

II. ISLAM ALS WELTANSCHAUUNG DER UMMATISTISCHEN UTOPIE

Der verwaltete Islam, der trotz seiner historisch erfolgreich erprobten Kooptierung in den politischen Apparat zugleich eine Eigenlogik bewahren konnte, bildet bekanntlich keineswegs die einzige Form der islamischen Religiosität in der modernen türkischen Geschichte. Dies war auch von der klassischen Geschichte des Islam nicht zu behaupten, durch die über die Jahrhunderte verschiedene Varianten dieses Glaubens wie Sufik, Heterodoxien oder auch die, wenn auch wirkungsgeschichtlich wenig relevante philosophische Schule getaumelt sind. Die in institutioneller Hinsicht laizistisch eingebundene Diyanet hatte sich zwar im Zeitalter des sich verbreitenden „Weltbildes“ eingericichtet, zur Formierung eines vereinheitlichten Islam beigetragen und damit den Weg zur Durchdringung der Gesellschaft durch explizit religiöse Lehren als *öffentliche Norm* vorbereitet. Trotz all dieser im Diesseits der Gesellschaft operierenden Aktivitäten hat jedoch die Orthodoxie keinen religiösen *Aktivismus* hervorgebracht, der den gesellschaftstechnischen Zug der modernen politischen Rationalität mit einer islamischen Weltanschauung durchtränkt hätte. Daher blieb der türkisch-islamischen Orthodoxie nichts so fern wie die Vorstellung von einem „alternativen islamischen Gesellschaftsmodell“. Das letzte wird dagegen das eifrige Bestreben der sich besonders in den 80er Jahren formierenden intellektuellen Zirkel bestimmen. Das folgende Kapitel analysiert die durch den Intellektuellenislam in der türkisch-islamischen Vorstellungswelt ausgelösten Transformationen.

Die islamistischen Intellektuelle, von denen im folgenden die Rede ist, sind durch einen in der bisherigen Geschichte des, zumindest türkischen, Islam nicht bekannten spezifischen Diskurs hervorgetreten. Hierbei handelt es sich um die Ausarbeitung eines „alternativen Gesellschaftsmodells“. Konkret nimmt der Diskurs seinen Anlauf von einem Dokument, namentlich der Urkunde bzw. Gemeindeordnung von Medina, die der islamische Prophet kurz nach seiner Immigration in Medina (622) zwischen seinen Weggenossen aus Mekka und den einheimischen arabischen Stämmen mitsamt ihren jüdischen Beisaßen vereinbart hat. Die Vision von der idealen Urgemeinde, wie sie zu jener Zeit unter der Führung von Muhammad existiert habe, wird nun im islamistischen Diskurs rekonstruktiv bearbeitet und unter dem La-

bel von „Vertrag von Medina“ (im folgenden als VM abgekürzt) zu einer gesellschaftlichen Alternative erhoben, nach der unterschiedliche Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Besonderheit eine gemeinsame politische Ordnung bilden sollen. Die folgenden Überlegungen werden sich um die Frage drehen, was es denn nun bedeutet, daß der Islam als explizite, theoretisch ausgearbeitete Grundlage der gesellschaftlichen Konstitution konzeptualisiert wird.

Zu diesem Zweck wird zunächst kurz erläutert, wie in der islamischen Geschichte auf das *Goldene Zeitalter* (*Asr-i Saadet*: Zeitalter der Glückseligkeit) Bezug genommen worden ist. Von zentraler Bedeutung ist dabei die These, daß die oftmals mit eschatologischen Visionen verbundene Bezugnahme - zumindest im sunnitischen Islam, von dem hier die Rede ist - weitgehend ohne *chiliastische Aufladungen* auskam oder zumindest *der Chiliasmus selten in politisches Handeln umschlug*. Diese Spezifität bleibt selbst in verschiedenen Varianten des islamischen Modernismus relativ erhalten (Kapitel II.1). Gleichzeitig bahnt sich hier, an dem in den 70er Jahren in der Türkei stark rezipierten Neomodernismus von Fazlur Rahman gipflnd, eine Entwicklung in Richtung der Verdiessetzung der Religion an, in der der Islam anhand theoretischer und methodologischer Reflexionen als Weltanschauung einer Gesellschaftskonstitution konzeptualisiert wird (Kapitel II.2). Die kritische Analyse von Rahmans Überlegungen bereitet somit den Weg für den weiteren Verlauf der Darstellung, in der gezeigt werden soll, wie die in Rahmans Arbeit kulminierende Entwicklung in den hier zu behandelnden islamistischen Diskurs hineinschlägt und dort nun auch entgegen Rahmans eigenem Anliegen zu einem alternativen Gesellschaftsentwurf ausgearbeitet wird. Dabei werden zugleich auch die Kategorien der weiteren Analyse gewonnen. So werden die Funktionsweise des islamistischen Diskurses und dessen Instrumente auf die *Reversion des analytischen Interesses* auf die westliche Moderne, sodann auf die *aktivistische Verdiessetzung der Religion* bzw. *des religiösen Denkens*, weiterhin auf die *Verbindungen zu den global zirkulierenden Diskursen* und schließlich die *spezifische Übersetzung* dieser Diskurse hin analysiert (Kapitel II.3 bis einschl. 6). Da allerdings diese letzten Punkte ineinander übergreifen und im Grunde verschiedene Dimensionen ein und desselben Phänomens darstellen, wird es nicht durchgehend möglich sein, den formalen Aufbau der Analyse strikt entlang eines linearen Schemas durchzuziehen. Am Ende der Analyse soll deutlich gemacht werden, wie die islamische Materie, hier: die klassische Vision von der idealen Urgemeinde, dem *Goldenen Zeitalter*, mit Hilfe von in dem Diskurs der Intellektuellen angewandten modernen Kulturtechniken Züge einer politischen Utopie erhält, in der die Urgemeinde durch willentliches Handeln *hier und jetzt* als *reine Gemeinschaft ins Werk gesetzt* werden soll. Die

Verwaltung der Religion, die noch in das Programm, eine westlich orientierte Gesellschaft herzustellen, eingespannt werden konnte, schlägt in ein explizit islamisches Gesellschaftsmodell um. Unter Punkt II.7 wird das Gesamtkapitel resümiert.

1. Ursprungsvisionen im Islam

Anno 1995 wird in der von islamistischen Intellektuellen herausgegebenen elektronischen Zeitung *Anadolu* ein Gedicht abgedruckt. Das Gedicht, das aus der Feder eines Dilaver Cebeci hervorgegangen ist, ist mit *Medina* überschrieben, mit einer der Heiligen Stätten des Islam. Es ruft nun keine Verwunderung hervor, wenn in der Poesie die Kluft, die Jahrhunderte zwischen einem unermüdlich ersehnten Anfang und der verdammten Gegenwart aufreißen, in einem Atemzug überbrückt wird. Der Dichter kann ungehindert die Truppen von Ebu Cehil, die sich gegen den Propheten und seine Gemeinde im Anmarsch befinden, vor seinen Augen sehen. Das Leid, das er in pathetischen Versen herausschreit, dürfte indes ihre Herkunft genauso gut in der sogenannten authentischen Vergangenheit haben wie in der Gegenwart; einer Gegenwart, die, vom bekennenden Säkularismus „verunreinigt“, für einen Islamisten nichts Anderes sein kann als eine Wiederauflage der *Cahiliye* (die vorislamische Zeit, die Zeit der Ignoranz); einer Gegenwart des sich immer stärker in den Menschen breitmachenden Verfalls, vor dem sich der Gläubige die ewige Wahrheit der goldenen Zeit herbeisehnt:

„Wäre ich doch in einer goldenen Zeit zur Welt gekommen / Wäre mir auch ein wenig vom Wissen der Wüste zuteil geworden!“ (Cebeci 1995)

Es ist von jener Stadt die Rede, in der sich der Islam aus einer außeweltlichen Gemeinde mit eschatologischen Visionen in einen schlagkräftigen Staat verwandelte, der dann auszog, um die Welt Gottes Befehl zu unterwerfen. Drückt die Gegenwart mit aller Gewalt dergestalt, daß das irdische Leben für den Gläubigen zur Qual wird, dann flüchtet er sich in den mütterlichen Schoß der Stadt Medina: „Bevor mir der Grausame in die Brust zusticht / gewähre mir deinen Schutz, O du Medina, schütze mich.“ (Ebd.)

Der Dichter dieser Verse wird sich mit seiner Sehnsucht nach der *Goldenen Zeit* sicherlich in guter Gesellschaft befinden. Diese Sehnsucht ist kein Privileg der Dichter, ja nicht einmal haben wir es mit einem rein islamischen Phänomen zu tun. Der Glaube an eine reine Vergangenheit, die im krassen Gegensatz zur Gegenwart steht und den legitimen Boden für eine Abrechnung mit dieser Gegenwart bereit-

stellt, läßt sich in vielen Kulturen wiederfinden. Ja, man kann behaupten, daß die Orientierung an einem *Goldenen Zeitalter*, oder islamisch gesprochen am *Zeitalter der Glückseligkeit (Asr-i Saadet)*, die vormoderne Form der Utopien überhaupt darstellte.⁵⁶ Die Aufstände haben sich, bevor mit der modernen Umkehrung der Zeithorizonte die Schaffung einer Zukunft als Utopie ins Zentrum des politischen Handelns rückte, in der Regel auf eine mythische Zeit berufen, von der aus erst Legitimität beansprucht werden konnte.⁵⁷ Dieses Phänomen hat der prominente Orientalist von Grunebaum als Kultuklassizismus folgendermaßen beschrieben:

„(1) Eine vergangene (oder bloß fremde) Phase kultureller Entwicklung wird als vollständige und vollkommene Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten anerkannt; (2) diese Verwirklichung wird als rechtmäßiges Erbe oder Besitz angeeignet; (3) es wird als möglich zugelassen, daß die eigene Gegenwart nach vergangener (oder fremder) Vollkommenheit umgeformt wird; und (4) das Kulturwollen der Vergangenheit bzw. der Fremdkultur wird als mustergültig und für die Gegenwart verbindlich übernommen.“ (1960: 5)

Es gibt sicherlich verschiedene Formen, wie man sich auf eine Vergangenheit beruft. Von Grunebaum liefert hierzu eine detaillierte Palette, auf die hier nicht näher eingegangen wird. Was hier interessiert, ist sein darauf folgender Verweis auf die Sehnsucht nach „Rückkehr zu den ‚rechtgeleiteten‘ Kalifen, nach Rückkehr zu dem Islam, wie er zu Lebzeiten des Propheten gewesen“ (a.a.O.: 17) sei. Dieser Klassi-

56 „Während der gesamten Antike ‚verhindert‘ somit der Gedanke eines an das anfängliche *Goldene Zeitalter* anschließenden Zerfalls – mit dem damit verbundenen Gedanken der zyklischen Wiederkehr – ‚die Entwicklung eines authentischen Fortschrittgedankens‘ [...].“ (Marra-mao 1989: 83)

57 Selbst, ja erst recht bei neuzeitlichen, zukunftsorientierten Utopien wirkt die Vorstellung eines „unschuldigen“ Anfangs, wie das z.B. beim marxistischen Historischen Materialismus der Fall ist. Der Historische Materialismus sieht im Kommunismus die Wiederherstellung des klassenlosen Urkommunismus auf einer dialektisch vermittelten, höheren Ebene vor. Jacob Taubes erblickt darin übrigens den eschatologischen Zug des Marxismus: „Das Eschaton ist das Einst im doppelten Sinn: das Einst der Schöpfung: Axiologie, und das Einst der Erlösung: Theologie.“ (1947: 12) Allerdings darf der folgenreiche Unterschied in der jeweiligen Zeitökonomie des „mythischen Regresses“ und der neuzeitlichen „politischen Utopien“ nicht restlos geblendet werden. Zum Verhältnis von Zeiterfahrung und Säkularisierung bzw. damit zusammenhängenden Begriffen wie Revolution, Gesellschaft und Projekt s. Marramao (1989).

zismus der Rückkehr „will“, so von Grunebaum“, nicht nur den Geist, sondern auch den Buchstaben der Vergangenheit zurückholen“ (ebd.). So weitgehend auch immer die etablierte Vorstellung vom islamischen *Goldenen Zeitalter* mit der Zeit der rechtgeleiteten Kalifen identisch geworden ist, deckt andererseits ein geschichtlicher Streifzug unmißverständlich auf, wie umkämpft die Bestimmung der Grenzen dieser idealen Gemeinde war und wie sehr sie teilweise immer noch den Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen bildet. Die reale Geschichte der idealisierten frühislamischen Gemeinde weist übrigens selber zweifellos einen enormen Grad an inneren Zwistigkeiten auf, die dann zu den ersten Spaltungen im Islam geführt haben, welche heute noch bestehen. Immerhin wurden drei von den rechtgeleiteten Kalifen, welche die vollkommene Umma symbolisieren sollen, infolge politischer Intrigen umgebracht. Doch kommt es, was die psychologische und politische Wirkung des Vorbildes anbelangt, nicht auf den Realitätsgehalt der idealisierten Gemeinde an. Von entscheidender Bedeutung ist hingegen die Natur der politischen Beziehung, welche zwischen dem idealisierten Vorbild und dem innerweltlichen Handeln geknüpft wird.

1.1 Eschatologie ohne Roß und Reiter

So sehr nun die Idee einer Rückkehr universellen Charakters sein mag, bedürfen die islamischen Visionen der Rückkehr doch einer spezifischen Betrachtung. Immerhin hat sich der Wunsch nach Rückkehr in die Urgemeinde in der islamischen Geschichte zu einem Dogma entwickelt. Die Konzeption vom *Goldenen Zeitalter* bezieht sich in der Geschichte der muslimischen Gesellschaften nicht nur auf die Zeit der rechtgeleiteten Kalifen. Die Zeit der Umayaden und der Abbasiden, aber auch die jeweiligen Glanzperioden islamischer Reiche (wie z.B. die Zeit des Aufstiegs bei den Osmanischen Türken) dienen ebenfalls als die *Goldene Zeit* (ausführlich dazu vgl. Duran 1983). Beim sunnitischen Islam, von dem unser Buch handelt, fällt der Stellenwert der Urgemeinde bereits durch die Bezeichnung *Sunniten* (Traditionärer) auf, die besagt, daß die Sunna, nämlich die Worte und Taten des Propheten und die Lebensweise seiner Gemeinde, zum zentralen Bestand des Glaubens gehören. Für sie hat sich weitgehend die Zeit der vier Kalifen (*Ebu Bekir, Ömer, Osman und Ali*) als das *Goldene Zeitalter* durchgesetzt, während das Schiitentum die *Goldene Zeit* lediglich auf Ali als den legitimen Nachfolger des Propheten beschränkte.

Parallel zu den unterschiedlichen Bestimmungen der *Goldenen Zeit* hat sich das Verhältnis zwischen Herrschaft und Heilsfrage unterschiedlich entwickelt. Die dem Imam im Schiitentum zugesprochene

Heilsichtigkeit wurde von den Sunnitn weitgehend abgelehnt (vgl. Kapitel I.1), daraus entsprang dann folglich auch die geschichtswirksame Spannung zwischen dem Herrscher und der Ulema, wie sie zuvor in Bezug auf die Diyanet diskutiert worden ist (vgl. Kapitel I.4). Diese verschiedenen Konzeptionen haben wiederum im Hinblick auf das politische Handeln unterschiedliche Konsequenzen mit sich gebracht. Anders als im Schiitentum, in dem die Visionen der Rückkehr sehr leicht chiliastisch gewendet werden konnten (z. B. die iranische Revolution von 1979), wies die sunnitische Eschatologie selten chiliastische Züge auf.

„Auch im Sunnitentum gibt es chiliastische Züge, gewiß. Aber sie lassen sich nicht so leicht für die irdischen Ziele einsetzen. Die sunnitische Literatur, die sich mit den Vorgängen am Ende der Geschichte beschäftigt, ist sogar sehr umfangreich. Aber sie befaßt sich eben mit einem Eschaton, von dem wirklich niemand weiß, wann es hereinbrechen wird. Auf alle Fälle wird es nicht als eine in naher Zukunft bevorstehende, *durch persönlichen Einsatz der Gläubigen zu beschleunigende Wende zurück zur prophetischen Urgemeinde* verstanden, wie dies in manchen schiitischen Gruppierungen verstanden wurde.“ (Nagel 1981a: 313, Hervorhebung L.T.)

Bereits in der Formierungsphase (kurz nach dem Tode des Propheten), die von einer pessimistischen Grundstimmung durchsetzt war, erschien die Urgemeinde im Rückblick als ein Hort der Frömmigkeit. Und es setzt sehr früh ein, daß die Mitglieder der Urgemeinde dafür gerühmt werden, daß sie „mehr als ihr (die jetzigen) auf das Diesseits verzichtet und nach dem Jenseits verlangt (haben)“ (Abdallah b. al-Mubarak, gest. 653, zit. n. Gramlich 1974: 115). Auffallend ist auch daher, daß sich die Aufstände wie beim Aufstand von Ali ibn Muhammad, des „Herrn der Zang“ (als Negeraufstand bekannt, ausführlich dazu vgl. Halm 1967) oft auf die Vision vom kommenden Mahdi berufen haben, die dann auch im Schiitentum institutionalisiert wurde.

Ähnlich wie Nagel, doch der chiliastischen Dimension mehr Gewicht zumessend, vertritt Al-Azmeh (1996: 76) die These, daß „im islamischen Mittelalter [...] der radikale Fundamentalismus unfehlbar chiliastisch und mit jenem Ideenkomplex verknüpft war, den der Begriff Mahdismus umschreibt“. Auch Al-Azmeh kommt es allerdings auf die Differenz zwischen dem mittelalterlichen Chiliasmus der sunnitischen und schiitischen Bewegungen einerseits und dem islamistischen Radikalismus der Gegenwart an, für den es in der islamischen

Geschichte kein Vorbild gebe (ebd.). Der gegenwärtige Islamismus zeichnet sich durch seinen utopischen Charakter aus (a.a.O.: 77).⁵⁸

1.2 Islamische Visionen von *Rückkehr*

Bevor jedoch auf die spezifische Konzeptualisierung der Urgemeinde durch den neuzeitlichen Islamismus näher eingegangen wird, sollen noch einige Punkte erhellt werden. Es geht zunächst einmal um das klassisch-islamische Verständnis der Geschichte als *Verfall*, der bereits in der Idee der vollkommenen idealen Urgemeinde mit gegeben ist. Wenn nämlich der gläubige Muslim danach streben soll, nach der Weise der Altvordern zu leben, dann erscheint seine Existenz zunächst einmal in einer gewissen Entfernung zum Anfang: sowohl in persönlicher Hinsicht, daß er als Einzelmensch moralisch nicht die ideale Reife besitzt, als auch in historischer Hinsicht, daß seine Zeit durch die Kluft der Jahrhunderte von der Urgemeinde getrennt ist.

Wie oben angesprochen, ist bereits im Dogma der Urgemeinde die Tendenz gegeben, daß sich mit zeitlichem Abstand vom Ursprung eine Verfallsgeschichte einstellt. Mithilfe der Institution der Hadith-Tradition (Überlieferungen vom Propheten) wurde selbst der Verfall in den Grundbestand islamischen Glaubens aufgenommen, indem vom Propheten folgender Satz überliefert wurde: „Die besten Menschen sind meine Zeitgenossen, dann die nächste Generation, dann die nächste. Dann werden Leute kommen, die auf ihr Zeugnis (immer) einen Eid folgen lassen und auf ihren Eid (immer) ein Zeugnis.“ (al-Buhari, zit. n. Gramlich 1974: 111)

In einer anderen Überlieferung wird die mit den letzten Sätzen gemeinte, mit dem zeitlichen Abstand wachsende Unzuverlässigkeit offener und dramatischer zur Sprache gebracht.

„Meine Gemeinde besteht aus fünf Generationen, deren jede vierzig Jahre dauert. Die erste Generation, ich und die Meinigen, sind Leute des Wissens und der Gewißheit, bis vierzig; die zweite Generation sind Leute der Frömmigkeit, bis achtzig; die dritte Generation sind Leute gegenseitigen Verbundenseins und Erbarmens, bis hundertzwanzig; die vierte Generation sind Leute gegenseitigen Beziehungsabbruches und Sichabkehrens und Unrechtfügens, bis hundertsechzig.“ (Ibn al-Atir, z. n. Gramlich 1974: 111f.)

Andererseits predigt der Islam die Gewißheit, daß Gott den Menschen nie alleine läßt. Gott greift immer wieder durch seine Propheten in das

58 Auf die utopistischen Züge im islamistischen Denken haben in der Literatur in systematischer Hinsicht hingewiesen: Büttner (1996: 484), Al-Azmeh (1996, Kapitel 2) und Eisenstadt (1998, Kapitel 2 und 3).

weltliche Geschehen ein, in deren Kette von Abraham bis Jesus sich Muhammad einreihet, um sie letztlich zu einem vollendeten Abschluß zu bringen.⁵⁹

So erscheint die islamische Geschichte des Heils etwas anders als die „Heilsgeschichte“ im christlichen Sinne. Der Verfall tritt einerseits durchs Fehlgehen der Menschen ein, die sich immer weniger an der Befolgung Heilsgewißheit spendierender Gebote orientieren. Andererseits neigt der Mensch in seiner Alltäglichkeit dazu, sich vom rechten Pfad zu entfernen; je weiter entfernt vom Beginn, desto wahrscheinlicher stellt sich das Fehlgehen ein. Der Verfall erweist sich im Sinne eines universalen Heilsplans als „unökonomisch“ (vgl. Wielandt 1971: 36).⁶⁰

Es mag durchaus so sein, daß dem Dogma „Siegel der Prophetie“ zuweilen auch heilsgeschichtliche Visionen angehaftet haben (interessanterweise insbesondere ab dem 19. Jh.), die in der Folge der Prophetie eine voranschreitende Vervollkommnung propagierten. Zur Etablierung der Vorstellung von einer Heilsgeschichte hat dies nicht geführt.

„Wo der christliche Theologe in den Teilwahrheiten, welche die Heiden und Juden besaßen, eine *praeparatio evangelica* und den *logos spermatikos* einer natürlichen Religion erkannte und von da an eine Aufwärtsbewegung feststellte, die im Kommen Christi ihren Höhepunkt erreichte, da erblickte der Muslim ein sich oftmals wiederholendes Zerfallen des Glaubensgebäudes und ein sich oftmals wiederholendes Abtrünnigwerden von Gemeinschaften, die ohne ihren Stolz und ihre Nachlässigkeit das gewesen sein

59 Der Abschluß der Offenbarungs„geschichte“ bringt zweifellos ein großes Problem mit sich, da jetzt erklärt werden muß, wie die Quelle des göttlichen Segens, die ja nicht versiegte bzw. versiegen darf, weiterhin in Erscheinung tritt. Der Koran und die Sunna haben diese Funktion zu erfüllen; nichtsdestotrotz fügte die islamische Theologie zu diesen Institutionen in Gestalt des *Erneuerers* eine weitere hinzu. Zur Begründung wurde dem die Hadith vom Propheten zugrundegelegt: „Gott wird einem jeden Jahrhundert einen Mann aus den Leuten meines Hauses senden, der ihnen die Angelegenheiten ihrer Religion erklären wird“ (vgl. Goldziher 1967 [1871]: 53). Seine Aufgabe besteht wie die des Propheten – wenn auch in einer unvergleichlich abgeschwächten Form – darin, den Verfall zu stoppen.

60 In diesem Sinne vertritt von Grunebaum, daß das Böse in der islamischen Kultur nicht als Versuchung erscheint, sondern als *Verwirrung*, als das *Verlassen des rechten Pfades* (1969: 36). Dies führt er u.a. auf das Fehlen des Gedankens *Erbsünde* zurück. Der islamische Formalismus und Konventionalismus als Bürge der Heilsgewißheit (vgl. Weber 1975 [1920]: 335f; Stauth 1999: 19) hängt übrigens wesentlich damit zusammen.

konnten, was am Ende der Islam werden sollte, nämlich Gottes beste Religionsgemeinschaft.“ (von Grunebaum 1969: 32)

„Seltener ist im Islam“ hingegen, so Fritz Meier (1960: 148), „die andere Auffassung, der Glaube an einen stetigen Fortschritt, an eine allmähliche Aufwärtsentwicklung der Welt.“ Diese vor allem in den mystischen Kreisen anzutreffende Vorstellung, die sich allerdings nicht auf das Weltgeschehen, sondern auf die durch Sufis vorgenommene Deutung der göttlichen Botschaft bezieht, hat sich nicht als allgemeines Kulturgut etablieren können.

Interessanterweise tauchen Elemente eines am Fortschritt orientierten Geschichtsbildes erst infolge der Konfrontation mit der westlichen Welt auf, die der muslimischen Welt eine sowohl auf der geistigen als auch auf der materiellen Ebene stattfindende Interaktion aufgezwungen hat. Für Musa Carullah (1875-1949), den frühen islamischen Modernisten, besteht kein Zweifel darüber, daß „es der Menschheit in Zukunft besser gehen wird als heute“ (vgl. Kara 1987, Bd. I: XVII). Der konservative Mehmed Akif (1876-1936), der, von der Abschaffung des Kalifats enttäuscht, lange Zeit in Ägypten gelebt hat, sprach auch in diesem eher pragmatischen Sinne von Fortschritt:

„Wie weit auch noch ein Volk vorangeschritten, wie hoch es auch emporstiegen sein mag, rotiert es an der Stelle, dann ist es um dieses Volk geschehen. Denn die ganze Menschheit eilt einem entfernten Punkt, einem Zweck entgegen. Die Menschheit fließt wie ein wildströmendes Wasser unaufhörlich in das Meer des Fortschritts hinein. *Dieses Wasser ist nicht zu bändigen*. So werden wir auch folglich entweder ertrinken oder mit dem Strom schwimmen. Offenkundig schreitet die gesamte Menschheit voran, nur wir bleiben auf der Stelle.“ (In: Kara a.a.O.: XVIII)

Dem ersten Versuch, den neuzeitlichen Fortschrittsgedanken islamisch zu wenden, begegnen wir jedoch bei Muhammad Abduh (1849-1905). Abduh verwandelt die „im Islam ursprünglich gemeinte Vorstellung von der Aufeinanderfolge inhaltlich gleicher Offenbarungen von Adam bis Mohammed“ in eine Geschichte der Rationalisierung der Gottesidee, die ihren Endpunkt im islamischen Monotheismus erreicht (vgl. Nagel 1990: 22). Auch bei seinem Schüler Iqbal (1875-1938) wurde der Fortschrittsgedanke affirmativ in den Bestand klassischer Visionen eingeflochten und religiös überhöht. Der intellektuelle Versuch Iqbals, den Fortschritt islamisch zu wenden, schlug sich in der Konzeptualisierung der Prophetie derart nieder, daß der Offenbarungsgeschichte eine heilsgeschichtliche Dimension zugefügt wurde. Die Herabsendung der koranischen Botschaft sollte sich nicht mehr in den Kreislauf einer sich wiederholenden Offenbarungsgeschichte einordnen lassen. Statt dessen erhält die Offenbarungsgeschichte vom

Ereignis des Islam her ihren Sinn, so daß dieser nunmehr den anderen Buchreligionen heilsgeschichtlich vorausgeht (vgl. Haarmann 1994: 185; Wielandt 1971).

Trotz solcher Tendenzen kann man jedoch nicht behaupten, daß sich die Idee der fortschreitenden Geschichte in der islamischen Vorstellungswelt durchgesetzt hat. Die Verfallsidée als Grundmuster des islamischen Geschichtsverständnisses ist nicht nur keineswegs verschwunden, sondern hat im gegenwärtigen islamistischen Denken den Modus der Weltdeutung bestimmt. Umgekehrt verschwindet die Fortschrittsidée auch nicht völlig, sie paßt sich an die Vision der Verfalls geschichte an, indem sie sich, wie später zu belegen ist, als *fortschreitende Entfernung* von der göttlichen Ordnung des Seins exakt ins Gegenteil des ursprünglichen Konzepts von Fortschritt verkehrt. Infolge der oben vorgenommenen knappen Überschau von Transformationen, die islamische Visionen von Rückkehr in der klassischen und modernen Form erfahren, sei somit zunächst einmal auf den Kontextbezug religiöser Reflexionen hingewiesen. Demnach bildet der Fortschrittsgedanke sowohl im Blick auf die Materie (affirmativ oder ablehnend) als auch auf die Struktur des Denkens (fortschreitender Verfall immer noch im Bannkreis desselben Denkens) den Dreh- und Angelpunkt auch der später einsetzenden islamistischen Reflexionen. Die kritische Auseinandersetzung der islamistischen Intellektuellen mit dem Fortschrittskonzept wird sich auf die klassischen Visionen von Verfall und Rückkehr auflagern, d.h. in den bestehenden Diskursbestand einfügen.

Ein weiterer bedeutsamer Punkt handelt von der Tendenz, die sich durch die Begegnung mit der westlichen Moderne im islamischen Denken abzeichnet. Es handelt sich darum, daß sich eine immer stärker werdende *Profanisierung der religiösen Reflexion* andeutet. Ob man nun die Einflüsse der Verwestlichung mitsamt ihren materiellen und ideellen Dimensionen islamisch einnehmen oder im Gegenteil verdammen will, letztlich zwingt die Omnipräsenz der westlichen Moderne das Denken der Muslime dazu, sich mit ihren Folgen auseinanderzusetzen, und sprengt folglich den thematischen Rahmen und Instrumentenbestand klassischer muslimischer Reflexionen.⁶¹

Im folgenden wird diesem Phänomen entlang der Überlegungen des pakistanischen Reformers Fazlur Rahman näher nachgestellt.

61 Der tunesische Schriftsteller, Lyriker und Filmemacher *Abdelwahab Meddeb* stellt diese jedem Nichteuropäer bekannte Erfahrung in den Anfang seiner Reflexionen zum Thema *Europa als Extrem* (1994: 32): „Der Nichteuropäer kann Europa als Problem nicht umgehen. Ob er sich dorthin begibt oder zu Hause bleibt, auf dem eigenen Kontinent, er wird mit der Gedankenwelt Europas und ihrer Verwirklichung konfrontiert, denn deren Folgen sind überall auf Erden sichtbar [...].“

Rahmans Bedeutung ergibt sich aus zwei Gründen: Erstens spielt dabei die doppelte Funktion, die ihm als aufmerksamer Beobachter und als Mitbeteiligter desselben Prozesses zukommt, eine wichtige Rolle für die Entscheidung, sein Denken in die Analyse einzubeziehen. Zweitens kann man Rahmans Neomodernismus als eine schillernde Etappe im zeitgenössischen islamischen Denken bezeichnen, in der zwar eine islamische Moderne systematisch angestrebt wird, jedoch gleichzeitig ungewollt der Weg für den Islamismus vorbereitet wird. Rahmans Ideen, die auf die Ausarbeitung einer islamischen Moderne abstellen, werden zwar von den hier zu besprechenden türkischen Islamisten abgelehnt, die Instrumente und Produkte seines Denkens sind aber auch für den islamistischen Diskurs von paradigmatischer Bedeutung. In der Analyse wird die Darstellung Schritt für Schritt auf die systematische Entwicklung des religiösen, diesseits gewendeten Aktivismus zugespitzt.

2. Der Neomodernismus von Fazlur Rahman: Die Suche nach *islamischen Werten*

Fangen wir die Analyse mit einer Beobachtung von Rahman an, die mit den oben vorgenommenen Beschreibungen korrespondiert. Es handelt sich um eine folgenreiche Transformation an der Perzeption der Religion, die fortan als ein dauerhafter Bestandteil von Erscheinungsformen islamischer Religiosität registriert werden muß. Auf diese neue Erscheinung, die über den islamischen Modernismus in die islamische Kultur Einzug erhält, macht der prominente Reformist Fazlur Rahman aufmerksam, indem er zunächst konstatiert, daß „at the higher educational level the modernists thus eased the adoption of modern science for the younger generation“ (1982: 52). Damit einhergehend wird, so fährt Rahman fort, eine neue Form der moralischen Erziehung geprägt, die im Hinblick auf den Modus der Vermittlung von Inhalten durchaus an die althergebrachte Erziehung anknüpft und damit den Eindruck erweckt, sie stelle die Tradition in reiner Form wieder her.

„This was a major development since before this the only teaching of moral duties was through ‚religious‘ books that emphasised the consequences of wrong doing both in terms of harm done to society or to the wrongdoer as part of the society, but in terms of heaven and hell.“ (Rahman 1982: 52)

Rahmans scharfsinniger Beobachtung über die Verschiebungen im Jargon der religiösen Erziehung muß man große Aufmerksamkeit schenken, um die radikale Transformation, die sich hier andeutet, in

ihrer vollen Bedeutungsschwere ermessen zu können. Es wird zwar an die klassische Form der Geschichtserzählung angeknüpft, – die übrigens im intellektuellen Islamismus weitgehend verschwindet, – die Geschichten aber handeln jetzt mehr und mehr von den gesellschaftlichen Dingen. „This was“, so fährt Rahman fort, „in line with the attitude of the premodernist reformers of the eighteenth and nineteenth centuries, who had conceived of superstitions and antisocial practices in terms of social and moral degeneration in this world rather than in terms of otherworldly consequences.“ (Ebd.)

Die Probleme der volkstümlichen Erziehung, so bedeutsam sie auch sind, interessieren hier aufgrund der Anlage des vorliegenden Textes, der sich mit intellektuellen und politischen Diskursen beschäftigt, nur insofern, als sich darin eine Verschiebung an der Ordnung der Bewertungskriterien für das moralische Handeln artikuliert. Rahmans Beobachtung unterstützt folglich nur zu gut die in den Kapiteln I.2 u. 3 über den neuzeitlichen Charakter der Gesellschaft angestellten Reflexionen. Die Bezugnahme auf den Islam kommt nun immer weniger umhin, sich mit der „Gesellschaft“ bzw. in der Verortung des muslimischen Subjekts in ihr zu befassen.⁶² Der Orientierungspunkt, von dem aus das weltliche Handeln bewertet wird, verschiebt sich von der Drohung mit Himmel und Hölle zum Erfolg und Scheitern, zu einer Befreiung oder Verdammnis in der Welt. Was ist nun Rahmans eigene Rolle in dieser Verschiebung, ist er nur ein Beobachter des Prozesses oder trägt er mit seinem Werk selber zu dessen Vollzug bei?

Rahman markiert mit seiner intellektuellen Leistung den Höhepunkt des islamischen Modernismus, sein Bemühen um die Reformation des Islam ragt unter verschiedenen Antworten auf die Stellung des Islam in der modernen Welt heraus. Mit seinem Werk setzt er sich von den Versuchen der vorangegangenen Modernisten im Kern dadurch ab, daß die innere Rationalität des islamischen Gesetzes zum

62 Eine parallele Entwicklung läßt sich übrigens vielleicht am Beispiel eines neuen Begriffs begreifen. Es wird unter den Islamisten auffallend immer mehr auf die *Menschheit* rekurriert. Natürlich waren bereits der Adressat der koranischen Offenbarung Menschen und nicht ein bestimmtes Volk. Doch scheint sich der Begriff verwandelt zu haben. In der Offenbarung fungierte Mensch nicht als Abstraktum, sondern bezeichnete den Einzelmenschen als moralisches Wesen, das von Gott angesprochen wird. Menschheit hingegen ist bereits eine Abstraktion. Der Koran verheißt den Einzelmenschen *Errettung* im Jenseits – nach einer weitläufigen Lesart auch im Diesseits –, aber keine *Befreiung* der *Menschheit*, die zukunftsgerichtet ist und erst im semantischen Feld der Revolution auftaucht (zur Zeitlichkeit der Revolution vgl. Marramao 1989).

Gegenstand der Erneuerungstätigkeit gemacht wird. Selbst Iqbals mystisch unterfütterter Modernismus genügte nach Rahmans Ansicht dem Anspruch auf eine *intrinsische* Reform nicht. Solche Versuche fielen noch in die Kategorie des selektiven Umgangs mit dem Islam, im besonderen mit dem Koran.

„It must be remembered that whatever elements in his history the modernist praises and emphasises – even if these be apparently mutually disparate elements – he is not so much portraying the past but indirectly pointing to a future: in the past he is not primarily describing events but *locating his faith* in certain events.“ (Rahman 1979: 235f)

Rahman kämpft im Grunde an zwei Fronten. Während der *Modernismus*, so Rahman, die innere Rationalität der Religion unangetastet beläßt, um den Islam nur äußerlich und selektiv an die moderne Welt anzupassen (1966: 120f), haben sich die Ulema, also die *Orthodoxie*, in Rahmans Augen auf den Buchstaben des Gesetzes versteift (a.a.O.: 119). Das Fehlen des islamischen Ethos in beiden Strömungen verstärkt dabei für Rahman im Endeffekt den islamischen *Fundamentalismus*. In diesem geistigen Kräfteverhältnis entwickelt Rahman seine eigene historisch-kritische Methode, die dem Islam einen würdigen Platz in der modernen Gesellschaft vorbereiten soll.

Die von ihm in Angriff genommene kritische Methode zielt in Bezug auf den Gegenstand der kritischen Analyse nicht alleine auf die *Sunna* und *fikih* (Jurisprudenz). Sie zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß selbst der Koran einer historischen Lektüre unterzogen werden soll, wo Modernisten und die Ulema, so Rahman, noch zögerten, den entscheidenden Schritt zu unternehmen (a. a. O.:127). Im folgenden steht seine Auseinandersetzung mit der Orthodoxie im Zentrum des Interesses. Die Analyse dieser Auseinandersetzung ist aus zwei Gründen für unseren Argumentationsverlauf bedeutsam. Erstens knüpft sie an die im Kapitel I vorgelegten Ausführungen zur „verwalteten Religion“ der Orthodoxie an und vertieft sie. Zweitens werden hier kategoriale Mittel und methodische Verfahren vorbereitet, die sich im intellektuellen Unternehmen der Islamisten in hypostasierter Form wieder finden.

2.1 Die Einheit des Korans und die islamische Weltanschauung

In dem, was Rahman der Orthodoxie vorwirft, nicht geleistet zu haben, kommt nun etwas zur Sprache, was die traditionelle Orthodoxie im Grunde nie hätte leisten können, ja was nicht einmal in ihren Problemkreis eintreten konnte. Daher eignet sich diese Kritik besonders gut dafür, die von Rahman nicht nur inhaltlich, sondern vielmehr

strukturell mit vollzogene Transformation aufzuspüren. Mit anderen Worten, in Rahmans Kritik äußert sich etwas, was in dieser Form erst durch die Moderne denkbar geworden ist.

„For the failure to understand the Qur'an as a *deeper unity* yielding a *definite weltanschauung*, the greatest penalty was paid in the realm of theological thought. Whereas in the field of law, in the relative absence of such an internally discovered unity, the incorporation of foreign materials introduced a sufficient degree of practicality, the same process of adopting foreign ideas in the field of theology – again, in the absence of such an unitary vision of the Qur'anic *weltanschauung* – proved disastrous, at least in the case of Asharism, the dominant Sunni theology throughout medieval Islam.“ (1982: 3, Hervorhebungen im Original, L.T.)

Den Koran als eine Einheit verstehen, die man systematisch analysieren kann, um die den historisch eingebetteten Bestimmungen *immanenten* Prinzipien herauszuarbeiten, die dann auf die konkreten Einzelfälle angewandt werden sollen, so verfährt Rahmans Hermeneutik. Sie lebt grundsätzlich von der Idee, daß der Koran eine *systematische Einheit* besitze, welche die Orthodoxie wahrzunehmen nicht imstande gewesen sei. Rahman fragt hier nicht danach, ob die Bedingungen der Möglichkeit für die Idee von der systematischen Einheit des Korans in der *Episteme*⁶³ (im Foucaultschen Sinne) gegeben waren, in der sich die Orthodoxie eingebettet war. Er verwendet Begriffe wie die *Einheit* und *Weltanschauung* des Korans als universale Tatsachen, denen in seiner Methodologie offenbar keine geschichtliche Dimension zugeordnet wird.⁶⁴ Rahman ist sich freilich dessen bewußt, daß die histo-

63 Foucault beschreibt *Episteme* folgendermaßen: „Es handelt sich eher um eine Untersuchung [eine *archäologische*, L.T.], in der man sich bemüht festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen. [...] Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden.“ (1990: 24)

64 Einen umgekehrten Fehler macht Seufert. Er hat zwar überzeugend dargelegt, daß gerade die Sakralisierung weltlicher Begriffe, nach denen die religiösen Quellen (vor allem der Koran) durch Islamisten „abgeklopft“ werden, zur „Verweltlichung des Heiligen (als) notwendige

rische Tatsache, daß die Orthodoxie keine systematische Einheit im Koran erblickt hat, über eine praktische Unzulänglichkeit hinausweist: „Among the Orthodox“, versichert uns der Kenner des islamischen Denkens, „there has not been a lack of men of deep insight, but there has been no systematic and coherent body of metaphysical thought fully informed by the Qur’anic Weltanschauung, which is remarkably coherent.“ (1982: 132)

Er macht allerdings dafür alleine das Fehlen einer entsprechenden Methodologie verantwortlich, wobei er die Befragung keineswegs in die Richtung hin ausweitet, ob eine solche Methodologie hätte auftauchen können. Und wieso verwendet er, müßte man doch kritisch anmerken, unhinterfragt den Begriff der Koranischen *Weltanschauung*? Selbstverständlich gehören die Begriffe *Einheit* und *Weltanschauung* in den selben Bedeutungskontext. In der trefflichen Diagnose über den orthodoxen Islam, die Rahmans intellektuelle Fähigkeiten unmißverständlich bezeugt, deutet sich folglich seinerseits ein Bruch mit der klassischen Vorstellungswelt der Muslime an.

Offensichtlich bedürfen jetzt die Muslime einer islamisch begründeten Weltanschauung, wie dies in Rahmans Denken zum Ausdruck kommt. Rahman selber steht in einem infolge der kulturellen Austauschprozesse auch die islamische Kulturwelt umgreifenden geistesgeschichtlichen Kontext, in dessen Weltverständnis unmittelbar gehört (vgl. die *Einleitung* in diesem Buch), daß die Welt aus der Sicht eines souveränen Subjektes nach bestimmten Prinzipien betrachtet und gedeutet wird. Dies aber ist deshalb denkbar geworden, weil diese Welt jetzt als *Gesellschaft* auch eine entsprechende Bearbeitung durch das Subjekt verlangt. Ohne die Idee, die gute Gesellschaft sei machbar, wäre auch die Idee nicht denkbar, daß sie auch islamisch machbar sein müßte. Es geht also um eine Vorstellung, die der klassischen Orthodoxie wesentlich fremd war und auch in der Welthaltung ihrer Verlängerung in der modernen Türkei, der Diyanet, so nicht denkbar ist.⁶⁵

Folge“ führt (1997b: 492). „Eine solche ‚bewußte‘, ‚verfeinerte‘, ‚kreative‘ Nutzung der Tradition unterscheidet sich von der ‚gewohnheitsmäßigen‘, ‚unreflektierten‘, ‚restriktiven‘ in früheren Perioden, welche den Zusammenhang des Heiligen Textes wahrte.“ (Ebd.) Indessen ist an Seufert die Frage zu richten, inwiefern oder ob sich in diesem „Abklopfen“ die Einheit des Textes, welche in der traditionellen Umgangsweise gewahrt sein soll, tatsächlich verflüchtigt. Oder wird die Einheit des Textes nicht noch rigider unterstrichen, wenn er zur Grundlage einer Weltanschauung avanciert?

65 In dieser Orientierung sieht Stauth die Tendenz, daß „ein unmittelbarer Anspruch der Religion nach Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit geweckt wird“ (1996: 27f).

Erst unter dieser Zielrichtung einer an den religiösen Prinzipien orientierten Gesellschaftskonstitution, unter *weltanschaulichen* Gesichtspunkten, taucht das Bedürfnis auf, den Koran als eine systematische Einheit zu betrachten. Die Orthodoxie konnte die Einheitsidee, die dem Islam als Weltanschauung zugrunde liegt, nicht hervorbringen. Sie wollte und konnte doch keine Gesellschaft (be-)gründen. Die Religion sollte in erster Linie den einzelnen Mitgliedern der Umma den Heilsweg zeigen, wenn auch immer darauf bedacht, den Zusammenhalt der Umma (bzw. die Einheit der Nation, wie es im Falle der türkischen Religionsbehörde dargestellt wurde) zu wahren. Es konnte also hauptsächlich darum gehen, als Sachwalter die Gewißheit der göttlichen Botschaft zu wahren und weiterzugeben, auf daß die Muslime nicht vom rechten Weg abirren.

2.2 Realität als kritische Prüfungsinstanz

Vor allem aber kannte die Vorstellungswelt der Orthodoxie eine für das moderne wissenschaftliche Denken elementare Form der Wahrheitsfindung nicht: *die historische Realität als kritische Prüfungsinstanz des Wahrheitsanspruchs*. Wenn die historische Realität auch in den Hadith-Sammlungen oder der Geschichtsschreibung vorkam, so besaß sie keinen erkenntnistheoretischen Wert. Sie hatte einerseits eine pädagogisch-erzählerische Funktion zu erfüllen, andererseits sollte sie Bürgschaft für die Authentizität der Tradition ablegen. Der Bedarf der die Heilsgewißheit verwaltenden Orthodoxie an Methode wird dann sicherlich von ganz anderer Natur gewesen sein als der vom wissenschaftlich aufgeklärten Rahman, für den der ursprüngliche Sinn jeweiliger Offenbarung erst aus dem realhistorischen Kontext erschlossen werden muß. Die ausgefeilte, traditionelle Methodik entwickelte sich ja auch nicht zufällig in den Hadith-Wissenschaften, denen es darum ging, die Authentizität der Überlieferung zu prüfen. Der Geschichte der Offenbarung, ihrem zeitlichen Ablauf, ihrer Chronologie eignet in Bezug auf die Erschließung des Sinnes keine konstitutive Bedeutung. Rahman scheint sehr verwundert darüber zu sein:

„It is strange, however, that no systematic attempt has ever been made to understand the Qur'an *in the order in which it was revealed*, that is, by setting the specific cases of the shu'un al-nuzul, or ‚occasions of revelation‘, in some order in the general background that is no other than the activity of the Prophet (the Sunna in the proper sense) and its social environment.“ (1982: 143; vgl. auch 1970: 329, Hervorhebung L.T.)

Selbst die *İctihad*-Praxis der Orthodoxie (Rechtsentwicklung), die bis zu der sogenannten Schließung des *İctihad*-Tores ausgiebig in Ge-

brauch genommen wurde, dürfte nicht mit der von Rahman intendierten Erneuerung dieser Institution identisch sein. Unter theoretischen Annahmen liegt nahe, daß sich Rahmans Auffassung des *İctihad* als *Akt der Generalisierung*, ausgehend von einem *zugrundeliegenden Prinzip* (vgl. Rahman 1982: 8), das im Zusammenspiel von *moralischen Lehren* und *historischen Bedingungen* herausgearbeitet werden soll, weitgehend von der *İctihad*-Praxis der traditionellen Orthodoxie unterscheidet. Rahman wollte die modernen Institutionen (den legalen Apparat) mit islamischem Ethos füllen. Dies war von einer ganz anderen Qualität als die übliche Praxis der traditionellen Orthodoxie, die weitgehend darin bestand, die gegebene politische Herrschaft unter Beibehaltung eines (oft minimalen äußerlichen) Bekenntnis zum islamischen Gesetz zu segnen,⁶⁶ was ohne große Probleme auch von den islamischen Modernisten im Großen übernommen werden konnte. Die Mobilisierung der *inneren* Ressourcen für das Gesetz, die Rahmans Rekonstruktion letztlich vorschwebt; dieser „protestantische“ Gestus (daraufhin arbeitet Rahman im übrigen) also konnte der Orthodoxie nur wesensfremd sein.

2.3 Werte, Diesseitigkeit und die Gesellschaftstechnik

Es gibt noch zwei Punkte, welche ebenfalls im Denken der Orthodoxie nicht anzutreffen waren, und erst aus dem Zusammenhang moderner Kulturinstrumente und des interkulturellen Kontakts heraus denkbar geworden sind.

„But the substantive or ‚constitutive‘ [...] teaching of the Prophet and the Qur‘an is undoubtedly *for action in this world*, since it provides guidance for man concerning his behaviour on earth in relation to other men. God exists in the mind of the believer to regulate his behaviour if he is religio-morally experienced, but that which is to be regulated is the essence of the matter. *The Bane of later medieval Islam* [...] was that what was regulative, namely, God, was made the exclusive object of experience and thus, instead

66 Die bezüglich der sich verändernden Herrschaftsverhältnisse von der sunnitischen Orthodoxie vollbrachten Anpassungsleistungen, die gar bis zur Anerkennung der unmittelbaren Delegation der Herrschaft an die Sultane ohne die Zwischeninstanz des Kalifs gingen, sind im Kapitel I.1 bereits besprochen worden. Man erinnere sich auch an das eigentümliche „Lavieren“ der türkischen Diyanet bei der Bestimmung ihres Verhältnisses zum Laizismus, zu dem sie sich einerseits sorglos bekennt und den sie andererseits mit einer inhaltlichen Religionspolitik völlig aushöhlt, ohne die potentiellen theoretischen Spannungen auch nur im Ansatz anzugehen.

of men's seeking values from this experience, the experience became the end in itself.“ (Rahman 1982: 14, Hervorhebung L.T.)

Zwei Aspekte, die sich in einem systematischen Zusammenhang mit einander befinden, müssen hier gesondert beleuchtet werden: (a) *seeking values from this [God's] experience* und (b) *action in this world*.

Der „Fluch“ des mittelalterlichen Islam bestand nach Rahmans Auffassung darin, in der Gotteserfahrung stehen geblieben zu sein, ohne von dieser her wieder auf eine objektive Ebene der Werte wechseln zu können. Der mittelalterliche Muslim konnte anscheinend keine Werte, das wirft ihm Rahman vor. Die Feststellung ist zutreffend, die Kritik hingegen nicht berechtigt. Denn man kann dem Muslim des Mittelalters nicht vorwerfen, etwas nicht besessen zu haben, das er gar nicht besitzen konnte. Genauso wie der mittelalterliche Christ besaß auch der Muslim in der vormodernen Zeit kein *Weltbild*. Er diente Gott um Gottes willen, d.h. „*the experience became*“ tatsächlich „*the end in itself*“. Nicht er blickte Gott an, um von ihm aus seine Welt zu *beherrschen*, sondern Gott schaute ihn an, darum strebte er danach, in die Erfahrung Gottes zu gelangen. Daher konnte er auch keine Werte im abstrakten Sinne, die man hinter den konkreten Erfahrungen und Aussagen aufspüren und aus den unvollkommenen, weil zeit- und milieubundenen „Hülsen“ herausfiltern könnte. Selbst die Unterscheidung zwischen dem (milieubundenen) historischen und dem ursprünglichen Islam konnte ihrerseits erst im Rückblick einer nach dem Authentischen Ausschau haltenden Lektüre wirksam artikuliert werden. Rahmans wissenschaftliche Rekonstruktion des authentischen Islam, wie er im Koran angelegt sei, soll sich auf der Aufdeckung solcher grundlegenden Werte erheben, die dann auf die konkreten Fälle anzuwenden sind, um das islamische Gesetz unter den Bedingungen der Modernität neu auszuarbeiten.

Die Orientierung an den Grundwerten des Islam ist andererseits mit einer *action in this world* als Zweck der prophetischen und Koranischen Erziehung verbunden. Natürlich haben der religiöse Glauben und das von der Religion geleitete Handeln immer schon praktische Konsequenzen, und die religiösen Lehren präparieren die Gläubigen immer schon für ein zugerichtetes weltliches Handeln. Selbst die Weltflucht kann innerweltliche, praktische Folgen mit sich bringen. Wohl ist aber ein wesentlicher Unterschied, ob die systematische Gestaltung dieser Welt, *action in this World*, als Zweck des religiösen Handelns gedacht, der Diesseitigkeit untergeordnet und schließlich mit einer Funktion ausgestattet wird, oder ob das innerweltliche Handeln das religiöse Handeln bestimmt. Ich will hier nicht behaupten, daß sich bei Rahman die Verdiessetzung der Religion vollends vollzogen hat. Es finden sich aber bei ihm mehrere Elemente, die einen

solchen Weg vorbereiten. Am Ende diesen Weges droht der islamischen Religiosität die Gefahr, daß sie um die Dimension der Transzendenz beschnitten wird. Der Preis für das Unterfangen, durch den Einsatz wissenschaftlicher Methoden zurück zu den Grundprinzipien des Korans, des authentischen Islam, vorzustoßen, um dem religiösen Gesetz eine Positivität in der Gesellschaft zu verleihen, ist keineswegs gering.⁶⁷

Rahman war sicherlich in seinem Rückgang zum wahren Islam, wie er im Koran offenbart worden sei, den es mit wissenschaftlichen Methoden herauszuarbeiten gelte, darauf bedacht, die „unaufhebbaren Spannungen zwischen Individuum und Gesellschaft, Prophetentum und Reich Gottes (zu) erhalten“ (Stauth 1996: 35). Die verstärkte Verdiestigung des Islam, die ihn in eine komplexe Technologie der Gesellschaftskonstitution verwandelt, zielt damit hier noch darauf, eine islamische Modernität zu konzipieren. Die *systematische* Freilegung der islamischen Weltanschauung läßt den Islam *noch nicht* notwendigerweise als ein ideologisches Gebilde oder geschlossenes Gesellschaftssystem erscheinen. Aus der diesseitigen Wendung des Islam springt noch keine widerspruchsfreie, hier und jetzt erlöste Gesellschaft hervor; die Dimension der Transzendenz bleibt noch gewahrt, wird allerdings gleichzeitig abgeschwächt. Der Koran und die Urgegemeinde sind noch nicht vollends für das Subjekt verfügbar gemacht worden. Dennoch wird der Weg dafür vorbereitet, dem Subjekt die Verfügungsgewalt für die Urvisionen zu übertragen. Gegen die „Idee der produktiven Wendung innerer Spannungen und der dynamischen Entwicklung des Verhältnisses zwischen modernem Selbst und der Staats- und Rechtsordnung“, die noch Rahmans Unternehmen auszeichnete, führen die militanten Erneuerer, so Stauth, eine „Ummatismus-Utopie“ ein, welche die „Vision einer kollektiven islamischen Selbstversicherung – durch revolutionäre und konventionelle Vermittlungen der Tradition – errichten will“ (ebd.).

Dies findet besonders in den verschiedenen Varianten des Fundamentalismus statt. *Maududi* (1903-1979; ein Pakistanischer Muslim wie Rahman und Begründer der Jamat-i Islam) spricht vom Islam in aller Klarheit als *System*, ja er macht überdies keinen Hehl aus seiner Sympathie für die totalitären Systeme, mit denen er den Islam auf der

67 In einem anderen Zusammenhang hatte sich der türkische Mystiker Said-i Nursi aus ähnlichem Motive zu der Forderung nach Wiederaufnahme der *İçtihad*-Praxis skeptisch verhalten: „Derzeit sind Politik, das weltliche Leben und Philosophie sehr beliebt. Diese beeinträchtigen die (sihha) Gesundheit der *İçtihad*. [...] Der Wunsch derjenigen nach *İçtihad*, die sich der Politik, dem weltlichen Leben und der Philosophie verschreiben, führt dazu, sich vom Islam loszusagen.“ (zit. n. Kara 1987: LXIV)

gleichen Ebene positioniert. Vor allem faszinierten ihn die *Mobilisierungsfähigkeit* und der Totalitarismus, durch die sich der Kommunismus und Faschismus auszeichneten. Alles lässt sich, so der Leitgedanke von Maududi, aus einem *Grundprinzip* ableiten (1971; vgl. auch Adams 1983). Damit kommt der gesellschaftstechnische Zug, der sich in den islamischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts ansatzweise andeutete, und beim Neo-Modernismus von Rahman eine systematische Reflexion mit den oben beschriebenen Einschränkungen erfuhr, vollends zum Wirken.

Im Kontext der Gesellschaftstechnik paart sich der „mythische Regreß“ mit „utopischen“ Visionen, welche die ursprüngliche Umma für das Subjekt verfügbar machen. Bemerkenswerterweise kommt *heute* der utopistische Zug nicht mehr über die Modernisten in den Islam, sondern gerade durch diejenigen Islamisten, die eine radikale Alternative zur Moderne überhaupt (als Epistemologie, als Gesellschaftsmodell, als Kultur usw. usf.) anbieten wollen. Al-Azmeh hat den wesentlichen Unterschied zwischen den klassischen Visionen der Rückkehr einerseits, die oben durch einen historischen Rückgriff skizziert worden sind, und der islamistischen Transformation derselben andererseits prägnant herausgestellt:

„Die exemplarische Geschichte des Medinensischen Kalifats ist das wahre *Goldene Zeitalter*, dem man sich annähern sollte, soweit das in einer unvollkommenen Welt wie der unseren möglich ist; es ist ein Zustand, der wiederholbar nur unter bestimmten Bedingungen ist [...]. Hier handelt es sich demnach nicht um eine ausgemacht totalitäre Utopie, sondern um eine Utopie, die sich in Begriffen des Hier und Jetzt artikuliert: Ein Anderswo, einige vorbildliche Fälle, aus denen man für das Hier und Jetzt Gesetzesbestimmungen gewinnen kann – eine moralisch, didaktische Utopie, die für das Rechtswesen von praktischem Nutzen ist, die sich aber nicht im vollen Umfang wiederholen lässt und deshalb auch mit keinem politischen Engagement verknüpft ist.“ (Al-Azmeh: 1996: 74)

Nach Al-Azmeh enthält der islamische Ursprungsmythos eine eschatologische Dimension, die im fundamentalistischen Projekt zugunsten einer diesseitigen Befreiungsideologie aufgegeben wird. Die Erlösung, die Vollkommenheit, ist im Mythos nicht von dieser Welt.⁶⁸ Wie Al-

68 Martin Riesebrodt hingegen, ja nahezu in einer exakten Umkehrung der Position von Al-Azmeh, ordnet den „mythischen Regreß“ dem Fundamentalismus zu. Dessen gesetzesethische Orientierung wird dann dem „utopischen Regreß“ sozialreformerischer, gesinnungsethisch orientierter Revitalisierungsbewegungen gegenüber gestellt (1990: 20f). Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit, nämlich der islamistische Diskurs vom „Vertrag von Medina“, weist insofern utopische Züge auf, als die Rückkehr zur Urgemeinde mit einem Gesellschaftsentwurf verbunden

Azmeh sagt, wurde die Zeit der Offenbarung demnach als ein Wunder verstanden. Sie galt nicht als Ergebnis einer politischen Handlung, das man nach Belieben wiederholen könnte, wenn man nur die entsprechenden Bedingungen dafür schuf. Die islamistische Variante der Urvisionen, der Rückkehr zu der idealen Gemeinde, verwandelt hingegen die „didaktische Utopie“ von *Asr-i Saadet* in eine „politische Utopie“.⁶⁹ Das Streben, die Grundrisse des Gesellschaftssystems auszuarbeiten, welches durch das politische Handeln errichtet werden soll, wird nunmehr das religiöse Denken von mehreren Generationen islamistischer Intellektuelle beschäftigen. Diese sollen hier nicht nachgezeichnet werden. Als ein besonders radikales Exemplar dafür sei hier Ali Schari'atis Vorstellung von der *Ideal Society/the Umma* wiedergegeben.

„The Ideal society of Islam is called the *umma*. [...] The infrastructure of the *umma* is the economy because ‚Whoever has no worldly life has no spiritual life‘. Its social system is based on equity and justice and ownership by the people, on the revival of the system of Abel, the society of human equality and thus also of brotherhood – the classless society. This is a fundamental principle, but it is not the aim, as in Western socialism, which has retained the world-view of the Western bourgeoisie. The political philoso-

wird. Genau dieser Entwurfcharakter macht das Wesen der Utopien aus (zum Zusammenhang von Entwurf und Utopie vgl. Marramao 1989).

- 69 Seitenblicke zur christlichen Eschatologie können hier, zunächst einmal in einer assoziativen Hinsicht, wohl hilfreich sein. Jacob Taubes berichtet von revolutionären Ideen aus dem Christentum, die „Theologie der Geschichte mit einer Utopie der Gesellschaft“ verbinden und später in die politische Praxis umgesetzt werden: „Die Apostelbrüder verlassen den Weg der mönchischen Propaganda und schreiten zur bewaffneten Empörung.“ (1947: 103) Er zeichnet eine Entwicklung nach, an deren Ende die christliche Eschatologie in einen revolutionären Utopismus umschlägt; eine Entwicklung also, die durchaus Parallele zu unserer Rekapitulierung klassischer sunnitischer Eschatologie aufweist – man sollte sie natürlich mit systematischer Absicht weiter reflektieren. Hier möchte ich mich mit zwei Auszügen bescheiden: „Denn das Werk des wiederkehrenden Christus ist es, die Welt, deren Wesen bereits vergeht, endgültig zu beseitigen, und der Gläubige [im Frühchristentum, L.T.] soll dem eschatologischen Vollzug nicht eigenmächtig voreignen und nicht von sich aus die alten Ordnungen aufheben, in denen er sich bei seinem Eintritt in die Gemeinde Christi vorfindet.“ (S. 67f) „[...] Denn die Sprache der revolutionären Eschatologie wendet einen Ton der Beweisführung an, der dem vorrevolutionären Menschentum fremd ist. [...] Zu Ende geführt wird die joachimitische Geschichtstheologie durch die Theologie der Revolution Thomas Müntzers. Denn Münzer und die Täufer wollen das Reich Gottes, die ecclesia spiritualis auf Erden verwirklichen.“ (S. 85)

phy and the form of regime of the *umma* is not the democracy of heads, not irresponsible and directionless liberalism which is a plaything of contesting social forces, not putrid aristocracy, not anti-popular dictatorship, not a self-imposing oligarchy. It consists rather of „purity of leadership“ (not the leader, for that would be fascism), committed and revolutionary leadership, responsible for the movement and growth of society on the basis of its world-view and ideology, and for the realisation of the divine destiny of man in the plan of creation. This is the true meaning of imamat!” (1979: 119)

Die heroische Phase islamistischer Revolutionäre der Türkei, für die Schari’ati, trotz (und linke Konvertiten gerade *wegen*) seines Marxismus, ohne Zweifel eine wichtige Figur gewesen sein dürfte, ist in der Türkei inzwischen abgeebbt. Der Dschihad für die ideale Gesellschaft wird neuerdings mit anderen Mitteln und Ideen fortgeführt. Nunmehr soll das „ursprüngliche“ *Modell* mittels des „Vertrags von Medina“ in die Tat umgesetzt werden. Davon handeln die folgenden Kapitel.

3. Der Diskurs und sein zeitgeschichtlicher Kontext

Der Diskurs zum Vertrag von Medina (fortan auch als VM abgekürzt) ist *zum ersten Mal* Mitte der 1990er Jahre in Umlauf gekommen. Sogleich entbrannte eine über die Grenzen der verfestigten politischen Lager hinaus greifende Debatte um das Konzept. Das Dokument hingegen, welches der islamische Prophet kurz nach seiner Ankunft in Medina zwischen verfeindeten Stämmen der Stadt initiiert hat, war in den historischen Quellen des Islam festgehalten, so daß man davon ausgehen kann, daß es der Nachwelt nicht unbekannt sein dürfte. So haben die renommierten Orientalisten Sprenger (1865), Wellhausen (1889) und Watt (1968) ihre Informationen zum VM aus der Sira des Ibn-Hisam und der Hadith-Sammlung von al-Buhari, den einschlägigen historischen Quellen, bezogen. Bisher unbekannt ist indessen irgendeine wirkungsgeschichtlich bedeutsame Bezugnahme aus der Geschichte des klassischen Islam auf das Dokument. Angesichts der reichhaltigen schriftlichen Quellen, welche die islamische Historiographie hervorgebracht hat, darf man nicht annehmen, daß es eine geschichtswirksame Wiederaufnahme der Vereinbarung des islamischen Propheten gegeben hätte, die jedoch aus welchem Grunde auch immer vor der Nachwelt verborgen geblieben wäre. Plausibel erscheint demgegenüber die Annahme, daß sich für das Ausbleiben einer politischen Berufung auf das Dokument systematische Gründe ausmachen lassen, die in das Wesen des (vormodernen islamischen) politischen Raumes führen. Das erste systematische Interesse widmeten denn auch bedeutsamerweise die Orientalisten dem Dokument. Selbst die Neo-Osma-

nen, die türkischen Vertreter des islamischen Modernismus im 19. Jh., hatten keinerlei Bezug auf die Urkunde genommen, obwohl sie für ihren islamisch imprägnierten Konstitutionalismus einen solchen authentischen Beleg, ein Urmmodell vertraglicher Regelung der politischen Herrschaft, hätten gebrauchen können. Außerdem war das Problem des Zusammenlebens unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften im Osmanischen Reich des ausgehenden 19. Jh., anders als in der Türkei des ausgehenden 20. Jh., ein eminent *praktisches* Problem, weil die nichtmuslimischen Teile des Reiches immer mehr der Politik anhingen, sich von der osmanischen Herrschaft loszusagen. Aufschlußreich ist, daß die Leitfigur des Neo-Osmanismus, *Namık Kemal*, in seiner „Großen Geschichte des Islam“ auf das Verhältnis zwischen den Muslimen und Juden relativ ausführlich eingeht (1975 [das Original aus dem Ende des 19. Jh., o. J.]: 39-53), aber den Vertrag von Medina lediglich beiläufig erwähnt: „Dabei bestand eine Nachbarschaftsvereinbarung zwischen ihnen [Muslimen und Juden, L.T.]“ (a.a.O.: 47). Der zeithistorische Kontext begünstigte wohl eine Rekonstruktion des Dokuments nicht sonderlich. Was die Neo-Osmanen bewog, bestand nicht darin, das Zusammenleben der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften auf der Basis einer inneren Autonomie aufzubauen, was ohnehin bis dahin der Fall war. Es kam jetzt eindeutig darauf an, von der nach Religionsgemeinschaften aufgebauten sozialen Organisation zu einer auf allgemeiner Ebene errichteten Gemeinsamkeit zu gelangen. Die neue, gemeinsame Identität könnte also nur entstehen, indem die partikularen Identitäten durch eine allgemeinere transzendiert würden. Um so plausibler erscheint daher die hier zu diskutierende Annahme, welche besagt, daß erst das Zusammentreffen bestimmter historischer Bedingungen das medinensische Modell als ein alternatives Gesellschaftsprojekt auftauchen ließ. Im folgenden handelt es sich um die Frage danach, welche Bedingungen zum Auftauchen des Diskurses über den VM geführt haben. Welche Bedingungen trafen in der Türkei der 90er Jahre zusammen, die in die Palette der Konzeptualisierungsweisen des Islam eine neue Variante hinzufügte, die je nach der Perspektive mit den bekannten Spielarten der bisherigen Tradition brach und gleichzeitig diese in einer neuen Form fortsetzte? Es handelt sich also um den geschichtlichen Kontext des Diskurses über den VM, den es als solchen in der vorherigen Geschichte des Islam, selbst in der späteren, bereits im Zeichen der Begegnung mit der westlichen Moderne stehenden Phase, nie gegeben hat. Es kommen zwei Gruppen von Transformationen in Frage, die auch die Trägerschaft des religiösen Diskurses gravierenden Wandlungen ausgesetzt haben: 1) Verschiebungen in der Trägerschaft des Islamismus; 2) Verschiebungen im diskursiven Feld.

3.1 Verschiebungen in der Trägerschaft des Islamismus

Die Türkei durchlebte in den 80er Jahren eine zweite Welle von Binnenmigration, die, an der Dramatik ihrer Folgen bemessen, der ersten großen Welle (50er Jahre) in nichts nachsteht. Die zweite Landflucht unterschied sich von der ersten, zunächst den weltgeschichtlichen Kontext beiseite gelassen, vor allem darin, daß nunmehr ganze anatolische Städte in die Metropolen wanderten und dabei die gemeinschaftlich orientierten landsmannschaftlichen Strukturen unter den neuen Umweltbedingungen reaktiviert wurden. „Provinzialisierung der Städte“ (so z.B. Bora 1996) ist ein geläufiges Stichwort, mit dem diesem Prozeß in der türkischen Debatte Rechnung getragen wird. Die wissenschaftliche Debatte über den Islamismus schenkt dabei nicht nur der Situation neuer Immigranten in den Metropolen, von denen der heutige Islamismus getragen wird, Beachtung. Darüber hinaus handelt es sich auch um den umfassenden Prozeß, daß sich die Provinz mit einem ungemein rasanten Tempo der Weltwirtschaft öffnet. Sozialwissenschaftler wenden sich immer mehr den vielfältigen Facetten dieser ökonomischen und sozialen Umwälzungen zu.

Das „islamische“, oder „Grünkapital“ ist ein weiteres Stichwort zur Umschreibung dieses Umstandes, das u.a. auch von den Militärs zwecks Bekämpfung des Islamismus mit in die politische Öffentlichkeit eingebracht wurde.⁷⁰ Das „Grünkapital“ verweist auf die neu entstehende Unternehmerschicht, die, in Anspielung auf die fernöstlichen „Tigerstaaten“, einen Teil der sogenannten „anatolischen Löwen“ enthält und mittlerweile in MÜSİAD (Müstakil İşadamları Derneği; zu dt.: Verband der unabhängigen Unternehmer) ihre organisatorische Form gefunden hat. Das „Grüne“ bzw. das „Islamische“ daran bezieht sich zunächst einmal auf die Träger des Kapitals, die man nach Kemal Can in „a) Konservativ-religiöse Unternehmer, b) Unternehmer der Ordensgemeinden, c) Konzerne, Beteiligungen“ (Can 1997: 62) unterteilen kann. Kennzeichnend für die Unternehmer ist, daß sie die bis dahin vom wirtschaftlichen Kreislauf ferngehaltenen Privatersparnisse mittels entsprechender religiöser Segnung (wie z.B. der sogenannten, vermeintlich religiös reinen *Gewinnbeteiligung* anstatt islamisch verpönter Zinsen) in den ökonomischen Kreislauf einführen.

Das „Grüne“ drückt neben der Strategie der Kapitalakkumulation auch die Erschließung neuerer Absatzmärkte aus, auf denen die haupt-

70 Der von den Militärs zur Bekämpfung der *Irtica* (religiöser Fanatismus) errichtete „Arbeitskreis West“ hatte eine Liste von Unternehmen zusammengestellt, die im Verdacht standen, islamistische Politik zu unterstützen. Zum „islamischen Kapital“ vgl. vor allem Faik Bulut (1995), woraus auch die „Arbeitsgruppe West“ vermutlich ihre Informationen bezogen hat.

sächlich aus religiösem Bedenken bis dahin untätigten Kunden nunmehr bedient werden können. Hier hat sich mittlerweile eine eigenständige, einen religiösen Lebensstil betonende islamische Mode mit Produkten zur Körperbedeckung (Parfüm, Badehosen etc.) entwickelt (vgl. Kivanç 1997; zu ihren Auswirkungen auf die aufstrebenden muslimischen Frauen in Deutschland vgl. Nökel 2002). Die für die Verbreitung einer sich über Mode vermittelnden islamischen Identität unerlässliche Infrastruktur wird von den gezielt die islamische Kundenschaft ansprechenden Medienkonzernen zur Verfügung gestellt.

Die vielfältigen Verwicklungen von Wirtschaft und Religion müssen Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung sein, was hier nicht geleistet werden kann. Unser Interesse an ihnen röhrt primär aus der pragmatischen Überlegung, daß man anhand dieser Prozesse plausibel darlegen kann, inwiefern sich der aktuelle Islamismus von seinen Vorläufern absetzt, die hauptsächlich den Charakter einer politischen Ideologie aufwiesen, die sich durch imperiale Visionen auszeichnete (Çiğdem 1996: 1231). Der sich zeitgeschichtlich vor allem im Zuge der iranischen Revolution entwickelnde Islamismus hingegen erscheint als „symbolischer Ausdruck“ der umfassenden sozialen Umwälzungen „einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft“ (Seufert 1997), in der sich neben den alten säkularen Eliten eine neue, über den religiösen Diskurs kommunizierende Mittelschicht herausbildet. Die Mitglieder dieser Schicht machen den etablierten Gruppen die Nutzung des öffentlichen Raums streitig und heben darauf ab, den Islam als öffentliche Norm durchzusetzen. Den meist staatlich sanktionierten Disziplinartechniken werden hier Selbsttechniken entgegengesetzt, mit denen die Individuen ihre Körper nach strikten, oft theoretisch unterlegten Vorstellungen purifizieren und die alternative Gesellschaft bereits an sich selbst, sodann in spezifischen Milieus und schließlich auf der Makroebene verwirklichen wollen. Dieser auf individuelle Subjekte bezogene Aspekt der Selbsttechniken, so wichtig er auch ist, muß allerdings im weiteren Verlauf der Argumentation ausgespart bleiben. Er bedarf eigenständiger Studien (vgl. z. B. Nökel 1999; Werner 1999). Ich werde mich hier ausschließlich mit dem intellektuellen Diskurs befassen, der den systematischen Rahmen für derartige Subjektkonstitution bereitstellt, an dem sich die besagten Selbstpraktiken orientieren und mittels derer sie sich über die individuelle Ebene hinaus in den Zusammenhang einer größeren Gemeinschaft fügen.

3.2 Verschiebungen im globalen Feld

Um den Wandel in der Trägerschaft des Islamismus zu verstehen, darf man sich jedoch nicht alleine auf die oben beschriebenen Prozesse beschränken. Erforderlich ist, den Blick über den engen, türkeispezifischen Kontext hinaus auf die diskursiven Ereignisse auszuweiten, die den weltgeschichtlichen Kontext in den letzten Jahrzehnten bestimmt haben. Ohne diesen breiteren Kontext wäre der türkische Kontext mit seinen über die oben beschriebenen sozialen Prozesse hinausgehenden Komponenten nicht zu verstehen. Auch wenn es auf dem Hintergrund der Migrationprozesse, die neue soziale Gruppen auf den ökonomischen und politischen Markt geworfen haben, plausibel scheint anzunehmen, daß der diesen sozialen Gruppen seit jeher vertraute Islam vorrangig als das Symbolsystem der Kommunikation und sozialen Organisation in der neuen Umwelt in Frage kommt, würde eine solche Perspektive letztlich doch zu kurz greifen. Sie kann nämlich die Verschiebungen im diskursiven Feld nicht zur Kenntnis nehmen und läuft damit Gefahr, die Bedeutung des infolge der Globalisierungsprozesse intensivierten kulturübergreifenden Austausches nicht hinreichend erfassen zu können. Ungeklärt bleibt nämlich in diesem Fall die Frage, warum der Islam in den 60er und 70er Jahren nicht den Weg für einen Islamismus als symbolischen Ausdruck einer sozialen Bewegung vorbereiten konnte, wie dies hingegen in der durch die iranische Revolution eingeleiteten Epoche ohne Zweifel der Fall sein konnte. Genauso wie die Sunna des Propheten, die Medinensische Zeit seiner Prophecie, den Muslimen in ihrer langen Geschichte sehr wohl bekannt war, ohne daß zuvor darauf ein Gesellschaftsmodell zurück projiziert wurde.

Diese Überlegungen lassen die Richtung der Analyse auf das kulturwirksame Ereignis der letzten Jahrzehnte lenken, das man bekanntlich mit dem allgemeinen Begriff der „Postmoderne“ umschreibt. Der Begriff selbst ist mehrdeutig. Ist damit ein Geisteszustand oder eine gesellschaftliche „Realität“ gemeint; geht es um einen Bruch mit der Moderne oder ihre Radikalisierung etc.? Für Zygmunt Bauman ist bspw. die Postmoderne „eine treffende Veranschaulichung der Merkmale, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse definieren, die im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts überall in den reichen Ländern Europas und europäischer Herkunft aufgetreten sind und ihre gegenwärtige Gestalt in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts angenommen haben“ (1995: 221). Und zu der Frage, in welchem Verhältnis die Postmoderne zur Moderne stehe, antwortet Bauman: „Man kann die Postmoderne als eine Moderne vorstellen, die sich ihrer wirklichen Natur bewußt ist – *Moderne für sich*.“ (Ebd.) „Die auffallendsten Merkmale des postmodernen Zustandes – institutionalisierter Plura-

lismus, Vielfalt, Kontingenz und Ambivalenz –“, fährt Bauman mit seiner Umschreibung fort, „sind alle in ständig steigendem Ausmaß von der modernen Gesellschaft produziert worden; in einer Zeit, in der die Institutionen der Moderne, von der modernen Mentalität vertrauensvoll reproduziert, für Universalität, Homogenität, Monotonie und Klarheit kämpften, sah man in ihnen jedoch Zeichen des Scheiterns, nicht des Erfolges, Beweise für die Unvollständigkeit der jeweiligen Anstrengungen“ (a.a.O.: 222).

Man könnte sicherlich weitere Vorschläge vorstellen, die angeboten wurden, um die Erscheinungen der Postmoderne zu bestimmen. Die dominierenden Themen der Postmoderne, nämlich *Pluralität* (d.h. *Differenz*), *Ambivalenz*, *Kontingenz*, sind hiermit aber bereits angesprochen. Entscheidend dabei ist nun die Wirkungsgeschichte der Postmoderne, bezogen auf ihre wirkungsgeschichtliche Verortung innerhalb des türkisch-islamischen Kontextes. Dabei kann man zunächst einmal völlig von der sicherlich durchaus relevanten Frage absehen, ob sich beim islamistischen Diskurs eine explizite, und wenn ja, was für eine Bezugnahme auf die Postmoderne feststellen lässt. Es genügt für den momentanen Stand der Argumentationslogik zu zeigen, wie das Brüchigwerden des laizistisch orientierten hegemonialen Modernisierungsdiskurses auf die postmoderne Kritik an den Meta-Erzählungen der Moderne zurückzubeziehen ist, und wie *bestimmte* Merkmale der Postmoderne (allerdings bedeutsamerweise nicht jedes beliebige) den islamistischen Diskurs mit konstituieren.⁷¹

71 Eine solche Analyse hat sich indessen der Verzeichnungen (oder Übersetzungen) der westlichen Modernitätskritik im islamistischen Diskurs bewußt zu bleiben und darf nicht jede Bezugnahme auf sie oder die Ähnlichkeiten mit ihr unkritisch als sachgerecht annehmen. In einem Aufsatz mit dem Titel „Das Wahrheitsregime der Verbrecher“ veranschaulicht Sadik J. Al-Azm (1996) unter vier Punkten, wie Islamisten Argumente aus der westlichen Diskussion zu Felde führen: „a) Der Islam ist ein selbstgenügsames Diskursuniversum [...]; b) Das Diskursuniversum des Islam erlaubt keinen Vergleichsmaßstab mit einem anderen Diskursuniversum. Es ist inkommensurabel im Sinne von Thomas Kuhn und Michel Foucault [...]; c) Der Islam braucht einen klaren ‚erkenntnistheoretischen Bruch‘ mit dem Diskursuniversum des Westens, um seiner Authentizität gerecht zu werden [...]; d) Der Islam verkündet außerdem den Tod des Menschen als universelle Kategorie zugunsten eines Vorrangs des muslimischen im Unterschied zum westlichen, im Unterschied zum orientalischen Menschentum usf.“ Dennoch setzt sich Al-Azm nicht mit Verzeichnungen dieser Konzepte auseinander, wobei sie in seiner Darstellung geradezu von selbst ins Auge stechen. So läßt sich bspw. Kuhn unmöglich in ein islamistisches Unternehmen einspannen, zielt doch sein Konzept vom *Paradigmenwechsel* unmißverständlich darauf, jegliche Grundlage für den ontolo-

Meta-Erzählungen interessieren hier folglich nur in der türkischen Umsetzung ihrer zwei Hauptthemen: der Fortschrittsglaube, betrachtet im Bedeutungsgewebe von Universalität, Säkularität, wissenschaftlicher Objektivität etc. zum einen und nationalstaatliche Organisation, d.h. durch den Universalismus ausgelöste Produktion nationaler Identitäten zum anderen. Der türkische Name für dieses sich auf beiden Aspekten erhebenden Zivilisationsprojektes lautet *Kemalismus*. Will man den türkischen Islamismus verstehen, so muß man ihn innerhalb des diskursiven Feldes betrachten, das sich genau aus dem Spannungsverhältnis zwischen Kemalismus und Islamismus heraus konstituiert.⁷²

Der Diskurs der Verwestlichung hatte sich als die hegemoniale Sprechweise mit der Etablierung der laizistischen Republik vollends durchgesetzt. Die Etablierung der türkischen Verwestlichungsbewegung vollzog sich neben anderen Gründen dank zweier Versprechen: Die Verwestlichung bot den Eliten des auseinanderfallenden Osmanischen Reichs die Nation als einen neuen Integrationsmodus an, der zudem durch bittere Erfahrungen unterstützt zu werden schien, wie

gischen Wahrheitsanspruch für eine bestimmte wissenschaftliche Richtung, Ideologie, Glauben usw. zu zerstören. Ebenso wenig ist mit Foucault, der das Subjekt im Kontext von Macht- und Wissenkonfigurationen dezentriert, ein islamisches Subjekt zu konstruieren, welches den westlichen Meta-Erzählungen, verwandt zu ihrem Geist, lediglich den Islam als die alternative Meta-Erzählung gegenüberstellt. Womöglich ist der Islam der Islamisten die letzte Meta-Erzählung unserer Zeit. Erst recht ist mit Foucault keine Theorie der Authentizität zu entwickeln, die sich der Wiederbelebung eines Ursprungs verschreibt, wollte doch er gerade einen Abschied vom Ursprungsdenkern herbeiführen. Deshalb ist an dieser Stelle eine Lesehilfe für den weiteren Gebrauch des Begriffs „Postmoderne“ vonnöten. Oft wird er hier als „postmodern geläutert“ gebraucht. Damit wird erstens auf den durch die postmoderne Kritik ermöglichten Denkraum, in dem erst der Islamismus seine Alternativen entfalten konnte, zweitens auf die thematischen Einflüsse der postmodernen Diskurse und drittens auf ihren instrumentellen Gebrauch durch die Islamisten hingewiesen. So wie wir den Islamismus nicht einfach als eine moderne Bewegung bestimmen wollen, so soll er auch mit ihrer Modernitätskritik nicht umgekehrt in eine postmoderne Bewegung getauft werden. Es handelt sich also für uns folglich um *die (modernen wie postmodernen) Spuren, die sich dem islamistischen Diskurs anlagern*.

72 Bobby Sayyid (1994) mißt dem innertürkischen Antagonismus eine universelle Reichweite zu, indem er alle politischen Kräfte und Bewegungen der islamischen Welt den paradigmatischen Namen von Kemal Ataturk und Khomeini zuordnet, die als zwei Pole einer zivilisatorischen Alternative gegenüber gestellt werden.

z.B. die, daß sich die arabischen Glaubensbrüder gar nicht um die Eintracht der Muslime (Umma) scherten, sondern voll im Zeichen der Zeit stehend ihre nationale Unabhängigkeit anstrebten. Dieses erste Versprechen war in seinem Wesen gleichzeitig mit dem zweiten verknüpft: Durch die Ausrichtung gesellschaftlicher Beziehungen und politischer Institutionen an westlichen Modellen sollte nicht nur der Niedergang des Staates gestoppt werden, sondern versprach man sich auch von der Fortschrittsutopie einen Sprung auf den Zivilisationszug.⁷³ In dieser geschichtlichen Situation hat sich eine „Äquivalenzkette“ (Laclau/Mouffe 1991: 183ff.) gebildet, die den politischen Diskurs der Republik Türkei, durchaus mit folgenreichen Brüchen (vgl. die Ära der Demokratischen Partei 1950-1960 und die Regierungszeit von Özal in den 80er Jahren), bis zu dem Zeitpunkt konkurrenzlos beherrschte, da der Islamismus in seiner heutigen Form die politische Bühne betrat und die Kette vielerorts aufbrechen ließ. Die besagte Äquivalenzkette bestand aus einer Reihe von Formulierungen, die den politischen Raum mit einem scharfen Antagonismus in zwei entgegengesetzte Lager teilten: Westliche Lebensweise (z.B. Bekleidung) = Republik = Laizismus = wissenschaftlicher Fortschritt = ökonomischer Wohlstand = nationale Eintracht (Frieden im Lande) = außenpolitische Sicherheit durch die Zugehörigkeit zur westlichen Welt (Frieden in der Welt) auf der einen Seite; rückwärtsgewandte Lebensweise (Turban, Verschleierung) = Kalifat bzw. Sultanat = Theokratie bzw. religiöser Fanatismus = Wissenschaftsfeindlichkeit = ökonomische Rückständigkeit = fehlendes Nationalbewußtsein (Illusion der Umma) = Revanchismus (Gefährdung der nationalen Sicherheit). Diese Kette von Äquivalenzen, die durch den laizistischen Diskurs hergestellt wurde, korrespondierte teilweise mit bestimmten Berufsständen: Die neue Elite, vornehmlich in Berufen wie Arzt, Offizier, Ingenieur, Lehrer als Vertreter des angestrebten Anschlusses an die moderne Zeit, stand den anderen gegenüber, für welche die Gruppe

73 In der inzwischen modischen Kritik an Kemalismus bzw. Laizität wird die seinigeschickliche Dimension der Verwestlichung überhaupt nicht wahrgenommen. Statt dessen wird diese als ein voluntaristisches Projekt einer kleinen, den eigenen kulturellen Wurzeln entfremdeten Elite disqualifiziert. Indem die Verwestlichung nicht als „Geschick“ (im Heideggerschen Sinne), nämlich als das, was sich uns zuschickt, uns bedängt, also als etwas, was auch die türkische Gesellschaft überkommt, verstanden wird, behandelt man das Thema vornehmlich in einem Pro-und-Contra-Modus. Dann kann es nur noch die Konsequenz geben, daß man ein „voluntaristisches“ Projekt in der gleichen voluntaristischen Manier durch ein anderes, z.B. islamistisches ersetzen will (vgl. dazu Tezcan 1997).

von Hodscha (Geistlicher), Scheich und Aga (Feudalherr) als Inbegriff des *ancien régime* einstand.

Eine solche diskursive Aufteilung gesellschaftlicher Kräfte im türkischen politischen Raum schöpfte ihre Hegemonie vor allem aus der Selbstverständlichkeit der in der europäischen Aufklärung entstandenen und über die Vormachtstellung westlicher Staaten auch institutio-nell verbreiteten Idee des *Fortschritts*. Die Stabilität und Überzeu-gungskraft eines auf dem Streben nach Anschluß an die fortschrei-tende Menschheitsgeschichte basierenden Diskurses wird jedoch er-heblich aufgerüttelt, wenn die Ideen, auf die er sich stützt, in ihrem Ursprungsrot mit Mißtrauen gar bis hin zur Ablehnung behandelt wer-den. Wenn also die westliche Zivilisation nicht die höchste Etappe eines weltgeschichtlichen Verlaufs markiert; wenn sie in ihrem Wesen ein hegemoniales Projekt gewesen sein soll, das sich erst durch das Ausschließen des Anderen konstituiert hat; wenn die moderne Wis-senschaft nicht eine kulturunabhängige Objektivität betreibt, sondern ja selbst dieser Schein der kulturunabhängigen Objektivität das hege-moniale Wesen der westlichen Wissenschaft ausmacht; wenn die Mo-derne mitsamt ihren Institutionen respektive Nationalstaat in eine in-nere Verstrickung mit Totalitarismus gebracht wird, dann wird man er-warten dürfen, daß die soziale Wirkung der in der nichtwestlichen Welt funktionierenden, hegemonialen Äquivalenzkette ebenfalls un-vermeidlich in Frage gestellt wird. Diese genealogische „Nachbar-schaft“ zwischen der *postmodern condition* und dem aktuellen islamisti-schen Diskurs wurde übrigens von einigen türkischen Sozialwissen-schaftlern aufmerksam beobachtet (vgl. Gülalp 1999: 24).

Ohne die diskursiven Verschiebungen in den Zentren der „Weltge-sellschaft“, die deren geistigen Kräfteverhältnisse grundlegend durch-einander wirbelten, wäre es vermutlich nie aus einer wie auch immer gearteten „inneren“ Dynamik sozialer Prozesse in der Türkei zur Her-ausbildung von „*counter-elites*“ (Göle 1997: 56) gekommen, die sich in einem islamistischen Diskurs artikulieren, dessen Sprache, Refe-renz und Themen im erheblichen Maße mit dem als postmodern be-zeichneten Phänomen korrespondieren (vgl. auch Çınar/Kadioğlu 1999). Freilich sind „both the leaders and the followers of Islamist movements in Egypt, Iran, Pakistan, and Turkey [...] among the re-cently urbanised and educated“ (Göle a.a.O.: 53; vgl. auch Çiğdem 1996: 1226f). *Daß* die entwurzelten Schichten ihre Identität *jetzt* in der Sprache des Islamismus konstruieren und nicht in einer, sagen wir, sozialistischen, wie dies bspw. in den 70er Jahren für breite Teile der Slumbevölkerung noch der Fall war, wo heute die islamistischen Gruppen vorherrschen, läßt sich ohne die Berücksichtigung der sich weltweit ereignenden paradigmatischen Veränderungen nicht deuten.

Überhaupt scheint der Postmodernismus als eine kulturelle Strömung in der außereuropäischen *intelligentsia* sehr beliebt zu sein. So lesen wir z.B. bei dem in Cambridge lehrenden pakistanischen muslimischen Anthropologen Akbar S. Ahmed (1995: 43) ein Plädoyer für eine wohlwollende Perzeption der Postmoderne. Für Ahmed stehen als die „positiven Seiten des Postmodernismus“ die „Vielfalt, Forschungsfreiheit, Abschaffung etablierter Ordnungsstrukturen und die Chance, sich gegenseitig anzuerkennen und zu verstehen“ (ebd.).

Um die Bedingungen, unter denen der Diskurs von MV auftauchen konnte, genauer zu studieren, soll die Wirkung global zirkulierender Diskurse auf den spezifischen Boden des türkischen politischen Raums bezogen werden. Unten wird das diskursive Feld, in das auch die Islamisten mit ihrem alternativen Gesellschaftsmodell einzuordnen sind, in Bezug auf seine grundlegenden Konfliktlinien nachgezeichnet.

3.3 Die Konfliktlinien

Die Türkei stand in den 80er Jahren vor gravierenden Umwälzungen, von denen oben nur ein Aspekt (die Migration und die darauf folgenden Veränderungen im religiösen Milieu) dargestellt wurde. Tatsächlich zeugt diese Zeitspanne (bis in die heutige Zeit) von zentrifugalen Kräften, welche die Gesellschaft vor eine Zerreißprobe stellen. Dabei bestimmen nicht nur die zu den Geburtswehen der Republik gehörenden politischen Konflikte zwischen *Islamisten und Laizisten* und zwischen *Türken und Kurden* diese Phase von Verwerfungen. Die uralten konfessionellen Spannungen zwischen *Aleviten und Sunniten* rücken ebenfalls in das Zentrum des politischen Geschehens; nunmehr mit dem Unterschied, daß die Aleviten ihre jahrhundertslang erprobte Außenseiterposition aufgeben, um sich am Zentrum zu beteiligen (vgl. Kapitel I.4.4). Auf dem diskursiven Feld, das sich um diese Konfliktlinien herum konstituiert, tauchen verschiedene Diskurse auf, die untereinander um die überzeugendsten Antworten auf die Krise konkurrieren. In dieser äußerst angespannten geschichtlichen Situation tritt immer stärker die Frage nach dem friedlichen Zusammenleben in den Vordergrund. Die Kritik an der Staatsraison (einschließlich der Verwaltung der Religion), zu der auch die Kritik an der verwalteten Religion gehört, bildet den Knotenpunkt, an dem sich verschiedene Diskurse treffen.

Ein Teil der sozialistischen, postmodern beeinflußten Linken trug durch seinen Demokratisierungsdiskurs, in dem vor allem die staatliche Kurdenpolitik ins Visier genommen wurde, zum Wachsen der öffentlichen Aufmerksamkeit für die Diskussion um die Zivilgesell-

schaft bei. Die Meta-Erzählung der nationalen Identität habe dabei die Differenzen, das Recht des Anderen auf eigene Identität, konstitutiv ausgeschlossen. Die umfassende Kritik der kemalistischen Grundlagen der Republik trifft über die Anklage gegen die nationalstaatliche Assimilationspolitik hinaus den offiziellen Laizismus. Man will sich der aufgezwungenen Dichotomie von Laizismus vs. Islamismus nicht beugen (vgl. Insel 1996 und 1998). Es wird in der Opposition zur Staatsraison ein möglicher, islamisch artikulierter Beitrag zur Zivilgesellschaft, zur Demokratisierung, nicht nur nicht mehr ausgeschlossen, sondern auch darauf hin gearbeitet. So hat Ahmet Insel (1992) wohlwollend (und kritisch zugleich) auf das politische Angebot von Bulaç reagiert, der als erster den *Vertrag von Medina* in die öffentliche Debatte einbrachte. Einmalig in der türkischen politischen Geschichte öffneten sich die linksorientierte *Birikim* und das Organ der islamistischen Intellektuellen *Bilgi ve Hikmet* für Autoren von der anderen Seite.

Einen anderen Impuls gab die Politik der *Zweiten Republik*, getragen von einer Reihe liberaler (vorrangig) Journalisten, die den vom inzwischen verstorbenen türkischen Minister- und späteren Staatspräsidenten Özal eröffneten Weg zu einer wirtschaftlich und regionalpolitisch aufstrebenden Türkei betratn (für einen Überblick vgl. Sever/Dizzar 1993). Özal hatte in seiner Amtszeit die Tradition der *Demokratischen Partei* (Regierungszeit 1950-1960), die Religion in die politische Sprache zu integrieren, wieder aufgegriffen. Dabei hatte er nicht nur die islamistische Dichotomie „Westen vs. Islam“ zurückgewiesen, sondern auch die oben beschriebene hegemoniale Äquivalenzkette aufgebrochen. So konnte man durchaus, und dieses Image hat er in der Öffentlichkeit durchgesetzt, *fromm – westorientiert – wirtschaftsliberal* sein. In die neue Kette reihte er dann auch den Anschluß an die alt-osmanischen imperialen Visionen ein, indem er während des zweiten Golfkrieges, auf die Unterstützung der USA setzend, Machtansprüche im Nahen Osten öffentlich äußerte und dabei mit einem Einmarsch in den mehrheitlich von Turkmenen besetzten Teil des Irak liebäugelte. Die Vertreter der *Zweiten Republik* folgten hiermit dem von Özal vollzogenen Tabubruch, der vornehmlich darin bestand, an die osmanische Tradition, damit an die vorlaizistische Zeit, wieder anzuknüpfen. Nicht zufällig werden einige unter ihnen als Neo-Osmanisten bezeichnet. Nicht zu vergessen ist auch Özals unverkrampfte Haltung gegenüber der Kurdenfrage, welche zusammen mit den anderen Elementen, nämlich *Demokratisierung, staatlich verordnetem Laizismus* und *islamischer Tradition der türkischen Gesellschaft* als Moment eines Diskurses mit artikuliert wurde.

In dieser politischen Atmosphäre, die durch den Veränderungswillen gekennzeichnet war, kam es dazu, daß der Islam zum ersten

Mal – jenseits der herkömmlichen Beschwörung moralischer Tugenden und einer nicht genau ausformulierten Forderung nach der Wiedererrichtung der Scharia – als Name eines alternativen Gesellschaftsprojektes in Umlauf gebracht wurde. Auch hier bildeten die Kritik an der homogenen, nationalen Identität (konkret bezogen auf die Kurdenfrage), die Kritik am staatlich verordneten Laizismus und die Rede von der Zivilgesellschaft die Bestandteile des Diskurses. Der Diskurs über den VM erzeugte anschließend eine Anziehungskraft, die über die intellektuellen Kreise hinaus bis auf das Parteiprogramm und die Reihen der Refah-Partei übergriff und gar die Anregung zu islamischen „Kommunen“ wie dem *Akeyler-Projekt* gab.

Im Fokus der Studie steht nicht die Frage, inwiefern ein solches Projekt tatsächlich praktikabel ist. Die Relevanz des Diskurses besteht in dem Einfluß, der auf die politische Kultur der Türkei ausstrahlt und somit sowohl die ideellen Grundlagen für ganze Generationen junger muslimischer Intellektuellen abgibt als auch in das Programm politischer Parteien Eingang findet.

Der gemeinsame Kern der oben umschriebenen drei diskursiven Stränge (die sozialistische Linke, die *Zweite Republik* und der *Vertrag von Medina*) läßt sich am Ideologem der „Anerkennung des Anderen“ bestimmen. Der Diskurs über den VM konstituiert sich somit als eine islamistische Antwort auf die Anerkennungsfrage. Er reagiert allerdings dabei nicht bloß auf eine jenseits aller politischen Kämpfe vorgängig bestehende Anerkennungsproblematik, sondern erhebt sie zugleich performativ zu einer zentralen Ordnungsproblematik. Es ist, auf einer allgemeinen theoretischen Ebene gesprochen, dieser performative Charakter des Diskurses, welcher ihn jenseits des Basis-Überbau-Schemas als soziale Praxis erscheinen läßt.

4. Aspekte der islamistischen Modernitätskritik

Will man vom Islam *heute* sprechen, dann muß man, so die implizite Leitidee des vorliegenden Buches, unentwegt von anderen Dingen sprechen. In Bezug auf den intellektuellen Islam als eine junge Spielart des Islamismus bedeutet dies, die globalen Diskussionen in Betracht zu ziehen, die immer stärker zum Bestandteil der lokalen Kulturproduktion werden. *Kritik der Fortschrittsidee*, *Vernunftkritik*, *Multikulturalismus*, *Anerkennung der kulturellen Differenz*, *Anerkennung der Identität* u.ä. sind dabei die Stichworte einer kulturwirksamen globalen Diskussion. Das Vorhaben eines *alternativen, islamischen Gesellschaftsprojekts*, konkretisiert am „*Vertrag von Medina*“, konnte nur dem Streben einer neuen, sich islamisch definierenden intellektuellen Schicht entspringen, die mit den global operierenden

Diskursen westlicher Provienz *mindestens* genauso gut vertraut sind wie mit dem klassischen Kulturbestand des Islam. Die Existenz und Rezeption solcher Diskurse werden im folgenden an entsprechenden Stellen dargestellt.

Die intellektuelle Dominanz dieser Themen kann man andererseits von der praktischen Brisanz ethnischer und religiöser Konflikte nicht isolieren. Der türkische Islamismus reflektiert diesen Umstand und nimmt die politischen Probleme unserer Zeit in ihre Ideologieproduktion auf. Der Ideengeber, ja wenn man so sagen darf: der Konstrukteur des Diskurses über den VM, Ali Bulaç, formuliert die Kontextbedingungen des eigenen Diskurses folgendermaßen:

„Folglich bleiben in diesem Zusammenhang zwei Fragen unbeantwortet: Wie kann man eine Lösung für die ethnischen und religiösen Konflikte finden, die im Kontext des Nationalstaats stattfinden und voraussichtlich verstärkt anhalten werden? Wie werden die Minderheiten in kulturellen und sozialen Bereichen ihre Identitäten ausleben, mit welchen konkreten und praktischen Mechanismen werden die Demokratien die ‚Minderheitenfrage‘ überwinden?“ (1994a: 5)

Es handelt sich dabei nicht bloß um eine religiös motivierte Einmischung in die öffentliche Debatte, die es als solche in der türkischen Politik seit den 50er Jahren schon immer gegeben hat. Was der intellektuelle Islam auf eine eigentümliche Weise intendiert, drückt sich in dem Willen aus, die Antworten *des Islam* auf die globale Krise zu entwickeln. Rahmans *action in this World* war noch vorsichtig formuliert und er warnte davor, den Islam zum Mittel verkommen zu lassen, das die Welt vor den Fehlleistungen des Westens retten soll (vgl. Kapitel II.2). Der Islamismus von Bulaç will hingegen unerschrocken und uneingeschränkt eine zivilisatorische Alternative ausarbeiten, die sich an der Frage orientiert, wie die Moderne selbst überwunden werden kann.⁷⁴

74 Es gibt unter den Islamisten wenige, die sich mit aller Konsequenz weigern, den Islam als alternative Zivilisation zu verstehen. Ismet Özel ist der erste, der grundsätzlichen Widerspruch gegen die Idee einer islamischen Zivilisation angemeldet hat. Zwei Bedenken führt Özel an. Der erste Bedenken besagt, daß die Höhepunkte der islamischen Zivilisation (Abbasiden, Andalusier, Osmanen) in dem Maße vom Islam abgewichen seien, als sie sich zivilisiert hätten. Zweitens würde die Sorge um den Islam den menschlichen Konzepten und dem Ideal, eine islamische Zivilisation zu gründen, unterworfen (1998: 140ff). „Denkt man den Islam als Zivilisation, versteht man den islamischen Kampf als einen um Zivilisation und Kultur, so reduziert man ihn auf eine geschichtliche Kategorie, sperrt man ihn in den Rahmen der Geschichte ein.“ (a.a.O.: 123). Nicht den ‚selbst auch noch so alternativen, An-

„In dieser Zeit, da in Politik, Verwaltung, gesellschaftlicher Organisation, unterschiedliche Identitäten und in der Frage nach einem Zusammenleben nach neuen Bestimmungen gesucht wird, sind die Muslime gehalten, sich an diesem Prozeß zu beteiligen. Dies aus zwei Gründen: Zum ersten ist der Islam ein *Gesamtpaket*, das sich von Glauben bis Recht, von der inneren Welt bis hin zu den sozialen Handlungen des Individuums erstreckt. Zweitens befinden sich die Muslime wie alle anderen inmitten der im universellen Umfang präsenten Probleme. In diesem Zusammenhang haben die Muslime unmißverständlich darzutun, warum sie an der Organisationsform des modernen Staates Kritik üben, anhand welcher Kriterien, mittels welcher Projekte sie diese entpersönlichte, totalitäre Brutalität [Gewaltherrschaft] überwinden wollen.“ (Bulaç 1994a: 9, Hervorhebung L.T.)

Der Islam als „Gesamtpaket“ kann aber dann in Frage kommen, wenn der Westen bzw. die Moderne als ein geschlossener Komplex konzipiert wird. Daher wird das Zentrum des heutigen islamistischen Theoriegebäudes vollauf mit den Elementen einer durchaus bemühten Analyse der Moderne bestückt. Die Betonung eines *epistemologischen Bruches*, Entwicklung islamischer Wissenschaften, Herausarbeitung islamischer Werte und Prinzipien der Gesellschaftsordnung sind Effekte des westlichen Denkens und setzen gleichzeitig ein analytisches Wissen von ihm voraus.

Das analytische Interesse der Muslime an der westlichen Moderne ist an sich ein neues Phänomen. In der klassischen Periode des Islam (d.h. bis zur Begegnung mit dem modernen Westen im 18. Jh.) kann man bspw. kein Interesse am „Westen“ auffinden, der ja auch für die Muslime als solcher nicht existierte. Lewis berichtet, daß die Muslime die Welt lange Zeit nach geographischen Kriterien einteilten, wobei die Einteilung in „Zonen“, wenn eine religiöse Identifikation nötig war, damit noch unterlegt wurde, ob in der jeweiligen „Zone“ der Is-

schluß an die Geschichte soll der Muslim anstreben. Der Muslim soll sich, so formuliert Öznel seine kompromißlose Position, an Gottes Befehlen orientieren (ebd.). Sofern mit Zivilisation eine *Vermittlung* in die Beziehung zu Gott eingeführt wird, womit die von Menschen geschaffenen Institutionen deren Leben lenken, sollen die Muslime nach Ansicht von Öznel davon Abstand nehmen (a.a.O.: 142). Aus diesem Grunde war es konsequent, daß Öznel sich von der Debatte um den Vertrag von Medina ferngehalten hat. Von dem gleichen Bedenken läßt sich auch Çelik leiten (1994b), wobei er damit quasi seinen positiven Beitrag zur Konstruktion des VM (1994a) ein Stück weit korrigiert, oder zumindest relativiert haben dürfte. Bulaçs eigenes Bekunden gegen die Idee einer alternativen Zivilisation (1994a: 9) ist hingegen, ähnlich wie teilweise bei Çelik, angesichts des von ihm betriebenen Unternehmens eines alternativen Gesellschaftsmodells irrelevant.

lam herrschte oder nicht (1995: 645f). Das Wort Europa hält nach Lewis recht spät, etwa im 19. Jh., Einzug in den Sprachgebrauch der Muslime (abgesehen von den frühen arabischen Werken) (a.a.O.: 647). Auch das Interesse der Muslime im allgemeinen und später des klassischen Islamismus im besonderen an der Genese und der Funktionsweise der modernen Gesellschaft, modernen Philosophie und Wissenschaften zeichnete sich weniger durch den analytischen Zug als vielmehr durch einen selektiven Umgang aus.⁷⁵ „(N)ur der Westen hat das Interesse an anderen Kulturen entwickelt, nur der Westen zeigt die Neigung, andere Sprachen zu lernen, andere Lebenswelten zu studieren und ihre Leistungen zu achten“ (a.a.O.: 650)“ hatte Bernard Lewis einmal konstatiert, ohne jedoch eine Erklärung dafür anzugeben.

Ähnliches lässt von Grunebaum für die aktuelle Phase gelten, in der die muslimischen Gesellschaften bereits auf einen reichhaltigen Erfahrungsschatz in Bezug auf die westliche Moderne zurückblicken können:

„Das Interesse am Westen, als Bemühung um historisch-analytisches Verständnis seines Kulturwillens und in diesem Sinne Selbstzweck, ist in der arabischen Welt nur gelinde zu verspüren. Eine östliche ‚Okzidentalistik‘ ist als Gegenstück zur westlichen Orientalistik nicht ins Leben getreten. Was fesselt, ist nicht das Studium der Fremdkultur, sondern die Selbstkonstruktion, die Selbstmanipulation im Lichte des westlichen Phänomens, das man, sei es durch teilweise Einbeziehung, sei es durch zielbewußten Rückgriff auf die Vergangenheit, bewältigen muß.“ (1969: 255)

Das mangelnde analytische Interesse an den fremden Kulturen trifft sich bedeutsamerweise mit dem Modus der *Selbstschau* zusammen, welche die Muslime ihrer eigenen Kultur gegenüber pflegten. Auch hier geht es in der klassischen (ebenso weitgehend modern-islamistischen) Geschichtsschreibung nicht darum, die Vergangenheit und die gegenwärtige eigene Kulturwelt mit begrifflichem Instrumentarium zu durchdringen, um sie zu beherrschen. Vielmehr orientiert man sich an der Weitergabe der Lehre, Taten, Erfolge usw. und der Anpassung an die Zeit (vgl. Grunebaum a.a.O.: 154).⁷⁶

-
- 75 Die Frage nach dem analytischen Interesse an den fremden Kulturen (d.h. auch an der eigenen Kultur) in der islamischen Kulturwelt ist zu bedeutsam, als daß man dies im Rahmen der vorliegenden Arbeit leisten könnte. Auch wenn sie den Kern der hier entwickelten Überlegungen betrifft, ist eine eigenständige Untersuchung hierzu vonnöten. Unser Beitrag zur Thematik kann hier daher nur darin bestehen, das empirische Material dafür zu liefern und zudem Reflexionen für eine solche spezifische Analyse in vorbereitender Absicht anzustellen.
- 76 „Die große Geschichte des Islam“ (1975), die von einem türkischen Vorläufer des islamischen Modernismus, Namik Kemal, (Ende des 19.

Inwiefern sind diese durchaus auch auf gründlichen Kenntnissen der islamischen Kultur beruhenden Überlegungen im Hinblick auf den Intellektuellenislam zutreffend? Kann man angesichts des unten darzulegenden empirischen Materials von einer vollständigen Umkehrung des „ethnologischen“ Blicks auf den Westen, von einem den von Edward Said initiierten, umgedrehten Orientalismus vertiefenden Interesse als eine Forschungsrichtung sprechen? Ein Blick auf die unten nach und nach darzustellenden Themen der islamistischen Intellektuellen veranlaßt den Leser zunächst einmal zu der These, daß das *Interesse* jedenfalls unübersehbar festzustellen ist. Wie hätte es denn auch angesichts der Tatsache anders sein können, daß die besagten Islamisten allesamt ihre akademische Sozialisation in säkularen Schulen gegossen und ihre Ideen unter den Bedingungen des sich intensivierenden globalen Kultauraustausches entwickelt haben (vgl. Göle 1997: 54; Meeker 1997: 261-266), welcher auch die Muslime immer mehr in den Prozeß wechselseitiger Beobachtungen hineinsaugt. Die auf Innerlichkeit beruhenden, „subtilen, reversiven Formen der Fremderkenntnis“ als Folge der Verbreitung der „Universalkultur“ (Stauth 1993: 10) bestimmen auch die Funktionsweise des islamistischen Diskurses.

„Unter Universalkultur verstehe ich dagegen eine zunehmende Verallgemeinerung kultureller Ziele und institutioneller Macht, sie zu verfolgen. Dabei wird unterstellt, daß das Ziel der Verallgemeinerung von Kulturzielen und der sie tragenden institutionellen Macht selbst erst aus dem subjektiven Kontext der Selbsterfahrung im Kontakt mit anderen Kulturen geboren wird. Universalkultur wird in der Intensivierung des Interkulturantrakts geschaffen.“ (Stauth 1993: 13)

An einer anderen Stelle geht Stauth ausführlicher auf die Funktionsweise des interkulturellen Kontaktes ein und macht dabei auch auf die Folgen der Universalisierung der Kulturziele aufmerksam:

„Es ist die perzipierte Vision ‚Europas‘, die das Eigenverständnis der islamischen Welt tiefer geprägt hat als das eigene historische Gedächtnis oder deutlicher: Es ist das von Europa appropriierte Geschichtsbild, das alle Rekonstruktionen der eigenen Geschichte prägt (Laroui). Die appropriierte

Jh.) verfaßt worden ist, steht weitgehend im Zeichen der klassischen islamischen Geschichtsschreibung, in der die Ereignisse und die Herrschaftsfolge chronologisch Revue passieren. Eine analytische Perspektive wird auf die historischen Ereignisse nicht gerichtet. Die Funktion dieser genealogischen Geschichtsschreibung ist völlig anders als die der modernen Historie und wesentlich, wie das mittelalterliche Geschichterzählen, an die Repräsentation der Souveränität gebunden (zur genealogischen Historie als „Ritual der Macht“ vgl. Foucault 1986).

Geschichte wirkt technisierend und instrumentalisierend zurück. Entsprechend sind ‚Orientalismus‘ (Said) und ‚Eurozentrismus‘ (Amin) universelle Effekte der kulturellen Deprivation. Wenn europäische Identitätspolitik erst die Kolonisierung der nichteuropäischen Welt möglich machte, so mündete die provozierte Forderung nach kultureller Anerkennung der Kolonisierten in einen radikalisierten Zwang zur Selbstbehauptung. Sie trieb die Nichteuropäer nicht nur zur Nachahmung, sondern auch in den Sog eines komplementären Wechselspiels: ‚Europa‘ heißt auch, die Suche nach einer ‚eigenen‘, einer verlorengegangenen, ‚großen‘ Vergangenheit politisch und kulturtechnisch zu radikalieren. Symbole und Inhalte der ‚eigenen‘ Kultur werden so dauerhaft mit ‚fremden‘ Mitteln rekonstruiert. [...] So trägt der moderne Kampf um letzte Werte auch dazu bei, den bildlichen und normativen Zivilisationsbestand zu totalisieren, selektiv einzuholen, zu erneuern und zu befestigen. Im Rückbezug auf letztendliche Werte werden neue ‚Rationalitäten‘ als Orientierungspunkte für politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen gesetzt. Dies ist ein Effekt Europas. Nichtwestliche Kultur macht ihn sich zu eigen.“ (Stauth 1995: 95f)

Eingedenk einer derart subtil ablaufenden und radikal durchgreifenden Einbindung der islamistischen Rekonstruktion in die Struktur der modernen Suche nach dem authentischen Ursprung lassen sich die Erklärungen der Islamwissenschaft (vgl. oben die Passagen von Lewis und von Grunebaums) nicht mehr umstandlos auf den heutigen Islamismus anwenden.

Der gemeinsame Nenner, unter dem man die Anzeichen eines historisch-analytischen Interesses der Islamisten an der westlichen Moderne subsumieren kann, ist eine dem eigenen Anspruch nach radikale Modernitätskritik, die erst aus dem Strudel des Wechselspiels der Beobachtung hervorgeht. Unsere These lautet daher: Eine solche, dem Anspruch nach komplett Modernitätskritik, die an der Genese der westlichen Moderne ansetzen und sich mit ihren philosophischen und sozialen Voraussetzungen befassen will, erfolgt *nicht völlig* jenseits der Mechanismen des Kultauraustausches, sie ist bereits in ihrer Anlage in die Denkweisen derselben Moderne (vor allem respektive der die Moderne von Anbeginn begleitenden westlichen Modernitätskritik) verwickelt. Die Diskussion dieser These bedarf zuvor Klärung der Frage, wie die westliche Moderne in einem an der Konstitution der Gesellschaft orientierten islamistischen Diskurs überhaupt rekonstruiert wird?

4.1 Die Moderne als „totale Krise“

Wir finden zuallererst einen im westlichen Denken, ja allgemein in den westlichen Selbstbeschreibungsweisen weithin bekannten Gedanken wieder: Die Moderne als Bruch mit der Natur, Bruch mit der

kosmologischen Ordnung. Im westlichen Denken wird die Idee des Bruches nicht selten mit der Einführung der *Geschichtlichkeit* in die menschliche Geschichte verknüpft. Die Affirmation der Geschichtlichkeit, die zugleich mit der Idee der Freiheit verbunden wird, wird nun in der islamistischen Perzeption fallengelassen. Was noch übrigbleibt, kann nun als Verfallsgeschichte in die klassische Sprache des Islam, mitunter von eschatologischen Konnotationen durchsetzt, übersetzt werden. Die Moderne ist demnach ein Wegfall aus dem von den Religionen immer schon gehüteten Schreiten der Menschheit zu Gott.

Aus der Sicht der Protaganisten des VM wäre es allerdings zu kurz gegriffen, wenn man die Krise in einem bestimmten Bereich, z.B. in der Politik oder in der Ökonomie etc., verorten würde.

„Viele Menschen wollen nicht einmal akzeptieren, daß das wichtigste Problem in der Epoche der neuen Krise, in die wir hinein getreten sind, auf der universellen Ebene entsteht und die genannte Krise nicht primär in der Wirtschaft, sondern in Recht und Moral, welche den epistemologischen Bruch begleiten, erlebt wird. Wenn wir unseren Blick neben der Epistemologie und Moral auch auf die Unbestimmtheit, Gleichgültigkeit und sogar zuweilen bis an Frechheit reichende, bohemische Unbekümmertheit im juristischen Bereich lenken, werden wir sehen, daß die Wurzeln der Krise einzig und allein mit einem ganz neuen religiösen Blick können erfaßt werden. Wohl ist es klar, der Tod der Kunst, der Philosophie und Theologie, den wir nicht mehr bloß schwer verstehen, sondern nicht einmal mehr einfach wahrnehmen können, ist ein tragischer Zustand, der mit dem Schwund der Religion aus unserem Bewußtsein viel zu tun hat.“ (Bulaç 1994b: 5)

Im Ursprung des Verfalls liege „die Abkoppelung des Seins von der göttlichen Ordnung“, die durch den Säkularismus vollzogen worden sei. Die praktischen Folgen, welche sich von dem *Konsumentismus* über den *politischen Totalitarismus* bis hin zur *Vernichtung der Natur* führten, könnten allerdings nicht mit den Mitteln der modernen Wissenschaft aufgefangen werden, da diese selber die Katastrophe mit verursacht habe (Bulaç 1992a: 19). Die moderne Wissenschaft reduziere, so weiter, das aus der göttlichen Ordnung herausgerissene Sein auf einen Gegenstand, den man im analytischen Weg meßbar machen könne. (a.a.O.: 20). Der Rationalismus, der die moderne (entwurzelte) Vorstellung von der Wirklichkeit beherrscht, schneide immaterielle und göttliche Dimension des Seins ab; die mechanische Sicht des Universums töte die Idee vom lebendigen System ab; die wissenschaftliche Methode „ermöglicht nun letztlich, die Natur aggressiv und erbarmungslos zu zerstören und in ihr sensibles Gleichgewicht einzugreifen. (a.a.O. 21)

Die reichhaltige Applikation dieser Kritik auf die einzelnen Gegenstandsbereiche trifft sich mit verschiedenen Versionen der westli-

chen Modernitätskritik, in ihren fundierten (vgl. auch die in der Einleitung des vorliegenden Buches vorgestellten Gedanken von Heidegger) wie auch populären Versionen. Wichtig ist dabei, daß die bisherige, und weiterhin dominante, nach dem Überholen der westlichen ökonomischen und militärischen Macht strebende Variante des Islanismus selbst als eine islamische Spielart des Modernismus disqualifiziert wird. Wenn die Moderne ein technologischer, politischer, wissenschaftlicher und ökonomischer Komplex ist, dann muß man ihn in allen Bereichen konsequent überwinden.

Der philosophische Kern einer solchen Modernitätsanalyse liegt vor allem darin, einen epistemologischen Bruch mit der Moderne vorzubereiten. Dadurch soll die aus den göttlichen Fugen geratene Ordnung wieder in die richtige Bahn gelenkt werden. Die altislamische Idee von der Sünde als *Verwirrung*, als *Abgehen vom rechten Pfad*, taucht hier unverkennbar wieder auf, indessen eingehüllt in eine wissenschaftliche Sprache, die wesentliche Modifikationen an der Struktur der alten Idee herbeiführen wird.

4.2 Kritik an der Fortschrittszeit

Ein wesentlicher Aspekt der westlichen Moderne, an der die islamistische Kritik ansetzt, ist die Idee von Fortschritt, welche wesentlich an eine bestimmte Zeiterfahrung gekoppelt ist.⁷⁷ Die im Ursprung der westlichen Moderne verwurzelte Idee von Fortschritt,⁷⁸ die Vorstellung von der Geschichte als aufwärts fortschreitendem Verlauf, wurde

⁷⁷ Zum Zusammenhang zwischen Zeiterfahrung und Weltdeutung schreibt Marramao: „Jede Kultur beginnt stets zusammen mit einer bestimmten Zeiterfahrung, und jede kulturelle Veränderung schließt deshalb zwangsläufig eine grundlegende Veränderung der Zeiterfahrung ein, die den Rahmen der Werte und damit auch der Politik entscheidend prägt.“ (1989: 13)

⁷⁸ Die islamistische Kritik an der Moderne hängt allerdings den geistigen und sozialen Entwicklungen in der westlichen Moderne hinterher. Nicht nur im philosophischen Diskurs hat die Idee des Fortschritts ihrer Beliebtheit ziemlich eingebüßt. Auch in soziologischer Hinsicht wird heute nicht mehr von der linearen Zeit des Fortschritts gesprochen (vgl. dazu Marramao 1989, Kapitel V). Die viel rezipierten Theorien heutiger Zeit wie die Systemtheorie oder die poststrukturalistisch beeinflußte Sozialtheorie haben den Begriff des Fortschritts längst aufgegeben. Man merkt, daß der türkische Islamismus zwar die Moderne als solche meint, um eine universelle Antwort auf eine universelle Krise vorzulegen, aber sich dabei vorrangig an der ungebrochenen Fortschrittsmoderne der türkischen Laizisten orientiert.

in ihrer islamischen Rezeptionsgeschichte entweder, wie in der klassischen Version des Islamismus, instrumentell und selektiv beansprucht (Bejahung des technischen Fortschritts) oder gänzlich bejaht, gar theologisch eingeflochten (wie im islamischen Modernismus von Iqbal). Die dem Fortschritt innewohnende Zeitlichkeit sollte aber erst im postmodern ermutigten Islamismus „systematisch“ betrachtet, explizit problematisiert und in einen Zusammenhang mit der politischen und sozialen Ausgestaltung moderner Gesellschaften gebracht werden.

Zumindest ein Grundzug der klassischen Moderne wird von den Islamisten treffend beobachtet. Die Erschließung gesellschaftlicher Bereiche (gar der Gesellschaft als Objekt) für systematische Bearbeitung durch das aktivistische Subjekt – in der islamistischen Sprache schlicht mit *Totalitarismus* identisch – ist ohne den Zusammenhang der Umstellung der Zeitökonomie auf eine säkulare *Teleologie* nicht zu verstehen. Was in den großen Utopien der Moderne zur Sprache kam, war eben die ursprünglich religiöse Verheißung von Erlösung, die ihre Wurzeln durchaus in der christlichen linearen Zeit auf einen Endpunkt hin fand und in der säkularen Wendung in eine erlöste Gesellschaft im Diesseits umschlug. Die prominenteste Version davon ist sicherlich die kommunistische Gesellschaft des Marxismus. Es ist diese Idee vom „Paradies auf Erden“, welche die Islamisten ins Zentrum ihrer Perzeption der Moderne rücken. Sie verdanke ihre Entstehung auf den durch die wissenschaftliche Sichtweise verursachten Verlust der Transzendenz, so die islamistische Kritik, wodurch die Zeit ihre Öffnung ins Jenseits verliere und den Menschen auf der Erde einkerkere.

„Jede Lebensweise, die sich nicht auf das Göttliche und Heilige beruft, kann man als eine ‚Utopie‘, eine ‚konstruierte, in sich geschlossene Welt‘ bestimmen, die den Menschen ins Verderbnis stürzt. [...] Folglich konstruierte sich die Moderne, indem sie ihrer neuen Wahrheitsdefinition die Erde zugrunde legte, eine ‚geschlossene Welt‘ (Utopie). Es setzt dann im christlichen Bewußtsein ein Wandlungsprozeß vom Glauben ins Wissen ein.“ (Arslan 1994: 15f)

Bei den Ausführungen über das *Weltbild* wurde auf die Heideggersche Idee hingewiesen, daß „das Christentum seine Christlichkeit zu einer Weltanschauung (der christlichen Weltanschauung) um(deutet)“ und „sich so neuzeitgemäß (macht)“ (vgl. Einleitungskapitel). Der Grundzug dieser Denkfigur kommt in dem oben zitierten Passus deutlich zum Ausdruck. Der sich in der Wissensordnung vollziehende Bruch, durch den die Weltdeutung nunmehr in Gestalt der *Weltanschauungen*

stattfinde, wird von den Islamisten zutreffend bemerkt.⁷⁹ Die Kritik an der weltimmanenten Zeitlichkeit, die nicht auf eine jenseitige Öffnung verweist, gehört daher auch zum Grundbestand jedes islamistischen Intellektuellen. Hier kommen die Einflüsse der sicherlich fundierteren westlichen Modernitätsanalyse unverkennbar zur Geltung. Man könnte etliche explizite wie auch implizite Verweise, Verwandtschaften dokumentieren, ganz zu schweigen von den zeitgenössischen Autoren wie Lyotard, Feyerabend, Giddens etc.⁸⁰

So radikal nun die islamistische Kritik an den Wurzeln des modernen Denkens und der modernen Gesellschaftlichkeit anmuten mag,

79 Das Schwerpunktthema von Bilgi ve Hikmet Heft 6/1994 handelt von „Zukunftsentwurf der Religionen“. In den meisten Beiträgen dort wie aber auch in anderen Heften wird der religiöse Zukunftsentwurf, der sich nicht diesseitig erschöpfe, dem modernen, weltanschaulichen Zukunftsentwurf gegenübergestellt.

80 Eine rein inhaltsanalytische, ja schon quantitative Studie könnte helfen, die geistigen Quellen der Islamisten aufzudecken. Hier möge ein Beispiel genügen. In einem anderen, mit *Peygamber Ümmetinden Ulus'un Devletine* (zu dt.: *Von der Umma des Propheten zum Staat der Nation*) betitelten Text von Arslan (1993), von dem oben die Rede war, sind 55 Fußnoten enthalten. Unter anderem kommen dort als Zeugen für die vom Autor vertretenen Thesen *Antony Giddens* und *David Held* je 8 mal vor. Sie werden gefolgt von *J. K. Galbraith* mit 7maliger, *R. D. Sack* und *E. Shils* mit 4maliger, *Balibar/Wallerstein* mit 3maliger Würdigung. Es wird lediglich zwei muslimischen Autoren (*I. R. Faruqi* und *Hayrettin Karaman*) die Ehre zuteil, in den Zitationsapparat aufgenommen zu werden. Der Text wird, nachdem die analytische Aufgabe erledigt, nämlich die Natur des Nationalstaates geklärt worden ist, schließlich mit drei Koransuren abgeschlossen. Der letzte Punkt, also die Anführung der Koransuren, ist eigentlich ein Thema für sich, dem man eigens nachgehen sollte. Eine wichtige Frage, die man zu klären hätte, wäre dabei die, welchen Status die Koransuren unter den zur Prüfung stehenden, im Prinzip widerlegbaren Thesen von den zitierten Autoren in einem analytischen Text haben. Werden die Koransuren hier nicht auf reine Beweisstücke reduziert? Sie werden in einen Wissensdiskurs eingeführt, der auf der prinzipiellen Kritisierbarkeit der Aussagen basiert, obwohl die Suren ihre Macht nicht aus der kritischen Überprüfbarkeit beziehen können. Im klassischen Diskurs, welcher der Realität als Prüfungsinstanz der Wahrheit von Aussagen keinen epistemologischen Status zubilligte, durften die angeführten Koransuren und Hadithe (Überlieferungen vom Propheten) als unumstößliche Wahrheiten lediglich kommentiert werden. Die Urteile hatten sich dann an deren Kompatibilität mit ihnen zu messen. Dies führte in der Wissensordnung des klassischen Diskurses jedoch nicht zu Problemen, da der Diskurs sich ausschließlich *innerislamisch* abspielte und nicht an eine allgemeine Öffentlichkeit richtete.

man darf sich nicht allzu leicht täuschen lassen. Was auf der *Signifikatsebene* hier in kritischer Manier vorgetragen wird, muß auf der *Signifikantenebene* noch lange nicht zwangsläufig genauso funktionieren. Könnte es denn nicht sein, daß entgegen dieser Kritik an der auf der Basis der Weltanschauungen funktionierenden Fortschrittszeit, die dem Ziel der modernen Utopien, eine ideale Gesellschaft zu erschaffen, innewohnt, das utopistische Denken gerade in dem Vorhaben, eine islamische Gesellschaftsalternative aufzustellen, unterschwellig auch den islamistischen Diskurs trägt? Inwiefern sind denn die islamistischen Intellektuellen mit ihrem „alternativen Gesellschaftsmodell“ wirklich gefeit vor den Strukturen des „Weltbilddenkens“?

Diese Frage sollte nicht aus den Augen geraten, sie muß die hier angestellten Reflexionen begleiten und an den entsprechenden Stellen immer wieder aufgenommen werden. Die hier betriebene Dekonstruktion der islamistischen Rekonstruktion der Moderne hat an dieser Stelle noch einen weiteren wichtigen Punkt zu beleuchten. Das Setting dieses Kapitels wurde mit der These eröffnet, daß sich der Diskurs des Intellektuellenislam um die Anerkennungsfrage konstituiert. Man wird die Kontexteingebundenheit des Diskurses über den VM und seine Funktionsweise erst dann erfassen können, wenn die islamistische Modernitätskritik auf dessen wesentliches Moment, nämlich auf die Anerkennungsproblematik bzw. die Frage nach dem Zusammenleben unterschiedlicher Gruppen hin gelesen wird. Nirgends sonst kann man die Übernahme der Kulturinstrumente und ihre Verknüpfung mit islamischen Urvisionen, aber auch die kulturspezifische Übersetzung, so überzeugend veranschaulichen wie am Beispiel der Anerkennungsthematik.

4.3 Modus der *Anerkennung des Anderen*: Benennen oder Definieren?

Daß in einer islamischen Sprache von *dem Anderen* gesprochen wird; daß also der *Umgang mit dem Anderen* zum Gegenstand theoretischer Reflexionen gemacht wird, ist, bezogen auf die islamische Geschichte, eigentlich recht befreidlich. Auch die ordnungspolitische Umsetzung dieser Frage, nämlich worin das „Formel eines friedlichen Zusammenlebens“ bestehe, dürfte den gleichen Befremdungseffekt nur noch verstärken. Das bedeutet nicht, ich wollte dabei etwa der Annahme frönen, daß die vormoderne islamische Gesellschaft auf der Assimilation der Differenzen gründete. Ganz im Gegenteil, sie basierte auf der relativen „Autonomie“ der Gemeinschaften in der Regulierung interner Angelegenheiten, was jedoch auf der anderen Seite ausschließlich durch die Herrschaftsbeziehungen zwischen den substantialistisch vor-

geschriebenen sozialen Einheiten geregelt wurde. So hat sich denn auch im islamischen Denken eine reichhaltige Literatur zur Stellung der Minderheiten, vor allem der „*Zimmis*“ (Schutzbefohlenen, Anhänger der monotheistischen Religionen) entwickelt.

Allerdings stellte sich die Frage nach Anerkennung als *Anspruch* nicht, oder zumindest nicht in dieser Radikalität und nicht mit derselben Konsequenz für Identitäten. „In den Gesellschaften früherer Zeiten“, schreibt der Sozialphilosoph Charles Taylor (1997: 21) „war das, was wir heute Identität nennen, weitgehend durch die gesellschaftliche Stellung des Einzelnen festgelegt“. Es handelte sich um ein Nebeneinander verschiedener Gemeinschaften, das nicht über an die Öffentlichkeit appellierende politische Diskurse geregelt werden konnte.⁸¹ Dies galt im Großen und Ganzen auch für die muslimischen Gesellschaften.⁸²

81 Am Beispiel der indischen Bewegungen dekliniert Martin Fuchs die These, daß die „modernen Diskurse die Idee der Diskriminierung und Differenz und den Gleichheitsanspruch nicht erst schaffen, daß sie jedoch ein Idiom bereitstellen, in dem derartige Erfahrungskonzepte prinzipiell an Andere vermittelbar und, da dieses Idiom einen von jenen akzeptierten Legitimitätsanspruch zu verkörpern scheint, einklagbar sind“ (1999: 328). So werde z.B., schreibt Fuchs in einem anderen Text, „die Dalit-Bewegung ihre Botschaft in allgemein verständliche Idiome übersetzen, die etwa die Universalität der „Erlösung oder die staats- oder menschenrechtliche Formalisierung der modernen Konzepte vom Subjekt in den Vordergrund stellen“ (1998: 124f). In der „Notwendigkeit und gleichzeitigen Einschränkung der Selbstauslegung im Horizont der Fremdauslegung“ sieht Fuchs aber auch die Ambivalenz solcher Gruppen, indem er beschreibt, wie diese gleichzeitig den in den modernen Idiomen enthaltenen universalistischen Geltungsansprüchen auszuweichen versuchen (a.a.O.: 125). In die Konzeption der vorliegenden Arbeit überführt, betrifft dies die später zu diskutierende Frage nach der kulturrelevanten Übersetzung der gleichen Erfahrung, nämlich der Erfahrung der Kontingenz. Diese besagt, daß die Selbstverständlichkeit einer islamischen Referenzordnung im politischen Diskurshorizont nicht mehr trägt. Ob der Islamismus diese Erfahrung konsequent übernimmt, oder ob diese doch letztlich an die Ränder der Religionsgemeinschaften verbannt und damit im Grunde abgebunden wird, diese Frage soll im Laufe der Diskussion nach und nach geklärt werden.

82 Çigdem hat zu Recht auf die Modernität der Frage nach dem Zusammenleben hingewiesen: „Da der Wille zum Zusammenleben, die Modernität dieses Willens, seine Verwirklichung nur durch Zustimmung zu einem Grundsatz im Sinne eines moralischen Imperativ wie bei Kant möglich werden kann, muß Bulaç Klarheit darüber verschaffen, ob die-

Wird eine solche Formelsuche in das Zentrum eines islamischen Diskurses hinein gepflanzt, dann kann dies nicht mehr als eine akzidentielle Veränderung an konkreten Diskursen abgehandelt werden. Stattdessen birgt sie eine Verschiebung in der *Ordnung des Diskurses schlechthin*, was besagt, daß man jetzt nicht mehr mit rein innerislamisch gehaltenen Diskursen zu tun hat, sondern daß es hier um einen Diskurs mit einem virtuell über die islamische Gemeinde hinausweisenden Adressat geht, mit dem man auf der Basis der Gleichheit einen Vertrag schließen will, um eine gerechte, allen gleichermaßen Anerkennung spendende Gesellschaftsordnung zu gründen. Es geht nicht mehr um die den Glauben versichernden Beschwörungspraktiken, auch nicht alleine um die besonders für das Christentum und etwas abgeschwächt auch für den Islam geltende, missionarische Tätigkeit, sondern darum, den neuartigen Sachverhalt, den Glauben als politisches Programm, als *eine Meinung unter anderen*, an eine anonyme Öffentlichkeit zu richten.

Nahezu für alle Verfechter des VM gleicht die These, daß die moderne Form der Anerkennung den Anderen in Wirklichkeit der eigenen Herrschaft unterwerfe, indem sie definierend in dessen Wesen eingreife, mittlerweile einem religiösen Dogma. Die systematische Begründung für diese durchaus sehr spannende Beobachtung lieferte dafür zunächst Bulaç in seinem Text (1994b) „*Din-disrı'nın seküler sitesinden ,ed-din'in sahici dünyasına*“ (Vom säkularen Ghetto des Nicht-Religiösen zur wahren Welt der Religion). Demnach trenne eine unüberbrückbare Kluft das klassische, religiöse *Benennen* des Anderen von der modernen *Definition* desselben. Keine Religion hätte sich in der langen Menschheitsgeschichte angemäßt, die anderen Religionen zu definieren, statt dessen hätten sich die Religionen auf die Selbstbeschreibung, auf die *Kundgabe des eigenen Selbst* bezogen.

„Wenn man unbedingt vom Definieren sprechen muß, dann bedeutet das *Definieren* für die außerhalb des Modernismus stehenden, legitimen Traditionen, zu denen auch der Islam gehört, *sich kundgeben [kendini beyan etme], sich herausstellen, offenkundig werden [açıga vurma]*. Es ist besser, dies als *Bekanntmachung* [tanıtma] zu verstehen denn als *Definition* [tanımlama].“ (Bulaç 1994b: 3)

Was das wahre Anerkennen ausmache, bestehe, anders als beim Modernismus, darin, den Anderen so zu nehmen, wie er sich verkündigt. Kritisiert wird im Grunde der analytische Geist der Neuzeit. Dieses im 17. Jh. einsetzende Denken führte Foucault auf einen Bruch mit dem Denken der Ähnlichkeit zurück.

ser Grundsatz mit dem Islam identifiziert werden kann oder nicht.“ (1996: 1230)

„Am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts, in jener Periode, die man zu Recht oder zu Unrecht das Barock genannt hat, hört das Denken auf, sich in dem Element der Ähnlichkeit zu bewegen. Die Ähnlichkeit ist nicht mehr die Form des Wissens, sondern eher die Gelegenheit des Irrtums, die Gefahr, der man sich aussetzt, wenn man den schlecht beleuchteten Ort der Konfusionen nicht prüft.“ (Foucault 1990: 83)

Indem durch den analytischen Geist das Inkommensurable der Dinge abgeschnitten wird, kann nun alles „in Termini der Identität und des Unterschieds, des Maßes und der Ordnung“ (Foucault a.a.O.: 84) analysiert, kann das Seiende als Gegenstand des analytischen Blickes meßbar, damit auch später der technischen Reproduktion zugänglich gemacht werden. Setzt sich denn nicht erst unter diesen Bedingungen das reine Vergleichen durch, durch das auch die verschiedenen Kulturen dem analytischen Blick freigegeben werden? Die islamistischen Intellektuellen konstatieren diese radikale Wendung in der Wahrnehmung der Welt nicht nur zutreffend. Sie nehmen auch die praktischen Konsequenzen dieser Wendung zur Kenntnis, wenn sie wie folgt befinden: „Vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte hat im totalitären Universum der Moderne, die ‚den Anderen‘ nicht dulden kann, die Antropologie diese universale Regel übertreten und sich das Recht zuerkannt, ‚andere Kulturen, Traditionen und Religionen zu definieren.“ (Bulaç 1994b: 4)

In der Tat entstand das analytische Interesse an anderen Kulturen erstmals in der westlichen Moderne, und man würde mit der Behauptung nicht falsch liegen, daß diese Art des Umgangs mit anderen Kulturen weiterhin hauptsächlich von den westlichen Wissenschaftlern praktiziert wird. Nichtsdestotrotz läßt sich die eigentümliche Verwicklung in diese Denkweise auch bei den Islamisten feststellen, sofern sie, von der Dynamik des kulturübergreifenden Austausches zur Standortbestimmung getrieben, Aussagen über die Funktionsweise der westlichen Wissenschaften machen, um die eigene Authentizität davon abzusetzen. Sie übernehmen dabei, entgegen der erklärten Absicht, letztlich partiell die analytische Technik, durch die erst die Instrumente und Herangehensweise der modernen Sozialwissenschaften ins Denken der Islamisten einziehen. Eine Art der Durchsoziologisierung des islamischen Denkens deutet sich somit auch in der Türkei in Ansätzen an. Die islamistische Analyse des modernen Denkens, das seinerseits die Welt als Untersuchungsgegenstand behandelt, will aber, trotz ihrer unausweichlichen Übernahme der wohl oder übel

praktizierten analytischen Methode, die Welt genau von den Folgen dieses Blickes kurieren.⁸³

Was nun den Islamismus an dem theoretisch abgelehnten, doch praktisch in Gebrauch genommenen, analytischen Denken in erster Linie interessiert (besser gesagt: stört), sind die politischen Implikationen dieses „definierenden“, sich über die „Substanzen“ hinwegsetzenden Denkens. Die moderne Bürgergesellschaft und im besonderen die moderne Demokratie (wie auch der moderne Kapitalismus) wären ja ohne dieses Absehen von den substantiellen Qualitäten nicht denkbar geworden. Die nationalstaatliche Ordnung löste bereits die „natürlichen“ Strukturen der Ständegesellschaft auf. Das türkische Gegenstück, der türkische Nationalstaat, annulierte schließlich die relative innere „Autonomie“ der Religionsgemeinschaften,⁸⁴ unterwarf sie einem einzigen politischen Ordnungsprinzip, indem er alle Untertanen in prinzipiell gleichberechtigte Bürger verwandelte und in den Wirkungsbereich ein und derselben Rechtsordnung einschloß.

Die nationalstaatliche Ordnung, deren Legitimität der klassische Islamismus mit seinen imperialen Visionen im Prinzip nie bestritten hat, rückt dementsprechend folgerichtig ins Visier der „postmodernen“ Islamisten. Nichts verkörpert also den neuzeitlichen „Verfall“ für den islamistischen Diskurs so anschaulich und folgenreich wie der Nationalstaat mit seinem die religiösen Grenzen transzendernden Bürgerstatus, mit dem gemeinsamen öffentlichen Raum, in dem sich Bürger jenseits ihrer ethnischen und religiösen Bindungen dem Prinzip nach streiten können, und dem positiven Recht, das die Pluralität der Rechtsordnung nur bedingt duldet (wie im Falle des Kirchenrechts in Deutschland).⁸⁵ Auf eine logische Weise scheint die Frage nach

- 83 Mittlerweile gehört auch die empirische Sozialforschung in den Instrumentenbestand der Islamisten. So will bspw. die islamistische Autorin Cihan Aktas (1992) in ihrer empirischen Untersuchung zum Thema *Verschleierung und Gesellschaft* die authentische Sicht der sogenannten Kopftuchfrauen in den Blick bringen. Dabei läßt sie sich wohl auf die „natürliche Tochter der Heiligen Inquisition „ ein, wie Alois Hahn (1982: 407) die empirische Sozialforschung, auch mit Verweis auf Foucaults Analyse der Selbsttechniken, auf die Tradition der christlichen *Geständnispraktiken* zurückführt.
- 84 Faktisch vollzog sich jedoch dieser Prozeß in der Weise, daß der Status religiöser Minderheiten mit dem Friedensvertrag von Lausanne (1923), der die Unabhängigkeit des neuen türkischen Staates bescheinigt, international geregelt wurde. Anders als in der osmanischen Ordnung gelten diese aber als gleichberechtigte Bürger.
- 85 Abdurrahman Arslan setzt das Bürgersein gleich mit Totalitarismus identisch, und ihn stört auch die Idee der Gleichheit, der gegenüber er

dem Recht den neuralgischen Punkt zu betreffen, um den herum sich der islamistische Diskurs entfaltet. Denn im formalen Recht materialisiert sich das Prinzip des reinen Vergleichs, die Universalisierung des Vergleichs, der mit der Idee der Gleichheit innerlich verbunden ist. In Opposition dazu gestellt, ist dann auch das Konzept der Anerkennung, das zentrale Thema des islamistischen Diskurses, nur noch partikularistisch und auf der Basis gemeinschaftlicher Identitäten einzuholen.

Sosehr auch die Auswahl der Themen, die das Beschäftigungsfeld der islamistischen Intellektuellen ausmachen, und der analytische und argumentative Modus der Wissensproduktion auf eine starke Profanisierung des religiösen Denkens hinweisen, so wenig darf man aus den Augen verlieren, daß es sich hier letztlich um einen sich im religiösen Idiom artikulierenden Diskurs handelt. Er exponiert sich zwar als eine *Meinung* in einer anonymen Öffentlichkeit, und seine Adressaten sind auch deswegen nicht alleine diejenigen, die sich ebenfalls durch den religiösen Duktus angesprochen fühlen, sondern auch die säkularen Intellektuellen, also *die Anderen*, mit denen man gemeinsam auf der Basis der Anerkennung zusammenleben will. Gleichwohl muß und *will* der Diskurs auch die religiös orientierten Menschen ansprechen. Immerhin handeln bzw. schreiben die Protagonisten des Diskurses aus einem religiösen Hintergrund. Daher muß sich der Diskurs neben den philosophischen und soziologischen Reflexionen auch in *der Domäne* des religiösen Denkens schlechthin, nämlich in der *Theologie*, bewegen können. Unten werden die onto-theologischen Quellen der Kritik am modernen „Verfall“ vorgestellt.

4.4 Eine monotheistische Lektüre der Zeit

So sehr auch die verfallsgeschichtlich angelegte islamische Eschatologie von einer vorwärtsstrebenden Geschichtstheologie entfernt sein mag, im Dogma des „Siegs der Prophetie“ ist letztlich die *Möglichkeit* mitgegeben, eine Aufwärtsbewegung in die menschliche Geschichte hinein zu artikulieren. Die zunächst einmal in geschichtsphilosophischer Hinsicht unökonomische Pendelbewegung zwischen dem Verfall und der prophetischen Wiederherstellung der göttlichen Ordnung treibt unter der Zielsetzung der *Gesellschaftskonstitution* selbst bei aller entschiedensten Ablehnung der utopistischen Zeitlichkeit der Moderne zu einer voranschreitenden, ja geradezu dialektisch verlaufenden Vervollkommenung der göttlichen Weisheit, die sich in Gestalt von Muhammad als dem letzten Propheten artikuliert. Bulaç Theolo-

die Gerechtigkeit präferiere, weil auch die Gleichheit Totalitarismus hervorbringe (vgl. 1993: 27).

gie gliedert in diesem Sinne die Geschichte der Menschheit entlang der prophetischen Botschaft in drei Epochen auf.

Die Menschheitsgeschichte beginnt entsprechend der jüdisch-christlichen Tradition auch im Islam mit der Ursünde, die Adam und Eva begingen. Ihr Vergehen war es in Bulaç Deutung, „die Bestimmungen des *Vertrags* zu übertreten, den wir [mit Gott, L.T.] geschlossen hatten“ (1992c: 54; Hervorhebung im Original). Die Ursünde überträgt sich allerdings, anders als im Christentum, nicht auf die Nachwelt. Adam und Eva haben demnach ihre Prüfung auf der Erde bestanden, die Pendelbewegung bleibt hingegen für die Nachwelt weiter gültig und konstitutiv.

Bulaç Geschichtskonstruktion, die für junge Generationen islamistischer Intellektuellen paradigmatische Bedeutung besitzt, bezieht sich weitgehend auf eine Überlieferung vom Propheten:

„Die Zeitspanne, die für euch bestimmt wurde, verglichen mit jener, die euch vorangehenden Völkern zugewiesen wurde, ist wie die Zeit zwischen dem Nachmittagsgebet und dem Sonnenuntergang.“

Den Juden wurde die Thora gegeben. Sie beschäftigten sich mit diesem Buch, bis sie zur Mittagszeit ermüdet waren. Als Lohn wurde ihnen ein Qirat gegeben. Darauf wurde den Christen das Evangelium gegeben. Und sie studierten es, bis sie zur Zeit des Nachmittagsgebets ermüdet waren. Auch sie wurden mit einem Qirat belohnt. Im Anschluß daran wurde uns der Koran gegeben. Wir lasen ihn bis zum Sonnenuntergang. Und als Lohn wurden uns zwei Qirat gegeben. [...]“ (al-Buhari 1997, IX/12: 128f.)

Im islamistischen Diskurs wird daraus eine Art Teleologie entwickelt. Sie besteht aus drei Epochen.

Zwischen Morgendämmerung (safak) und spätem Vormittag (kusluk) haben „die Kinder von Adam und Eva“ als eine einzige Umma gelebt (Bulaç 1992c: 54). Diese Zeit wird auch als das Zeitalter der „reinen (unentstellten) Weisheit“ konzipiert, die zu der uralten Vorstellung vom *Goldenen Zeitalter* Parallelen aufweist (Bulaç 1994c: 60f), was wiederum von der Gleichherrsprünglichkeit philosophischer und religiöser Ideen bzw. von der Ursprünglichkeit monotheistischer Weisheit zeugt.⁸⁶ Die Menschen haben aber wieder einmal ihren Vertrag mit Gott gebrochen und Gott hat darauf hin die Sintflut auf die Erde hereinbrechen lassen, die uns von den Sünden reingewaschen hat.

In der Mittagszeit (ögle) erging der göttliche Ruf durch Abraham noch einmal. Sein Ruf wurde in Folge dann von Moses und Jesus

86 Auch Marx mit seinem Konstrukt vom am Beginn der Menschheitsgeschichte stehenden Urkommunismus wird als Zeuge in den Verweis-katalog aufgenommen (Bulaç 1992c: 56).

wiederholt. Dies ist gleichzeitig das Zeitalter der „entstellten Weisheit“, wobei etwa 124 000 Propheten unterschiedlichen Ranges (darunter gehören auch Philosophen, prominente Ärzte etc.) die Menschen immer wieder an den vergessenen, verschütteten Brunnen der einen göttlichen Wahrheit herangeführt hätten (vgl. Bulaç 1994c: 63).

„Besonders im Hinblick auf die orientalische Linie der Weisheit ist es eine historische Tatsache, daß allen mesopotamischen Denkrichtungen mehr oder weniger, mit unterschiedlicher Entfernung, die Weisheit wesentlich innewohnt. Man darf die Tatsache nicht ignorieren, daß in dem Ursprung und der weiteren, historischen Entwicklung orientalischer und griechischer Weisheit, deren Wissenschaft und Denken, die reine Weisheit der Prophetie gewirkt hat.“ (Ebd.)

All die Religionen, Konfessionen, Glaubensdoktrinen, philosophischen Strömungen etc. sind demnach Erscheinungen der entstellten Weisheit, mit der Funktion ausgestattet, die Entstellung rückgängig zu machen.

Am Nachmittag (ikindi), im „Zeitalter der Wiederbelebung der Weisheit“ wiederholt, bestätigt, vollendet und erneuert Muhammad „den Ruf aller ihm vorangegangenen Propheten, Weisen und Richter“ (Bulaç 1992c: 54 und 1994c: 64). Die Erneuerung vollzieht sich an zwei Punkten: Er ist „der letzte Prophet“ und wird herabgesandt „an die gesamte Menschheit“.

„Einerseits wird er mit der Aufgabe betraut, eine neue und universelle Umma in politischen, ökonomischen, militärischen und gesellschaftlichen Bereichen zu gründen. Andererseits lehrt er auf der Basis der Offenbarung ‚das Buch, die Wissenschaft und die Weisheit‘. Das bedeutet, das göttliche Unternehmen, den Menschen mittels Offenbarung und Prophetie Wissen und Weisheit zu belehren, erhält ihre Vollendung.“ (Bulaç 1994c: 65)

Damit erreicht die Geschichte der offenbarten Weisheit – fast möchte man sagen: in einer dialektischen Bewegung – „ihre letzte und höchste Epoche“, in der das „Äußere/die Erscheinung (*zahiri*) und das Innere/das Verborgene (*batini*) zusammengefügt werden“ (a.a.O.: 65f).⁸⁷ Diese theologischen Überlegungen weiten sich fernerhin auf die Stellung der westlichen Geschichte der Offenbarung aus, die als eine Art Abklatsch, eine verdünnte Version der orientalischen Geschichte erscheint (ab Descartes dann ein völliger Abfall aus der Quelle der

87 An einem anderen Verweis auf die Überlieferung sticht die Endzeitvision besonders hervor: „Zwischen mir und dem jüngsten Gericht besteht nur so viel Kluft wie zwei Fingerbreite.“ (Bulaç, *Abraham'in Evlatları* [zu dt.: *Abrahams Söhne*] in der Tageszeitung *Zaman* vom 11. April 2000.

Weisheit, daher die endzeitliche Abirrung). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, die Funktion dieser Gedanken für die Konstruktion des *Vertrages von Medina* auszudeuten: Die Einheit der Menschheit erfährt ihre Legitimation mittels der einen Offenbarung, die sich in unterschiedlichen historischen Epochen in Gestalt verschiedener Religionen geäußert hat, was zugleich die Idee von der Einheit der Religionen noch einmal unterstreicht. Allerdings erscheinen hier Religionen als Gesellschaftsformationen, die sich durch eine jeweilige rechtliche Grundlage (Scharia) auszeichnen sollen. Entscheidend scheint also die Vielfalt der Wege und Formen (Scharia), in denen die göttliche Botschaft ihre historische Verkörperung erfahren hat. Dementsprechend funktioniert jede Lebensweise nach einer eigenen Scharia, und darin besteht das Formel eines friedlichen, den Anderen anerkennenden Zusammenlebens. Die Moderne habe, so zurück zu der Frage nach der Institutionalisierung der Onto-Theologie, mit ihrem Zentralstaat (das sei bereits Totalitarismus) eine einzige Form von Recht (Scharia) allen anderen Lebensformen aufgezwungen, während das prophetische Medina mit ihrer auf sozialen Blöcken basierenden Ordnung die wahre Anerkennung exemplifiziert habe. Die vertragliche Konstitution der politischen Ordnung avanciert zum zentralen Punkt der Überlegungen über den aktualisierten „Vertrag von Medina“.

5. Das prophetische Medina im Gegensatz zum „totalitären“ Nationalstaat der Moderne

5.1 Die Umma: Von der Gemeinschaft der Muslime zur Gemeinschaft schlechthin

Bestand nun die „Sünde“ des modernen Nationalstaates darin, sich über bestehenden Differenzen hinwegzusetzen, um alle nach dem Parameter eines Bürgerstatus zu definieren, so soll der „Vertrag von Medina“, den der indis-ch-muslimischen Verfassungsrechtler Hamidullah (1993 und 1998), unermüdlich als „die erste geschriebene Verfassung der Menschheitsgeschichte“ feiert, eine den partikularen Identitäten gerechte Ordnung anbieten. Wie wird die *Gemeindeordnung/Vertrag/Verfassung/Urkunde/Erlaß* (in den verschiedentlich gebrauchten Formulierungen) von *Medina* in der Türkei am Ende des 20. Jahrhunderts unter den oben beschriebenen Kontextbedingungen rekonstruiert? Über welche Schritte wird der Islam als ein Gesamtpaket für weltliche Angelegenheiten, und zwar über die Regelung des moralischen Handelns der Einzelnen im Alltag hinaus, konzipiert? Wenn nun der Islam die Grundlagen einer Gesellschaftstechnologie abgeben soll, von welcher Art wird die zu konstruierende Gemeinschaft sein?

Oder anders gefragt: Welche Folgen bringt die Rekonstruktionslogik, mit der die Vision der Urgemeinde ins Werk gesetzt werden soll, wenn sie an eine Gesellschaftstechnik gekoppelt wird?

5.1.1 Die Prinzipien der Gemeinschaft

Die Umma, welche bisher sowohl aus der Binnenperspektive der Muslime als auch aus der Beobachterperspektive immer schon als die Gemeinde *der Muslime* verstanden wurde, erfährt jetzt eine in der islamischen Geschichte einmalige Umdefinition: Im Ursprung der islamischen Geschichte war die Umma, so die Grundidee der Konstruktion, keineswegs rein islamisch. Sie habe die Gemeinschaft schlechthin bezeichnet, an der verschiedene soziale und religiöse Gruppen mit Wahrung ihrer Eigenständigkeit teilhaben durften. Unten wird die Umdeutung der Umma in eine *politische Gemeinschaft schlechthin* nachgezeichnet, wobei anschließend die aus dem Unterfangen resultierenden Friktionen problematisiert werden.

Bulaç eröffnet das Setting mit dem Hinweis, daß der Prophet die Urkunde keineswegs per Gewalt dem nichtmuslimischen Rest der Medinensischen Bevölkerung aufgezwungen hat.

„Denn es ist nicht ernsthaft zu glauben, daß ein Mensch, der sich nachts heimlich von Mekka nach Medina begab und dessen Anhänger nicht mehr als 15 % der Stadtbevölkerung ausmachten, einen nach seinen Wünschen und künftigen Interessen dienenden Vertragstext den zahlenmäßig und militärisch Überlegenen aufdrücken könnte. Plausibel ist das keineswegs.“ (1992b: 108)

Auf die partnerschaftliche Schließung des Vertrags aus freien Stücken legen die Verfechter des VM besonderen Nachdruck. Das Erfolgsergebnis, das der Prophet kurz nach seiner Ankunft in der zerstrittenen Stadt verbuchen konnte, wird historisch erklärt. Als „einer der wichtigsten Faktoren“ dafür wird der chaotische Zustand des 120 Jahre lange von Kriegen und Feindschaften zerrütteten Medina angeführt. Genau „in einem solchen kritischen Moment taucht ein Fremder auf und zeigt allen anwesenden Gruppen die Wege des Zusammenlebens“, ruft sie alle auf der Basis des Rechts auf, nach dem Grundsatz: „Bleibe so, wie du bist“ zu leben. Das dringlichste Problem jener Zeit habe darin bestanden, so Bulaç, „die Formel herauszufinden, gemäß der ein auf der Gerechtigkeit und Billigkeit aufbauendes Zusammenleben“ errichtet werden könne (ebd.).

Anschließend möchte Bulaç im Lichte des historischen Beispiels programmatisch unterstreichen, daß „dank dieses Projekts“ niemand dem Joch der Anderen unterworfen werde und man gegenseitig die

Existenz der Anderen als Realität anerkenne sowie die Lebens- und Denkweise der Anderen unter Rechtsschutz gestellt werde. Anders als der moderne Staat mit all seinen diversen politischen Formen einschließlich der Demokratie, die alle letztlich auf Herrschaft basierten, zeichne sich das Medinensische Modell durch Partizipation aus. Der Vertrag von Medina sieht dann „für alle sozialen Blöcke ein gesellschaftliches Projekt nicht auf der Basis von ‚Herrschaft‘, sondern von ‚Partizipation‘ vor.“ Innerhalb des vom Vertrag umrissenen Rahmen werden, so wird das alternative Gesellschaftsmodell weiter beschrieben, „Muslime als freie Menschen in der von Gott und Muhammad (sav) angezeigten Richtung leben und ihre Religion verkünden. Die gleichen Rechte gelten auch für die Juden und die Anderen.“ (1992b: 108)

Von hier aus werden nun die *immanentalen* Prinzipien des historischen Vertrages herausgelesen. Mit der Frage nach immanenten Prinzipien wird übrigens ein Akt vollzogen, den die klassischen Muslime, auch der Gesamtapparat der Orthodoxie so nicht kannten. Einen elaborierten Versuch in dieser Richtung hatte zuvor Fazlur Rahman in Angriff genommen. Rahman blieb mit seinem Versuch, den modernen Institutionen islamischen Geist einzuhauen, allerdings für Bulaç Geschmack weiterhin innerhalb des modernen Paradigmas stecken. Dennoch beschreitet Bulaç selber methodologisch den gleichen Weg. Den Bedarf nach den explizit gemachten, konstitutiven Prinzipien spürt man erst, so kann man theoretisch formulieren, wenn sich ein abstraktes Regelverständnis entwickelt hat, das von den konkreten Bezügen absieht. Schauen wir uns die Grundprinzipien an, die dem Zweck der planvollen Gründung einer Gesellschaftsordnung dienlich gemacht werden sollen.

Prinzip 1: Vertragliche Bestimmung der politischen Ordnung

Zunächst einmal wird die vertragliche Basis einer legitimen politischen Ordnung betont. Obgleich der Islam zumindest auf der Ebene des individuellen Bekenntnisses eine Religion des Vertrags ist, den der Gläubige mit Gott eingeht und sich durch den Bekenntnisspruch zur Einhaltung der im Vertrag vorgesehenen Gebote verpflichtet, lässt sich die Idee auf die politische Ebene nicht sogleich ausweiten. Man könnte zwar vermuten, daß sich die vertragliche Verpflichtung des Gläubigen zu Gott auch auf die Ausgestaltung der politischen Herrschaft erstreckt. Die geschichtliche Praxis muslimischer Gesellschaften liefern jedoch kaum Belege für diese Behauptung. Es sei denn, daß damit die Verpflichtung des Herrschers auf das göttliche Gesetz gemeint ist. Nur hier könnte man von der *Präsenz* der *Idee* eines vertraglichen Verhältnisses sprechen, wobei man hinzufügen muß, daß die Idee allerdings kaum praxisrelevant institutionalisiert worden ist.

Die Idee der vertraglichen Vereinbarung, welche sich in der islamischen Geschichte vornehmlich auf die Glaubensfragen beschränkte, so daß der Gläubige durch sein Bekenntnis einen Vertrag mit Gott schließt, wird nunmehr auch auf die Regelung sozialer Ordnung erweitert. Gesellschaft als ein vertraglicher Zusammenschluß, diese in den Selbstbeschreibungen der westlichen Moderne überaus prominente Idee, die in den konstitutionellen Demokratien ihre institutionelle Form erfährt, gibt den Rahmen der intellektuellen Herausforderung ab, auf den sich die Islamisten einlassen, wobei sie sich anschicken, die Idee in das islamische Gewand einzuhüllen. So gehen die islamistischen Intellektuellen über den geschichtlichen Islam hinaus zum „ursprünglichen“, „unverdorbenen“ Anfang zurück. Die Rekonstruktion beruft sich vor allem auf die ersten „Artikel“ des Dokuments:

- „§1. Urkunde von Muhammad dem Nabi, zwischen den Gläubigen und den Muslimen von Quraisch und Jathrib, und denen die ihnen folgen und sich ihnen anschließen und mit ihnen kämpfen.
- §2. Sie bilden eine einzige Gemeinde, gegenüber den Menschen.“ (Wellhausen 1889: 67)

Von dem historischen Moment der Urkunde von Medina aus wird nun das „erste konstitutive Prinzip“ der politischen Ordnung bestimmt: „Ein richtiges, gerechtes, sich am Recht orientierendes und auf wahren Frieden unter Menschen abzielendes, ideales Projekt muß aufgrund eines *Vertrages* zwischen (religiös, rechtlich, philosophisch, politisch etc.) unterschiedlichen Gruppen entstehen.“ (Bulaç 1992b: 108; Hervorhebung im Original)⁸⁸

Die islamistische Politik des Zusammenlebens, wie es im Diskurs konstruiert wird, hängt wesentlich von der Unterscheidung zwischen den Sphären der Übereinstimmung und der Differenz ab. Während der Vertrag den Bereich der allgemeingültigen Regeln abstecke, die in „Übereinstimmung“ erarbeitet werden sollen, gehörten die Bestimmungen, die den substantiellen Wertvorstellungen entsprachen, in die Domäne der „Autonomie“, in der nicht die Übereinstimmung, sondern die Differenz das gemeinschaftliche Leben organisiere. Anders als die westliche Demokratie, welche uneingeschränkte Hegemonie der Mehrheit bedeute (Bulaç 1992c: 60), komme hier der wahre Pluralismus,

88 Der vordergründig vertraute Anklang der Beschwörung des Vertrages an Vertragstheorien verstummt, wenn man die Tatsache in Betracht zieht, daß diese im Prinzip nicht von einem empirischen Vertrag ausgehen, sondern mit Hilfe eines archetypischen Konstruktions die Konstitutionsbedingungen der politischen Ordnung diskutieren.

die *Vielheit in der Einheit*, zum Ausdruck; auch anders als die „post-moderne Vielheit ohne Einheit“ (ebd.).

Prinzip 2: Partizipation statt Herrschaft

In der Selbstaffirmation der Moderne wird Partizipation als ihr Grundzug gegenüber der vormodernen Welt hervorgehoben. Auch die laizistische Republik der Türkei legitimierte sich über den Vorzug, den sie im Unterschied zum Osmanischen Sultanat den Bürgern des Staates gewähre. Das bis dahin umstrittene Motto der Republik: „Souveränität geht vom Volke aus“, ihr Herzstück, das sie im Kampf gegen die religiösen und revanchistischen Bestrebungen umstritten behaupten konnte, wird nun diskursiv umgedreht und soll als Herrschaftsstrategie enthüllt werden.

Das Kriterium dafür, ob eine politische Ordnung auf Partizipation oder Herrschaft beruht, wird aus dem Differenzdiskurs gewonnen.

„Das zweite konstitutive Prinzip betrifft Partizipation, nicht die Herrschaft. Denn in einem totalitären und unitären politischen Gebilde werden die Differenzen nicht zugelassen. Der Vertrag von Medina zählt die Muslime und Juden Geschlecht für Geschlecht (einzelnen) auf. Auch die Ungläubigen werden in einem Artikel erwähnt. [...]

Daß die Geschlechter einzeln aufgeführt werden, sichert und beglaubigt die Anerkennung der Identitäten ethnischer und religiöser Gruppen. Vermutlich haben es die Stammesführer so verlangt.

Daraus folgt: Jede religiöse und ethnische Gruppe besitzt vollständige Autonomie in Kultur und Recht. Das heißt, in Religion, Legislative, Judikative, Erziehung, Handel, Kultur, Kunst, Alltagsleben usw. wird jeder das sein, was er ist, und wird sich innerhalb der Standards artikulieren, mit denen er sich definiert. Den Garant für die besagte religiöse und rechtliche Autonomie liefert der Artikel 25, der besagt: „Die Juden behalten ihre Religion, die Muslime behalten ihre Religion. Sowohl sie selber als ihre Beisassen.“⁸⁹ (Bulaç 1992b: 109)

So erfolgt die Partizipation auch in der sich darauf berufenden Rekonstruktion nicht auf der Grundlage eines Gemeinwesens von Bürgern, welches republikanisch die bestehenden partikularistischen Gemeinschaftsidentitäten übersteigt. Es geht auch nicht um eine Polis, in der die freien Menschen gemeinsam um die öffentlichen Angelegenheiten streiten. Sie wird stattdessen von der Basis der einzelnen Bürger auf eine Ebene verschoben, auf der sich die ethnischen und religiösen

89 Der Urtext selber ist nicht nach Artikeln aufgegliedert. Die westlichen Orientalisten, die den Text zum ersten Mal im 19. Jahrhundert wieder entdeckten, haben ihm die heutige nach (47) Artikelnummern gegliederte Struktur verliehen. Hamidullah hat das Dokument auf 52 Artikeln umorganisiert.

Gemeinschaften begegnen und miteinander als Blöcke verhandeln sollen. Dies wirft die Frage nach der Bestimmung ihrer Beziehungen untereinander auf, die letztlich auch die Frage nach der Rechtsordnung betrifft.

Prinzip 3: Der Rechtspluralismus und die Gesellschaft der „Scharias“

Wurde die politische Ordnung auf *vertragliche* Vereinbarungen zwischen autonomen Gemeinschaften gestellt und ihr Mechanismus als Partizipation statt Herrschaft deklariert, so bedarf die Gestaltung der Umma, die jedoch zugleich ihre Durchpolitisierung zur Folge hat, eines weiteren Prinzips, welches die Beziehungen zwischen den verschiedenen, konstituierenden Gruppen regeln soll:

„In einer pluralistischen Gesellschaft können gleichzeitig mehrere Rechtsordnungen Gültigkeit beanspruchen. Falls es deswegen zu Rechtsstreitigkeiten zwischen den Blöcken kommen sollte – und das geschieht freilich –, dann werden solche Prozesse von den mit entsprechenden Befugnissen betrauten Gerichten abgewickelt oder man wählt den Weg, einen aus den Vertretern der Rechtsgemeinschaften zusammengesetzten Obergerichtshof zu installieren.“ (Bulaç 1992b: 109)

Nach der Ansicht von Bulaç soll in solchen Fällen der Benachteiligte die Rechtsordnung frei aussuchen dürfen, nach der geurteilt werden soll. Zurecht weist er dabei auf die osmanische Rechtspraxis hin, die den Prozeßbeteiligten diese Möglichkeit einräumte – allerdings mit der Beschränkung, daß nur die Nichtmuslime sich für eine Beurteilung nach dem islamischen Recht entscheiden durften.⁹⁰

Der Funktion des islamischen Propheten in dieser Ordnung kommt dabei eine besondere Rolle zu. Sie ist äußerst ambivalent. Muhammad habe, so wird seine Position im Diskurs interpretiert, nicht als *Hakim* (Richter) fungiert, was nach dem Duktus des Diskurses gleichsam der Funktionsweise des auf einem einzigen Rechtssystem fußenden Nationalstaates entspreche, sondern als *Hakem* (Schiedsrichter), der sich in seiner Tätigkeit auf das von den Betroffenen ausgesuchte Rechts-

90 Man kann natürlich genauso gut auch die christlich-spanische Praxis vor dem Fanatismus der Reconquista erwähnen, wonach den Muslimen eine solche Wahl zur Verfügung stand (vgl. Lapidus 1988: 388; ausführlicher dazu vgl. Akyol 1998: 14ff). Daß eine dem Konstruktionszwang geschuldete, dermaßen radikalierte Wahl der Rechtsordnung durch die Einzelnen die Grundlagen jeder Rechtsordnung zerstören würde, sei hier in polemischer Absicht nur angemerkt. Uns interessiert hier nicht so sehr die Realisierbarkeit solcher Modelle, sondern es interessieren die Mechanismen der Ideologieproduktion, und vor allem die simulativen Folgen des kulturübergreifenden Austausches, die noch aufzuweisen sind.

system einlasse und dementsprechend die Rechtsprechung betätige. Während die Institution des *Hakim* nur innerhalb einer bestimmten Rechtsordnung Urteile fällen kann, schlichtet *Hakem* zwischen verschiedenen Gruppen, die unterschiedliche Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit, jedoch keine gemeinsame, verbindliche Rechtsinstanz haben. So überlassen sie die Entscheidung auf einen Dritten, dessen Entscheidung sie sich freiwillig unterwerfen.⁹¹

5.1.2 Die Umdeutung der Umma und ihre Fiktionen

Die Suche nach den Prinzipien einer gerechten Gesellschaft, die aus der gleichwertigen Partizipation von Gemeinschaften entstehen soll, geht dabei mit einer Umdeutung der Umma einher, die allerdings keineswegs reibungslos funktioniert. Die Umma soll nun ursprünglich die Gemeinschaft *schlechthin* bezeichnet haben, die jedoch aufgrund historischer Vorkommnisse, zunächst bereits zur Zeit des Propheten und dann durch die fortschreitende Abweichung der späteren Königreiche vom ursprünglichen Islam, immer mehr auf die Muslime beschränkt worden sei. Dafür wird vor allem auf den Artikel 2 rekurriert: „Sie bilden eine einzige Gemeinde, gegenüber den Menschen.“ (Wellhausen 1889: 67)

91 Die Unterscheidung zwischen diesen Funktionen dient im Diskurs der Islamisten dazu, den Bereich des „internen Rechts“ von dem des „externen Rechts“ abzukoppeln (Dilipak 1992: 27). Daß eine solche Trennung beider Funktionen die Rechtsordnung auflöst, hat Ragip Ege (1993) in seiner Kritik am Konstrukt des VM sehr prägnant dargestellt. Das Recht institutionalisiert demnach qua Definition das Eingreifen eines Dritten, des Außen, in das Innere, das wiederum erst durch diese Entäußerung der Urteilsinstanz überhaupt zu einer Ordnung findet. Daher könne es in dem hier gebrauchten Sinne kein *internes* Recht geben. Ege qualifiziert denn auch den ursprünglichen Vertrag von Medina lediglich als eine frühe Stufe der Rechtsordnung, die den komplexen Bedingungen moderner Gesellschaften nicht gerecht werden kann (a.a.O.: 38). Wir schließen uns hier an seine Kritik an. Unsere Untersuchung befaßt sich jedoch hauptsächlich mit der Konstruktion und der Funktionsweise des Diskurses. Die *Funktion* der Rede vom „internen Recht“ ist daher zunächst einmal zu bestimmen. Sie ist nur zu verstehen, wenn man den Begriff vom „internen Recht“ in den Kontext der utopistischen Konstruktion der Umma als die ideale, *erlöste* Gemeinschaft stellt. Erst in einer Gemeinschaft, die mit sich identisch ist und die Entfremdung durch Politik nicht kennt, kann das Recht als ein rein internes Moment verhandelt werden. Auf die Umma als die utopische Gemeinschaft wird unten ausführlicher eingegangen.

Den Bestimmungen des ursprünglichen Dokuments kann man für die Zeit des Propheten tatsächlich zweierlei Neuigkeiten entnehmen, die nicht nur die Islamisten zur Umdeutung des Begriffs angeregt haben, sondern auch von den westlichen Orientalisten gewissermaßen ähnlich interpretiert worden sind. Die arabischen Stämme, die den Islam übernommen hatten, definierten nunmehr ihr Verhältnis untereinander nicht mehr alleine über das Stammesrecht. Das ideologische Band des Islam durchkreuzte nämlich die auf Blutsband basierenden Bindungen und ließ ein neues, „ideologisches“ Gemeinschaftsband hervortreten. In diesem Sinne bedeutet die Umma „nicht Verwandschaftsverband, sondern Gemeinde schlechthin“ (Wellhausen 1889: 74).

Zweitens fällt auf, daß unter der Umma, zumindest anfänglich nicht alleine die Gemeinschaft der Muslime verstanden wurde. Die muslimischen Immigranten aus Mekka und die muslimischen Araber von Medina gehörten zu ihr genauso wie die nichtmuslimischen Araber. Ebenso darunter zu subsumieren waren diejenigen, die den im Dokument erwähnten arabischen Stämmen folgen. Dabei handelte es sich um eine altarabische Schutz-Beziehung, die kleinere Stämme zu den stärkeren unterhielten.⁹² Die Umma war also „zunächst eine lose politische Einheit“ (Wellhausen 1889: 76), die sich indes wirkungs geschichtlich sehr rasch, ja gleich zu Lebzeiten des Propheten selbst, in Richtung einer muslimischen Gemeinde entwickelt hat. Hamidullah, an dem sich türkische Islamisten orientieren, hebt im Hinblick auf die ideologische Dimension der Umma die Freiwilligkeit hervor. Die als Stamm bezeichnete soziale Organisation wurde, so Hamidullah, an eine von Grund auf neue Ideologie angeknüpft, so daß sie auf keinerlei Weise qua Geburt, Verwandtschaft und als nach außen geschlossen definiert werden konnte. Nach diesem neuen Verständnis von Stamm mutierte ein sozialer Körper in eine auf freiem Willen des Individuums basierende dynamische Organisation.“ (1993: 192)⁹³

Allerdings bezieht sich Hamidullah auf den ersten Aspekt, nämlich auf die Gegenüberstellung von Blutsverwandtschaft und religiösem Bekenntnis als der konstitutiven Grundlage der Gemeinschaftsbildung. Andererseits muß man hier anmerken, daß selbst dieser Punkt nicht unumstritten ist. Die Orientalisten sind bspw. anderer Meinung. Was in der islamistischen Rekonstruktion ins Gewand einer prinzipiengeleiteten Politik eingehüllt wird, erscheint bei Wellhausen als Zeichen einer politischen Klugheit, nach der die Umma als eine Organi-

92 Nach der Ansicht von Montgomery Watt (1980: 97) „handelt es im wesentlichen um einen Bündnisvertrag, der den traditionellen arabischen Grundsätzen entspricht“.

93 Dabei beschränkte sich doch die freie Entscheidung, das soll hier kritisch angemerkt werden, lediglich auf die muslimische Gemeinde.

sation von Geschlechtern gedacht wird. Wellhausen fragt in diesem Zusammenhang, warum Muhammad die Gläubigen nicht konsequent aus ihrer Verwandtschaft genommen und die Atome neu organisiert hat, zieht dann die folgende Erklärung vor:

„Das tut er nicht; er sagt ausdrücklich, daß die Geschlechter – auch die Mu-hagira [Emigranten] zählen als selbständiges Geschlecht – bleiben sollen wie sie sind und als solche in die Umma eintreten sollen. Er nimmt die alte Organisation ruhig in das neue Ganze herüber; der Gedanke der Möglichkeit einer nicht von Natur gegebenen, sondern gemachten Gemeinschaftsgliederung ist ihm vielleicht überhaupt nicht in den Sinn gekommen.“ (1889: 76)

Muhammad hätte, so Wellhausen, andernfalls Friede und Ordnung in Medina nicht stiften können. „Hätte er“ also „nur die Gläubigen um sich gesammelt, so wäre ein neuer eigenartiger Verband zu den alten hinzutreten, und Zank und Fehde hätten kein Ende genommen“ (ebd.). Die These von einem durch den Vertrag in die Vorstellungen von politischer Ordnung eingeführten radikalen Schnitt will auch Montgomery Watt nicht in dieser Radikalität gelten lassen. „This document“, so Watt, „is no invention of a political theorist, but is rooted in the mentality and moves of pre-islamic Arabia“ (1968: 6; Watt/Welch 1980: 97).

Selbst wenn man die kritischen Anmerkungen der Orientalisten gelten läßt, bleibt die Tatsache, daß der islamische Prophet in die arabische Welt eine neue, die bestehenden Gemeinschaftsformen durchkreuzende Ordnungsform eingeführt hat. Diese mag die alten Bindungen nicht abgeschafft haben. Sie hat aber den anderen Gemeinschaftsbindungen einen eigenen Code aufgezwungen, dem sich die herkömmlichen Stammesbindungen nicht gänzlich entziehen konnten. Viel brisanter und umstrittener sowie für den Diskurs selbst problematischer scheint hingegen der zweite Aspekt zu sein, welcher vom Status der Juden in Medina handelt. Der Status der Juden bleibt nun auch für die *Rekonstruktion* des ursprünglichen Dokuments folgenreich. Darauf soll unten ausführlicher eingegangen werden.

5.2 Der Stachel des historischen Ereignisses, die Risse der Konstruktion

5.2.1 Der umstrittene Status der Juden

Auf welche Weise bildet nun die mit dem Propheten ansetzende, sich entlang der abrahamitischen Tradition *material* begründende und in der darauf folgenden islamischen Geschichte fast durchweg ange-

wandte Praxis, den Andersgläubigen (in der Regel den Christen und Juden, teils auch weitere Gruppen eingeschlossen) in der Regulierung innerer Angelegenheiten weitgehende Autonomie, zu gewähren, die Basis für einen Diskurs, welcher im Geiste des Urmodells dessen Anwendungsbereich aus einem *Prinzipiendenken* heraus auf alle sozialen Gruppen ausweiten will?

Ein auf der vollendeten Offenbarung fußendes Gesellschaftsmo dell, das sich durch die Entsprechung zur göttlichen Harmonie des Universums auszeichnen soll, darf keine Risse aufweisen, die oft drohen, wenn man der Kontingenz des Vergangenen ein komplettes Modell abringen will. Es muß gegen die aus der *Geschichtlichkeit* des Urbildes entspringenden „Unstimmigkeiten“ abgedichtet werden, bei denen sich aber das Urmodell um die Konsistenz eines zukünftig aus ihm selbst abzuleitenden Modells nicht beeindrucken läßt. Die Bürde der Konsistenz gilt der Nachwelt, nicht dem historischen Ereignis. Und zwar müssen sowohl die Einwände aus dem säkularistischen bzw. linken Milieu (z.B. İnsel 1992; Ege 1993;) effektiv zurückgewiesen als auch der islamistischen Kritik, die sich ebenfalls auf die Ur gemeinde beruft, plausibel begegnet werden. Mit dem Status der Juden ist bereits ein für die Effektivität des Diskurses essentieller Konflikt punkt angesprochen. Welche Probleme tauchen denn beim Unternehmen auf, das historische Handeln des Propheten bezüglich der Juden mit seiner dogmengebenden Wirkungsgeschichte in ein Prinzip zu übersetzen, mit dem eine gottgefällige, jedoch ebenso für Nichtmuslime attraktive Gesellschaft in der Gegenwart errichtet werden soll? Wir haben es also erstens mit einem Vertrag zu tun, dem die Juden freiwillig beigetreten sein sollen. Zweitens wird der Status der Juden aufgrund bestimmter Vorkommnisse vom Propheten selbst degradiert, auf daß drittens die ganze bisherige islamische Praxis nicht nur die Juden, sondern auch die Christen in Berufung auf diese Tradition als *Zimmi*, d.h. als Schutzbefohlene, die allerdings nicht auf dem gleichen Status mit der muslimischen *millet-i hakimiye* (herrschender Nation), behandelt hat.

Für die Mainstream-Islamisten, für die der Islam kein abstraktes Prinzip der gesellschaftlichen Konstitution ist, ergibt sich aus diesem Zusammenhang kein Problem. I. Süreyya Sirma bringt dies unmißverständlich zum Ausdruck.

„Die mit diesem Vertrag den Juden zuerkannten Rechte sind nicht politischer, sondern religiöser Natur. So konnten wir denn auch nirgends einem Beleg dafür begegnen, daß der Prophet in politischen Angelegenheiten die Juden zu Rate gezogen, oder sie wenigstens in Kenntnis gesetzt hat. So sind wir auch folglich der Ansicht, daß in einem Staat, in dem auch Nichtmuslime leben, der Beitrag der Nichtmuslime zu diesem Staat nur soweit gedeihen darf wie von dem Koran und der Sunna zugelassen.“ (Sirma 1994: 53)

Auch die Bestimmung der Funktion des Propheten ist nicht unumstritten, erfährt ebenfalls eine nicht einfach von der Hand zu weisende Kritik von den klassischen Islamisten. I. Süreyya Sirma führt als Gegenbeweis einen Fall an, in dem Muhammad sich dafür entschied, einen jüdischen Stammesführer wegen Kollaboration mit den Mekkanern ermorden zu lassen. Dabei habe sich der Prophet nicht genötigt gesehen, sich einen Rat bei den Anderen einzuholen. „Falls er [der Prophet, L.T.] im islamischen Staat von Medina kein *Hakim* [Richter], sondern *Hakem* [Schiedsrichter] gewesen sein sollte“, so Sirma, „dann hätte er sich bei der einen jüdischen Anführer betreffenden Angelegenheit mit jüdischen Stämmen beratschlagt und nicht eigenständig gehandelt“ (Sirma 1994: 53).

Anders als die türkischen Verfechter des VM, die, wie gleich zu sehen ist, ihr Konstrukt so selbstverständlich auf die angenommene, gleichwertige Partizipation der Juden am Vertrag und infolge dessen am Gemeindeleben aufzubauen, verhehlt Hamidullah, der muslimische Entdecker des Urdokuments, deren uneindeutigen Status nicht.

„Wenn man den Text analysiert, stellt man fest, daß er die jüdischen Stämme keineswegs offenkundig als eigenständige Gruppe bestimmt und klassifiziert. Im Gegenteil, im Verfassungstext werden eine Reihe von in den Islam übergetretenen arabischen Stämmen aufgezählt und davon berichtet, daß die und die jüdischen Stämme als Verbündete dieser oder jener arabischer Stämme diese oder jene Rechte haben. Nach der äußeren Form der angesprochenen Artikeln scheinen diese Juden am Körper des Stadtstaates nicht beteiligt zu sein; deren Status kann man als Zuflucht in der bzw. Anschluß an die herrschende(n) muslimisch-arabische(n) Gemeinde charakterisieren.“ (Hamidullah 1993: 194)

Indessen schickt sich Hamidullah anschließend an, nachzuweisen, daß die Juden, wenn auch nicht zu Beginn, so doch später in den Vertrag aufgenommen worden sind. Die orientalistischen Gelehrten weisen ähnlich darauf hin, daß sowohl die drei großen jüdischen Stämme *Qu-rayza*, *Banu an-Nadir* und *Banu Qaynuqa*, deren Namen bedeutsam erweise in der Urkunde nicht vorkommen, als auch kleinere jüdischen Stämme Schutzverbündete der vorherrschenden großen arabischen Stämme *Aus* und *Khazradj* waren. Somit fallen die jüdischen Stämme *vermittels* dieser Beziehung unter die Definition der Umma. Wellhausen bezweifelt zudem, daß es überhaupt einen Vertrag zwischen Muhammad und Juden gegeben hat. Die Juden hätten sich nämlich nie auf ein Dokument berufen.

„Die Quraitza behaupten, es bestehe kein Bund zwischen ihnen und Muhammad (BH. 675). Ihr Haupt, Ka'b b. Asad, zerreißt nicht ein Schriftstück, sondern einen Schuhriemen, um seinen Bruch mit den Medinensern

symbolisch zu bekräftigen (Vaq.197). Indessen bezweifle ich darum doch nicht die Authentie der von Ibn Ishaq uns mitgeteilten Gemeindeordnung von Medina. Sie enthält aber keinen Vertrag mit den Juden, sondern nur eine weniger ihnen als den Ansar [den Medinensern, L.T.] gegebene Bestätigung ihrer alten Verhältnisse, unter gewissen durch die Lage der Dinge notwendig bedingten Beschränkungen. Sie ist überhaupt keine wirkliche und eigentliche Vereinbarung. [...] Es ist ein einfacher Erlaß Muhammads, worin er die Ordnung des Gemeinwesens, wie sie sich seit seiner Ankunft in Medina praktisch schon entwickelt hat, kodifiziert. Es ist kein Gesetz – das hätte von den Parteien vereinbart und beschworen werden müssen; sondern nur eine öffentliche Darlegung der Hauptartikel des geltenden Staatsrechtes der Umma. Von seinem historischen Werte verliert es natürlich dadurch gar nichts.“ (Wellhausen 1889: 82f)

Es gehört zum dogmatischen Bestand des Islam, daß sich der Prophet in die jüdisch-christliche Offenbarungsgeschichte als deren Abschluß einreihet. Daß den Juden und Christen in der folgenden islamischen Geschichte die Freiheit im Kultus gewährleistet wurde, kann man ohne die für den Islam so zentrale Idee von der Zusammengehörigkeit der Buchreligionen nicht verstehen.⁹⁴ Die islamwissenschaftlichen Studien von Sprenger (1865: 29-60) berichten dazu noch biographisch in Anlehnung an die islamischen Standardquellen (Hadith-Sammlungen und Siras) von Muhammads anfänglicher Hoffnung in Medina, sich bei den beiden Religionen, vor allem bei den Juden eine Anerkennung als Prophet verschaffen zu können. Davon berichtet der Koran in Sure 5:

„44. Wir haben die Tora hinabgesandt, in der Rechtleitung und Licht enthalten sind, damit die Propheten, die gottergeben waren, für die, die Juden sind, (danach) urteilen, und so auch die Rabbiner und die Gelehrten, aufgrund dessen, was ihnen vom Buche Gottes anvertraut wurde und worüber sie Zeugen waren. [...] 45) Und wir haben ihnen darin vorgescriben: Leben um Leben, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Zahn um Zahn; und auch für Verwundungen gilt die Wiedervergeltung. Wer aber dies als Almosen erlässt, dem ist es eine Sühne. Diejenigen, die nicht nach dem urteilen, was Gott herabgesandt hat, das sind die, die Unrecht tun. 46) Und wir ließen nach ihnen Jesus, den Sohn Marias, folgen, damit er bestätige, was von der Tora vor ihm vorhanden war. Und wir ließen ihm das Evangelium zukommen, das Rechtleitung und Licht enthält und das bestätigt, was von der Tora vor ihm vorhanden war, und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. 47) Die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin herabgesandt hat. Und diejenigen, die nicht

94 Allerdings wäre es falsch, den Status der Andersgläubigen einfach aus einem religiösen Dogma abzuleiten. Es handelt sich dabei vielmehr um ein Zusammenspiel von imperialer Politik, besonderen Steuereinnahmen und religiösen Ideen.

nach dem urteilen, was Gott herabgesandt hat, das sind die Frevler. 48) [...] Für jeden von euch haben wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte ER euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will ER euch prüfen in dem, was ER euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette. Zu Gott werdet ihr alle-samt zurückkehren, dann wird ER euch kundtun, worüber ihr uneins waret.“ (Der Koran 1987: 85f)

Schon bald mußte aber Muhammad seine Hoffnung aufgeben, von den Juden als Prophet anerkannt zu werden. Das hoffnungsvolle Bemühen schlug rasch in Abgrenzung zu den Juden und dem Judentum um. In diese Zeit fiel z. B. die Verlegung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka. Nicht mehr die Tradition folgte wurde im Handeln des Propheten betont, sondern die Differenzen wurden markiert. Der Rest war dann nur noch eine zunehmende Feindschaft zwischen den Muslimen und Juden, wobei die letzteren schließlich aus verschiedenen Anlässen verfolgt, massakriert und unterworfen wurden.

5.2.2 *Der intellektuelle Zwang zur Konsistenz*

Wie kann man also in einem islamistischen Diskurs das historische Ereignis der Ausschließung der Juden durch den Propheten, die sinnbildlich für *den Anderen schlechthin* im Modell für das Zusammenleben unterschiedlicher Gruppen einstehen, und die daran anschließende historische Praxis in der muslimischen Geschichte reibungslos mit dem gesellschaftspolitischen Projekt einer vermeintlich auf Gleichheit der Blöcke gründenden Umma in Einklang bringen? Dies ist keineswegs ein von außen an das Modell herangetragener Einwand, sondern er entspringt dem Modell selbst und der Diskurs setzt alle Mittel ein, um den inneren Riß zuzunähen.

Der islamistische Diskurs als ordnungsgenerierende *Bedeutungs-praxis* wird insofern eine Hegemonie innerhalb des diskursiven Feldes entfalten können, als er verschiedene *Elemente* als die *Momente* seiner Einheit artikulieren kann. Die thematische Garantie der diskursiven Einheit wird hier durch die Konstruktion der Umma gewährleistet. Konkret gesprochen, muß dabei einerseits der Abstand zur Geschichte und Tradition, welche vom Makel befallen ist, der göttlichen Weisheit verlustig zu gehen, kenntlich gemacht werden. Sonst funktioniert die Wiedererrichtung des unverdorbenen Urmodells nicht. Außerdem würde der Versuch, als performative Bestätigung der Idee von Einheit in Vielfalt (die Formel des Zusammenlebens) hier und jetzt mit Andersdenkenden und Anderslebenden in Dialog zu treten, kläglich scheitern. Elemente wie *Zivilgesellschaft*, *Pluralismus*, *ethische Politik* (wie gleich unter dem Titel *öffentliches Glück* zu diskutieren ist),

Gesellschaftsvertrag. Anerkennung des Anderen müssen also als Bestandteile des Diskurses integriert werden, andernfalls bricht der Diskurs zusammen.

Andererseits darf die historische Erfahrung der Umma nicht völlig verworfen werden, da der islamistische Diskurs nicht alleine durch einen Dialog mit den „Nichtmuslimen“ existieren kann.⁹⁵ Tatsächlich operiert dieser Diskurs in einem historisch bestimmten politischen Raum, in dem die geschichtliche Mission der Türken auf ihre Verdienste bei der kriegerischen Verbreitung des Islam hin gedeutet wird. Der zivilisatorische Höhepunkt der „Anerkennungspolitik“ gipfelt in dem Urteil von Mehmet dem Eroberer in seinem Einzug ins damalige Konstantinopel, daß die Christen ihre Kirchen behalten, aber keine neuen bauen dürfen. In diesem politischen Raum wird zudem der Zerfall des Reiches auf die konstitutionellen Regelungen von 1876 und 1908 zurückgeführt, da diese den Nichtmuslim dem Muslim gleichgestellt hatten. Es handelt sich letztlich um einen politischen Raum, den man endlich von den laizistischen Usurpatoren befreien will. Ausgerechnet die zentrale Affäre der Rekonstruktion des VM, der Status der

95 Ohnehin mußten sich die Protagonisten den Vorwurf gefallen lassen, sich völlig ignorant gegenüber der historischen Erfahrung der Umma verhalten zu haben, um denn nur Anerkennung bei den Linken zu erheischen. Dazu schreibt z.B. I. Süreyya Sırma: „Falls wir Muslime Forschungen über den Vertrag von Medina oder irgend ein anderes islamisches Thema anstellen, kann unser Ziel keineswegs darin bestehen, den nach dem Zerfall des Bolschewismus orientierungslos gewordenen Marxisten oder den Demokraten, die seit etwa 70 Jahren ihr Regime nicht in Ordnung bringen können, oder auch den Laizisten der Türkei, deren Kapital lediglich darin zu sehen ist, bei jeder Gelegenheit die Muslime zu attackieren, einen Ausweg zu zeigen bzw. sie ins Glück zu geleiten. Unser Ziel soll darin bestehen, in Allahs Gnade zu gelangen.“ (1994: 46f)

In der Stellungnahme des Radikalislamisten Aksu, der den *sociological turn* im islamischen Denken zutreffend konstatiert, hört sich der kritische Ton härter an: „Schließlich wurden die Muslime, besser gesagt: islamistische Intellektuelle, in einem steigenden Maße vertraut mit den westlichen Sozialwissenschaften. Tag und Nacht verbringen sie mit Sozialwissenschaften, denken mit den letzten Paradigmen der zeitgenössischen Sozialwissenschaften, ergehen sich im Bemühen, alternative Gesellschaftsprojekte oder künftige Gesellschaftsmodelle zu entwickeln. An diesem Punkt haben die islamistischen Intellektuellen keine Anstrengung darum unternommen, die westliche Wissenschaft, welche mit der eigenen Denktradition nichts gemeinsam hat, ihre Produkte und ihre Verfahrensweise kritisch zu betrachten, zumindest den historischen Kontext, in dem diese entstanden sind, zu beleuchten und erklären.“ (Aksu 1992: 49)

Nichtmuslime, sucht somit den Diskurs selbst heim. Jedem Beitrag zur Konstruktion des VM drängt sich die Erklärung der historischen Ereignisse unabwendbar auf. Immer wieder scheint zwar an einigen Stellen das Begehrten auf, die geschichtlichen Erfahrungen sowohl der arabischen als auch – und das ist weitaus wichtiger – der türkischen Muslime mit Hilfe der Autorität des Urvertrages beiseite zu schieben, und zuweilen sogar ein anarchistisches Staatsverständnis (so z.B. bei Çelik 1994a: 22) aus der Rekonstruktion hervorgehen zu lassen. Es setzt sich aber letztlich doch eine eigentümliche Konstruktion durch, die sich irgendwo dazwischen postiert. Wie versuchen die Islamisten den im Diskurs tiefssitzenden Stachel des historischen Ereignisses herauszuziehen, was zu tun sie aufgrund des Begehrens, das Ursprungsmodell buchstäblich wieder zu beleben, gehalten sind?

Die zweitrangige Stellung der Nichtmuslime in der islamischen bzw. osmanischen Ordnung wird zunächst einmal von nahezu allen Verfechtern des VM freimütig eingestanden, jedoch ihr Status nicht selten an das Verhalten geknüpft, das sie gegenüber dem Islam angenommen haben. Kadir Canatan, ein weiterer Protagonist des VM, lässt sich auf das Regime der Behandlung der Nichtmuslime in der islamischen Geschichte ein, um die historische Erfahrung in den Diskurs hinein zu artikulieren:

„Gibt es denn Differenzen zwischen dem unter der Führung seiner Heiligkeit des Propheten Muhammad gegründeten islamischen Staat und dem Staat, den der Eroberer [Sultan Mehmet II] Nichtmuslizen gewährt hat? Falls ja, wie kann man das erklären? [...] Dann sind das Medinensische Modell, dem Gleichheit, Partizipation und Autonomie zugrunde liegen, und das hierarchische, totalitäre, vor Partizipation verschlossene und auf Ungleichheit basierende osmanische Modell definitiv verschieden.“ (1994: 106)

Wie erklärt nun der Islamist von *heute* auf seiner Suche nach einem idealen, doch historisch praktizierten Modell den Unterschied zwischen dem Urmodell und dessen Abwandlungen? Zunächst führt er eine bevorzugte Position aus der allgemeinen islamistischen Diskussion an:

„Wie kann man aber diesen Unterschied erklären? Nach einer unter den Muslimen weit verbreiteten Meinung ist für uns das osmanische Modell nicht bindend. Denn die ab der Umayyidenzeit einsetzenden Abweichungen vom Islam haben bei den Osmanen fortgedauert und der Islam konnte nie seine reine gesellschaftliche Praxis entfalten. Deswegen sollten wir, wenn wir bezüglich der Gegenwart Abstraktionen der Geschichte vornehmen, nicht das osmanische Modell zum Ausgangspunkt nehmen, sondern das Medinensische Modell.“ (Ebd.)

Doch gibt sich der Islamist mit dieser Antwort nicht ganz zufrieden. Den „osmanischen Totalitarismus“, den die radikaleren Islamisten, für die nur in der Urgemeinde der „wahre“ Islam praktiziert worden sei, will er nicht ohne weiteres gelten lassen. Hier setzt eine historisierende Erklärung an, in der die Realität als Prüfungsinstanz für die Wahrheit der Aussagen dienen soll. Die Erläuterung der historischen Bedingungen soll die historische Erfahrung situieren und somit der Differenz zwischen dem Urmodell und dessen Abwandlungen die Spannung nehmen:

„Obwohl diese Meinung in mancherlei Hinsicht richtig ist, befriedigt eine solche Herangehensweise nicht, da sie die Systemfrage auf den Willen der Kalifen und Sultane reduziert. Sowohl Taner Akcam⁹⁶ als auch Bilal Eryilmaz betonen, daß das osmanische Millet-System auf die willkürlichen Verfügungen oder moralischen Tugenden der Sultane nicht zu reduzieren und daß es mit Sicherheit eine notwendige Folge des islamischen Rechts ist. Der christlich-arabische Historiker P. Hitti, berichtet, daß das *Zimmi*—Recht nicht nur in der Anfangsperiode des Islam, sondern auch unter den Umayyiden, Abbasiden, Seldschuken und Osmanen praktiziert worden ist.

-
- 96 Der Verweis auf Akcam ist, öffnet man einen Nebenschauplatz, äußerst bedeutsam, um den Diskurs, dessen Adressaten und Träger, vor allem dessen intertextuelles Funktionieren herauszustellen. Akcam ist kein Historiker, ist auch nicht mit Arbeiten über die osmanische Geschichte hervorgetreten. So kann der Verweis keinen fachlichen Hintergrund haben. Er gehört zum linken Spektrum und ist darin insbesondere mit der Betonung der Menschenrechte und den Fragen nach minimalen Bedingungen friedlichen Zusammenlebens hervorgetreten. Die Kritik des Nationalstaates ist eines seiner Hauptthemen; ein anderes, mit dem er seine eigene politische Vergangenheit kritisch überwand – er war unter den Anführern einer marxistischen, revolutionären Massenorganisation vor dem Militärputsch von 1980 – handelte vom Eurozentrismus. Akcam lebte jahrelang im Exil in Deutschland, hat sich hier vornehmlich in den Kreisen der GAL (Grüne Alternative Liste Hamburg) bewegt. Er war übrigens die treibende Kraft dafür, daß der Multikulturalismus und die Anerkennung der kulturellen Identität, die Kritik des Eurozentrismus Eingang in das politische Imaginäre türkischer Organisationen in Deutschland fand. Der Prozeß, den er in Gang gesetzt hat, ist keineswegs abgeschlossen. Es sind religiöse Gruppen der Türken (Moscheevereine) angetreten, um den Diskurs über Multikulturalismus und Anerkennung kultureller Differenz in der Öffentlichkeit zu repräsentieren (zu den religiösen Gruppen im Konflikt um den muslimischen Gebetsruf in Duisburg vgl. Tezcan 2000). Zurück zum Gegenstand der vorliegenden Arbeit, Akcam hat sich an der Debatte um den VM aktiv beteiligt, gehört zu den *Nichtislamisten* ganz vorne, die sich von dem Modell viel für eine demokratische politische Kultur in der Türkei versprechen.

Warum stimmen dann aber das Medinensische Modell des Propheten Muhammad und das osmanische Millet-System nicht überein? Konfliktieren sie denn etwa? Meiner Ansicht nach gibt es einen Schlüssel zur Lösung dieses Problems, und das betrifft die anfängliche Ausgestaltung der Machtverhältnisse. Der berühmte muslimische Gelehrte Ebu Ubeyd (770-839) trifft bei der Analyse der Eroberungspolitik der Muslime eine wichtige Unterscheidung. Demnach unterscheidet sich die Politik gegenüber den kriegerisch eroberten Ländern bzw. ihren Völkern von der Politik gegenüber den friedlich eroberten Ländern bzw. ihren Völkern. In den mit Gewalt erworbenen Ländern kann das Staatsoberhaupt das gesellschaftliche und kulturelle Leben mit bestimmten Restriktionen belegen und sein eigenes Recht aufdrücken. Denn hier haben die Muslime ihre Herrschaft auf eigene Faust durchgesetzt. So hatten die Muslime denn auch in den unter diese Kategorie fallenden Gebieten historisch den Bau neuer Tempel, Glockengeläut und Weinverkauf verboten.

In den Orten, die friedlich in die Herrschaft der Muslime übergegangen sind, durften die Nichtmuslime das eigene Rechtssystem praktizieren. Diesbezüglich gegen sie zu intervenieren und Verbote zu verhängen, ist nicht zulässig. Omar benahm sich in seinem Einzug in Damaskus verbittert, als die Einheimischen ihn mit Schwertspielen und wohlduftenden Blumen empfingen. Nachdem ihm aber berichtet worden war, daß das ein persischer Brauch sei, Omar gebot: „Belasset sie bei ihrem Brauch“.

Also bestimmte das Verhalten des einheimischen Volkes oder der Häuptlinge dessen darauf folgenden gesellschaftlichen Status. Diese Unterscheidung erklärt meines Erachtens die unterschiedlichen Politiken gegenüber *Zimmās* und deren unterschiedlichen Status. Der Prophet zog in Medina friedlich ein, nicht infolge eines Krieges. Er hat den Vertrag von Medina mit Nichtmuslimen unter freien Gegebenheiten und in Partizipation zustandegebracht. Die Osmanen hingegen haben, einschließlich Istanbuls, den Balkan durch Krieg erobert und deswegen als herrschende politische Macht eigene Autorität aufzutroyiert. Mit anderen Worten, sie haben entgegen dem Willen der nichtmuslimischen Untertanen Verbote und Einschränkungen verhängt. Der Unterschied zwischen den besagten Modellen röhrt daher.“ (a.a.O.: 106f)

Die den Kontextbedingungen Rechnung tragende Erklärung soll außerdem dem Muslim von *heute* die Handlungsanweisungen geben:

„Diese Unterscheidung beeinflußt unsere Haltung bei einem Problem, das uns auch heute begegnen könnte. Wenn die Muslime friedlich, d.h. ohne Gewaltanwendung, über den demokratischen Weg an die Macht kommen, wird ihre Haltung gegenüber denen, die nicht zu ihnen gehören, anders ausfallen, als wenn sie mit Gewalt die Macht bekommen. Schließlich ist die Art und Weise, wie die Muslime an die politische Macht gelangen, ein Faktor, der das spätere Machtverhältnis zwischen Muslimen und nichtmuslimischen Gemeinschaften bestimmen wird.“ (a.a.O.: 107)

Tatsächlich findet man hier die in der vorherigen Geschichte des Islam gar nicht bekannte Unterscheidung zwischen zwei Regimen der Be-

handlung von Nichtmuslimen, nämlich einmal die konstruierte, vermeintlich gleichwertige Behandlung auf der Basis eines freiwilligen Vertrags, und zweitens den untergeordneten *Zimmi*-Status, auch bei den anderen Vertretern des VM.

Es ist nicht meine Absicht, das „Urmodell“ und die Rekonstruktion gegeneinander auszuspielen, um den inauthentischen Charakter der zweiten zu denunzieren. Das Interesse der hier vorgelegten Analyse besteht darin, die Mechanismen und Strategien der Rekonstruktion und deren Kontext aufzudecken. Das wird hier allerdings nicht deswegen getan, um sie für bare Münze zu nehmen, nicht um uns vor der islamistischen Erfolgsstory, dem irdischen Paradies des versöhnten Medina – in der Vergangenheit wie im Zukunft – huldigend zu verbeugen. Es gilt den Bruchstellen der Konstruktion nachzuspüren; es geht darum, aufzuzeigen, was der Diskurs verbirgt, verschüttet, zu vernähen versucht, um überhaupt zu funktionieren, und schließlich darum, wo die Operationen des Diskurses aufbrechen.

In diesem Sinne äußerst sich das Problem des islamistischen Diskurses darin, die geschichtliche Praxis nicht gänzlich zu verteufeln, dennoch die Reinheit des Urmodells unter den Bedingungen der Gegenwart zu bewahren, in der man den Islam nicht mehr mit Gottes Schwert verbreitet. Die konstruierte Reinheit des Urmodells und die Reinheit der vorgestellten Utopie zu retten, die man bloß nicht als Utopie deklarieren will, darin besteht das Unterfangen.

Diese Anstrengung läßt Bulaç ebenfalls von den differenten Modi der islamischen Praxis sprechen.

„In diesem kategorialen Rahmen muß man das vom Islam vorgesehene *Zimmi*-Recht gesondert behandeln. Denn der *Zimmi*-Status drückt die rechtliche Regelung für diejenigen Nichtmuslime aus, die mit den Muslimen nicht zusammenleben wollen, Kriege gegen sie führen und dabei unterliegen. Wovon wir hingegen hier handeln, umschreibt den Umstand, daß sich die Nichtmuslime, welche wie in Medina mit den Muslimen zusammenleben wollen, nach den Bestimmungen des auch von ihnen unterzeichneten Vertrages als freie Menschen, freie Rechtsgemeinschaften an der völlig auf die Exekutive beschränkten politischen Organisation beteiligen.“ (1994a: 15, Fn. 12)

Bulaç greift an einer anderen Stelle diese Idee unter einer verwandten Frage noch einmal auf: Wann können die Muslime die Teilung der Macht akzeptieren, wann sind sie berechtigt, über die absolute Macht zu verfügen? (1995: 286). Solange die Muslime zwei Missionen verfolgen können, gelte demnach die Teilung der Macht: „Daß er den Geboten seiner Religion leben und er ungehindert seine Religion kundtun kann“ (ebd.). Nun müßte eigentlich die ganze muslimische Geschichte daraufhin gegengelesen werden, wo sich der Islam fried-

lich verbreitet und dementsprechend das politische Leben auf vertraglicher Basis geregelt hat (so z.B. müßte man vom indischen Subkontinent sprechen können, wo der Islam über Händler Einzug hielt). Jedenfalls bietet die Geschichte für ein solches, konsequent durchgehaltenes Prinzip keinen Anhaltspunkt, es sei denn für die *Zimmī*-Praxis. Was uns interessiert, ist hier lediglich dies, die Konstruktionszwänge eines Diskurses aufzudecken, der aus einem historischen Ereignis eine konsistente Geschichtsidee produziert und die Geschichte dem intellektuellen Heilsinteresse, nämlich der Konsistenz – und das auch nicht glücklich gelungen –, aufopfert. *Der Zwang zur Konsistenz entspringt also dem Diskurs selbst, weil er sich anschickt, das im ursprünglichen „Modell“ enthaltene Heil mit analytischen Mitteln argumentativ in einem öffentlichen Diskurs plausibel an die Dritten zu vermitteln.*

5.2.3 Wiederkehr der verdrängten Machtfrage: Die Umma als muslimische Herrschaft

So kehrt nun die Frage der politischen Macht, die Frage nach der Institutionalisierung einer „multikulturellen Gesellschaft“, in welcher sich der Staat den einzelnen Gemeinschaften unterzuordnen habe, um so gewaltiger wieder, als sie immer im Namen der Aufbewahrung autonomer Lebensweisen verdrängt worden war. Dies wird besonders deutlich, wenn man die Kennzeichen eines islamischen Staates, auch durchaus aus der Sicht der Autoren des VM, wieder in Erinnerung ruft. Sie lassen Zweifel an dem aufkommen, was über die Gleichheit der Bestandteile der Gesellschaft, über den auf Verwaltungsaufgaben reduzierten Staat und schließlich über die neuartige Umma-Konzeption, die eigentlich dem theoretischen Anspruch nach nicht auf die Gemeinschaft der Muslime beschränkt werden sollte: a) Der Imam steht beim Freitagsgebet der Gemeinde vor. Das Freitagsgebet ist „in diesem Sinne inhaltlich ein Ritus mit politischen Inhalten und Botschaften“; b) Zakat (Almosensteuer) eintreiben und zuteilen; c) Strafen ausführen; d) Dschihad (heiligen Krieg) erklären. (Bulaç 1995: 279ff). Nicht nachzuvollziehen ist, wie sich eine solche, der historischen Realität muslimischer Reiche vollkommen entsprechende Um schreibung der politischen Macht noch mit einer „neutralen“ Teilung der Macht verträgt. Auch wenn Bulaç wie die anderen mit aller naiven Unschuld die Beteiligung der Nichtmuslime an einer solchermaßen eindeutig beschriebenen Macht beteuern, fällt die anvisierte praktische Institutionalisierung des Projektes in die alten Bahnen der osmanischen Millet-Ordnung zurück. Diese Konfusion, die an vielen anderen Stellen der Beiträge der Konstrukteure ins Auge sticht, darf man nicht

als Schönheitsfehler übergehen. Sie ist auch nicht bloß die Folge eines noch nicht ausgereiften Reflexionsstandes über das alternative Gesellschaftsmodell – so etwas würde jeden Sterblichen treffen. Sie stellt sich eben zwangsläufig ein, sobald man mit Hilfe von Kategorien und Ideen moderner Politik unter den Bedingungen des nationalstaatlichen Apparates die Gesellschaft auf Gemeinschaften, Gemeinschaften auf Religion (bzw. Weltanschauung), Religion auf Gesetz reduziert und das religiöse Gesetz als positives Recht denkt. Bei Bulaç und einigen Anderen wird Scharia durchaus weiter gefaßt als ein positives Gesetz, indem sie in ihrer allgemeinen Bedeutung als *der Weg* bestimmt wird. Diese weite Fassung schwindet allerdings in dem politischen Projekt und die Scharia erscheint doch letztlich als positives Gesetz. Ob die beiden Konzeptionen der Scharia (nämlich als der ethische Weg bzw. gar das symbolische Gesetz einerseits und als positives Gesetz andererseits) zusammengehören, bleibt in der Tat ein umstrittener Punkt, auch im innerislamischen Diskurs.

Das positive Recht, welches mit seinem formalen Verfahren einen gemeinsamen Rahmen für unterschiedliche partikulare Gemeinschaften zur Verfügung stellt, wird nun als tyrannisch verworfen. Tatsächlich muß man der islamistischen Kritik an einem Punkt betreff des modernen Rechts recht geben. Es ist keineswegs ein *bloßes* Verfahren, das sich zu den partikularen Gemeinschaften vollkommen neutral verhält. Bereits in der Formalisierung der Behandlung wird bestimmten Interpretationsweisen partikularer Gemeinschaften Legitimität entzogen, da sie gezwungen werden, sich innerhalb eines bestimmten Rahmens zu bewegen, in dem sie vielleicht ihre Heilsaufgaben im Sinne einer *bestimmten* diskursiven Ausformulierung nicht mehr wahrnehmen können. So verhält es sich auch tatsächlich mit einer fundamentalistischen Interpretation des Islam. Bereits am Beispiel der türkischen Religionsbehörde (Kapitel I.4.2.1) wurde gezeigt, daß die Bestimmung der öffentlich-politisch zulässigen Religiosität den Aspekt der *Bestrafung (ukubat)* als einen Bestandteil islamischer Religiosität ausschließen muß, damit der säkulare Staat überhaupt funktionieren kann. In diesem Sinne sehen wir auch in der auch noch so formalen Bestimmung eine bestimmte Form der „Substantialität“.⁹⁷ Auf jeden Fall arbeitet hier die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, die nicht völlig aufzuheben ist. Der Islamismus will den „Neutralitätsschein“ des modernen Rechtsstaates zerreißen und ein „gerechtes, gleichberechtigtes Zusammensein partikularer Gemeinschaftsvorstellungen“ organisieren, ohne daß sich eine bestimmte partikulare Institution den anderen aufdrücke. Daß diese „paradiesischen“

97 Für Ch. Taylor ist daher der Liberalismus nicht einfach (kultur-)neutral, er ist zugleich eine „kämpferische Weltdeutung“ (1997: 57).

Vorstellungen bereits von ihren Vertretern selbst unbeabsichtigt und unbemerkt (das ist schon bemerkenswert) im nächsten Zug gebrochen werden, lenkt allerdings das Interesse weg von der Frage nach dem Wahrheitsgehalt solcher Konzepte hin zu ihrer Funktionsweise und ihren Konsequenzen. Anhand solcher Stellen bekommt man Aufschlüsse über die Vorstellungswelten islamistischer Intellektueller.

Wie sich das irdische „Paradies“ von Gemeinschaften funktionell letztlich doch als eine islamische Herrschaft entpuppt, zeigt sich nicht allein in der oben zitierten, fast offenkundigen Drohung von Canatan, die in diesem Zusammenhang noch harmlos bleibt. Es ging nämlich bei ihm um die Vorhersage, die besagte, daß der Modus der Behandlung von Nichtmuslimen davon abhängt, wie die Muslime an die Macht kämen: ob gewaltsam oder friedlich. Das Problem ist, was das denn noch für eine gemeinsam geteilte Macht ist, wenn sie in der Hand der Muslime sein soll. An einer anderen Stelle wird es noch deutlicher, wo Canatan sich anschickt, nachzuweisen, daß unterschiedliche Paradigmen [gemeint sind im Grunde wieder einmal die Religionen] auf einer gemeinsamen Grundlage miteinander kommunizieren könnten:

„Ein anderer Punkt, der den Islam vom Kontextualismus unterscheidet, besteht darin, daß der Islam zwischenmenschliche und interkulturelle Kommunikation sowie die Übereinkunft auf gemeinsamen Nenner für möglich hält. Nach Kontextualisten wie Kuhn und Feyerabend ist ein Paradigma nur innerhalb seiner eigenen Einheit zu verstehen und dort ein konsistentes Modell. Dadurch wird unmöglich, daß Personen mit unterschiedlichen Paradigmen sich gegenseitig verstehen und auf gemeinsamen Nenner kommen. Dagegen hält es der Koran selbstverständlich für möglich: ‚Sprich: O ihr Leute des Buches, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: Daß wir Gott allein dienen und Ihm nichts beigestellen, und daß wir nicht einander zu Herren nehmen neben Gott‘ (3/64).“ (Canatan 1994: 108)

Die Gemeinsamkeit, von der der Koran spricht und zu der der Prophet selbst während seines Wirkens unermüdlich aufgerufen hat, ist dabei eindeutig: Es geht nicht nur um substantialistisch begründete, genealogisch bestimmte Gemeinsamkeit abrahimitischer Buchreligionen, sondern der absolute Monotheismus soll den Inhalt (Materie) und den Modus (die verfahrenstechnische Form) der Gemeinsamkeit gleichzeitig bilden. Die koranische Sprache kennt denn auch eine solche, für die modernen Institutionen typische Unterscheidung zwischen dem wertgebundenen, d.h. partikularen Inhalt und dem formalen Verfahren nicht. Wahrscheinlich führen solche Stellen exakt in das Zentrum des Diskurses, d.h. in das, was der Diskurs zu vernähen, zu verbergen sucht. Und die Bruchstellen des Diskurses ergeben sich dem Blick

dort, wo das Verdrängte, das Unheimliche, das den Diskurs heimsucht, wiederkehrt; an der Stelle, wo der Verfechter des VM nicht weiter reflektieren kann, nicht weiter reflektieren darf, wenn er verhindern will, daß sein *Modell* birst. Der intellektuelle Versuch, *den Ursprungsmythos auf einer rationalen Basis zu rekonstruieren, d.h. ihn transparent zu machen, um daraus ein Gesellschaftsmodell zu gewinnen*, in dem sich auch die Anderen (die Nicht-Muslime) wiederfinden sollen, geht nicht auf. Das ursprüngliche „Modell“ und dessen historische Ausprägung holt den Diskurs ein, untergräbt ihn, vereitelt die Versuche, eine transparente Ordnung aus ihm hervorgehen zu lassen.

Von hier aus erscheint nun auch das ursprüngliche Dokument in einem anderen Licht. Zwei Sätze aus dem Urdokument bieten sich hier zur Zeugenschaft an. Am Ende des ersten Dokuments, das sich an die arabischen Geschlechter wendet und von den Gläubigen spricht, steht die Ermahnung: „Wenn ihr über irgend eine Sache im Streit sei, so muß sie vor Gott und vor Muhammad gebracht werden“ (Artikel 23; Wellhausen 1889: 70; Hervorhebung L.T.). Die hier beteuerte Gemeinsamkeit wird also eindeutig über den islamischen Gott und seinen Propheten verbürgt. Ganz zum Schluss des Gesamtdokuments wird dann das Herrschaftsverhältnis, wenn auch noch ohne den Wert materieller Sanktionen zu besitzen, unmissverständlich unterstrichen:

„§ 47. Wer sich etwas zuzieht, zieht es sich selber zu. Gott wacht über die ehrlichste und billigste Ausführung dieser Schrift. Diese Urkunde schützt keinen, der offen oder geheim Unrecht begeht. Wer zu Felde zieht, genießt Sicherheit, und wer zu Haus bleibt, genießt Sicherheit in Medina, ausgenommen wer offen oder geheim Unrecht begeht. Gott ist der Schutzherr dessen, der redlich und fromm ist, und Muhammad der Bote Gottes.“ (Wellhausen a.a.O.: 73)

Es ist dieser unbedingte Wille, der das prophetische Charisma ausmacht, welches später in der islamischen Geschichte in der *Zimmī*-Praxis institutionalisiert wurde. Der Diskurs der Intellektuellen will ja gerade dieses Charisma weiterhin pflegen, will eigene Legitimität aus ihm schöpfen. Die *Mittel*, die in ihm zu diesem Zweck eingesetzt werden, und die vordergründige Akzeptanz der gesellschaftlichen Tatsache, daß die Muslime *eine* Meinung unter den anderen bildeten, gingen gleichwohl in Konflikt mit der Aufgabe, das Charisma auf diese Weise zu pflegen. Nicht jedes geschichtliche Ereignis eignet sich wohl dafür, mit beliebigen Mitteln für beliebige Zwecke artikuliert zu werden. Seine Geschichte gräbt sich auch in die späteren Konstrukte so ein, daß man ihre Spuren nicht beliebig übersetzen kann. Ähnlich verhält es sich auch mit den westlichen Begriffen, die in den Diskurs der Islamisten aufgenommen werden. Ihre Aufnahme geschieht mitunter

nicht ohne den Preis, daß die ursprünglichen Konnotationen nicht einfach verschoben werden, was sich bei jeder diskursiven Artikulation naturgemäß einstellt, sondern u. U. *völlig* verloren gehen. Unten wird exemplarisch auf derartige Unternehmen eingegangen. Es werden dabei zum einen die kulturspezifischen Übersetzungen solcher Begriffe dargelegt. Zum anderen wird gezeigt, wie durch den Einsatz westlicher Konzepte die Vorstellung von Gesellschaft dahingehend modifiziert wird, daß sie als die *ideale Gemeinschaft* konzipiert wird, und zwar nicht mehr einfach auf den Mythos bezogen, um sich daran zu orientieren, sondern als dessen buchstäbliche Verwirklichung, als das *Ins-Werk-Setzen des Ideals*.

6. Übersetzungen der westlichen Konzepte

6.1 Der „wahre Pluralismus“ des Islam, die „Zivilgesellschaft“ der apokalyptischen Reiter

Damit die *verwaltete Religion* eine islamisch begründete Kritik erfuhr, die über die Übernahme der staatlichen Macht hinaus zielt, bedurfte es anscheinend, daß der postmodern sensibilisierte Islamismus die Anerkennungsthematik in ein alternatives Gesellschaftsprojekt umsetzt, indem er den analytischen Blick reversiv auf die westliche Welt richtet. Die Überleitung des postmodernen Unbehagens an eurozentristischen Meta-Erzählungen in einen islamistischen Diskurs buchstabiert auf der einen Seite kritisch die Genealogie der modernen Staatsraison aus, welche die Konstitutionsbedingungen auch des islamistischen *Gesellschaftsmodells* bereitstellte. Auf der anderen Seite entfalten sich hier die kulturell bedingten Eigentümlichkeiten, die aus der Übernahme moderner Kulturtechniken andere Wege hervorgehen lassen, welche konträr zu der postmodernen Dezentrierung des Subjekts verlaufen.

Der Sinn der Geschichte wird im islamischen Denken nicht als Freiheit gedeutet, er lokalisiert sich in der Pendelbewegung zwischen dem Verfall und der Wiederherstellung der göttlichen Weisheit, die dem Menschen ein „Schreiten zu Gott“ auferlegt. Freiheit bedeutet hier zweierlei: Die eigene Religion ungehindert praktizieren und die göttliche Botschaft an die Menschen verkündigen. Wenn nun der göttlichen Weisheit nur durch die jeweilige Scharia entsprochen werden kann, die weit über eine individuelle ethische Haltung hinaus den rechtlichen Rahmen der Gemeinschaften bestimmen soll, dann kann die aktuelle Aufgabe des Muslims nach diesem Diskurs nur darin bestehen, die Geschichte der modernen politischen Rationalität zurückzudrehen, um an die Urformen wieder anzuknüpfen. Die Reinigung

nicht nur des inneren Selbst, sondern die institutionelle Reinigung, die den staatlichen Eingriff zurückdrängen und die Macht wieder in die „Zivilgesellschaft“ zurückgeben soll, bilden die Grundsätze des politischen Handelns und Denkens intellektueller Muslime. Indessen stellt sich bei diesem Unternehmen die Tradition in den Weg, und in einem auf gesellschaftliche Konstitution abstellenden Diskurs muß nicht nur sie neu (kritisch) gelesen werden. Es wird auch die gesamte politische und Sozialgeschichte muslimischer Gesellschaften rekonstruiert. Die Rekonstruktion wird übrigens, das ist sehr bedeutsam, mit Konzepten wie „Zivilgesellschaft vs. Staat“, „Totalitarismus“, „Gemeinschaft vs. Gesellschaft“ oder „gute Politik“ bzw. „öffentlichtes Glück vs. Staatsraison“ durchgeführt. Es sind allesamt Begriffe, die zum kategorialen Bestand der westlichen Sozialwissenschaften und politischen Philosophie gehören – das sei hier vorweggeschickt.

Was ist der wahre Pluralismus? Die Frage gehört mittlerweile in das Zentrum islamistischer Überlegungen zum *Vertrag von Medina*. Das „trojanische Pferd“ der modernen Sozialwissenschaften in der türkischen Gesellschaft, nämlich die laizistischen Intellektuellen, richten diese Frage an die Islamisten. Je nach der politischen Orientierung denunzieren sie entweder, oder sie ermutigen gar das Einklinken der Islamisten in die Debatte um die Pluralität. So adressiert der Historiker Türköne, der sich mit der These hervorgetan hat, der Islamismus sei eine moderne Ideologie, seine Frage an die Protagonisten des VM:

„Kann man aus den Grenzmarkierungen der islamischen Religion ein pluralistisches Gesellschaftsprojekt hervorholen? Kann man in einem solchen Projekt universelle humanitäre Werte und Demokratie zumindest mit minimalen Standards aufrechterhalten? Dies ist zweifellos eine Frage, welche die Muslime beantworten können. Allerdings sind der Adressat dieses Unternehmens die Nichtmuslime. Die Anhänger anderer monotheistischer Religionen, i.e. die Atheisten, Paganen und Agnostiker (selbst diejenigen, die ein laizistisches Islamverständnis pflegen) stellen die Objekte dieses Gesellschaftsprojektes dar.“ (Türköne 1992: 22)

Symptomatisch ist diese Aussage aber deswegen, weil sich hier die Differenz verfestigende Logik der Anerkennungspolitik in unverhüllter Form bereits andeutet: Die Weltanschauungen werden in soziale Identitäten übersetzt, welche die Grundelemente einer sozialen Ordnung bereitstellen sollen. Zwar geht Türköne selbst nicht so weit, dennoch knüpft er seine Hoffnung auf ein islamisches Modell des Pluralismus an das Unternehmen des VM. Eine zivilgesellschaftliche Entwicklung, in der die Muslime wie die anderen sich wiederfinden und zusammenleben könnten, käme, so will sein Vorschlag nahe legen, ohne die religiösen Gemeinschaften nicht aus. Denn das „Gegenstück zivilgesellschaftlicher Strukturen des Westens in den muslimischen

Gesellschaften“, behauptet Türköne weiter, „sind die religiösen Gemeinden“ (1992: 24). Man dürfe die Tatsache nicht ignorieren, daß, wenn sich die unteren Schichten in einer religiösen Sprache artikulieren, es dabei immer um mehr gehe als bloß um Religion. Die Religion diene den unteren Schichten, ihre sozialen Forderungen gegenüber der laizistischen Elite auszuformulieren, womit man folglich bereits bei der Zivilgesellschaft angelangt sei (ebd.).⁹⁸

Ähnlich dieser soziologischen Umtaufe der Zivilgesellschaft in Religionsgemeinschaften, jedoch mit umgekehrten Vorzeichen, macht Saribay auf den politischen Kontext aufmerksam, aus dem die islamistische Antwort auf die Frage nach Pluralismus und Zivilgesellschaft ihre Motivation schöpft. Die „intellektuellen Debatten über die Festigung der Demokratie und den Aufbau der Zivilgesellschaft“, konstatiert Saribay (1993: 14), „treiben letztlich jede politische Strömung dazu an, ein Gesellschaftsprojekt vorzulegen“. Anders als Türköne äußert er jedoch grundsätzliche Bedenken, vor allem in Bezug auf den islamischen Einheitsglauben (tevhid), den monotheistischen Anspruch, mit dem sich eine Zivilgesellschaft, zu welcher der zivile Ungehorsam konstitutiv gehöre, nicht vertrage (a.a.O.: 19). Worüber beide Autoren bei der Bewertung des Diskurses über den VM trotz aller Differenzen einig sind, ist das Insistieren der Islamisten darauf, nicht vornehmlich auf die Ergreifung der staatlichen Macht abzustellen. Tatsächlich wollen die Islamisten ihren Zugang in den politischen Diskurs genau mit der Kritik des Staates legitimieren. Im prophetischen Medina, das ist die Quintessenz des rekonstruierten Vertrags, habe ein Gesellschaftsmodell die Bühne der Geschichte betreten, das nicht auf den Staat setze, sondern die politische Macht an die Gesellschaft delegiere. Mit dieser Entscheidung nehmen aber die Verfechter des VM die Bürde auf sich, die ganze islamische Tradition im Lichte neuer Fragestellungen, neuer Herausforderungen und neuer Begriffe durchsehen zu müssen.⁹⁹

- 98 Selbst Mardin scheint sich von den neuerdings in der türkischen wissenschaftlichen Literatur sehr beliebten Rückprojektionen aktueller Begriffe in die Vergangenheit gelegentlich mitreißen zu lassen: „Insgesamt ist also anzunehmen, daß der osmanische Islam die Fähigkeit besaß, das religiöse Recht und rituelle und praxis-orientierte Institutionen wie die Sufi-Orden mit den staatlichen Mechanismen in Gleichgewicht zu halten. Der osmanische Islam kann daher als die Quelle der ‚Zivilgesellschaft‘ außerhalb des osmanischen Staates gesehen werden.“ (1997: 365). Indessen mögen die Anführungszeichen davon zeugen, daß Mardin den Begriff jedenfalls nicht ohne Vorbehalte verwenden will.
- 99 Das Durchkämmen der Geschichte auf ihre „zivilen“ und „totalitären“ Momente hin wird aber jenseits der Konstruktionsbestrebungen vor al-

Die Frage nach Islam und Pluralismus wird von den Islamisten offensiv aufgegriffen. Unter einem philosophisch aufpolierten Titel (*Medine Vesikası. İslam’ın çoğulculuk referansı. Coğulcu epistemolojik düzlem*; zu dt.: *Vertrag von Medina. Pluralismus des Islam. Die pluralistische epistemologische Ebene*) konstatiert Köktaş, ein weiterer Protagonist des VM, nachdem er rhetorisch fragt, ob „der Islam zum Aufbau einer pluralistischen Ebene beiträgt oder diesen verhindert“: „Die historische Erfahrung der Umma enthält Pluralismus“ (1994a: 55). Habe man den Pluralismus in den islamischen Diskurs eingeführt, so tauche für den Muslim die Möglichkeit (und zugleich die Aufgabe) auf, „in die Begriffe wie Zivilgesellschaft semantisch zu intervenieren“ (Köktaş 1994b: 166). Für den einflussreichen Journalisten Dilipak besaß der Islam vor 1400 Jahren, was der Westen heute mit Multikulturalismus sucht.

„Heute versucht vielleicht der Westen in seiner Suche nach Demokratie, mit der Multikulturalismusthese die göttliche Wahrheit des Islam vor 1400 Jahren. Auch in der arabischen Gesellschaft, in die der Islam hinabgesandt wurde, herrschte ein monistisches Denken und innerhalb eines Stammes waren andere Glaubensrichtungen nicht gestattet und folglich nahmen die Kriege zwischen den Stämmen kein Ende. [...]. Zum ersten Mal hat der Islam in Medina ein Rechtsdokument vorgelegt, das sicherte, daß Menschen unterschiedlichen Glaubens multikulturell, friedlich zusammen, frei und glücklich leben konnten.“ (1991: 170)

Das Thema der aktuellen Multikulturalismusdebatte wird in die Vergangenheit zurückprojiziert und die vorangegangene Geschichte auf die Bedürfnisse der Gegenwart dermaßen angepasst, daß jene Geschichte ihre Besonderheit in unseren Wünschen völlig verliert. Ein heute aus dem Zusammenhang westlicher Gesellschaften und deren sozialwissenschaftlicher Reflexionen entstandenes Kulturkonzept und die aktuellere Debatte darum werden unbekümmert in die Vergangenheit muslimischer Gesellschaften verlegt. Dieses Unterfangen durchzieht den ganzen Diskurs.

Das systematische Interesse des vorliegenden Buches an dieser Geschichtslektüre besteht daher darin, aufzuzeigen, wie im islamisti-

lem von einer aktuellen Sorge motiviert. Die in den nichtislamistischen Kreisen verbreitete Befürchtung, daß ein zum politischen Konstitutionsprinzip erhobener Islam, d.h. der Islamismus (in der authentischen Formulierung: religiöser Fanatismus) die Anderen vernichten werde, soll mit der Umkehrung des Totalitarismusvorwurfs beantwortet werden. Es geht also um eine in der türkischen Gesellschaft weitverbreitete Furcht, die durch die iranische Revolution und die afghanische Talibanherrschaft, aber auch durch das damals noch sehr aktuelle Massaker an Aleviten in Sivas (1993) nicht gerade entkräftet wurde.

schen Ursprungsdenken bestimmte kategoriale Mittel um einer Identitätspolitik willen umdefiniert und die über den Kultauraustausch globalisierten Diskurse kulturspezifisch übersetzt werden.

Der Anachronismus, auf dem die Rekonstruktion der Urgemeinde beruht, kulminiert an einer Dichotomie, die ebenfalls in die früheren Gesellschaften und im Spezifischen in die islamische Tradition verlegt wird: *Die offizielle Gesellschaft (resmi toplum, d.h. der Staat)*¹⁰⁰ vs. *Zivilgesellschaft*. Die Abwärtsbewegung islamischer Eschatologie (Verfall) im Hintergrund behaltend, wird man zurecht erwarten, daß die anfängliche Harmonie unter der zersetzenden Wirkung zeitlicher Entfernung vom Ursprung immer brüchiger wird, bis sie, angelangt in der Moderne, vollständig dem Totalitarismus weicht. In diesem Zusammenhang erhält das typisch neuzeitliche Gefühl der Nostalgie quasi zwangsläufig ein islamisches Gewand. Die Bezeichnung *Totalitarismus*, die zweifellos erst im 20. Jahrhundert datiert werden muß, erstreckt sich freizügig gar auf das vorislamische Mekka (so z.B. bei Köktaş 1994a: 58). Auf die Stammesordnung mit ihren Göttern in Mekka, gegen die sich der Islam durchzusetzen hatte, wird nun ein *Staat* zurückprojiziert, um davon dann eine *Gesellschaft* abzukoppeln, die von jenem unterdrückt und durch den Islam gerettet werden soll. Man kann dann, wie es der Autor reflexiv einwirft, „mit heutiger Begrifflichkeit formuliert, von einer unter der Tyrannie einer ungläubigen Oligarchie stehenden zentralistischen und totalitären Ordnung in Mekka“ sprechen. Die Herrschenden „hingen demnach der Götzen-dienerei als ‚offizieller Ideologie‘ und zwangen sie der Gesellschaft auf.“ (Köktaş 1994b: 164)¹⁰¹

Unverkennbar ist selbstverständlich, daß die Mekkanische Oligarchie dem türkischen Staat gleichkommt, dessen Laizität und „verwaltete Religion“ als Synonyme für die „offizielle Ideologie“ fungieren.

100 Den Begriff der *offiziellen Gesellschaft* hat der postmodern beeinflußte Islamismus in das islamische Vokabular eingeführt. Die Orthodoxie und der klassische Islamismus haben ihn entweder gar nicht, oder nicht konzeptionell und systematisch gebraucht.

101 „Offizielle Ideologie“ ist ein stehender Begriff im politischen Diskurs der Regimekritiker in der Türkei. Sie bezeichnet im Prinzip den Kemalismus. Im „Zentralismus“ drückt sich das Wesensmerkmal des türkischen Staates aus. Die Zentralismus-These verträgt sich indes nicht mit der Information, daß die öffentlichen Aufgaben in Mekka auf verschiedene Geschlechter aufgeteilt waren und daß dort keine staatlichen Strukturen und städtischen Behörden (vgl. Wellhausen 1889: 21) im heutigen Sinne existierten. Die Anführungszeichen, mit denen der Ausdruck *offizielle Ideologie* versehen ist, und der Verweis auf die zeitgenössische Genese der Begrifflichkeit heben jedoch, da sie keine theoretischen Konsequenzen entfalten, keineswegs den Anachronismus auf.

Bulaç liefert gar eine nichtmaterialistische Version des HISTOMAT¹⁰², die von der Verfallsgeschichte der *Zivilgesellschaft* erzählt:

- „1. Die Epoche, in der die offizielle¹⁰³ und die *Zivilgesellschaft* durch und durch pluralistisch waren. Diese ist das kurz anhaltende *Asr-i Saadet*.
- 2. Die erste Sultanatsepoke, in der sich die offizielle Gesellschaft von der Zivilgesellschaft abgekoppelt, *totalitäre* und unterdrückerische Züge angenommen hat, dennoch die *Zivilgesellschaft* ihren Pluralismus gänzlich bewahren konnte. Diese geht bis in die mittlere Phase der Abbasidenherrschaft hinein.
- 3. Ab diesem Datum gewinnt die *offizielle Gesellschaft* die Oberhand über die *Zivilgesellschaft*, die Sphären Recht und Erziehung fallen in die Hände des Staates. Der erste Bruch vollzog sich im Rechtsbereich, indem Ebu Yusuf das Justizministerium bei den Abbasiden übernahm, und im Erziehungsbereich mit der Gründung der ersten Medrese durch Nizamülmülk.
- 4. Bei den Seldschuken und Osmanen hebt die *offizielle Gesellschaft* ihre Abgrenzung von der *Zivilgesellschaft* deutlich hervor, um sich vollkommen abzusichern. In dieser Epoche wird der zivile Bereich der Scharia, der offizielle Bereich dem traditionellen Recht (*örf-i Hukuk*) zugewieilt.
- 5. Die vollständige Okkupation des zivilen Bereichs durch den offiziellen setzt mit der zweiten Konstitution [im Jahre 1908, L.T.] an und wird mit dem Ausrufen der Republik abgeschlossen.“ (Bulaç 1993: 44; Hervorhebungen L.T.)

In der Schematik des *sozialgeschichtlichen* Verfalls erfährt somit der Verfall der göttlichen Weisheit seine Materialisierung. Solange die Intention der Islamisten darin besteht, eine totalitistische Lösung der Probleme heutiger Gesellschaft vorzulegen, wird die Rekonstruktion der Geschichte sklavisch dazu dienen, die ganze Geschichte als eine fortlaufende Entfremdung von den wahren Urformen zu deuten. Im

102 HISTOMAT: Historischer Materialismus, der schematische Ablauf der Menschheitsgeschichte nach dem Marxismus. Zuerst war die primitive Kommune, die dann durch die Sklavengesellschaft abgelöst wurde. Dann betrat der Feudalismus die Bühne der Geschichte, mußte aber durch den Widerspruch zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse dem Kapitalismus weichen. Dieser wird entsprechend dem Motor der Geschichte ebenfalls unausweichlich Platz machen. Bei Bulaç findet sich, das ist bemerkenswert, eine explizite Bezugnahme auf den Urkommunismus der primitiven Gesellschaft zur Bekräftigung der These der „unentstellten Weisheit“(*Goldenes Zeitalter*).

103 Unter diesem Kunstwort (*resmi toplum*) ist der Staat zu verstehen. Ich übersetze ihn nach dem originalen Wortlaut, um nicht zuletzt einen Eindruck von der Begriffsbildung zu vermitteln.

Hinblick auf die in die Vergangenheit zurück verlagerte Dichotomie erscheint der VM in einem „zivilgesellschaftlichen“ Licht, indem er eine politische Einheit begründen soll, welche der *Gesellschaft* die Priorität einräume und nicht dem *Staat* (so z.B. bei Köktas 1994a: 59). Verschlägt man den sich verselbständigenden Staat auf die Seite des *Übels*, so bleibt am Pol des Heils die *reine Gemeinschaft*, oder das *reine Volk*, dessen Vertretung, ja dessen Verteidigung gegenüber dem Staat in der Geschichte immer schon von der *Ulema* wahrgenommen worden sei (Köktas 1994a: 60).¹⁰⁴ Die Umma als *unverzerrte ideale Gemeinschaft* in realhistorischer Verkörperung werde demnach in ihrem historischen Gang stets durch den Staat korrumptiert, der seinen Machtbereich illegitim über die vom Propheten selbst mit Hilfe von VM praktizierte, anfängliche Aufgabenbestimmung hinaus erweitert habe.

Die legitime Form des Staates wurde von Bulaç mit einem aus dem Urdokument herausgelesenen konstitutiven Prinzip auf die Judikative und Verteidigung bzw. Kriegsführung begrenzt (Bulaç 1992: 110). Bisweilen wird auch ein Hadith des Propheten hinzugezogen, nach dem sich die Aufgaben der Verwaltung in Steuereintreiben, Rechtsprechung und Verteidigung erschöpften, während die alle anderen Bereiche in die Hand der Zivilgesellschaft gehörten (ebd.; vgl. auch Köktas 1994b: 167). In der Tat wird hier, das muß man zugeben, die vormoderne politische Macht relativ zutreffend beschrieben. Das was aber ihre soziologische Bedeutsamkeit ausmacht, nämlich ihre Historizität, wird jedoch dem Streben danach aufgeopfert, die *künftige* Gesellschaft nach einem (religiösen) Modell *herzustellen*. Somit wird zugleich der Buchstabe des Urmodells idealisiert und das Ereignis selbst seiner Geschichtlichkeit beraubt. Dies hat Konsequenzen für das politische Denken im Islam.

104 Die Gegenüberstellung *Staat* vs. *Zivilgesellschaft der Umma* wird folgerichtig auch auf die aktuelle Geschichte des islamischen Regimes im Iran appliziert. So wird die von Khomeini installierte Instanz der *Velayet-i Fakih* [zu dt.: Herrschaft der Rechtsgelehrten] als eine Garantie der Zivilgesellschaft interpretiert: „[...] Obendrein hat er [Khomeini] mittels *Velayet-i Fakih* den Ulema die Befugnis übertragen, die politische Macht im Namen der Umma aus der Distanz zu kontrollieren und zu befehligen. Dies war eine Entscheidung, selbst in einem islamischen Regime die Zivilgesellschaft vor der offiziellen Gesellschaft zu schützen und ihr den Vorrang zu geben. Ist denn nicht dieses Projekt, das übrigens weiterhin in Kraft ist, ein Projekt der Zivilgesellschaft? Macht dies nicht Khomeini, selbst wenn man es nicht ‚zivil‘ nennen sollte – und das muß man nicht –, zu jemandem, der für die Zivilgesellschaft ist?“ (Bulaç 1995: 284)

Das historische Mißtrauen der Ulema gegenüber dem Herrscher, um die Verwaltung des Heilserbes nicht in der Politik aufgehen zu lassen, wird aus der rekonstruktiven Perspektive des Diskurses über den VM als das Zeichen einer *reinen Einheit von muslimischem Volk (Umma) und Ulema* interpretiert. Der Staat war im klassischen islamischen Denken ein notwendiges Übel. Das Notwendige resultierte aber aus der Erkenntnis, daß die menschliche Gemeinschaft unvollkommen ist, und diese Vorstellung hatte mit einer Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft nichts zu schaffen, welche im heutigen Sinne ohnehin nicht bekannt war. Die Grenze verlief stattdessen zwischen dem Herrscher und dem göttlichen Gesetz, das allerdings keineswegs mit dem Volk in einen konstitutiven Zusammenhang gebracht wurde.¹⁰⁵

Der islamistische Diskurs hingegen, trotz der wiederholten Bedeutung der schwachen Natur des Menschen, konstruiert ein für die islamische Kultur ungewohntes Menschenbild. Der Mensch wird, so z.B. nach der Konzeption von Çelik – ebenfalls einem der führenden Köpfe des Intellektuellenislam –, in seinem Bemühen, sich in der Interaktion Sinn zu verschaffen, systematisch von der politischen Macht schikaniert. „Das Begehrn der politischen Macht, die Interaktion zu bestimmen,“ behauptet Çelik, „verhindert das Funktionieren der ‚unverzerrten Sprache‘“ (1994b: 23). Also steht dem Menschen in seiner vom unmittelbaren Wort ermöglichten, unverzerrten Interaktion die Politik mit Tyrannie und Schranken gegenüber (ebd.). Auch hier drängt sich der in ideologischer Hinsicht verteufelte, trotzdem den islamistischen Diskurs unterschwellig durchziehende, utopistische Zug unüberhörbar auf: „Die Überwindung der Polarisierung zwischen der Sinsuche des Menschen und der Autorität wird“, – so schlägt die islamische Heilsusage in eine soziologisch ausgerüstete politische Diesseitsutopie um –, „an und für sich schon die Eckpfeiler des Zusammenlebens bereitstellen.“ (Çelik 1994b: 24) Für Çelik kann dann selbst „das gegenseitige Mißtrauen ziviler Gruppen“ (immer als Religionsgemeinschaften zu verstehen) „auch jenseits des offiziellen [staatlichen, L.T.] Bereichs“ nur noch als „die Widerspiegelung der gegebenen Autorität, eine Reflexion der politischen Macht“ (ebd.) gedeutet werden. Die versöhnnte Gesellschaft ist folglich dann nicht nur denkbar. Es werden auch kategoriale Mittel dafür vorgelegt, daß sie *machbar* ist.¹⁰⁶ Mehr noch, im Grunde existiert sie schon immer. Sie

105 Seufert (1997b) hat auch auf die durch den Islamismus vorgenommene, funktionelle Gleichsetzung von *Volk* und *Allah* hingewiesen.

106 Selbstverständlich bedeutet die von uns hier gebrauchte Formulierung der versöhnnten Gesellschaft nicht, daß für Çelik dadurch alle Probleme einer Gesellschaft auch *empirisch* lösen ließen (vgl. Çelik 1994b: 24).

vermag bloß nicht zum Vorschein zu gelangen, befindet sie sich doch in den Klauen der Macht eingefangen. Die wortgewaltig vorgetragene Utopiekritik entpuppt sich alsbald selber ungebrochen utopistisch. Die ideologische Verdiestseitigung der Religion als Gesellschaftsmodell sucht aus der genuin historischen Erfahrung, in vollkommener Negierung derselben, eine makellose Idealität herauszulesen. Es gibt dann kaum Mittel mehr dafür, – um die der Neomodernismus von Rahman noch besorgt war –, die Geschichte vor der Willkür des Konstruktionszwangs zu verhüten. Wie könnte man sonst erklären, wenn nicht mit dem identitätspolitisch sich selbst auferlegten Konsistenzzwang der intellektuellen Modellsuche aus dem gegenwärtigen Kontext heraus, daß die interreligiösen Relationen in den früheren Gesellschaften plötzlich im Modus der wechselseitigen Anerkennung, interpretiert werden? Hat man die Unterscheidung *zivil-staatlich* einmal in die Geschichte zurück verlagert; fließt alles soziale Leben aus der einen Göttlichen Weisheit aus, die sich in Religionsgemeinschaften verkörpert, welche wiederum auf eigenen Scharias fußen; ist nun konsistent mit dieser Onto-Theologie der Staat als *entfremdet* und die Gemeinschaft (Umma) als *authentisch* gesetzt, dann kann die tatsächlich vor kommende Zwietracht zwischen den und innerhalb der Gemeinschaften ihrerseits auf das Konto der Politik zurückgeführt werden. Der „Ummatismus“ (Stauth 1996) verlegt hiermit die reine Gemeinschaft in die Vergangenheit, welche sich völlig konträr zu der politischen Geschichte und der sozialen Realität verhält und statt dessen eine islamische Übersetzung der *Jakobinischen*¹⁰⁷ Kulturtechniken durchführt. Im folgenden wird dieser Übersetzung, Brechung des Übernommenen, anhand eines Beispiels vertiefend nachgegangen.

6.2 Die islamistische Konzeption des „öffentlichen Glücks“

Die Analyse des Diskurses über den VM, wie sie in der vorliegenden Untersuchung betrieben wurde, hat sich auf zwei Ebenen bewegt. Auf der einen Seite wurde der inhaltliche Aspekt der Ideologiebildung beleuchtet. Dabei wurden klassisch islamische Ideen und Visionen rekonstruiert und ihre Verknüpfung mit den in das Vokabular muslimischer Gesellschaften hereingebrochenen Konzepten dargestellt. Auf einer anderen Ebene operierte die Analyse, indem die durch den Gebrauch westlicher Kulturinstrumente ausgelösten Transformationen in

Mit der Formulierung wird hier die Idee umschrieben, die von der grundsätzlichen Aufhebbarkeit der Entfremdung ausgeht.

107 Das „jakobinische Moment“ der Moderne spürt Eisenstadt scharfsinnig in den fundamentalistischen Utopien als dessen religiöse Wendung auf (vgl. 1998, insb. Kapitel 3).

Konzeptualisierungsweisen der islamischen Religion in Richtung von modellhaft gedachter Gesellschaftskonstitution nachgezeichnet wurden. Das ambivalente Verhältnis zwischen der ideologischen Kritik an der westlichen Moderne und der strukturellen Verwicklung in die moderne Kultur wurde allerdings auch immer auf die Übersetzungen wissenschaftlicher und politischer Konzepte hin befragt. Ich war dabei bemüht darum, mich vor einer bekenntnisartigen Letztentscheidung hinsichtlich der Frage zu bewahren, ob denn nun der Islamismus den Islam modernisiert oder einen antimodernen Schutzwall aufbaut. Der Darstellungsmodus der Analyse dürfte bereits die Art und Weise islamistischer Übersetzung verdeutlicht haben. Dieses Unternehmen soll jetzt am Beispiel eines weiteren spezifischen Falls noch einmal geprüft und somit auch zugespitzt werden. Es handelt sich um eine höchst symptomatische Indienstnahme der politischen Philosophie, genauer gesagt einiger in der westlichen Philosophie weitgehend bekannter Kategorien. Dabei tritt auch die Natur der willentlich herzustellenden Gesellschaft der Islamisten besonders klar zu Tage.

Die Kategorien des öffentlichen Raums und des öffentlichen Glücks werden nun ähnlich zu den anderen kulturellen Instrumenten des westlichen Denkens (Vertrag bzw. Vertragstheorie, Zivilgesellschaft, Verfassung, Pluralismus und Anerkennung der Differenz), in den Dienst eines islamischen Gesellschaftsmodells genommen. Man kann sich nun, aufgrund der bisherigen Darstellung über genügend Fälle verfügend, relativ leicht ausmalen, in welche politisch intendierten Übersetzungsprozesse die beiden eben angeführten Begriffe hineingezogen werden. Vergewissern wir uns jedoch zuvor der Umwandlungen, die einige zentrale Begriffe im Diskurs über den VM erfahren hatten. Vertrag bzw. Vertragstheorie werden nicht als archetypische Konstrukte genommen, mit Hilfe derer die Frage beantwortet wird: „Wie ist die soziale Ordnung möglich?“, sondern als realhistorisches Ereignis. Der fiktive Charakter der Theorie des Gesellschaftsvertrags wird überdies dieser auch noch angelastet, da sie nicht auf einen realen Fall zurückgehe, sondern Kopfgeburt von Theoretikern sei; also ganz anders als der Vertrag von Medina, der etwa zehn Jahre lang in Kraft geblieben sei. Sodann wird Zivilgesellschaft mit Religionsgemeinschaften identisch gesetzt. Gleichzeitig verwandeln sich die Religionsgemeinschaften umstandlos (und restlos) in Rechtsgemeinschaften. Die Anerkennungsproblematik, die in ihren westlichen Konzeptionsweisen – selbst bei den radikal kommunalistischen – nie ihre Verknüpfung mit der individuellen Anerkennung verliert und sich stets in dem Spannungsverhältnis von Gruppe und Individuum bewegt (vgl. Taylor 1997; kritisch dazu und nur für eine individuelle Authentizitätssuche vgl. Benhabib 1999: 42), entkompliziert sich im islamistischen Denken in die Anerkennung geschlossen nebeneinander be-

stehender Gruppen.¹⁰⁸ So ist dann auch nachvollziehbar, daß gemäß der islamistischen Logik nur eine in kollektive Identitäten aufgeteilte Gesellschaft den wahren *Pluralismus* beanspruchen kann – Pluralismus nicht „bloß“ verschiedener Meinungen und Lebensstilen, sondern der Pluralismus der Scharias, sprich: Rechtspluralismus, womit verhindert werden solle, daß der öffentliche Raum von *einem Guten* dominiert werde. Ähnlich verhält es sich von hier aus gesehen mit dem Öffentlichen, d.h. dem öffentlichen Raum und dem öffentlichen Glück.

Bei der Konstruktion des islamischen Gesellschaftsprojekts taucht die über den Kommunitarismus populär gewordene Kritik am liberalen Politikverständnis nur knapp zeitversetzt auf.¹⁰⁹ Bulaç wirft, indem er das Verhältnis zwischen Regierung¹¹⁰, Politik und Macht problematisiert, die Frage auf, „was eine gute Regierung/Verwaltung ist und wie in einer guten Regierung das Verhältnis von Politik und Macht

108 Stauth bemerkte zu Taylors Authentizitätskonzept im Hinblick auf seine im Kontext der kulturübergreifenden Interaktion auftauchenden Folgen, auf den Islam angewandt: „Insbesondere etwa aus der Sicht des Islams, wo sich das handelnde Individuum auf eine Immanenz und Transzendenz unmittelbar verbindende Heilsgewißheit verlassen kann, kann Authentizität nicht als individuelle, sondern nur als kollektive ‚Differenz‘ gedacht werden. Die Ethik der Authentizität steht also nicht im Dienst des Selbst, sondern im Dienst der von Obligationen geleiteten Öffentlichkeit des Kollektivs. Hier heißt Authentizität Aufforderung zur äußeren Repräsentation der religiösen Bedingung des Selbst.“ (1999: 17)

109 Die intellektuelle Welt wurde in den 90er Jahren durch eine kommunalistische Welle erfaßt, die erst in den USA als eine politische Angelegenheit einsetzte und von dort aus nach Europa, aber auch in die muslimische Welt überschwappte. Was mit dem Kommunitarismus verbunden wird, läßt sich selbstverständlich nicht einheitlich beschreiben. Indes kann mehr oder weniger der „Gemeinsinn“ als die ethische Dimension des Handelns als gemeinsamer Nenner unterstellt werden (bspw. die Studie von Bellah u.a. 1987). In diesem Kontext ging es also um die Vorstellungen vom *guten Leben*, um die sich die Politik drehen soll, und dasselbe Interesse dürfte auch zur zunehmenden Aktualität von Hannah Arendt in der Welt beigetragen haben.

110 Das hier verwendete türkische Wort *yönetim* bedeutet im gewöhnlichen Gebrauch Verwaltung. Aus dem Sprachgebrauch des Autors geht das nicht deutlich hervor. Nach seiner Konstruktion von politischem Apparat im VM wird darunter eher *Verwaltung* verstanden, die mit der Durchführung öffentlicher Aufgaben betraut wird. Hier hingegen scheint der Begriff, wie gleich zu sehen ist, allgemeiner gefaßt zu sein. Daher entscheide ich mich dafür, beide Begriffe, Regierung und Verwaltung, gleichzeitig anzugeben.

geregelt werden soll“. Es gebe zwei Antwortmöglichkeiten dazu. Die erste verwirft er sogleich:

„Wenn wir unter Regierung (Verwaltung) die breiteste politische Organisation der *Gesellschaft* verstehen, dann sind wir gezwungen, zu akzeptieren, daß zwischen dem Staat/Apparat, der das Regieren/die Regierung (Verwaltung) unter seinem Dach ermöglicht, und den Regierten eine gewisse Kluft besteht. In dieser Definition ist die Macht in den möglichen Mitteln der Regierung (Verwaltung), damit im Staatsapparat, versammelt.“ (Bulaç 1994a: 10, Hervorhebung im Original)

Eine solche Entfremdung kennzeichne die modernen Demokratien, welche die Macht an den Staatsapparat und dessen zahlreichen Institutionen delegierten.¹¹¹ Die zweite Definition der Regierung/Verwaltung verlagert die Macht vom Staatsapparat auf die Regierten zurück: „Definiert man die Regierung/Verwaltung als die breiteste politische Organisation von Menschen und Gemeinschaften, die zusammenzuleben haben, dann bedeutet das, daß die Macht in den Regierten verinnerlicht ist.“ (Bulaç 1994a: 10.)

Die ummatistische Utopie von einer befreiten Gesellschaft (oder der Ansammlung, Konföderation von Gemeinschaften), in der die Entfremdung zwischen Herrscher und Beherrschten aufgehoben wird, kehrt an dieser Stelle wieder. Die Macht kann durch die Regierten nur dann verinnerlicht werden, wenn sie diesen nicht in der vermeintlich neutralen Gestalt des modernen Zentralstaates mit der Herrschaft einer Rechtsordnung entgegentritt, welche eine ethische Bindung nicht hervorzubringen vermöge. In der Scharia (jeder Gemeinschaft), als ethischer Wegweisung und rechtlichem Rahmen in einem, wird folglich, so läßt sich die Denklogik verlängern, die gute Politik möglich werden, die erneut von der in der Moderne verschwundenen Weisheit getragen werden wird.

111 Auf die Hervorhebung des Wortes *Gesellschaft* sei achtgegeben. Denn die ganze Konstruktion des VM operiert sehr wohl auf der Basis der zentralen Begrifflichkeit der Soziologie, nämlich der Unterscheidung zwischen *Gesellschaft* und *Gemeinschaft*. Während die Gesellschaft ein künstliches Konstrukt sei, meint Gemeinschaft auch in islamistischer Version eine gewachsene, quasi-natürliche Einheit. Man bleibt im Wirkungsbereich des soziologischen Denkens, kehrt dabei die Deutung der geschichtlichen Entwicklung entsprechend der islamischen Verfallseschatalogie derart um, daß nunmehr die Gegenwart, nämlich die Epoche der „Rückkehr der Religionen“, einen Rückgang von Gesellschaft zu Gemeinschaften erlebe; das Zurechtrücken des aus der Bahn gebrachten Gangs der Menschheit, das sei schon immer die Mission von Religionen gewesen.

Die Anlage des Diskurses, wie sie im bisherigen Verlauf des Textes dargelegt worden ist, bezeugt durchweg das Begehren, Ethik und Recht bzw. Individuum und Gemeinschaft mit einem inneren Band *restlos* zu vereinigen. Gesellschaftstheoretisch gewendet, bedeutet das Unterfangen nichts geringeres, als daß eine „nicht entfremdete“ Politik darauf abzielen muß, die Vorstellungen vom *guten Leben*, die durch das „freiwillige Bekenntnis zu einer Scharia“ (Religion oder auch Weltanschauung) zum Ausdruck kommen, in den Institutionen zu verkörpern. War im westlichen Denken allerdings die Frage nach dem *gemeinsamen Guten*, bzw. *guter Politik*, in der Regel auch mit dem *gemeinsamen*, öffentlichen Raum verbunden, der die bestehenden partikularen Differenzen transzendierte, so verwandelt sie sich hier in ein Instrument dafür, den öffentlichen Raum in ein Bündnis von geschlossenen partikularen Machtblöcken zu übersetzen (vgl. dazu auch Seufert 1997b: 454). Was bleibt dann aber angesichts der festgezurten Identitäten vom öffentlichen Raum noch übrig? Aus der Sicht der politischen Philosophie würde die Antwort eindeutig ausfallen: Er hört auf, zu existieren. Nun, halten wir uns als Soziologe doch zurück und stellen die Frage in abgewandelter Form: Wie wird der öffentliche Raum in einer solchen islamis(tisch)en Wendung konzeptualisiert?

Man kann andere Verfechter des VM heranziehen, die das Konzept des öffentlichen Raums expliziter in den Vordergrund gerückt haben, wobei die theoretischen Folgen im Hinblick auf die Institutionalisierungsfrage gleich lauten. Zur Ergänzung der obigen Darstellung wird unten auf Çeliks Gebrauch des öffentlichen Raums eingegangen. Die Analyse seiner Konzeption empfiehlt sich nicht zuletzt deswegen, weil hier die Einflüsse des kulturübergreifenden Austauschs offenkundig am Werke sind und deren Transformationen um so deutlicher nachvollzogen werden können.

Die Kenntnisse der Geschichte des westlichen Denkens, die virtuelle Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken, aber auch die des öfteren erfolgende Affirmation westlicher Autoren gehören zu den konstitutiven Elementen des Denkens islamistischer Intellektueller, das sei hier in deskriptiver Absicht wiederholt. Affirmativ Bezug genommen wird freilich vor allem auf die vormoderne „gute Politik“, die aus dem Wahrheitsbestand positivistischer Wissenschaften ausgeschlossen wurde.

„Infolge dieser Trennung stützte sich die positivistische Politik auf die eindeutige Unterscheidung zwischen ‚Tatsache‘ und ‚Wert‘. So wurde die Politikwissenschaft zu einer Wissenschaft, die nicht das, ‚was sein soll‘, sondern das, ‚was ist‘, erklären will. Wie bei *David Easton* klar zu sehen ist, wird die Suche danach, ‚wie soll eine gute politische Regierung/Verwaltung aussehen‘ oder ‚wie soll ein gutes politisches Gemeinwesen aussehen?‘, die als ‚vorwissenschaftlich‘ aus der positivistischen Politikwissenschaft ausge-

schlossen wird, als belanglos für die Bildung einer modernen politischen Theorie erachtet.“ (Çelik 1994a: 26)

Der Vertrag von Medina, der sich auf der Institutionalisierung jeweili- ger Suche nach guter Gemeinschaft erhebt, könne nun den Weg dafür freilegen, Politik und Ethik miteinander zu verbinden. Die mit Ma- chiavelli einsetzende Trennung zwischen politischer Wissenschaft und politischer Philosophie könne dadurch behoben werden.

„Die im Projekt vorgesehene Verbindung zwischen ‚Politik‘ und ‚Ethik‘ wird durch die Suche unterschiedlicher Rechtssysteme nach einem jeweils gemeinsamen Guten und Gerechten (sic.) gewährleistet, um den Regie- rungs-/Verwaltungsapparat über Partizipation und nicht über Herrschaft aufzubauen.“ (Çelik 1994a: 27)

So erweise sich der rekonstruierte Vertrag von Medina, indem er die jeweilige Suche nach Gutem nicht im Namen eines durch den Staat aufoktroyierten offiziellen Guten vernichte, als überlegen gegenüber der modernen Demokratie (ebd.). Diese Überlegenheit dränge sich besonders im Hinblick auf Freiheit auf. Die „negative Freiheit“ werde zwar im Projekt vorgesehen, aber das Projekt gehe darüber hinaus, indem noch weitere Freiheiten, die es im gewissen Sinne auch in der Praxis des historischen Islam gegeben habe, vorgesehen würden. Ge- meint sind z.B. die Freiheit, zwischen differenten Rechtsformen wäh- len zu dürfen, die Freiheit, die eigene Sprache zu sprechen, oder die Autonomie im Erziehungswesen (ebd.). An dieser Stelle gewahrt man übrigens auch zur Geschichte des historischen Islam eine klare Di- stanzierung. Es gehe um „das Mitspracherecht nicht nur der Mehrheit, sondern auch der Minderheit im öffentlichen Raum“. Im politischen Denken des historischen Islam habe die dominante Linie die Macht vor der Kritik der Umma bewahrt. Infolge dessen sei die Partizipation der Muslime am öffentlichen Leben eingeschränkt worden, während die Teilnahme der Nichtmuslime am öffentlichen Leben, obwohl ihre rechtliche Autonomie unangetastet blieb, nicht zugelassen worden sei. Zu dieser Geschichtsdeutung soll nun auch Hannah Arendt Dienste erweisen:

„Was Hannah Arendt ‚öffentlichtes Glück‘ meint, wird so ausgeweitet, daß der Begriff alle einschließt. Der liberale Freiheitsbegriff versteht die politi- sche Macht im Widerstreit mit Freiheit und schränkt das Glück gänzlich auf die Privatsphäre des Hauslebens ein. Indem die Grenzen der Macht eindeutig gezogen werden, werden Menschen frei, nach den Mitteln des Glücks, das sie sich ausgesucht haben, zu jagen. Arendt hingegen setzt die Freiheit identisch mit der gesunden Teilung der Macht und zeichnet den Rahmen des Begriffs vom öffentlichen Glück im Sinne von Begeisterung, den öf- fentlichen Raum mit anderen zu teilen.“ (Çelik 1994a: 28)

Eine solche offensichtliche Verdrehung eines Konzeptes genau ins Gegenteil dessen, was damit ursprünglich gemeint wurde, müßte allerdings Verwunderung auslösen.¹¹² Da wir hinsichtlich der großzügigen Umdeutungen etablierter Konzepte nicht mit Einzelfällen zu tun haben, ja, da der ganze Diskurs (d.h. auch die Produktion der intellektuellen Kultur) auf diese Art und Weise funktioniert, kommt es hier eher wenig auf eine inhaltliche Kritik an. Viel wichtiger ist der systematische Stellenwert der vordergründigen Begriffsverflachungen. Denn inhaltlich gesehen, kann es keinen Zweifel darüber geben, daß sich der öffentliche Raum, um bei der zur Zeugenschaft geladenen Hannah Arendt zu bleiben, erst dann überhaupt konstituiert, wenn er nicht von vornherein unter bestimmten Gemeinschaften feudal oder paritätisch, wie man es nehmen möchte, aufgeteilt wird.

Hannah Arendt strebte tatsächlich in ihrer politischen Philosophie an, an die antike Tradition von *öffentlichen Glück* als Leitmaxime der Politik anzuknüpfen. Der „Tätigkeit der Arbeit“, die den biologischen Stoffwechselprozess des Menschen reguliert, und der Tätigkeit des „Herstellens“ in der „Objektwelt“ steht demnach das „Handeln“ „als die einzige Tätigkeit der Vita activa, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“, gegenüber (1981 [1967]: 14). Für Arendt beginnt, so wäre es auf eine Formel zu bringen, Menschsein durchs Handeln im öffentlichen Raum.

Der öffentliche Raum kann demnach nur insofern existieren, als sich die Menschen bei der Regelung ihrer Angelegenheiten über die vorgegebenen partikularen Grenzen hinaus ansprechen und angesprochen fühlen können. Diese Idee wurde später u.a. von Lefort aufgegriffen und in dem Sinne gedeutet, daß die Stelle der Macht in der Demokratie „symbolisch leer“ zu bleiben hat (1990: 293). Damit ist nichts anderes gemeint als die Unmöglichkeit einer Letztbestimmung (bzw. -Begründung) von Macht und von Identitäten; das ist genau das Gegenteil von der Aufteilung des öffentlichen Raums nach festgezurrtten Gemeinschaftsidentitäten, welche jeden Hauch eines gemeinsamen politischen Raums überwindet. Erstaunlich ist der Vorgang dieser Uminterpretation der Arendtschen Ideen vor allem in Bezug darauf, daß der gemeinsame Raum auf der Basis von partikularen *Glaubensbekenntnissen* und deren Institutionalisierung gründen könnte. Dabei läßt Arendt, die eigentlich eine kritische Haltung zur Moderne an den Tag legt, keinen Zweifel darüber aufkommen, wenn es um

112 Mindestens ebenso verwunderlich ist aber auch der Umstand, daß solche mitunter vergröbernde Umdeutungen von den Beobachtern der islamistischen Bewegung kaum systematisch berücksichtigt werden, geschweige denn sie zum kritischen Mißtrauen anzuregen.

das Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Politik geht. An zwei Stellen macht es Arendt unmissverständlich deutlich.

Für ein Mißverständnis hält Arendt z.B. die in der „Auseinandersetzung der *freien* Welt mit dem Totalitarismus“ aufgeworfene These, daß der Begriff der Freiheit ursprünglich christlich-religiösen Ursprunges sei. Es dürfte, so Arendt, äußerst schwierig sein, zu zeigen, „daß ein auf Freiheit gegründetes System ein religiöses ist“ (1994: 310). Die christliche Freiheit war, so Arendt, eine Freiheit *von* der Politik (ebd.), – und das kann man auch im gewissen Sinne auf den Islam beziehen. Die Verfechter des VM (Çelik vor allem, aber auch Bulaç) betrachten die Politik tatsächlich als unwesentlich, akzidentiell. Arendt führt in diesem Zusammenhang das historische Beispiel an, daß „die christlichen Kirchen, indem sie an der Lehre der Gleichheit aller Menschen vor Gott festhielten, gegenüber der Frage der Sklaverei indifferent bleiben konnten.“ Genau „deshalb hätten“, fährt Arendt fort, „weder die christliche Gleichheit noch die christliche Freiheit jemals aus sich heraus zu der Vorstellung eines „Government of the people, by the people, for the people“ oder irgendeiner anderen modernen Definition der politischen Freiheit führen können.“ (Arendt 1994: 310)

Daß sich das Beispiel Arendt im Gegenteil gerade für den Zweck, die islamistischen Umdeutungen zu konterkarieren, besonders gut eignet, kann man an der Bestimmung von Politik und Religion, also an der Säkularitätsfrage, weiter verfolgen. Für Arendt bedeutet die säkulare Trennung nicht, daß sich „die Politik von der Religion im Allgemeinen losgelöst hat, sondern speziell vom christlichen Glaubensbekenntnis“ (a.a.O.: 318). Die These läßt sich nicht minder auf den Islam hinsichtlich des türkischen Laizismus beziehen. Auch hier konnte sich ein öffentlicher Raum überhaupt, und dies ganz ungeachtet all der empirischen Probleme, welche die türkische Laizität belasten, erst herausbilden, indem die Verbindung zwischen der Politik und dem islamischen Glaubensbekenntnis abgekappt wurde. Nun will der Islamismus diese historische „Abirrung“ von der Geschichte, den modernen Abfall aus der Geschichte, zurückdrehen, indem die Politik wieder an Glaubensbekenntnis(se) gekoppelt wird. Eine Wiederherstellung der alten Kooperation zwischen Politik (Herrschaft) und Religion(en), da diese jedoch unter ganz anderen Kontextbedingungen stattfindet, wird dennoch nicht bloß die alte Ordnung aus den verschütteten Schichten der Geschichte wieder zu Tage fördern. So wie die Rekonstruktion des VM nicht den ursprünglichen Zustand exakt (oder auch nicht einfach mit einigen nebensächlichen Anpassungen an die neuen Umstände) reaktiviert (auch nicht reaktivieren kann), so wird ebenfalls bei der erneuten Koppelung der Religion mit der Politik die alte Beziehungsökonomie zwischen Religion und Politik aus den Angeln gehoben. Es ist sehr bedeutsam, daß wir hier u.a. Hannah A-

rendt, die ausgerechnet für die islamistische Regierung des politischen Raums herhalten muß (was sie zweifellos ungemein beunruhigen würde), auf eine entscheidende Weise die Sensibilität dafür verdanken, die in diesem Unternehmen lauernden totalitären Züge wahrzunehmen.

„Die moderne Geschichte hat immer wieder gezeigt, daß Allianzen zwischen ‚Thron und Altar‘ nur beide in Misskredit bringen können. Doch während die Gefahr in der Vergangenheit hauptsächlich darin bestand, die Religion als reinen Vorwand zu benutzen und damit das politische Handeln wie den religiösen Glauben mit dem Verdacht der Heuchelei zu belasten, ist sie heute unendlich größer. Für uns, die wir mit einer voll ausgebildeten Ideologie konfrontiert sind, besteht die größte Gefahr darin, dieser eine eigene Ideologie entgegenzuhalten. Wenn wir ein weiteres Mal ‚religiöse Leidenschaft‘ in das öffentlich-politische Leben hineinzutragen oder Religion als ein Mittel politischer Unterscheidungen zu gebrauchen versuchen, dann könnte dies die Transformation und Perversion der Religion in eine Ideologie sowie die Korrumperung unseres Kampfes gegen den Totalitarismus durch einen dem eigentlichen Wesen der Freiheit äußerst fremden Fanatismus zum Ergebnis haben.“ (Arendt 1994: 324)

Die Kennzeichen des besagten Fanatismus lassen sich unmittelbar dem gleichen Text von Arendt entnehmen. In Bezug auf den Totalitarismus spricht Arendt zunächst einmal vom „inneren Zwang, den die totalitären Ideologien auf die Seele des Menschen ausüben“ (a.a.O.: 323). Der innere Zwang ist jedoch nicht schon auch Totalitarismus. Dazu kann er erst in der Verbindung zur „Vergesellschaftung der Menschen“ werden, welche Arendt auch im Marxschen Begriff der „gesellschaftlichen Menschheit“ aufspürt (a.a.O.: 318). In diesem Zusammenhang bestätigt sich eine Grundidee meines Konzeptes. Die frühere Allianz zwischen „Thron und Altar“, die in der verwalteten Religion in der türkischen Gegenwart mit neuen problematischen Folgen fortbesteht, kannte diesen „inneren Zwang“ nicht. Der Islam als Ideologie der Vergesellschaftung (oder als *öffentliche Norm*) baut genau auf diesen Zwang als Bekenntnis zu einer „selbstgewählten“ Rechtsordnung auf. Die Existenz und Geltung der Rechtsordnung wird abhängig von ideologischer Überzeugung. Der springende Punkt dabei ist nicht in der Frage zu sehen, ob auf diese Weise eine funktionsfähige Rechtsordnung überhaupt eingerichtet werden kann. Mindestens genauso wichtig scheint die Frage danach zu sein, welche (wenn auch zunächst nur theoretischen) Folgen die unmittelbare Verknüpfung des Rechts mit Überzeugung für die soziale Organisation hervorrufen wird. Die islamis(tis)che Übersetzung des Anerkennungsdenkens setzt eine Maschinerie in Gang, in der virtuell jede Überzeugung, jeder Lebensstil dazu getrieben wird, sich durch Bekenntnis öffentlich kenntlich zu machen und die gemeinschaftlichen Grenzen

festzusetzen. Jeder Einzelne ist dann gezwungen, sich einer gemeinschaftlichen Identität mit rechtlichen Konsequenzen zu unterwerfen, welche die Existenz eines gemeinsamen politischen Raums von vornherein zerstört. Man kann nun nicht mehr einfach ein Atheist sein, ohne sich dadurch in einem mit diesem Label gekennzeichneten sozialen Club mit interner Rechtsregelung zu platzieren. Selbst Atheisten müssten sich dann in einer „Religionsgemeinschaft“ organisieren, davon ganz zu schweigen, daß die Muslime qua Zugehörigkeit zum islamischen Glauben einer religiösen Ordnung unterworfen werden. Bewirbt sich bspw. ein Atheist oder ein Alevit oder ein Christ oder ein Jude um eine öffentliche Stelle, so tritt er dann nicht als Individuum, sondern als Mitglied eines auf Überzeugung basierenden *sozialen Blocks* in Erscheinung. In den Worten eines Theoretikers der islamistischen Refah-Partei, Süleyman Akdemir, wird die Institutionalisierung des VM wie folgt formuliert:

„Jeder, der eine neue Arbeitsstelle antritt, muß sich vorher ein Leumundszeugnis seiner *Religionsgemeinschaft* (*din cemaati*) besorgen. Wir nennen diese Urkunde *Bürgschaft über die Vertrauenswürdigkeit* (*teminatlı güven belgesi*). Angenommen, ein Religionsloser bewirbt sich um eine Stelle. Der geht dann eben zur *Atheistengemeinschaft* (*ateistlerin cemaati*) und besorgt sich die Urkunde. [...] Der Soundso ist ein aufrechter, integrer (*namuslu*) Religionsloser. Wir bürgen für ihn, Wenn er sich nun als schlechter Mensch herausstellt und Betrügereien begeht, wird der Staat sich an seine Gemeinschaft halten, die den von ihm angerichteten Schaden ersetzen muß.“ (Zit. n. Seufert 1997b: 451, Hervorhebung L.T.)

In einer auf Bekenntnisgemeinschaften basierenden Gesellschaft, in der die Ethik und Recht unmittelbar miteinander verknüpft werden sollen, würde die Zugehörigkeit durch Bekenntnis bezeugt werden müssen. Andernfalls würde es nämlich Muslime geben, die nicht in einer der islamischen Scharia unterstellten Gemeinschaft leben wollten. Diese würden nunmehr dazu gezwungen, „Farbe zu bekennen“, da sie ja einer Gemeinschaft angehören müssen. Überhaupt würde sich allen Gesellschaftsmitgliedern ein Zwang zum öffentlichen Bekenntnis auferlegen, da sie sich unausweichlich gemeinschaftlich positionieren müssten. Die Ideologisierung des sozialen Lebens und Politisierung des Ritus wären die Folgen einer solchen Wiederherstellung der altosmanischen Millet-Ordnung unter den Bedingungen von Bekenntnisgemeinschaften, die sich auf dem der politischen Rationalität der Staatsraison bearbeiteten Boden institutionalisieren. Eine weitere Folge deutet sich auch bereits in dem oben zitierten Passus an. Wenn die jeweilige Gemeinschaft für jedes Mitglied gegenüber der Gesellschaft mit entsprechenden Sanktionen bürgen müßte, wie die Islamisten es vorsehen, dann würde die soziale Kontrolle einen enormen

Auftrieb bekommen. Sie würde dann nicht mehr nur faktisch in der Alltagswelt funktionieren, sondern auch rechtlich flankiert werden.¹¹³ Sicher kann man angesichts dieses Umstandes nicht unbedingt von einem die Gesamtgesellschaft übergreifenden, „horizontalen Totalitarismus“ sprechen, den Bulaç der modernen Gesellschaft attestieren möchte. Ob es sich dafür in einem auf diese Weise konzeptualisierten Islam allerdings *lediglich* um eine auf Gemeinschaft begrenzte „vertikale Totalität“ (Bulaç 1994b: 5) handelt, ohne totalitär zu sein, ist allerdings mehr als strittig.

Die Brisanz solcher theoretischer Überlegungen wird übrigens besonders deutlich, wenn man bedenkt, daß sich die durch den Diskurs zusätzlich verstärkten und zudem intellektuell untermauerten Gemeinschaftsvorstellungen in den politischen Diskurs einfließen. Immerhin war der Architekt des „Gesellschaftsprojektes“, Ali Bulaç, eine Zeit lang Berater des inzwischen abgesetzten Oberbürgermeisters von Istanbul. Diese Ideen schlügen sich übrigens auch im Programm der Refah-Partei nieder, ganz zu schweigen von dem Einfluss, den der Diskurs in seiner intellektuellen und theoretischen Manier, gepaart mit der Idee vom Islam als Gesamtpaket, auf jüngere Generationen von muslimischen Intellektuellen ausgeübt hat.¹¹⁴

Die Reflexionen über die islamistische Transformation islamischer Urvisionen sollen hier abgeschlossen werden. Die theoretischen Ergebnisse werden unten im *Resümee* 2 komprimiert. Dabei bewege ich mich nicht konsequent entlang des formalen Aufbaus des Abschnitts, sondern gliedern den Ertrag in zwei Aspekten auf: (a) Aktivismus (Gesellschaftskonstitution), (b) Umdeutung westlicher Begriffe.

113 Daß dies „vorzüglich“ im Militärrapparat (z.B. in der türkischen Armee) exakt so funktioniert, ist sehr symptomatisch für das Modell. Dort wird nämlich beim Fehlgehen eines Soldaten im Drill gleich die ganze Einheit, zu der er gehört, mit bestraft. Durch diesen Sanktionsmechanismus wird trefflich dafür gesorgt, daß die ganze Gruppe einen Druck auf den Einzelnen ausübt. Man stelle sich eine nach dem Prinzip der Armee funktionierende Gesellschaft vor.

114 In einer unter den islamistischen Studenten in Istanbul durchgeföhrten empirischen Untersuchung nannten 26 % aller Befragten (N=500) auf die Frage, von welchem Autor sie am meisten beeinflußt worden sind, Ali Bulaç. Damit stand er ganz oben auf einer Liste mit bekannten nationalen und internationalen Namen aus der muslimischen Welt (Narli 1993, hier in: Nokta vom 22-28. August 1993).

7. Resümee 2

Der Verlauf des vorliegenden Kapitels hat sich methodisch an der Diskursanalyse und materiell an den Überlegungen von Eisenstadt zu modernen fundamentalistischen Bewegungen orientiert. Eisenstadt hatte zwei Grundkomponenten der Moderne hervorgehoben, die man in Betracht ziehen muß, will man moderne fundamentalistische Bewegungen verstehen: Die Transposition der immer wiederkehrenden Protestthemen – Gerechtigkeit, Freiheit und dergleichen – in die zentrale politische Arena (a) tritt gepaart mit der Vorstellung von der Gesellschaft als einem Objekt auf, das gemäß einer solchen Vision rundum erneuert werden kann. Dabei erweist sich die antimoderne Ideologie des Islamismus als „grundlegend in eine hochmoderne Struktur eingebunden“ (Eisenstadt 1998: 84). Das „Hauptkennzeichen ihrer ‚Reaktion‘ auf die Moderne“, so fährt Eisenstadt fort, „ist ihre totalistische Konstruktion einer geschlossenen utopisch-konfessionellen Vision und deren Legitimation in Begriffen einer ideologisierten Tradition“ (a.a.O.: 85). Im gleichen Zusammenhang hatte Stauth die Aufgabe unterstrichen, „wie nun aber in die Analyse der diskursiven und dialogisch-interaktiven Dimension der Rekonstruktion ‚innerer Werte‘ der verschiedenen Zivilisationen die modernen reflexiven Techniken einzubeziehen sind“ (1995: 95). „Die historisch-geistigen Tiefenstrukturen etwa des Islam können“, so Stauth, „doch nur als Objekte solcher Techniken und Vermittlungsprozesse verstanden werden, nicht als Prinzipien, aus denen heraus sich die eigentlich mobilisierenden Kräfte kultureller Rekonstruktionsbewegungen wie z.B. der Fundamentalismus entwickeln“ (ebd.).

Damit ist jedoch die Frage nicht sogleich beantwortet, sondern um eine zusätzliche Dimension erweitert: Wie ist das Verhältnis zwischen den *Objekten* und den *Prinzipien* der Techniken theoretisch zu bestimmen? Ist mit dem Objekt, d.h. der Materie, eine bloße Masse gemeint, die mithilfe der Techniken beliebig geformt werden kann? Stimmt man diesem Vorgehen zu, dann ist daraus folgerichtig zu schließen, daß es sich bei dem Islamismus um eine Art Modernisierung des Islam nach dem westlichen Modell handelte. Meines Erachtens wird die Studie von Seufert (1997b) von dieser Idee getragen. Oder geht vom Objekt, d.h. dem *Gegenstand*, ein gewisser *Widerstand* aus, der dafür sorgt, daß dieselben Techniken, appliziert an verschiedener Materie, unterschiedliche Folgen hervorbringen. Dann wäre aber das hier gemeinte Objekt mehr als bloße Materie. Sie wäre in eine Ordnung eingelassen, die aus verschiedenen miteinander verwobenen Mustern, aus aufeinander gelagerten Spuren besteht, die den übernommenen Konzepten und Techniken nicht äußerlich bleibt.

Die vorliegende Studie ist dieser zweiten Deutung gefolgt und war stets bestrebt, die Spannung durchzuhalten, die sich zwischen der Übernahme der universalisierten Techniken und der kulturspezifischen Brechung bzw. deren Funktionsweise im Hinblick auf die Folgen auffat.

Bereits im utopistischen Charakter des Islamismus, welcher die Zeitökonomie des bisherigen islamischen Imaginären völlig umwirft, deutet sich dessen Verwicklung in die Strukturen der Moderne an. Um die Funktionsweise des Diskurses in der bezeichneten Spannung empirisch darzustellen, wurde der Diskurs vom *Vertrag von Medina* ins Zentrum der Analyse gerückt. Im Diskurs wird eine islamische Urvision aufgegriffen – nämlich ein Ausschnitt aus dem politischen Leben im prophetischen Medina. Die Analyse bestätigte die These von Eisenstadt, daß „das wesentlichste Moment dieser Auswahl [der traditionellen Themen, die ideologisiert werden, L.T.] die Betonung einer Urvision“ und „die Totalisierung dieser Vision, die Unterordnung der verschiedenen Aspekte der Tradition unter die vorweggenommenen Implikationen dieses einen Prinzips und deren damit einhergehende Hierarchisierung“ (ebd.) sind.¹¹⁵ Dabei wurde der Hinweis auf die Hegemonie dieses einen Prinzips unsererseits dahingehend vertieft, daß die mehrschichtige historische Erfahrung und deren Reflexion im klassischen politischen Denken bzw. durch die Sachwalter des Heilsverbes nunmehr der Herrschaft eines nach *Prinzipien* ausschauenden, mit *analytischem Anspruch* gerüsteten und dem *Konsistenzzwang* verpflichteten Denkens zu weichen hat. Die Suche nach Prinzipien steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Frage nach den letzten islamischen Werten, die nunmehr als Grundlagen im Dienste einer alternativen Gesellschaftskonstitution konstruiert werden müssen. Wird nun der Islam als *einheitliches System* gedacht, dem ein eigenes *Gesellschaftsprojekt* eigne, das durch *willentliches Handeln* künftig *ins Werk gesetzt* werden soll, so nimmt das Wirken religiöser Ideen in der Welt einen utopistischen Charakter an. Zudem weichen dabei die eschatologischen Visionen in einem ideologischen Wettlauf völlig einem weltimmanenten Wirken, oder, sofern sie beibehalten werden, werden sie chiliastisch aufgeladen. Allein dieser Chiliasmus läßt sich weniger aus der sunnitischen Tradition heraus begründen als vielmehr durch die Auswirkungen des kulturübergreifenden Austausches. Dieser baut die Instrumente der an gesellschaftliche Ziele gekoppelten Rekonstruktion der eigenen Geschichte auch in das Imaginäre der islamischen Welt ein.

115 Die Totalisierung der einen Vision wird derart radikal konzipiert, daß der Vertrag selbst über „den Koran, die Thora und das Gewohnheitsrecht“ gestellt wird (so jedenfalls bei Bulaç 1992b: 109).

Die Ordnung von Medina firmiert zwar weiterhin unter der Bezeichnung „Wunder“ (Bulaç 1994a: 12). Indem es aber dem politischen Subjekt verfügbar gemacht wird, welches mit dem entsprechenden Engagement in Anleitung eines Projektes das Wunder *ins Werk setzen*¹¹⁶ können soll, droht es seine transzendenten Dimension einzubüßen. Die Rede von Wunder läßt dann nur noch das simulative Licht von Etwas aufblinken, das es als solches im islamischen Denken immer weniger gibt. Bedeutsam ist daher auch, wie in einem solchen diskursiven Rahmen selbst der Prophet seiner Wunderdimension, seiner Außerordentlichkeit, verlustig zu gehen droht. Mevlüt Özcan, ein Kolumnist der islamistischen Zeitung *Milli Gazete* (vom 20.05.2000), spricht vom Propheten als „unserem Führer“, und vergleicht ihn mit anderen weltlichen Führern, um zu unterstreichen, daß der Prophet der beste unter ihnen ist. Der Prophet bekommt zwar die beste Note, wird aber dadurch nunmehr in einen aufrechnenden Vergleich mit anderen gestellt. Gewiß ist, daß der islamische Prophet nicht den gleichen Status genießt wie Jesus Christus im Christentum. Es wird auch im islamischen Denken immer wieder unterstrichen, daß Muhammad letztlich ein Mensch bleibt und nicht Gottes Sohn ist wie Jesus im christlichen Glauben. Hierzu war er tatsächlich auch ein militärischer und politischer, jedoch immer schon mit dem Nimbus des Außerordentlichen umwobener, Anführer. Gleichwohl ist er nicht irgendein Mensch, auch nicht einfach besser als die Anderen, es geht um eine grundsätzliche Differenz. Er ist letztlich als Siegel der Prophetie, als der letzte Verkünder der göttlichen Botschaft auserwählt. Wie schon in der oben zitierten Kolumne an einer weiteren Stelle bemerkt wird, wird er von Gott vollauf unterstützt und auch stets vor Fehlritten bewahrt. Ihn auf eine Vergleichsebene mit politischen Führern zu stellen, reduziert ihn auf seine innerweltliche Funktion als Anführer.¹¹⁷

116 Der Gedanke von *Ins-Werk-Setzen* der Gemeinschaft, das deren Undarstellbarkeit aufhebt und dadurch die Gemeinschaft in eine völlige Immanenz auflöst, wurde vom französischen Philosophen Jean-Luc Nancy (1988) entwickelt. Das *Ins-Werk-Setzen*, das dem kommunistischen Gesellschaftideal zugrundelag, mündet für Nancy in Totalitarismus.

117 Hier sei, wenn auch in assoziativer Absicht, auf eine durch den Calvinismus herbeigeführte parallele Entwicklung im Christentum hingewiesen. Louis Dumont schreibt in Bezug auf Calvin: „Anstatt in einer anderen Welt die Zuflucht zu finden, mit deren Hilfe wir uns schlecht und recht durch die Unvollkommenheiten dieser Welt hindurchbeißen, haben wir allem Anschein nach beschlossen, jene andere Welt in unserem Handeln, das wir auf die Welt hier richten, selbst zu verkörpern. Hier stoßen wir – was von ungeheurer Bedeutung ist – auf das Modell des modernen Artifizialismus überhaupt [Fn.: verstanden

Ein ähnliches Beispiel führt Karin Werner (2000) aus ihrer Feldforschung in Ägypten an. Die purifizierenden Selbsttechniken, denen sich junge Frauen konsequent unterziehen, verwandeln den Islam in eine *Technologie des Selbst* im Sinne von Foucault. Wie Werner eindrücklich beschreibt, streben die islamistischen Frauen dabei an, so perfekt zu sein, wie der Prophet selbst; dabei ist das eine „Anmaßung“, die im sogenannten Volksislam so niemals vorkommen konnte, obwohl die Orientierung an der Sunna des Propheten gleichsam ein Dogma ist. Man soll es freilich anstreben, kann es aber als Nichtauserwählter niemals erreichen. Der Prophet ist eben Prophet und nicht ich oder du. Droht dann nicht ausgerechnet der Islamismus, der die Transzendenz wieder in die Welt einführen will, sie zu zerstören?

Der durch den Islamismus eingeführte *Aktivismus*, die *willentliche Entschließung* dazu, die Gesellschaft durch einen innerweltlichen Akt auf konstruierte Grundlagen zu stellen, macht den für die Neuzeit typischen utopischen Zug aus, der die islamistische Transformation islamischer Urvisionen auszeichnet, auch wenn er stets in der Theorie durch die islamistischen Autoren explizit verworfen wird. Im Lichte der Transformation der Vision in eine politische Utopie erscheint die Umma als reine Gemeinschaft. Zwar gelingt es den Islamisten nicht, die Unklarheit wettzumachen, obwohl sie stets betonen, daß die Umma nicht alleine die Muslime umfasse. Ganz gleich aber ob die Umma rein islamisch ist oder, wie in dem Diskurs über den VM konstruiert, auch Nichtmuslime auf der Basis der Autonomie einbegreifen soll, sie wird auf jeden Fall von Entfremdung bereinigt und erscheint somit als eine *versöhnte* Gesellschaft.

als Allmachtphantasie, die Gesellschaft qua Willensakt auf gänzlich neue Fundamente stellen zu können, A. d. Ü.], die systematische Übertragung eines von außen herbeizitierten Wertes auf die Dinge dieser Welt. Nicht eines Wertes, der aus unserer Zugehörigkeit zur Welt hergeleitet wird, aus ihrer Harmonie oder unserer Harmonie mit ihr, sondern eines Wertes, der in unserer Ungleichartigkeit in Bezug auf sie verwurzelt ist: die Gleichsetzung unseres Willens mit Willen Gottes (Descartes: der Mensch wird sich zum ‚Herrn und Besitzer der Natur‘ machen). Der derart auf die Welt angewandte Wille, das angestrebte Ziel, das zugrundeliegende Motiv oder die Triebfeder des Willens kommen von außen – sind außerweltlich. Die Außerweltlichkeit konzentriert sich nun im individuellen Willen. Das entspricht genau Tönnies‘ Unterscheidung zwischen ‚Naturwillen‘ und ‚Kürwillen‘, und wir sehen, wo die ‚Willkür‘ ihren Ausgangspunkt nimmt. Meines Erachtens liegt diese Struktur auch dem zugrunde, was Weber die Rationalität der Moderne genannt hat.“ (Dumont 1991: 68f)

Indessen sind wir trotz des starken Anscheins, den die Analyse des islamistischen Diskurses vermittelt haben mag, weit entfernt davon, eine eindeutige Antwort bezüglich der Frage zu favorisieren, ob sich denn der Islam dadurch nicht modernisiert habe. Darauf kommt es vielleicht auch gar nicht mehr an. Von entscheidender Bedeutung ist vielmehr nachzufragen, welche spezifischen Übersetzungen der Einsatz der Instrumente des modernen Denkens erfährt. Dieser Punkt wurde anhand einiger zentralen Kategorien ausführlich dargelegt. Will man aber unbedingt von einer Modernisierung des Islam durch den Islamismus sprechen, dann muß man hinzufügen, daß es dabei um unterschiedliche, kulturell gebrochene Formen der Moderne und um differente, institutionelle Ausgestaltungen gehen kann und nicht um eine *noch nicht* soweit gediehene, aber durchaus auf dem gleichen Weg befindliche Modernisierung. Von dort aus kann man dann vielleicht sinnvoll mit Eisenstadt von *multiple modernities* (2000) sprechen. Die Soziologie des Islam, die moderne Spuren im Islam aufspüren will, darf daher die spezifische Wirkung der islamischen Muster und Ideen und deren Transformationen unter den modernen Kontextbedingungen nicht dem Konzept einer gleichmacherischen Modernisierung aufopfern.

In diesem Sinne wurde weiterhin die Bedeutung westlicher Diskurse unterstrichen, vor allem wurde die postmoderne Kritik an den Meta-Erzählungen der Moderne als *Ermöglichungsgrund* für die Entstehung des islamistischen Diskurses über den VM verfolgt. Man konnte übrigens unschwer beobachten, wie sich die paradigmatischen Verschiebungen in der westlichen Geisteswelt in der globalen Welt fast unverzüglich auch in der islamischen Welt niederschlagen. Weder den Neomodernismus von Rahman in den 60er Jahren noch den postmodern geläuterten, türkischen Intellektuellenislamismus in den 90er Jahren kann man allein aus einer innerislamischen Entwicklung heraus verstehen. Wir haben nicht nur die modernen Spuren in den Strukturen des Denkens und der Wahrnehmung aufgespürt, sondern konnten auch den üppigen Gebrauch von Kategorien aus dem westlichen Kulturbestand aufzeigen. Dabei waren wir stets darum bemüht, bei der Beschreibung zugleich einen kritischen Blick beizubehalten, um die im islamistischen Diskurs vorgenommenen Umdeutungen wahrzunehmen, und *nicht* um uns in der vordergründigen Übernahme der Kategorien zu erquicken.¹¹⁸

118 Angesichts der offensichtlichen Verschiebungen, die bis zu krasser Aushöhlung der ursprünglichen Konzepte ausarten, ist es äußerst befremdlich, daß die Beobachter des Islamismus ihren kritischen Sinn völlig ausschalten. Unbekümmert spricht z.B. Rainer Hermann von einer „neuen Generation liberaler muslimischer Intellektueller“. Hermann befindet, daß „auch sie die Begriffe wie Zivilgesellschaft, Kon-

Es stellte sich in der kritischen Betrachtung übernommener Begriffe zudem heraus, daß die begrifflichen Umdeutungen, die man als die strategischen Mittel der Identitätsvergewisserung bezeichnen kann, kaum Anzeichen dafür bieten, eine liberale politische Kultur hervorzubringen. Im Gegenteil werden die Kontingenzerfahrungen, die sich weitgehend aus dem Schwund sozialmoralischer Milieus im städtischen Kontext einstellen, in Gestalt der festgezurten Gemeinschaftsidentitäten abgebunden (vgl. Seufert 1997b: 452ff.). Nach diesem Modell werden die Grenzen der religiös definierten Gemeinschaften nicht nur *sittlich*, sondern auch *rechtlich* bewacht. Die Kontingenz des eigenen Selbst soll nur noch an den Rändern der eigenrechtlichen Bekenntnisgemeinschaften wandeln dürfen, während „drinnen“ die Gemeinschaftswärme das heimische Gefühl in einer unheimlichen Welt ausstrahlen (oder vortäuschen ?) wird. Und für ein solches versöhntes Leben muß der Gläubige nicht einmal aufs Jenseits warten.

Was hat nun die gefeierte *Gemeinschaft*, die seit dem Ausgang aus dem *Goldenen Zeitalter* der prophetischen Urgemeinde stets im Verschwinden begriffen sein soll, für eine Bewandtnis? Ist sie tatsächlich der Name dessen, was sich mit dem Auftauchen der *Gesellschaft* aufgelöst, von dieser deplaziert worden ist? Hat es sie als eine verschmolzene Einheit, als eine Bezeichnung für ein keine Entfremdung kennendes soziales Band, jemals gegeben? Oder taucht diese Idee der Gemeinschaft selbst, wie Nancy vorzüglich in Bezug auf die westliche

sens und Pluralismus verteidigen“ (1996: 46). Er problematisiert jedoch keineswegs die Umdeutungen, die solche Begriffe im islamistischen Diskurs erfahren.

Seufert hingegen geht ausdrücklich auf die inhaltliche Ausfüllung der besagten Kategorien kritisch ein, weist wohl auch auf die hier stattfindenden Verschiebungen hin. Wissenssoziologisch erklärt er dabei den von den ursprünglichen Bedeutungen abweichenden Gebrauch damit, daß die Islamisten „Begriffe wie Demokratie, Pluralismus und Parlamentarismus“ als das rezipieren, „was der türkische Staat aus ihnen gemacht hat (und mit Unterstützung seiner westlichen Verbündeten machen konnte)“. Für Seufert führt das dazu, „daß nicht die *Wertorientierungen*, die diese Konzepte implizieren, diskutiert werden, sondern daß ihr Charakter als Waffe in der ideologischen Auseinandersetzung zwischen *Laizisten* und *Muslimen* in den Vordergrund tritt“ (1997b: 447). Sosehr auch der türkische Staat dazu beigetragen haben mag, den Bedeutungsgehalt dieses oder jenes Begriffes zu verflachen, eine weitreichende Erklärung ist damit keineswegs gegeben. Seufert (wie Hermann 1996) scheint die Entwertungsmechanismen, welche die von der Authentizitätssuche getriebene Identitätspolitik in einer auf die Repräsentation des kollektiven Selbst gerichteten Kultur auslöst, nicht konsequent zu bedenken.

Gemeinschaftssuche darauf insistiert, nicht eher erst in der Erfahrung der Gesellschaft „als das, was uns zustößt“ (1988: 31) auf?

„Nichts ging also verloren und daher ist auch noch nichts verloren. Verloren sind nur wir selbst, auf die unsere eigene Erfindung, das ‚gesellschaftliche Band‘ nämlich (die Verhältnisse, die Kommunikation), wie das Netz einer ökonomischen, technischen, politischen und kulturellen Falle erdrückend herabfällt. Da wir uns in seinen Maschen verfangen haben, haben wir uns das Phantasiegebilde von der verlorenen Gemeinschaft ersonnen.“ (Ebd.)

Greift denn in dem islamistischen Nachgesang an die verlorene, und nun erneut herzustellende Gemeinschaft nicht bereits ein dem modernen Menschen wohlbekanntes Gefühl, nämlich die Nostalgie, um sich? Bryan Turner beschrieb einmal die Komponenten des nostalgischen Paradigmas wie folgt:

„First there is the notion of history as decline and fall, involving a significant departure from a golden epoch of homefulness. There is an intellectual linkage here with the postmodern view of *posthistorie*. Second, there is the idea that modern social systems and their cultures are inherently pluralistic, secularised and diverse; this pluralization of life-worlds brings about an intense fragmentation of belief and practice. Third, there is the nostalgic view of the loss of individuality and individual autonomy, since the autonomous self is trapped within the world of bureaucratic regulation under the dominance of a modern state. Finally, there is the sense of the loss of simplicity, authenticity and spontaneity. The regulation of the individual within a bureaucratic and administered world prohibits genuine feeling and emotion. The process of civilisation thereby involves the taming of savage feeling.“ (1994: 120f)

Es ist im Rückblick festzustellen, daß diese Komponenten im islamistischen Diskurs mehr oder weniger vorkommen. Bei einigen kann man natürlich, wie z.B. *departure from a golden epoch of homefulness*, davon ausgehen, daß sie im Islam bereits dogmatisch begünstigt sind. Jedoch gehörte diese Vision zu einer gänzlich anderen Wissensordnung, in der die Urgemeinde als ein Wunder verstanden wurde, dem man sich annähern kann, und nicht als Gegenstand eines aktivistischen Programms (vgl. Al-Azmeh 1996: 74). Die nostalgische Modernitätskritik, auf der sich der islamistische Diskurs erhebt, und die aktualisierte reine Gemeinschaft als Lösungsalternative, also die „Rückkehr“ zur Gemeinschaft, verdanken sich daher mindestens genauso sehr der schicksalhaften Verstrickung in die Wahrnehmungswelten der Moderne.

In den Wahrnehmungswelten der Moderne ist es aber um die Transzendenz schlecht bestellt. Hier droht das Wunder von Medina

(wie das Wunder Muhammads) seine Aura einzubüßen, von der es dereinst umwoben war. Die Transzendenz steht somit als Gegenstand des Begehrens, das sie zwingt, sich dem Subjekt zu ergeben – zum Greifen nahe. Es stellt sich daher die Frage, ob die Verfügbarkeit der Welt (wie im Diskurs über den Vertrag von Medina) nicht gerade durch den Islamismus in die muslimische Vorstellungswelt eingeführt wird, und dadurch die Transzendenz zu verschwinden droht, wo der Islamismus ideologisch vorgibt, die westliche Verweltlichung der Welt durch das Gedenken der göttlichen Transzendenz rückgängig zu machen. Ist das denn nicht die List der Geschichte, daß sich das von den Islamisten theoretisch denunzierte *Weltbilddenken* gerade derjenigen bedient, um sich in den Köpfen und Herzen des letzten Muslims niederzulassen, die entgegen ihrer vorlauten Bekämpfung desselben selber im eigenen verbissenen Unternehmen hoffnungslos der Welt verfallen, weil sie diese zu ernst nehmen?

