

- Kurth, James, 1993: The Vatican's Foreign Policy, in: The National Interest, Summer 1993, 40–52.
- Lönné, Karl-Egon, 1986: Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main.
- Mater, Hans, 2001: Braucht Rom eine Regierung?, in: Stimmen der Zeit 2, 147–160.
- de Maistre, Joseph, 1966: Du Pape. Geneva.
- Mann, Michael, 1991: Geschichte der Macht, Bd. 2. Frankfurt am Main/New York.
- Martian, Jacques, 1927: Primate du Spirituel. Paris.
- Martin, David, 1990: Tongues of Fire. Oxford.
- Martin, David, 2002: Pentecostalism. Oxford.
- Maurras, Charles, 1917: Le pape, la guerre et la paix. Paris.
- Melloni, Alberto, 2002: Das Konklave. Freiburg im Breisgau u.a.
- Pottmeyer, Hermann J., 1999: Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend. Freiburg im Breisgau u.a.
- Murray, John Courtney, 1993: Religious Liberty. Louisville, Kentucky.
- Newiadomski, Josef, 2000: Global village und Weltkirche, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 148 (1), 25–32.
- Quinet, Edgar, 1984: Le Christianisme et la Revolution Française. Paris.
- Quinn, John R., 2001: Die Reform des Papsttums. Freiburg im Breisgau u.a.
- Rahner, Karl, 1970: Schriften zur Theologie IX. Solothurn.
- Rahner, Karl, 1999: Selbstvollzug der Kirche (Sämtliche Werke, Bd. 19). Solothurn.
- Rahner, Karl/Vorgänger, Hermann (Hrsg.), 1966: Kleines Konzilskompendium (Alle Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen des II. Vaticanum). Freiburg im Breisgau u.a.
- Riccardi, Andrea, 1996: Intransigenza e modernità. Roma/Bari.
- Riccardi, Andrea, 1997: Le politiche della chiesa. Cinisello Balsamo.
- Schatz, Klaus, 1992–1994: Vaticanum I, 3 Bde. Paderborn.
- Schilling, Heinz, 1999: Die neue Zeit: von Christenheitseuropa zum Europa der Staaten. 1250 bis 1750. Berlin.
- Schneider, Ute, 2003: Tordesillas 1494 – Der Beginn einer globalen Weltzeit, in: Saeculum 55 (1), 41–64.
- Schwabiger, Georg, 1999: Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. München.
- Seibt, Gustav, 2001: Rom oder Tod. Berlin.
- Taylor, Charles, 1996: Drei Formen der Säkularisierung, in: Kallscheuer, Otto (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Frankfurt am Main, 217–246.
- Tschner, Josef, 1996: Die Nation und ihre Rechte, Referat auf dem Castalgandolfo-Colloquium, August 1996.
- Troeltsch, Ernst, 1912: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen.
- Weigel, George, 1999: Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II – Protagonista del secolo. Milano.

## Medienrevolution und die Zirkulation von Ideen im gegenwärtigen Weltislam

Werner Schiffauer

### 1. Einleitung

Das Fremd- und das Selbstbild des Islam wurde weitgehend von der starken Betonung des Einheitsgedankens – ein Gott, eine Gemeinde, eine offenbare Schrift – geprägt. Die innere Geschlossenheit und ein geradezu monolithischer Charakter der Religion wurden immer wieder beschworen. Dabei korrespondierten westliche Interpretationen auffallend mit traditionellen islamischen und islamistischen Deutungen (Al-Azrneh 1996). Dies legte einen gewissen Essentialismus nahe, der von einem überhistorischem Wesen des Islam ausging. Es wird jedoch sowohl bei der Untersuchung des Islam als auch des Christentums deutlich, dass auch eine offenbare Schrift auf den konkreten und historisch ständiger transformierenden Kontext bezogen wird (Kirsch 2002), sodass sich zwangsläufig immer schon eine Pluralität von Lesarten von Interpretationen ergeben hat (Abu Zaid 1996; Krämer 2000). In diesem Text möchte ich nun die These entfalten, dass diese Zeitbedingtheit der Interpretation des Islam mit den Medienrevolutionen dieses Jahrhunderts einen neuen Charakter annahm. Das medienbedingte „Zusammenrücken der Welt“ (Robertson 1994) führe zu einer Beschleunigung überregionaler geistiger Austauschprozesse. Immer schneller konnten Einschätzungen, Überlegungen und Gedanken, die an einem Ort formuliert wurden, anderswo aufgegriffen, weiterentwickelt und wieder zurückgespiegelt werden. Die beobachtbare Beschleunigung der geistigen Zirkulationsprozesse führe zu einem Wandel der Wissenskultur. Die geistigen Strömungen beschleunigten sich so sehr, dass sie schließlich den Charakter von »geistigen Moden« annahmen. Fünf Struktureigenschaften geistiger Moden werden thesenhaft entfaltet: (1) Die Ausbildung einer spezifischen Raum-Zeit; (2) die Bedeutung von Avantgarden; (3) die Einschreibung in generationenspezifische Lebensstile; (4) die Ausbildung von zentralen Ören und Peripherien; und (5) eine Abfolge, die weniger rational als ästhetisch begründet ist.

Dieser Text ist eine erste Annäherung an ein geisteswissenschaftliches Phänomen von zentraler Tragweite, nämlich an die grundlegende Umstrukturierung der islamischen Wissenskulturen unter dem Einfluss der globalen Medialisierung. Medialisierung ist, worauf schon McLuhan hingewiesen hat, weit mehr als die Organisation von geistigen Austauschprozessen – sie wirkt vielmehr auf die Produktion der Inhalte selbst zurück. Die Absicht des Textes ist es, ein neues Terrain auszuloten; es geht ihm darum, neue Perspektiven zu eröffnen, nicht aber abschließend zu beantworten.

## 2. Die Einbeziehung der islamischen Welt in die globale Medienlandschaft

Zeichnen wir zunächst die Entwicklung in den Kommunikationsmedien in dem uns interessierenden Raum nach:

1. In der islamischen Welt haben sich die *Printmedien* im Zusammenhang mit der Durchsetzung der allgemeinen Schulbildung ab der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts von den Großstädten auf das flache Land ausbreitet. Auch wenn auf dem Land die Zahl der direkten Zeitungsleser nach wie vor gering ist, verbreiten sich doch Nachrichten über Multiplikatoren flächendeckend. Debatten, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts auf die urbanen Zentren beschränkt waren, werden nun nationenweit geführt.

Die gleiche Entwicklung bereitere den Boden für ein neues Phänomen, nämlich für die Herausbildung einer neuen islamischen Deutungselite. Die Geschichte des Islam im 20. Jahrhundert ist ohne säkular ausgebildete Intellektuelle nicht mehr zu denken, die sich mit den an europäisch geprägten Universitäten erworbenen intellektuellen Werkzeugen, dem Koran und der Überlieferung zuwenden. Die Korandeutungen dieser Laien haben nicht selten einen größeren Verbreitungs- und Wirkungsgrad als die der klassischen Geistlichkeit. Insbesondere die Träger des Islamismus entstammten nicht der klassischen Geistlichkeit: Dies gilt für Hasan al-Banna, Grundschullehrer und Begründer der Muslim-Brüder in Ägypten ebenso wie für al-Maududi, Journalist, Führer der indo-pakistaniischen Gama ar-i Islami und einer der konsequentesten Denker des fundamentalistischen Islam. Schließlich hat der Journalist und Literaturwissenschaftler Sayyid Qub die wohl wirkungsmächtigste Koraninterpretation der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfasst. Die von den islamischen Intellektuellen verfassten Bücher setzen sich nicht selten trotz Verbots durch Mund zu Mund-Propaganda durch. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit für diesen Prozess sind die Bücher des Ingenieurs Muhammad Shahrur. Sein erstes Buch: „Das Buch und der Koran: Eine zeitgemäße Interpretation“ wurde sofort nach dem Erscheinen zum Bestseller. Die erste Auflage in Damaskus wurde in drei Monaten ausverkauft; eine zweite erschien in Beirut. Zu der Auflage von 30 000 Exemplaren müssen die Raubdrucke – und die Fotokopien, die in Ländern zirkulierten, in denen das Buch verboten war – hinzugezählt werden (Eickelman 2001: 7).<sup>1</sup>

2. Im gleichen Zeitraum breiteten sich die *Audiomedien* flächendeckend aus. Hier war es zunächst das Radio, das zu einer Integration des flachen Land in eine nationalstaatliche Öffentlichkeit führte. Für unser Thema ist jedoch die Entwicklung der Aufzeichnungstechniken wichtiger. Die weite Verbreitung von Kassettensprechern führte zu einer Aneignung der Audiomedien von unten. Audio-Kassetten waren als Medium der Verbreitung regimekritischer und revolutionärer Diskurse von großer Bedeutung. Islamistische Predigten fanden so, wie ich selbst beobachten konnte, auch noch während des Ausnahmezustands in der Türkei (1980–83) ihre Zuhörerschaft. Privat aufgezeichnet und ausgetauscht fanden sie eine breite Hörerschaft. Sie spielten eine zentrale Rolle

für die Konstitution von Gegenöffentlichkeiten. Die entscheidende Rolle, die dieses Medium in der iranischen Revolution spielte ist bekannt; sie führte dazu, dass Khomeinis Revolution als „Kassettensrevolution“ bezeichnet werden konnte (Norton 1999: 20).

3. In anderer Hinsicht einschneidend war die Entwicklung des *Fernsehens*. Es erlebte mit der Öffnung der nationalen Sendegebiete seit den neunziger Jahren eine Revolution. Die Phase des Monopols des Staatfernsehen wurde von der Phase konkurrierender staatlicher und privater Sender abgelöst. Es kam zu der Entwicklung einer multipolaren Medienwelt, die von staatlichen Instanzen kaum mehr kontrolliert werden konnte. Dies prägte die Entwicklung der öffentlichen Meinung. Die Regierungen sahen sich zunehmend dem Druck „der Straße“ ausgesetzt (Eickelman 2002) – eine Entwicklung, die unter anderem von der amerikanischen Regierung mit Besorgnis verfolgt wurde: „Die Revolution der Informationsmedien und insbesondere die tägliche Dosis unzensurierter Fernsehberichte lokaler Sender wie Al-Dschazira oder der internationalen Berichterstattung durch CNN und anderen zeigen zunehmende Auswirkung auf die öffentliche Meinung, die wiederum die arabischen Regierungen zum Handeln zwingt“ (Edward S. Walker, nach Eickelman 2002: 38). Die Tatsache, dass die Fernsehberichterstattung visuelle Botschaften begünstigt und ein Zurücktreten von propositionalen Gehalten im Vergleich zu emotionalen mit sich bringt (McLuhan 1964/1994: 466–509; Postman 1985), ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig. Gerade in Zeiten gewalttätiger Auseinandersetzungen, wie dem Golfkrieg oder der ersten und zweiten Intifada führte die Konfrontation mit den gesendeten Bildern zu einer erheblichen Emotionalisierung in der islamischen Welt.

4. Digitale Medien gewinnen in den letzten Jahren an Einfluss. Ihre Bedeutung lässt sich nicht an der Zahl der tatsächlichen Nutzer ablesen. Sie besteht darin, dass sie als Informationsquelle für Experten und für Journalisten dienen, die wiederum als Multiplikatoren wirken. Deutungen, die im *Internet* verbreitet werden, können von Jahr zu Jahr mit mehr Aufmerksamkeit rechnen. Auch wenn einseitigen nur eine Minderheit (freilich eine von Jahr zu Jahr wachsende) dazu in der Lage ist, ist es doch evident, dass diejenigen, die sich dieses Medium aneignen, erhebliche Vorteile haben, wenn es darum geht die eigene Botschaft zu verbreiten.

Zusammenfassend beobachten wir folgende Entwicklungen: (1) Eine zunehmende Zahl von Menschen kann in der einen oder anderen Weise medial erreicht werden. (2) Die Medienlandschaft ist zunehmend multipolar geworden: Die Zahl der Anbieter von Medien hat radikal zugenommen. (3) Dabei nimmt die Zahl der Nutzer, die nicht nur rezipieren, sondern auch selbst als Sender von Informationen auftreten, ständig zu – sei es als Produzenten von Audio- und Videokassetten als auch über das *Internet*. Mit einem Wort: An die Stelle von nationalstaatlich abgegrenzten Medienräumen mit einer überschaubaren und kontrollierbaren Zahl von Anbietern ist in den letzten Jahren eine immer enger vernetzte Medienlandschaft getreten.

Damit hat sich die Wissenskultur im islamischen Raum grundsätzlich verändert. Vor der Entfaltung der Massenmedien erfolgte die Weitergabe von Wissen hauptsächlich „vertikal“, also von oben nach unten, von Lehrern an Schülern oder Eltern an Kin-

<sup>1</sup> Andere *Rationalis* sind die marokkanische *Savirin*in Farma *Marrisei* oder der iranische *Dr. H.*

der. Dies führte zur Ausprägung von lokalen Traditionen und Schulen.<sup>2</sup> Der horizontale Wissenstransfer war dagegen relativ eingeschränkt. Er beruhte weitgehend auf der Zirkulation reisender Gelehrter, also auf persönlicher und damit körpergebundener Kommunikation. Mit jeder Medienrevolutionen nahm nun die Bedeutung des horizontal weitergegebene Wissen im Vergleich zum vertikalen Wissen zu. Wichtiger als das Wissen, das an *einem* Ort gepflegt und diachron über die Generationen weitergegeben wird – das also traditional ist –, wird das Wissen, das an *anderen* Orten gleichzeitig entwickelt wird, das also aktuell ist. Die Produzenten von Wissen und die Empfänger sind nicht mehr fest aneinander gekoppelt. Die Wissenskultur ist also zunehmend von einem freien Spiel der Kräfte, von Konkurrenz und Marktmechanismen geprägt.

Vier Merkmale zeichnen eine derartige in Fluss geratene Wissenskultur aus.<sup>3</sup>

1. *Verzweilichung.* Ein strukturelles Merkmal einer offenen Wissenskultur ist eine wachsende Beschleunigung im Umschlag der Wissensbestände. Dies liegt daran, dass man in einem horizontalen Wissensnetz etwas Neues oder Anderes sagen muss, um wahrgenommen zu werden. Die Produktion von Neuem wird wichtiger als die Produktion von Kontinuität. Immer weniger findet die Tugend, in die Fußstapfen des Lehrers zu treten, Anerkennung; Traditionspflege verliert ihren akademischen Wert. Die Geschwindigkeit, mit der Wissensbestände veralten, nimmt damit zu. Einer neuen Einsicht, einem neuem Blick wird leicht ein Wert an sich zugeschrieben.

2. *Verknüpfungen.* Allerdings produziert ein offenes Wissensnetz auch eine gegensinnige Tendenz, nämlich einen eigenen Konformitätsdruck. Man muss nicht nur etwas Neues sagen, man muss auch an etwas anknüpfen, wenn das produzierte Wissen nicht als entlegen oder bizarr wahrgenommen werden soll. In diesem Prozess bauen sich in einem zirkulären Prozess Autoritäten und Themen auf. Je mehr Personen auf eine Autorität rekurrieren, desto bedeutender wird sie – und desto mehr Personen müssen auf sie Bezug nehmen, wenn ihre Texte und Beiträge ernstgenommen werden wollen. Es gibt also kumulative Effekte.

3. *Ablauflogiken.* Das vernetzte Wissen zeichnet sich also durch die gegensinnig wirkenden Tendenzen von Wiederholung und Differenzproduktion aus. Dies produziert eine eigene Logik. Die kumulativen Effekte stoßen nämlich an eine Grenze. Je mehr ein Thema behandelt wird, je häufiger auf einen Autor Bezug genommen wird, desto geringer der innovatorische Wert des neuen Beitrags. Ein Thema oder auch ein Ansatz kann „totgerampelt“ werden. In diesen Fällen kommt gelegentlich zu einem „jähren Kippen“: Man kann einen Autor oder ein Thema nicht mehr hören.

4. *„Paradigmen“.* In diesen von Wiederholung und Differenz charakterisierten Verknüpfungsketten entstehen „Paradigmen“. Der Begriff ist in Anführungszeichen zu setzen, denn der von Thomas Kuhn (1962/76) eingeführte Begriff ist (zumindest für die nicht-naturwissenschaftlichen Wissensbestände) vom Kopf auf die Füße zu stellen. Es existiert nicht vorab eine Struktur, die dann die Wahrnehmung prägt, sondern es gibt eine serienrezugende Abfolge von Rezeptions- und Variationsakten. Die Serialität

konstituiert Relevanzen, Sichtweisen, Aufmerksamkeiten und dunkle Flecken, die paradigmatisch sind, aber nicht die von Kuhn postulierte Festigkeit aufweisen. Es entsteht ein geistiger Hintergrund, der nicht durch ein einzelnes Werk gesetzt, sondern durch die Sukzession der aufeinander bezogenen Meldungen geprägt wird. Dieser Hintergrund ist im Fluss – verändert sich aber langsamer, als die Themenstellungen im Einzelnen. Diesen wenig tangiblen Hintergrund hat man im Auge, wenn man vom „Zeitgeist“, von „geistigen Strömungen“, einer „geistigen Atmosphäre“ oder auch einem „geistigen Nährboden“ spricht. Es handelt sich um nichts weniger als die „Realität“, von der Akteure zu einem bestimmten Zeitpunkt ausgehen: die Themen, die aufgegriffen werden, die Argumente, die zugelassen werden, die Selbstverständlichkeiten, von denen ausgegangen wird, die Tabus, die gelten.

Diese vier Struktureigenschaften bedingen eine neue Qualität. Die geistigen Strömungen beschleunigen sich derart, dass sie den Charakter von Moden annehmen. Ihre Kurzlebigkeit wird zum konstitutiven Charakter. Modazyklen laufen „unter der Bedingung der Konkurrenz im Geistigen“ prinzipiell nicht anders ab als in der Damen-Oberbekleidung, es sei denn es gibt externe Aktualitätszufuhr, wie in der Ökologiebewegung aus Seseo, Tschernobyl und Gorleben“ (Eckert 1999: 501). Die Gemeinsamkeit geistiger Moden und Kleidermoden liegen darin, dass sie in Kommunikationsakten entstehen, die einen hohen Grad an Eigendynamik aufweisen. Sie lassen sich zwar immer auf einen Entstehungsort zurückführen: Aus der lokalen Erfindung/Interpretation wird jedoch erst eine Mode, wenn sie aufgegriffen wird und sich darüber durchsetzt. Moden, mit anderen Worten, existieren nicht und verbreiten sich dann, sondern sie entstehen, indem sie sich verbreiten (Czarniawska/Joerges 1995). Dies bedeutet im Übrigen auch, dass die Übernahme einer Mode nicht nur ein passiver, sondern durchaus ein aktiver Akt der Übersetzung ist. Es ist wie in einem Ballspiel, wo der Ball immer anderen „zugespielt“ wird, wobei das Bild insofern trügt, als ein Ball eine feste Form hat, während die Wissensbestände und Interpretationen sich in diesem Prozess ständig verändern (Latour 1986). Die Gegensinnigkeit von Wiederholung und Differenzproduktion führt dabei zur Ausprägung von Ablaufmustern, die Roland Eckert in Bezug auf (westliche) soziale Bewegungen folgendermaßen charakterisiert: „Bei gegebener Konkurrenz der Themen um Aufmerksamkeit haben es Newcomer erst schwer, entdeckt zu werden. Haben sie jedoch den Durchbruch als *Issue* geschafft, wird vom Stammtisch an über Presse, Rundfunk und Fernsehen das Risiko der Thematisierung gering und der Profit, der aus dem der Neuigkeit gezogen werden kann, gewaltig. Irgendwann ist dieser Neuigkeitswert verbraucht, die Gewinne aus der Thematisierung verfallen, das Thema wird eher zur Angelegenheit von Traditionsbildung“ (Eckert 1999: 501). Nicht selten führt die Abfolge von Moden, wie Musil es ironisch zuspitzt, dazu, dass sich „die Weltgeschichte (...) erst mit Begeisterung für das eine und erst nachher für sein Gegenteil“ entscheidet (Musil 1978: 249).

Bevor wir die Struktureigenschaften von Moden genauer entfalten, soll kurz auf zwei Einwände gegen den Gebrauch des Begriffs der Mode in dem Zusammenhang von religiöser Suche eingegangen werden.

1. Der Begriff „Mode“ hat ein Assoziationsfeld des Spielerischen, des Folgelosen. Moden muss man letztendlich nicht ernst nehmen. Dies gilt zweifellos für manche Berei-

2 Eine schöne Beschreibung findet sich bei Eickelman (1985/1992).

3 Diese Darlegungen greifen Punkte der Medientheorie Luhmanns (1995) auf, verallgemeinern

che – etwa für Kleidermoden – keineswegs aber für alle. So haben in jüngerer Zeit vor allem Untersuchungen aus der Organisationssoziologie gezeigt, dass man den Begriff der Mode erfolgreich auf die Analyse von Entscheidungsfindungsprozesse in Unternehmen anwenden kann (Czarniawska/Joerges 1995). Nicht selten werden Entscheidungen getroffen, indem man ungeprüfte aber vielversprechende Modelle von anderswo übernimmt, auch aus dem Bedürfnis heraus „den Anschluss nicht zu verlieren“. Gerade in diesem sich selbst verstärkenden Prozess entstehen Moden. In diesem, nicht-spielerischen, Sinn soll der Begriff auch im Folgenden verwendet werden.

2. Der Begriff der Mode steht in Spannung zu der Binnenwahrnehmung: Eine religiöse Strömung als Mode zu bezeichnen, bedeutet im Grunde, sie zu desavouieren. Die Aussage steht in einer Spannung zu der Ernsthaftigkeit der geistigen Suche. Das damit gegebene Problem wurde bereits von Simmel in seiner Soziologie der Mode benannt: „Darum ist die Herrschaft der Mode am unerträglichsten auf den Gebieten, auf denen nur sachliche Entscheidungen gelten sollen: Religiosität, wissenschaftliche Interessen, ja Sozialismus und Individualismus sind freilich Modesachen gewesen; aber die *Motiv, aus denen diese Lebensinhalte allein angenommen werden sollten, stehen in absolutem Gegensatz zu der vollkommenen Unsachlichkeit in den Entwicklungen der Mode ...*“ (Simmel 1919: 30).

Das Unterfangen hat also eine polemische Note. Dennoch liegt (und dies hoffe ich im Folgenden zu zeigen) gerade darin sein analytischer Wert. Ich verwende den Begriff in der gleichen Absicht, in der Max Weber die Organisation der Kirche auf den Begriff „Gadenanstalt“ gebracht hat. Wie Weber geht es mir durch den Gebrauch einer Analogie darum, strukturelle Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten und eine soziologische Perspektive auf ein Phänomen freizulegen. Ebenso fern wie Weber liegt es mir jedoch, darin den Ernst der religiösen Suche zu bezweifeln.

Wenden wir uns nun der Abfolge der Moden im islamischen Raum im 20. Jahrhundert zu.

### 3. Die geistigen Moden im Islam des 20. Jahrhunderts

Vom Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts an bis in die sechziger Jahre war in der gesamten islamischen Welt die Suche nach einem modernen Islam tonangebend. Es galt, eine Antwort auf den Generalverdacht zu finden, dass die Religion für den Rückfall der islamischen Welt gegenüber dem Westen schuld sei. Dabei kam es lokal zu sehr verschiedenen Ausformungen dieser Suche. In der kemalistischen Türkei wurde der radikalste Versuch unternommen, eine „zeitgemäße“ Form des Islam zu entwickeln. Kernstück dieser „Reform“ war die Zerschlagung der klassischen Medresen und die Integration der religiösen Ausbildung in das Schul- und Universitätssystem des modernen Nationalstaats. Dies stieß zum Teil auf heftigen Widerstand – doch auch dieser Widerstand organisierte sich wieder in einer Art und Weise, die ein spezifisches Bekenntnis zur Modernität ablegte: Saïd Nursi beispielsweise versuchte im Untergrund Ausbildungsstätten aufzubauen, in denen die Erkenntnisse moderner Naturwissenschaften und Islam in Einklang gebracht werden sollten (Mardin 1989). Auch der zur gleichen

Zeit sich entfaltende frühe Islamismus, wie er etwa von den 1928 in Ägypten gegründeten Muslimbrüdern vertreten wurde, stand fest auf dem Boden der Moderne. Der für diese Denkrichtung bezeichnende Bezug auf einen authentischen Islam der Urgemeinde steht nur scheinbar in Widerspruch dazu. Man ging in diesen Kreisen zwar nicht davon aus, dass der Islam modernisiert werden müsste, wohl aber davon, dass er in seiner authentischen Form durch und durch modern sei. Unter der Berufung auf den „wahren“ Islam ließ sich eine Kritik am Traditionalismus formulieren, in dem der eigentlich Schuldige am Niedergang des Islam gesehen wurde. Wie die Kemalisten bekämpften auch die Muslimbrüder den „Volksislam“, die mystischen Bruderschaften und lokalen Heiligenkulte. Auch darüber hinaus gibt es bemerkenswerte Parallelen. Hier wie dort stand die Frage von *nation-building* genauer, der Versuch der Begründung einer islamisch geprägten arabischen Nation (Reissner 1980: 235) im Vordergrund. Wie bei all diesen Projekten war dies verbunden mit der Bejahung eines gesellschaftlichen Reformauftrags und der Übernahme einer erzieherischen Mission, durch die die Nation erst zur Nation gemacht werden sollte.

Ende der fünfziger und in den sechziger Jahren erlebte dann die islamische Welt zunächst im Nahen Osten die Geburt einer großen Gegenströmung. Sie ging von Ägypten aus, wo unter Nasser die Muslimbrüder nach 1954 unnachsiglich verfolgt wurden. Eine Generation von Islamisten sah sich der Erfahrung von Gefängnis, Folter und Tod ausgesetzt. Verantwortlich dafür waren nun nicht mehr die westlichen, christlichen Kolonial- und Schutzmächte, sondern Regierungen, die von Muslimen gebildet waren. Einer der politischen Gefangenen, der bereits erwähnte Sayyid Qutb, verfasste im Gefängnis einen weithin rezipierten Korankommentar und entwarf im Buch „Wegmarken“ eine revolutionäre Befreiungstheologie (Sivan 1985; Kepel 1995). Die Botschaft postulierte einen radikalen Dualismus zwischen einem wahrhaften islamischen Staat und allen anderen, einschließlich aller real existierenden islamischen Staaten. Bezeichnend für die von Sayyid Qutb vorgenommene Zuspitzung war die Parallelisierung des nasseristischen Ägypten mit dem vornehmmedanischen Mekka, das sich nach der islamischen politischen Mythologie durch Unterdrückung, Tyrannis und Barbarei auszeichnet. Jeder Kompromiss mit einem derartigen System führt nur tiefer in die Verstrickung. Dem Reformismus der früheren Muslimbrüder wurde eine klare Absage erteilt. Sie hätten die Welt nur verschlimmert, nicht aber grundsätzlich verbessert. Dagegen wurde ein kompromissloser revolutionärer Kurs gesetzt: Der Mensch ist niemandem anderen zu Gehorsam verpflichtet als Gott: Es gilt diejenigen zu verreiben, die die Macht Gottes an sich gerissen haben und die die Menschen mit Gesetzen regieren, die sie selbst geschaffen haben. Diese revolutionäre Botschaft entrand in einem lokalen Kontext und reflektiert sehr spezifische Leidens Erfahrungen. Sie verbreitete sich jedoch trotz Zensur über die oben genannten Informationsmedien in allen Teilen der islamischen Welt und entfaltete ihre Wirkung, indem sie aufgegriffen und auf andere Kontexte bezogen wurde.<sup>4</sup> Die Botschaft von Tyrannis und Unterdrückung, wurde plausibilisiert durch die massenmedial verbreiteten Bilder, die die Verfolgung und Unterdrückung von Muslimen weltweit zum Thema machten – von Palästina, Afghanistan

<sup>4</sup> Ein Beispiel für diesen Prozess stellt der Kalifatsstaat von Cemaleddin Kaplan dar. Kaplan nahm zentrale Aspekte von Sayyid Qutbs Lehre auf – etwa den Dschahiliya-Gedanken – entwickelte ihn weiter und verknüpfte ihn mit der Kalifatsidee (Schiffauer 2000).

tan, Türkei (wo nach dem Putsch von 1980 zahlreiche Muslime inhaftiert und gefoltert wurden), später Bosnien und Tscherchenien. All dies führe zu einer spürbaren Änderung der geistigen Atmosphäre, zu einem verbreiterten Gefühl einer allgemeinen Zeitenverfinsterung. Der leidende Muslim wurde zum Thema. Die Idee des Märtyrertums, das bislang auf den schiitischen Islam beschränkt war, verbreitete sich unter dem Einfluss der Qurbisten auch in der sunnitischen Welt. Bezeichnend war etwa ein *boom* von islamischen Spielfilmen, in denen die Verfolgung der ersten Muslime zu einem dominanten Thema wurde.

Ende der achtziger, Mitte der neunziger Jahre lief sich die weltweit die revolutionäre islamistische Welle tot. Die Gewalt, die auf ihrem Hintergrund erwachsen war, hatte zu einer zunehmenden Entfremdung der Mittelschichten geführt. Statt auf die Erhebung des Staates und die Durchsetzung eines Islamismus „von oben“, setzte man nun auf den Marsch durch die Institutionen, auf einen Islamismus „von unten“ (Kepel 1991; Roy 1994). Damit ging die Pluralisierung der Positionen einher: Man stelle nicht mehr *die* Moderne *dem* Islam entgegen, sondern begann, von den verschiedenartigen Konzeptualisierungen der Moderne und den vielfältigen Interpretationen des Islam zu sprechen. Individuelle Zugänge zum Islam begannen an Bedeutung zu gewinnen. Wiederum war faszinierend, wie diese Denkfigur in der gesamten islamischen Welt zirkulierte und jeweils konkret zugespitzt wurde. Im Iran entstand auf dem Hintergrund der islamischen Republik eine lebendige Auseinandersetzung um die Verbindung von Staat und Religion – und Stimmen gewannen an Bedeutung, die im Gottesstaat eine unzulässige Vermischung von sakraler Offenbarung und säkularer Politik sahen (Amirpur 2001; Khosrokhavar 2001). In Ägypten, dem Mutterland des radikalen Islamismus, wurde die Politisierung der Religion seitens der Revolutionäre kritisiert: Sie habe zu einer verhärteteren Dogmatisierung religiöser Inhalte geführt. Ein religiös angehauchter Führerkult habe sich etabliert; Hand in Hand damit sei die Ausgrenzung kritischer Intellektueller erfolgt (Hamzawy 2000). In Europa begann die Auseinandersetzung über das Selbstverständnis des Islam im säkularen Rechtsstaat und in der Türkei über die Staatsfixiertheit des Islamismus (Seufert 2002: 18). Mit anderen Worten: Der Nexus von Staat und Religion, den die klassischen Islamisten hergestellt hatten, wurde weltweit kritisiert und das Interesse wandte sich der Entwicklung eines zivilgesellschaftlichen Islam zu.

Diese Analyse mag vor dem Hintergrund der Ereignisse vom 11. September befremden, denn hier scheint ja der militant-revolutionäre Islam dominant. Tatsächlich deutet aber einiges darauf hin, dass der Terroranschlag auf das World Trade Center und das Pentagon auch mit der Krise des politischen Islam zusammenhing. Um bin Laden hatten sich unter anderem führende Mitglieder der Jamaa Islamiya gesammelt, die sich in Ägypten massiver Kritik auch islamischer Kreise ausgesetzt sahen, nachdem ihr Anschlag auf einen Touristenbus in Luxor zu einem Zusammenbruch des Tourismus geführt hatte. Der 11. September dürfte die Tar von Männern gewesen sein, die militante Politik wieder auf die Agenda setzen wollten – nachdem sich ihrer Meinung nach eine Mehrheit wieder auf Kompromisse mit dem Regime eingelassen hatte.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Militanten mit ihrer Strategie Erfolg haben und es zur Ausbildung einer neuen Strömung, nämlich des Neo-Islamismus kommt.

chen weiteren Militärationen der USA abhängen. All diese Entwicklungen sind dank der elektronischen Medien auch in den entlegenen Orten der arabischen Welt am eigenen Bildschirm zu verfolgen und werden mit großer Betroffenheit wahrgenommen. Im Juli 2002 wurde von Amr Hamzawy das Kippen der Stimmung in Ägypten in einem beklommenden Artikel konstatiert: Erneut dominiert ein radikales Freund-Feind Schema (mit den entsprechenden Solidarisierungsforderungen) und die differenzierenden Stimmen, die eine kritische innerislamische Auseinandersetzung fordern, haben einen zunehmend schwierigen Stand. Die Glorifizierung von Radikalität und Märtyrertum, die überwunden zu sein schien, feiert eine Renaissance (Hamzawy 2002).

Diese Moden haben – freilich in unterschiedlicher Intensität – regelmäßig die ganze islamische Welt einbezogen, ohne dass die Diskussionen in der Türkei, in Algerien und Indonesien notwendigerweise direkt aufeinander Bezug genommen hätten. Wichtiger aber ist noch, dass die oben skizzierte Abfolge der geistigen Moden Parallelen im außersislamischen Bereich hat. Die Muslimbrüder, die den Diskurs der Modernisierung des Islam vertraten, haben in ihrem Gestus und in ihrer politischen Agenda weit mehr Gemeinsamkeiten mit antikolonialistischen Befreiungsbewegungen überall in der Welt als mit den islamischen Bruderschaften, in denen noch Ende des 19. Jahrhunderts die Mehrheit der Gläubigen organisiert war. Aus der Sicht von heute erscheinen sie als eine islamische Variante einer nationalen Massenbewegung, in der sich, wie Reinhard Schulze bemerkt, „die gesamte in den dreißiger Jahren in der Weltöffentlichkeit gängige Spanne ideologischer Tendenzen allerdings verkleidet in einen spezifisch islamischen Diskurs“ (Schulze 1994: 136) wiederfand. Ähnliches gilt für den revolutionär-militanten Islam, der sich in den siebziger Jahren von Ägypten aus verbreitete. Auch bei dieser Mode zeichnen sich Agenda (Kampf gegen Kulturimperialismus und Zionismus und in seiner Suche nach dem dritten Weg) und politische Symbolik durch weitgehende Parallelen zu linken revolutionären Guerillabewegungen in der ganzen Welt aus. Die Versammlungen ähnelten weit mehr politischen Agitprop-Versammlungen von Parteien wie der PKK als Gottesdiensten (Schiffauer 2000). Schließlich hat die gegenwärtige Hinwendung zu einer differenztheoretischen Perspektive in den Debatten um die Pluralität des Islam auffällende Parallelen zum postkolonialen Diskurs in Europa und USA. Hier wie dort sind die Fragen der Gestaltung der Zivilgesellschaft in den Vordergrund getreten und haben die Auseinandersetzung um den Ausbau von Staatlichkeit verdrängt. Auffallend ähnliche Fragen, etwa wie man innere Pluralität akzeptieren kann, ohne auf den Aufbau von Gegenmacht zu verzichten, beschäftigen Aktivisten in ethnischen, feministischen oder gegenwärtigen islamischen Bewegungen. Es scheint sich also um jeweils globale Moden zu handeln, die dann in unterschiedlichen Handlungskontexten je spezifisch ausformuliert werden. Die Konkretionen mögen dann sehr verschieden ausfallen – oft aber stellen sich der intellektuelle Muslim, die Feministin oder der britische Linke zu einem gegebenen Zeitpunkt bemerkenswert ähnliche Fragen.

#### 4. Die Struktureigenschaften geistiger Moden

Arbeiten wir zum Schluss thesenartig einige Struktureigenschaften von geistigen Moden heraus:

1. *Geistige Moden haben eine spezifische Raum-Zeit.* Was den Raum betrifft, sind geistige Moden prinzipiell offene, grenzüberschreitende Phänomene. Sie betonen die Bedeutung von horizontalen/lateralen im Gegensatz zu lokalen/vertikalen Vergesellschaftungen. Die Gemeinsamkeiten eines locker gefügten Netzwerks überlagern die Gemeinsamkeiten von körperchaftlich verfassten Gruppen. Wenn man es mit Deleuze und Guattari (1977) sagen will: Moden begründen rhizomartige Geflechte, die quer zur baumartigen Struktur unseres gefügten Universums stehen. Was die Zeit betrifft, so stuft er Mode die Gemeinschaften einer Generation, die sich von der Generation vor ihr absetzt. Dies schließt, wie wir oben gesehen haben, den lokalen Bezug, die lokale Ausbuchstabierung und Präzisierung nicht aus. Dabei handelt es sich aber immer um lokale Übersetzungen globaler Strömungen, also sozusagen um nachgeordnete Phänomene. Dies ist wichtig für die Erklärung derartiger Phänomene: Debatten, wie die erwähnte zur gegenwärtigen Zivilgesellschaft in Ägypten, lassen sich nicht allein aus dem ägyptischen Kontext und seiner spezifischen Erfahrung heraus ableiten. Sie sind Teil einer weiteren Strömung; wenn sie auch immer wieder lokal konkretisiert werden.

Dies zu betonen bedeutet nicht, die Existenz von Lernfahrung zu leugnen. Die ägyptischen Intellektuellen ziehen in ihrer Diskussion Konsequenzen aus dem Scheitern des Islamismus vor Ort. Ansart lokale Erfahrung und Rezeption von Moden gegeneinander auszuspielen, scheint es sinnvoller, ihre gegenseitige Durchdringung zu betrachten. Erfahrungen sind immer durch das Zusammentreffen von Erlebnissen und Interpretationen konstituiert (Schifflauer 2000: 234): Zirkulierende Interpretationen verleihen Erlebnissen erst Sinn und wirken dadurch erfahrungsstiftend. Andererseits müssen Interpretationen an etwas anknüpfen, um wirkungsmächtig zu werden. Die Verbindung mit tatsächlichen Erlebnissen ist sogar erforderlich, damit der oben beschriebene konstitutive Mechanismus von Wiederholung und Differenzproduktion einsetzen kann.

2. Moden können herrschen, auch wenn die weite Mehrheit der Gesellschaft ihnen nicht folgt. Oder umgekehrt: Die Existenz einer Mode lässt sich nicht mit dem Argument bestreiten, dass es sich „nur“ um ein Minderheitenphänomen handelt. Vielmehr geht die Generationenbundenheit von Moden Hand in Hand mit der Herausbildung von Avantgarden. Derartige geistige Eliten setzen sich in einem komplexen Repräsentationsverfahren durch. Sie „herrschen“, weil sie tonangebend sind, aber nicht, weil die numerische Mehrheit einer Gesellschaft ihr folgen müsste. Sie nehmen eine Entwicklung vorweg, sie sind „vielversprechend“ – oder reklamieren dies zumindest. In gewissem Sinn verkörpern sie die Zukunft in der Gegenwart – und sind damit das präzise Gegenteil von Traditionalismus, der sich als Inkorporation der Vergangenheit in die Gegenwart bestimmen lässt. Bemerkenswerterweise gibt es eine überraschend hohe Übereinstimmung über die Frage, wer zu einem gegebenen Zeitpunkt die Trendsetter sind – ganz unabhängig davon, ob die von ihnen vertretene Position begrüßt wird oder nicht. Ein guter Hinweis auf die Existenz dieser Trendsetter ist die Tatsache, dass

man sich mit ihnen nolens volens auseinander setzen muss – und sei es in der Form, dass man sich von ihnen absetzt.

In den dreißiger bis fünfziger Jahren hatten die Muslimbrüder diese Rolle einer Avantgarde inne: Sie organisierten die islamisch gesinnete Mittelschicht (Reissner 1980: 78, 134, 135, 143; Schulze 1994: 125). Die Bruderschaften, die noch um die Jahrhundertwende der überwiegenden Mehrzahl der Muslime eine geistige Heimat geboten hatten, waren zunehmend nur noch für randständige Kreise interessant: Mitglieder blieben die Armen wie auch die traditionellen Schichten der Bevölkerung: Bauern und Arbeiter (Gilsenan 1973: 143).

In den sechziger und siebziger Jahren übernahmen dann die Islamisten die Rolle der Avantgarde. Sie hatten ihre Basis unter den „neuen“ Studenten, die in den siebziger Jahren in Massen an die – zunehmend überforderten – Universitäten drängten (Kepel 1991: 46). Sie setzten sich von dem Muslimbrüdern ab, die ihnen kein politisches Forum mehr boten und deren Haltung sie als kompromissierisch geißelten (Kepel 1995: 96). Diese neuen Avantgarden kritisierten insbesondere auch das religiöse Establishment, diesen „Maklern des Islam“, die zum Hauptangriffsziel der Radikalen wurden (Sivan 1985: 53).

Jeder Meinungsführerschaft hafter etwas Präzentes an. Eine Strömung herrscht nie unangefochten. Nicht selten wird die Opposition gegen eine neue Geistesströmung von denjenigen getragen, die die Avantgarde von gestern gestellt haben und die nun mit einem gewissen Ressentiment beobachten, dass eine neue Generation sie in ihrer Meinungsführerschaft abgelöst hat. Sie fühlen sich nun in die Defensive gedrängt. Gelegentlich sind bittere symbolische Kämpfe die Folge. Bemerkenswert waren die Versuche der etablierten Geistlichkeit zu wehren (Sivan 1993/95: 63). Ihr Scheitern ist deshalb mit theologischen Gutachten zu wehren (Sivan 1993/95: 63). Ihr Scheitern ist deshalb bemerkenswert, weil es zeigt, wie hilflos eine ältere Generation einer neuen Strömung gegenüber stehen kann – auch wenn sie die entscheidenden Positionen besetzt und über weitgehende Ressourcen verfügt.

Die Existenz von Avantgarden verstellt den Blick auf die Tatsache, dass zu einem gegebenen Zeitpunkt die Gesellschaft weit komplexer ist, als es der Augenschein will. Die Angehörigen früherer Moden und Strömungen verschwinden ja nicht, sobald sie nicht mehr tonangebend sind. Sie treten nur in den Schattensparten und werden Teil der *silent majority* einer gegebenen Gesellschaft. Eine repräsentative Befragung von Muslimen – sie existiert nicht – würde wahrscheinlich zeigen, dass Traditionalisten, Modernisierer, Revolutionäre und Differenzialisten nebeneinander leben.

3. Die Ausbildung von Generationen geschieht zu dem Zeitpunkt, zu dem eine Mode sich ihrer selbst bewusst wird. Dies ist nun nicht selbstverständlich. Der Wissensproduktion in einer vernetzten Gesellschaft hafter schließlich etwas chaotisches an – und dennoch entstehen aus der Strukturlosigkeit immer wieder Gestalten. In einer entscheidenden Phase ihrer Existenz tritt, was vorher „an sich“ in Gestalt einer diffusen Suche vorhanden ist, auf einmal ins Bewusstsein, wird benannt und damit identifiziert. Dies drückt sich dann besonders aus, wenn der Kern einer Bewegung durch Slogans auf „den Punkt“ gebracht wird. Ein Beispiel ist die Durchsetzung einer Formel wie die bereits erwähnte: „Start Modernisierung des Islam, Islamisierung der Moderne“ oder auch: „Der Islam ist Staat und Religion“. Mit derartigen Formulierungen werden kom-

plexe Debatten fast karikaturhaft eingeschmolzen. In einer elaborierteren Form wird diese Arbeit des Benennens, Identifizierens und Konstruierens von Künstlern, Wissenschaftlern und Journalisten betrieben. Die geistigen Moden und die sie tragenden Generationen erhalten durch diese Arbeit eine Identität. Es ist verführerisch in diesem Moment den Scheitelpunkt einer Mode zu sehen: Einerseits führt die Verengung der Agenda zu einem *empowerment*. Sie tritt nun selbstbewusst und stolz auf. Andererseits beginnt genau in diesem Akt die von Eckert konstatierte Traditionsbildung, die letztlich zu einer Erstarrung der Bewegung führen wird.

Diese Arbeit der Identitätsbildung hat nicht nur einen kognitiven, sondern auch einen ästhetischen Aspekt. Sie verbindet sich mit einem spezifischen Lebensentwurf, einem Lebensstil, einem Gestus. Dieser strebt für das „Bild“, das man sich von sich und der Welt macht. Man denke in unserem Raum an den Gestus, der den Existenzialisten von dem Achtundsechziger und vom Globalisierungsgegner unterscheidet. Analog setzte sich der „moderne Muslim“ der dreißiger und vierziger Jahre von dem „Traditionallisten“ (und „Obskurantisten“) ab – und signalisiert dies durch Kleidung und Lebensstil nicht weniger als durch seine Auffassungen. Ähnliches gilt für den islamischen Revolutionär, der sich (wie es einer meiner Gesprächspartner ausdrückte), gegen Muslimen absetzte, „die so ‚biedermeiermäßig‘ leben“. Hier wird Jungendlichkeit, Rebellion und Unangepasstheit gepflegt und inszeniert. Von den Revolutionären setzen sich schließlich wiederum die Individualisten ab: Sie profilieren sich gegen die versteinerten Kader, die inflexibel die Welt in Gute und Böse einteilen. Auch hier zeigen die Arbeiten von Nilüfer Göle und ihren Schülern, wie dieses neue Lebensgefühl eine Fülle von Ausdrucksformen gefunden hat: Dies beginnt mit einem neuen Typus islamischer Romane, der sich vom heroisch-tragischen islamistischen Roman absetzt und über Zweifel und Selbstsuche berichtet (Çayır 2001), über neue islamische *Cafés*, Orte der islamischen Jugend, die sowohl von islamischen Frauen als auch von Männern aufgesucht werden (Kömeçioğlu 2001) bis hin zur Entstehung eines islamischen Feminismus (Göle 1995).

4. Eine geistige Mode hat sich dann erschöpft, wenn jeder weitere Beitrag keinen signifikanten Unterschied mehr macht. Die Folge ist Ermüdung – und eine komplementäre Sehnsucht nach einer neuen Perspektive. Anders formuliert: Eine Position muss nicht argumentativ überwunden sein, bevor die nächste an Gültigkeit gewinnt. Eine Position wird nach einiger Zeit als schlicht veraltet betrachtet – ohne dass man im Einzelnen rationale Gründe dafür angeben könnte. Wer sie dann noch vertritt, fällt leicht dem Stigma des altnodischen und damit lächerlichen anheim. Umgekehrt kann sich derjenige, der sich mit einer neuen Strömung identifiziert, als auf der Höhe der Zeit, wenn nicht gar als Angeltöriger einer Avantgarde präsentieren.

Dies erlaubt im Übrigen etwas anderes: Weil nur selten Strömungen endgültig überwunden sind, können sie auch immer wieder Renaissance erfahren. Bezeichnenderweise greift gerade die übernächste Generation gerne eine Strömung wieder auf – ein Phänomen, das in der Ethnologie mit dem Begriff der alternierenden Generation bezeichnet wurde. Dies heißt natürlich nicht, dass Früheres einfach kopiert würde. Es verhält sich eher wie bei wissenschaftlichen Strömungen, wo diese Phänomen mit dem Präfix „Neo-“ ausgedrückt wird, und man von Neo-Strukturalismus, Neo-Kantianismus etc. spricht. Ein sehr schönes Beispiel ist die im Januar 1998 in Kairo zum ersten

Mal erschienene Zeitschrift *al-mannar al-gadida*, die jüngst von Amr Hamzawy analysiert wurde (Hamzawy 2000). Sie wurde von namhaften Islamisten gegründet und beabsichtigt in expliziter Kritik an den Handlungsanweisungen und Strategien des islamistischen Engagements seit den siebziger Jahren den inneren Dialog in der islamischen Szene neu zu begründen. Das Interessante daran ist, dass die Zeitschrift an den Modernismus der vorletzten Generation anknüpft. Der Titel der Zeitschrift spielt auf die von Modernierer Rasîd Rida, gegründete Zeitschrift *al-mannar* an – und bekennt sich damit zur Programmatik eines Neo-Modernismus und Reformismus.

5. Dabei zeichnet sich eine vernetzte Wissenslandschaft durch die Ausbildung eigener Machtstrukturen aus. Während in klassischen „vertikalen“ Wissenslandschaften das Wissen hierarchisch verwaltet und kontrolliert wurde,<sup>5</sup> bildet die vernetzte Wissenslandschaft horizontale Machtmechanismen aus. Dies bedeutet die Ausbildung von zentralen Orten und Peripherien. Dabei ist die Schnelligkeit des Umschlages von Ideen und Informationen an einem gegebenen Ort von entscheidender Bedeutung – und zwar deshalb, weil es umso schneller zur Emergenz eines neuen Stils, zur Herausbildung einer neuen geistigen Atmosphäre etc. kommt, je lebendiger die Auseinandersetzung ist. Je schneller der Umschlag an einem Ort, desto größer die Wahrscheinlichkeit, dass er zu einem Zentrum wird, von dem neue Impulse ausgehen. Umgekehrt zeichnet sich eine Peripherie in einem solchen Netz dadurch aus, dass Moden immer etwas verspätet rezipiert werden. Sie breiten sich von Zentren aus, wie Wellen, die von einem ins Wasser geworfenen Stein ausgehen.

Dieses Verhältnis von Zentrum und Peripherie bedeutet, dass intellektuelle Entwicklungen, die im Zentrum produziert werden, eine wesentlich höhere Chance haben rezipiert zu werden als Ereignisse an der Peripherie. Dies kann sich dahingehend verfestigen, dass *nur* Entwicklungen, die vom Zentrum ausgehen eine Chance haben, anderswo rezipiert zu werden. Was im Zentrum produziert wird, erhält gleichsam das Gütesiegel „fortschrittlich“, was von der Peripherie ausgeht, braucht dagegen gar nicht beachtet zu werden. In der islamischen Welt ist das Gefühl einer damit verbundenen grundlegenden Asymmetrie sehr deutlich zu spüren. So klagt Navid Kermani in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Abu Zaid's „Islam und Politik“ (1996), dass westliche Autoren in der islamischen Welt eine große Leserschaft fänden, während umgekehrt islamische Autoren im Westen oft nur beachtet werden, wenn sie der Verfolgung (am Besten von Islamisten) ausgesetzt sind.

Damit sind die Chancen, Moden zu stiften, sehr ungleich verteilt. Im globalen Maßstab gehen die paradigmensetzenden Strömungen meist von den westlichen Metropolen aus. Gegenüber diesen Zentren, bildet die islamische Welt insgesamt eine Peripherie. Dies reproduziert sich in dem Gefühl, immer zu spät zu kommen und auf Entwicklungen nur zu reagieren, nie aber sie vorzugeben. Auf eine bemerkenswerte klare Weise hat der libanesische Schriftsteller Abbas Baydoun dies jüngst ausgedrückt, wenn er davon sprach, dass „die gesellschaftliche und kulturelle Krise der Araber darin

<sup>5</sup> Am besten zu beobachten ist dies bei initiativischem Wissen, bei dem der Lehrer die Kontrolle des Wissens fest in der Hand hat und entscheiden kann, wann der Initiant weit genug ist, um den nächsten Schritt zu machen.

besteht, dass ihre Kultur und Gesellschaft nahezu auf ewig unfähig sind, zeitgemäß zu sein“ (Baydoun 2001).

## 5. Schluss

Die Einbeziehung des islamischen Raums in das Mediennez hat zu einer grundlegenden Veränderung der Wissenskultur geführt. Die relative Bedeutung von lokal gepflegtem und vertikal über die Generationen hinweg weitergegebenem Wissen zu translokalem zirkulierenden horizontal verbreitetem Wissen hat sich zu Gunsten von letzterem verschoben. Dies hat zur *Vernormung* des Wissens geführt – zu einer in immer kürzeren Abständen aufeinander folgenden Sukzession von Strömungen und Gegenströmungen. Diese Moden zeichnen sich durch eine eigene Raum-Zeit aus; sie führen zur Herausbildung von Avantgarden und drücken sich in generationenspezifischen Lebensentwürfen aus. Die Abfolge von Moden erfolgt dann eher der Logik der Erschöpfung als der kognitiven Überwindung. Eine durch Strömung charakterisierte Wissenschaftsbilder eigene zeitigere Machtstrukturen aus, die sich in Strukturen von Vorgabe und Reaktion, Setzung und Antwort artikuliert.

Ereignisse in der islamischen Welt lassen sich, dies sollten diese Analysen zeigen, immer weniger aus „dem Islam“ heraus erklären. Je mehr die islamische Welt in die globale Mediengesellschaft einbezogen wird, desto mehr wird sie Teil einer globalen Weltkultur. Dies heißt nicht zu bestreiten, dass die die ganze Welt einbeziehenden geistigen Strömungen und Moden nicht auch sehr spezifische lokale Ausprägungen erhalten können – das Gegenteil ist wahr. Aber es handelt sich eben zunehmend um „Ausprägungen“ und „Einfärbungen“, und nicht um primär und ursächlich islamische Phänomene. Auf dem Hintergrund dieser Erscheinungen verbietet sich jeder essentialistische Blick auf den Islam.

Wenn man die hier vorgetragenen Einschätzungen teilt, ergeben sich eine Reihe von faszinierenden Forschungsperspektiven. Im nächsten Schritt wäre nach den Faktoren zu fragen, die zum Durchbruch bestimmter Moden gegenüber konkurrierenden Angeboten im Allgemeinen und spezifischer Moden im Islam führen. In diesem Zusammenhang wäre dann auch die Frage nach Akteurskonstellationen, Machtressourcen und kommunikativen Anschlüssen aufzuwerfen, die in diesem Text noch weitgehend unbeantwortet geblieben ist.

## Literatur

- Abu-Zaid, Nasr Hamid*, 1996: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Frankfurt am Main.
- Al-Azmi, Aziz*, 1993/1996: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt am Main.
- Aminpur, Karajun*, 2001: Gottgewollte Freiheit, in: Die Zeit, 47.
- Baydoun, Abbas*, 2001: Der Tod ist die Botschaft – eine andere gibt es nicht. Fundamentalisten führen keinen Krieg der Kulturen. Sie üben Bandenterror gegen das eigene Volk und die Andersdenkenden, in: Die Zeit, 39.

- Cayir, Kenan*, 2001: Islamist Novels: A Path to New Muslim Subjectivities. Paper read at Public Space and Islam, at Bogaziçi University Istanbul, June 11–13, 2001.
- Zarniawska, Barbara/Joerges, Bernward*, 1995: Travels of Ideas: Organizational Change of Translation. Berlin (Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung).
- Delenze, Gilles/Guattari Felix*, 1977: Rhizom. Berlin.
- Eckert, Roland*, 1999: Das Bewußtsein bestimmt das Sein. Neue Soziale Bewegungen als Strukturelement der entwickelten Moderne, in: *Willems, Herbert/Hahn, Alois* (Hrsg.), Identität und Moderne. Frankfurt am Main, 487–508.
- Eickelman, Dale*, 1985/1992: Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth-Century Notable. Princeton, New Jersey.
- Eickelman, Dale/Anderson, Jon* (Hrsg.), 1999: New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere. Bloomington/Indianapolis.
- Eickelman, Dale*, 2001: Muhammad Shahrur and the Printed Word, in: ISIM Newsletter 7.7.
- Eickelman, Dale*, 2002: The Arab „Street“ and the Middle East’s democracy deficit. [http://www.nwc.navy.mil/press/Review/2002/autumn/arc3\\_a02.htm](http://www.nwc.navy.mil/press/Review/2002/autumn/arc3_a02.htm).
- Gleason, Michael*, 1973: Saint and Sufi in Modern Egypt. Oxford.
- Göle, Nilüfer*, 1995: Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei. Berlin.
- Hanzawy, Amr*, 2000: Die Zeitschrift al-man-r al-add: Grundzüge eines theoretischen und programatischen Wandels in der islamistischen Denkströmung, in: Orient 41 (2), 283–300.
- Hanzawy, Amr*, 2002: Immer nur Opfer, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, Nr. 25 vom 23.6.2002, 9.
- Keipel, Gilles*, 1991: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München.
- Keipel, Gilles*, 1995: Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus. München/Zürich.
- Khosrokhavar, Farhad*, 2001: L’Iran, la démocratie et la nouvelle citoyenneté, in: Cahiers internationaux de Sociologie 111, 291–317.
- Kirsch, Thomas*, 2002: Church, Bureaucracy, and the State Bureaucratic Formalization in a Pentecostal Church of Zambia. Dissertation, Fakultät für Kulturwissenschaften, Universität Frankfurt an der Oder.
- Kömeçoğlu, Uğur*, 2001: Islamizing the Coffeehouse as a New Spatial Practice. Paper read at Public Space and Islam, at Bogaziçi University Istanbul June 11–13, 2001.
- Krämer, Gudrun*, 2000: On Difference and Understanding: The Use and Abuse of the Study of Islam, in: ISIM Newsletter 5, 6–7.
- Kuhn, Thomas*, 1962/1976: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt am Main.
- Latour, Bruno*, 1986: The Powers of Association, in: *Law, John* (Hrsg.), Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge? London/Boston, 264 – 280.
- Luhmann, Niklas*, 1995: Die Realität der Massenmedien. Wiesbaden.
- Mardin, Serif*, 1989: Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi. Albany.
- McLuhan, Marshall*, 1964/1994: Die magischen Kanäle. Understanding Media. Dresden.
- Musil, Robert*, 1978: Der Mann ohne Eigenschaften. Reinbek bei Hamburg.
- Norton, August*, 1999: The New Media, Civic Pluralism, and the Slowly Retreating State, in: *Eickelman, Dale/Anderson, Jon* (Hrsg.), 19–28.
- Postman, Neil*, 1985: Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business. New York.
- Reisser, Johannes*, 1980: Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Freiburg.
- Roberson, Roland*, 1994: Globalization: Social Theory and Global Culture. London.
- Roy, Olivier*, 1994: The Failure of Political Islam. London.
- Schiffauer, Werner*, 2000: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz. Frankfurt am Main.
- Schulze, Reinhard*, 1994: Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München.
- Sejfer, Günter*, 2002: Neue pro-islamische Parteien in der Türkei. Berlin.



- Simmel, Georg 1919: Die Mode, in: *Simmel, Georg* (Hrsg.), *Philosophische Kultur*. Leipzig: 25–57.
- Sivan, Emmanuel 1985: *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven/London.
- Sivan, Emmanuel 1995: The Enclave Culture, in: *Marty, Martin E./R. Scott Appleby* (Hrsg.), *Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project*, Vol. 5. Chicago, 11–70.

## Kampf der Kulturen – Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation?

Harald Müller

### 1. *Huntingtons These*

Strukturtheorien internationaler Beziehungen sind Konstrukte, welche die Unübersichtlichkeit der oft chaotischen Verhältnisse in der Weltpolitik für Betrachter und Akteure sinnvoll ordnen sollen. Sie sind Sinnstifter für den Diskurs über die „Weltläufe“, gerade diejenigen, die – wie Samuel Huntington, der „Erfinder“ der These vom „Clash of Civilizations“ (Huntington 1996) – davon ausgehen, dass das Vakuum zwischen den souveränen Staaten durch Anarchie gekennzeichnet sei, halten die Schaffung mentaler Ordnungsschemata für umso wichtiger. Sie decken damit einen realen Bedarf Weltpolitik mit ihren häufigen Gewaltausbrüchen, ihren offenen und latenten Bedrohungen, ihren kaum überschaubaren multiplen Verhandlungssystemen schreit geradezu nach der vereinfachenden Schablone.<sup>1</sup> Nach 1990 galt dies umso mehr, als die alte Ordnungsstruktur – die idealerweise bipolare des Ost-West-Konflikts – auf Nimmerwiedersehen verschwunden war. Schnell war vergessen, dass auch dieses Schema nur begrenzt hilfreich gewesen war, wenn es galt, Vorgänge, Strukturen und Konflikte außerhalb der zentralen Orte des „Kalten Krieges“, also jenseits von Europa und Zentralasien, zu fassen (Lebow/Stein 1994; Diner 1987).

Nun soll es also der Kampf der Kulturen sein, wobei sogleich zu notieren ist, dass in Huntingtons Denken Religion der kultur-(bzw. zivilisations-)prägende Faktor ist. Die Globalisierung zeitigt nach Huntington drei weltpolitisch entscheidende Konsequenzen: Sie entmachtet den Nationalstaat als Träger von politischer Identität; sie entwirrt große Massen von Menschen und macht sie somit zugleich orientierungsbedürftig und mobilisierungsbereit; und sie zwingt zur Formation größerer Einheiten über den Nationalstaat hinaus. Die denkbar größten Ordnungseinheiten, die unterhalb der Ebene einer – rein fiktiven und nicht realisierbaren – Weltgesellschaft angesiedelt und zugleich noch identitätsstiftend sind, sind die „Zivilisationen“, die sich um Religionen herum gruppieren:

- die westliche, römisch-christliche;
- die orthodoxe;
- die islamische;
- die hinduistische;
- die konfuzianische (in der die buddhistische und shintoistische sich gewissermaßen auflösen); schließlich, mit Unsicherheiten behaftet,
- die afrikanische (von der Huntington nicht genau weiß, ob es sie gibt und was sie charakterisiert) und

Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaft

# Politik und Religion

*Herausgegeben von  
Michael Minkenberg  
und Ulrich Wilkens*

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . . 5

**Einführung**

*Ulrich Willkems / Michael Minkenberg*  
Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen  
am Beginn des 21. Jahrhunderts . . . . . 1:

## I. Teil: Zur Theorie des Verhältnisses von Politik und Religion

*Michael Haus*  
Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie . . . . . 4

*Katharina Liebsch*  
Religion und Geschlechterverhältnis. Zur Ordnungsfunktion religiöser  
Symbolisierungen des Geschlechterverhältnisses . . . . . 6

*Ulrich Willkems*  
Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen  
Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion . . . . . 8

## II. Teil: Muster institutioneller Regulierung von Religion

*Michael Minkenberg*  
Staat und Kirche in westlichen Demokratien . . . . . 11

*Gerhard Robbers*  
Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union . . . . . 13

*Claus Leggewie*  
Kirche oder Sekte? Muslime in Deutschland und in den USA . . . . . 16

*Riva Kastoryano*  
Der Islam auf der Suche nach „seinem Platz“ in Frankreich und Deutschland:  
Identitäten, Anerkennung und Demokratie . . . . . 18

*Dietrich Jung*  
Staat und Islam im Mittleren Osten . . . . . 20



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere fürervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Weitergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk be-rechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jeder-mann benutzt werden dürfen.

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Lenggericher Handelsdruckerei, Lenggerich  
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier  
Printed in Germany

ISBN 3-531-13718-2

1. Auflage Juni 2003  
Alle Rechte vorbehalten  
© Westdeutscher Verlag/GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2003  
Der Westdeutsche Verlag ist ein Unternehmen der Fachverlagsgruppe BertelsmannSpringer.  
www.westdeutscher-verlag.de

### III. Teil: Religiöse Parteien und Organisationen als Akteure der Politik

<i>David Hanley</i> Die Zukunft der europäischen Christdemokratie . . . . .	231
<i>Manfred Brocker</i> Die Christliche Rechte in den USA . . . . .	231
<i>Carohn Warner</i> Die katholische Kirche als politischer Akteur in Italien, Frankreich und Deutschland . . . . .	256
<b>IV. Teil: Politisch-religiöse Konfliktkonstellationen</b>	279

<i>Loek Halman / Thorleif Pettersson</i> Religion und Politik in der zeitgenössischen Gesellschaft: Differenzierung oder Enddifferenzierung? Eine komparative Analyse von EVS/WVS-Umfragedaten aus 38 Ländern . . . . .	303
<i>Wilfried Spohn</i> Nationalismus und Religion. Ein historisch-soziologischer Vergleich West- und Osteuropas . . . . .	323
<i>Julia Eckert</i> Die Versterkung des Konflikts: zur Rolle von Religion im Hindu-Nationalismus . . . . .	346

### V. Teil: Does religion matter? Der religiöse Einfluss auf ‚public policy‘

<i>Sigrid Leither</i> Katholizismus und Sozialpolitik: Zur Entstehung der Sozialversicherungen in Kontinentaleuropa . . . . .	369
<i>Thomas Bahle</i> Staat, Kirche und Familienpolitik in westeuropäischen Ländern. Ein historisch-soziologischer Vergleich . . . . .	391
<i>Herbert Gottweis / Barbara Prainsack</i> Religion, Bio-Medizin und Politik . . . . .	412

### VI. Teil: Religion im Kontext gesellschaftlicher und politischer Transformation

<i>Detlef Pollack</i> Das Verhältnis von Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas und seine Auswirkungen auf die Vitalität des religiösen Feldes . . . . .	435
<i>Mathias Hildebrandt</i> Politik und Religion in den konfuzianisch geprägten Staaten Ostasiens . . . . .	456
<i>Anthony Gill</i> Religiöse Dynamik und Demokratie in Lateinamerika . . . . .	478
<i>Jeff Haynes</i> Die Rolle der Religion im Prozess des demokratischen Übergangs in Afrika . . . . .	494

### VII. Teil: Religion als Faktor der globalen Politik

<i>Otto Kallscheuer</i> Papismus und Internationalismus. Zur Rolle des Vatikan in der Weltpolitik . . . . .	523
<i>Werner Schiffauer</i> Medienrevolution und die Zirkulation von Ideen im gegenwärtigen Weltislam . . . . .	543
<i>Harald Müller</i> Kampf der Kulturen – Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation? . . . . .	559
<i>Roland Robertson</i> Religion und Politik im globalen Kontext der Gegenwart . . . . .	581
Zusammenfassungen . . . . .	595
Abstracts . . . . .	606
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	615

Michael Minkenberg / Ulrich Willems (Hrsg.)

# Politik und Religion

PVS – Politische Vierteljahresschrift

Sonderheft 33 / 2002

  
West-  
deutscher  
Verlag