und achten auf alles, was ihren Feldern nutzen oder schaden kann. Situationen, die Distanz zum Alltag schaffen und von den Mühen der Arbeit entlasten, und Handlungen, die keinem praktischen Zweck dienen, sind ihnen aber nicht weniger wichtig als Christen und Moslems. So liegt inmitten des Dorfs ein Hain, dessen Bäume mit viel Mühe gepflanzt und gepflegt werden, obwohl sie keine Früchte tragen und auch nicht als Bau- oder Feuerholz dienen. In seinem