

Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam¹

GUDRUN KRÄMER

In der öffentlichen Diskussion wird seit einigen Jahren deutlicher zwischen Islam und Islamismus unterschieden, als dies früher der Fall war, und dies sehr zu Recht: Der Islam ist eine Weltreligion mit weit über einer Milliarde Anhängern, die ihn in vielerlei Weise leben und erleben. Sunniten unterscheiden sich in gewissen Dingen von Schiiten, schriftgläubige Muslime von liberalen; die einen suchen einen spirituellen Weg zu Gott, andere stehen der Mystik fern; manche leben streng puritanisch, andere ausgesprochen lebensfroh; viele sehen in der Politik eine wichtige Dimension ihrer Religion, andere lehnen Politik im Namen des Islam strikt ab. Die unterschiedlichen Möglichkeiten, Islam zu verstehen und zu leben, reichen weit in die Geschichte zurück; in der Gegenwart treten sie mit eigenen, spezifisch modernen Akzenten auf. Der Islam ist insgesamt sicher ebenso vielgestaltig wie das Christentum, ist es von frühester Stunde an gewesen, und zwar gerade mit Blick auf die Vorstellungen von Gemeinschaft und Gesellschaft, vom guten Leben und von guter Regierungsführung, die sich Musliminnen und Muslime in der Vergangenheit gemacht haben und heute machen. Der Islamismus, der in der öffentlichen Debatte so viel Beachtung findet, bildet daher nur eine Möglichkeit unter mehreren, islamische Lehren auf individuelle Lebensführung und gesellschaftliche Ordnung anzuwenden. Die Grenze zwischen Islam und Islamismus ist freilich nicht immer leicht zu ziehen: Auf vielen Feldern dominieren Islamisten heute derart das Geschehen, dass man

meinen könnte, in ihnen tatsächlich die einzig legitimen Vertreter des Islam anzutreffen, als die sie sich selbst verstehen. Dies gilt in besonderem Maße für die hier interessierenden Fragen von Gesellschaft, Recht, Politik und Kultur, bei denen Islamisten im wahrsten Sinne des Wortes *den Ton angeben*. Von einem „Scheitern des politischen Islam“, den einige Beobachter noch vor wenigen Jahren zu erkennen glaubten, kann daher keine Rede sein (vgl. Roy 1996; Kepel 2002).² Das Thema Säkularisierung belegt es deutlich.

Es sind islamistische Thesen, die hier die allgemeine Wahrnehmung bestimmen (auch und gerade im Westen), an vorderster Stelle die islamistische Formel von der „Einheit von Religion und Staat“, die Säkularisierungstendenzen von vornherein als unzulässig, wenn nicht unmöglich erscheinen lässt. Aus islamistischer Sicht können und dürfen beide nicht voneinander getrennt werden. Jegliche Trennung verstößt ihnen zufolge wider den Islam und beschädigt zugleich – individuell und kollektiv – die Identität der Muslime (zur Einführung in die umfangreiche Literatur zu diesem Thema vgl. Krämer 2005a, 1999). Die Verknüpfung von Religion, Identität und Authentizität ist in diesem Zusammenhang von fundamentaler Bedeutung. Der Islam, so postulieren die Islamisten, bildet ein in sich geschlossenes, allumfassendes, ganzheitliches Gefüge von Normen und Werten, kurz Scharia, das sowohl die individuelle Lebensführung als auch die gesellschaftliche Ordnung, die Wirtschaft, das Recht und die Politik gestalten muss. Dieses Gefüge von Normen und Werten ruht auf göttlicher Satzung und erschließt sich allein über den Koran als dem unverfälschten Wort Gottes und über die Prophetentradition (Sunna), die Aufschluss gibt über das Verhalten des Propheten Mohammed, der Gottes Gebot vorbildlich und verbindlich verkörperte. Da von Gott verfügt und vom Propheten mustergültig vorgelebt, ist die Scharia im Kern unwandelbar und jedem menschlichen Zugriff entzogen (ein Argument, das sich erkennbar gegen autoritäre Herrschaftsansprüche richtet und daher auch vielen Musliminnen und Muslimen attraktiv erscheint, die ansonsten keine islamistischen Neigungen hegen).

Für viele Muslime bedeutet Islam ganz wesentlich die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime, arabisch Umma. Muslim sein heißt für sie, Teil einer weltweiten Gemeinschaft von Gläubigen zu sein, die prinzipiell die Grenzen der lokalen oder nationalen Gesell-

schaft überschreitet, ohne mit dieser notwendigerweise in Konflikt zu stehen. Glaube stiftet Zugehörigkeit; beide müssen durch frommes Tun bekundet werden. Die Islamisten gehen an dieser Stelle einen Schritt weiter: Ihnen zufolge lässt sich Islam nur im Rahmen einer *islamischen Ordnung* verwirklichen, in der die göttlichen Gebote für alle – Gläubige wie Ungläubige – verbindlich durchgesetzt werden; auch nichtpraktizierende Muslime, Agnostiker und Nichtmuslime unterstehen demnach grundsätzlich der Scharia, die Letzteren in gewissen Bereichen wie dem Ehe- und Familienrecht allerdings Freiräume gewährt. Der Islam, so das Motto der Islamisten, verlangt die *Anwendung der Scharia* als der von Gott für alle Zeiten und Orte festgelegten Rechts- und Werteordnung. Die *Anwendung der Scharia* aber setzt eine islamische Staatsgewalt voraus. Der Islam ist daher nicht nur, wie von vielen gläubigen Muslimen in Vergangenheit und Gegenwart angenommen, „Religion und Welt“ (*al-islām dīn wa-dunyā*). Er ist „Religion und Staat“ (*al-islām dīn wa-daula*).

Was hier als *Aussage* über den Islam erscheint, als Norm, von der Geschichte bestätigt, ist in Wirklichkeit *Argument* in einer politischen Auseinandersetzung, ja, eines regelrechten Kulturkampfes. Der Feind der Islamisten steht zum einen außen: Es ist der Westen, der, so glauben sie zumindest, in der Kolonialzeit konsequent islamische Normen, Werte und Institutionen zurückdrängte³ und der nun im Zeichen des Kampfes für die Menschenrechte und die Grundsätze *guter Regierungsführung* von den Muslimen eine Aufklärung fordert, eine Reformation und als Voraussetzung für den Eintritt in die Moderne einen Prozess der Säkularisierung, ja, mehr als das, die Bejahung des säkularen Prinzips. Der Feind steht zum anderen innen, wo er in Gestalt der *Säkularisten* beharrlich und polemisch bekämpft, selten allerdings genauer definiert wird: Neben einzelnen Intellektuellen und Literaten sind es vor allem Politiker wie Kemal Atatürk und Habib Bourguiba, die in der Türkei und in Tunesien tatsächlich auf autoritärem Weg eine Säkularisierung von Staat, Recht und Gesellschaft anstrebten und in gewissem Umfang auch durchsetzten. Zum Feind gerechnet werden aber auch Personen und Gruppierungen, die sich lediglich der Forderung nach einer *integralen* Anwendung der Scharia verweigern. Die Anschuldigungen klingen vertraut: Säkularismus sei gleichbedeutend mit Gottlosigkeit, er kenne keine Werte und erkenne die Grenzen von

Sitte und Anstand nicht an.⁴ Zugleich – und hier liegt das Besondere der Diskussion in nichteuropäischen Ländern, namentlich solchen mit kolonialer Vergangenheit – seien säkularistische Ideen und Bestrebungen fremdbestimmt, vom Westen im mindesten inspiriert, wenn nicht ferngesteuert und nur auf autoritärem Weg in muslimischen Gesellschaften zu verwirklichen. Der innenpolitische Gegner wird so nicht nur mit dem äußeren Feind in Verbindung gebracht, sondern auch mit den Feinden der Demokratie.⁵

Säkularisierung und Säkularismus (zwischen beiden wird in der politischen Debatte selten unterschieden, noch seltener geschieht dies mit Bezug auf Säkularismus und Laizismus) stehen mithin unter einer schweren Hypothek, an der ihre Fürsprecher ebenso schwer zu tragen haben.⁶ Die Kritiker attackieren Idee und Prozess der Säkularisierung als Kern einer von außen aufgezwungenen Modernisierung, die zugleich die *Identität* muslimischer Gesellschaften beschädigt, wenn nicht zerstört, und dies zum Vorteil ihrer Feinde. Das politische Argument – Säkularisierung und Säkularismus als Werkzeuge der Kolonialisierung und Entfremdung, die Säkularisten als Vertreter und Handlanger autoritärer Regime – zählt in diesem Zusammenhang viel, gerade in den Zeiten der Globalisierung. Wer dies übersieht, versteht die Heftigkeit der Auseinandersetzung nicht, die in aller Regel mit wenig Bereitschaft zur Differenzierung geführt wird. Am deutlichsten zeigt sich dies in der arabischen Welt und im Iran. In der Türkei, den zentralasiatischen Nachfolgestaaten der Sowjetunion oder den muslimischen Gesellschaften Südasiens und Südostasiens gestalten sich die Verhältnisse deutlich anders (vgl. Bhargava 1999; Tamimi/Esposito 2000; Asad 2003).

Kurze Begriffsklärung

Ich möchte im Wesentlichen der von José Casanova (1994, 1996) vorgeschlagenen Unterscheidung in verschiedene Dimensionen von Säkularisierung folgen, sie allerdings ein wenig abwandeln.⁷ Casanova nennt:

Erstens, Säkularisierung als *Bedeutungsverlust von Religion* für die individuelle Weltdeutung und Lebensführung, die zum erklärten Agnostizismus und in letzter Konsequenz zum Atheismus führen kann

– und insofern der Angstvorstellung der Islamisten entspricht. (Der Religionsbegriff, der diesem Verständnis zugrunde liegt, ist zwar nicht zu verallgemeinern, für monotheistische, auf einer persönlichen Gottesvorstellung beruhende Religionen allerdings, zu denen der Islam eindeutig zählt, scheint er angemessen.) Säkularisierung ist hier gleichbedeutend mit der abnehmenden Relevanz und Bindekraft religiöser und religiös-rechtlicher Normen und Werte für alltägliches Handeln, politische Orientierung und öffentliche Ordnung.

Zweitens, Säkularisierung als *Zurückdrängung* oder *Rückzug* von Religion in die Privatsphäre. (Zwischen Zurückdrängung und Rückzug besteht ein offenkundiger Unterschied, wobei ohnehin zu klären bleibt, wie in einzelnen Kulturen und Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten die Sphären von *öffentlich* und *privat* definiert und gegebenenfalls voneinander abgegrenzt wurden und werden.)

Drittens, Säkularisierung als *institutionelle und konstitutionelle Trennung von Kirche und Staat*. (Hier wird die Orientierung an den christlich geprägten Gesellschaften Europas und Amerikas besonders augenfällig, die förmlich nach einem Kultur- und Gesellschaftsvergleich ruft.)

I. DIE TRENNUNG VON KIRCHE UND STAAT

Man kann es sich leicht machen und die institutionelle Dimension mit Blick auf den Islam für irrelevant erklären: Der Islam kennt keine verfasste Kirche als hierarchisch geordnete Institution mit festgelegter Lehrautorität und damit auch keine kirchliche *Heilsanstalt* als Ort heilsrelevanter Leistungen (vgl. Graf 2004). Er hat sie nie entwickelt und zeigt auch in der Gegenwart keine Tendenz, dies zu tun. Der Kontrast zur katholischen Kirche sticht ins Auge, er wird in innermuslimischen Diskussionen auch häufig thematisiert. Weniger ausgeprägt sind die Unterschiede zu den protestantischen Kirchen; erkennbar groß ist die Parallele zum Judentum.⁸ Sehr früh sind allerdings Religions- und Rechtsgelehrte („ulama“ und „fuqaha“) hervorgetreten mit dem Anspruch, die religiösen und rechtlichen Lehren des Islam zu erfassen, zu systematisieren und der Gemeinschaft der Muslime zu vermitteln (vgl. Iogna-Prat/Veinsteinst 2003; Gaborieau/Zeghal 2004; Krämer/Schmidt-

ke 2006; einen knappen Überblick bietet Krämer 2005b). In ihrer großen Mehrheit waren dies Männer, auf einzelnen Feldern wie etwa der Sammlung der Prophetentradition (Hadithe, Sunna) aber auch Frauen. Im Kern konzentrierte sich ihre Tätigkeit auf die Auslegung der normativen Texte sowie des auf diesen Texten aufbauenden Kanons autoritativer Schriften, nicht um Heilsvermittlung (zumindest gilt dies für die Mehrheit der sunnitischen Muslime; anders stellen sich die schiitischen Lehren von Rechtleitung und Imamat sowie mystische Vorstellungen von einem spirituellen, nicht primär auf Buchwissen beruhenden Pfad der Gotteserkenntnis dar, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann).

Die Auslegung der Texte und die Weitergabe des religiös relevanten Wissens, die beide die Beherrschung des klassischen Arabisch voraussetzten, wurden ganz allmählich reglementiert und professionalisiert. Erst im 11. und 12. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung, mehrere Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten, entstanden als private wie als herrscherliche Stiftungen die ersten religiösen Hochschulen (Madrasen) als Institutionen der Aneignung, Vermittlung und Weitergabe religiös relevanten Wissens (vgl. Elboudrari 1993; Grandin/Gaborieau 1997; auch Brandenburg 1978). Ausbildung und Habitus legen es nahe, dort, wo die Professionalisierung fortgeschritten war, von den Ulama als einer eigenen sozialen Gruppe zu sprechen, die sich gegenüber anderen sozialen Gruppen abgrenzt und abgrenzen lässt. Selbst von einem Klerus kann man in einzelnen Fällen sprechen, der nicht nur über religiös relevantes Wissen verfügt, sondern auch religiöse Aufgaben wahrnimmt (Freitagsgebet, Predigt, religiöse Unterweisung generell, auch die Verwaltung religiöser Stiftungen) und die entsprechenden Institutionen und Finanzen kontrolliert: Dies gilt für die schiitischen Ulama im Iran seit dem 16. Jahrhundert, in anderer Weise auch für die Zeit seit der Islamischen Revolution von 1979. Eine hierarchisch gestaltete Institution Kirche aber hat sich nicht einmal im Iran herausgebildet. Die Gelehrtenhierarchie im Osmanischen Reich („ilmiyye“) ließ gerade keine eigenständige Kirche entstehen, sondern einen bürokratischen Apparat, der diejenigen umfasste, die sich in den Dienst des Sultans stellten. Auch heute kennt die sunnitische Welt zwar Lehrstätten mit internationaler Ausstrahlung wie die Al-Azhar-Universität in Kairo, aber dennoch nichts, was einer verfass-

ten Kirche entsprechen würde (vgl. Zeghal 1996; Skovgaard-Petersen 1997).

Betrachtet man nun die andere Seite der Gleichung, den Staat bzw. die Obrigkeit, so fällt der Kontrast vormoderner islamischer zu vor-modernen europäischen Gesellschaften schwächer aus: Religion und Herrschaft waren in islamisch geprägten Gesellschaften bis ins 19. Jahrhundert nicht enger miteinander verbunden als in europäischen. Bekanntlich war auch dort die Spanne der Möglichkeiten, Religion und Staat oder Thron und Altar miteinander zu verknüpfen, groß. Mohammed als Prophet und charismatischer Führer seiner Gemeinde ist und bleibt eine Ausnahme – faktisch beschränkt sich die prophetische Ära auf das Jahrzehnt nach seinem Auszug aus Mekka (der Hijra), währenddessen Mohammed in Medina an der Spitze der Gemeinde stand (622-632 n. Chr.). Ob zu seinen Lebzeiten Religion, Recht und Politik tatsächlich so unauflöslich ineinander verwoben waren, wie von gläubigen Muslimen angenommen und von den meisten Nichtmuslimen ohne weiteres Nachdenken übernommen wird, sei im Übrigen dahingestellt.

Unter den frühen Kalifen (von arab. „khalifa“, Nachfolger, Stellvertreter) waren Religion, Recht und Politik sicher miteinander verbunden, aber sie gingen nicht ineinander auf. (Hier ist, wie zuvor, von der sunnitischen Mehrheitsströmung die Rede, nicht von den schiitischen Imamatslehren, die gesondert zu betrachten wären.) Der Kalif verstand sich zwar als „Schatten Gottes auf Erden“; auch der sunnitische Islam kennt durchaus das Prinzip des Gottesgnadentums (grundlegend hier noch immer Crone/Hinds 1986; weiter gespannt Crone 2004). Aber er hatte nach sunnitischer Lehre keinen Anteil an der prophetischen Sendung, die mit Mohammed als „Siegel der Propheten“ endete.⁹ Der Kalif hatte die Religion zu schützen, indem er die Grenzen des Islam nach außen verteidigte, ja idealerweise ständig erweiterte (daher die große Bedeutung des Jihad im Sinne des bewaffneten Kampfes für *die Sache Gottes*). Im Innern war er verantwortlich für die Wahrung von Recht und Ordnung, das heißt, die Einhaltung der Scharia (die weitestgehend freilich nicht von den Kalifen erarbeitet wurde, sondern von den Religions- und Rechtsgelehrten). Weitreichend war sein Einfluss auf das Rechts- und Bildungswesen, wobei Patronage eine zentrale Rolle spielte. Der Kalif ernannte zumindest in

den größeren Zentren des Reiches die Richter, er nahm Einfluss auf die Besetzung der Lehrpositionen in den Madrasen, er gründete Stiftungen für Religions- und Rechtsgelehrte ebenso wie für Mystiker („Sufis“). Direkt oder indirekt steuerte er damit auch die Verbreitung oder Marginalisierung theologischer und juristischer Schulen. Als Hüter des Glaubens kam ihm zugleich die Unterdrückung der Häretiker zu und die Verfolgung von Apostasie, Freidenkertum und allen anderen als unislamisch oder islamwidrig verurteilten Überzeugungen und Praktiken. Daraus resultierte unweigerlich ein Spannungsverhältnis zu den Religions- und Rechtsgelehrten, die sich in Abwehr kalifaler Ansprüche auf Kontrolle, ja auf Dogmenkompetenz vom 9. Jahrhundert an dezidiert und selbstbewusst zu den *Erben der Propheten* (im Plural!) erklärten (vgl. Zaman 1997; Cooperson 2000).

Der auch im islamischen Kontext immer wieder gebrauchte Begriff der *Staatsreligion* erweist sich alles in allem als problematisch. Der Herrscher war zumindest innerhalb des islamischen Herrschaftsbereichs („dar al-islam“) Muslim. Die Scharia galt (wenn auch in vielerlei Ausformungen) als Fundament von Moral und Recht; vom Herrscher gefördert wurden in erster Linie islamische Einrichtungen von Moscheen über Heiligenschreine und Sufikonvente bis zu islamischen Lehrstätten. Aber die Untertanen wichen vielfach von der religiösen Überzeugung der Herrschenden ab, sei es, dass sie Nichtmuslime waren, sei es, dass sie einer anderen islamischen Richtung folgten. Für Ersteres (eine nichtmuslimische Bevölkerungsmehrheit) dienen das frühislamische, das Osmanische oder auch das Mogul-Reich in Indien als Beispiele, wo mit den Hindus überdies eine Religionsgruppe die Bevölkerungsmehrheit stellte, die nach klassisch-islamischer Lehre gar nicht mehr hätte existieren dürfen, zählten sie doch nicht zu den monotheistischen Schriftbesitzern, denen der Status von Schutzbefohlenen („Dhimmis“) eingeräumt wurde. Muslimische Gemeinschaft, islamisch geprägte Gesellschaft und islamischer Staat fielen hier also nicht zusammen. Ein Musterbeispiel für Letzteres (ein abweichendes islamisches Bekenntnis der Bevölkerungsmehrheit) bieten der Maghreb und Ägypten unter der Herrschaft der ismailitischen Fatimiden in der Zeit vom 9. bis zum 12. Jahrhundert.

Das aus dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 bekannte Prinzip des „cuius regio eius religio“, demzufolge die Untertanen der

Konfession ihres Fürsten zu folgen hatten, war im Islam gerade nicht leitendes Prinzip. Am nächsten kommt einer Staatsreligion noch die Durchsetzung der Zwölferschia im safawidischen Iran des 16. und 17. Jahrhunderts, die von der Verfolgung andersgläubiger Muslime begleitet war (vgl. Arjomand 1984; Abisaab 2004; für gegenläufige Tendenzen vgl. Babayan 2002). So wenig jedoch der Cäsaropapismus das Verhältnis von Thron und Altar im Christentum bestimmte, so wenig ist das safawidische Experiment charakteristisch für vormoderne islamische Staaten und Herrschaftsverbände. Der osmanische Sultan beispielsweise war, selbst als er im 16. Jahrhundert häufiger vom Kalifentitel Gebrauch machte, als Herrscher nicht *islamischer* als der französische oder spanische König *christlich* (immerhin Allerchristlichste Majestäten). Gerade weil die Institution Kirche fehlte, verfügte der Sultan-Kalif nicht über deren Möglichkeiten der religiösen Einflussnahme auf die eigenen Untertanen. Mit der Abschaffung des Kalifats in der neu entstandenen Türkischen Republik fand 1924 eine Institution ihr förmliches Ende, die ihre einstige Stellung bereits vor Jahrhunderten eingebüßt hatte. Beachtung verdient allerdings der Anspruch des marokkanischen Königs auf religiöse Autorität, die er aus seiner (behaupteten) Abkunft vom Propheten und der ihm eigenen Heil- und Segenskraft („baraka“) ableitet und gerade auf dem Feld des islamischen Rechts zur Geltung bringt (nicht zuletzt zur Durchsetzung frauenfreundlicher Gesetzesreformen) – im sunnitischen Islam ganz außergewöhnlich und heute von keinem anderen muslimischen Monarchen mehr reklamiert (vgl. Hammoudi 1997; Tozy 1999; weiter gefasst ist mein Beitrag Krämer 2000a).

II. BEDEUTUNG UND BEDEUTUNGSVERLUST RELIGIÖS-RECHTLICHER NORMEN, ODER: DIE ANWENDUNG DER SCHARIA

Blickt man auf den Islam in Vergangenheit und Gegenwart, so sind es nicht die Institutionen Kirche (bzw. Klerus) und Staat, deren Verbindung oder Trennung den Grad gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Säkularisierung anzeigen. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Gültigkeit der Scharia als Fundament, Richtschnur und Rahmen individu-

eller Lebensführung, gesellschaftlicher Ordnung und politischen Handelns. Die prinzipielle Gültigkeit der Scharia wird von der Mehrheit der Muslime nicht in Frage gestellt. Allerdings verstehen sie unter Scharia recht unterschiedliche Dinge (von Anstand, Moral und Gerechtigkeit ganz allgemein über eine saubere Wirtschaft und Gesellschaft bis hin zu einer strikten Law-and-order-Politik), und sie erstreben keineswegs alle ihre *integrale Anwendung*. Dies tun, wie erwähnt, die zeitgenössischen Islamisten (für die sich Vorläufer bereits in früheren Jahrhunderten finden lassen). Die Befürworter einer *Anwendung der Scharia* sprechen in der Regel nur von den ihr eigenen Normen und Werten, nicht von den Modalitäten ihrer Auslegung und tatsächlichen Anwendung – und auch nicht von dem hierzu berechtigten *Personal*. Man könnte von einer *Fiktion der Evidenz* sprechen, die hier zum Tragen kommt, der Annahme, Koran und Sunna seien eindeutig, für jeden (Gläubigen) unmittelbar verständlich und ohne Umstände auf die Praxis anzuwenden. Die Annahme ist angesichts der sprachlichen und methodischen Bedingungen eines plausiblen Textverständnisses hoch problematisch. An diesem Punkt setzen, vor allem unter den Sunniten, auch die innermuslimischen Kritiker an den islamistischen Thesen an, die vor den Gefahren einer menschlichen Verfügung über die *göttlichen* Normen warnen und immer wieder darauf verweisen, dass es im Islam keine klerikale Herrschaft und, wie sie stets betonen, kein Papsttum gibt und geben darf. Ähnlich argumentieren im Übrigen schiitische Kritiker der Islamischen Republik Iran (vgl. Krämer 2000b: 80-86; Amirpur 2006; weiterführend auch Amirpur/Ammann 2006).

Die Kritik stellt die Frage der religiösen Autorität mit neuer Schärfe – gerade heute, nachdem das sunnitische Kalifat seit längerem abgeschafft und der Imam nach zwölfschiitischer Lehre seit mehr als einem Jahrtausend *entrückt* ist, um erst am Ende der Zeiten als Erlöser („Mahdi“) zurückzukehren: Wer verfügt in dieser Situation legitimerweise über die Interpretation religiöser und religiös-rechtlicher Normen, die im Allgemeinen als *göttlich* dargestellt werden? Die Antwort fällt nicht leicht, bedenkt man, was eben zu Klerus und Kirche gesagt wurde und wie kontrovers die These von einer zunehmenden Individualisierung religiöser Überzeugungen und Praktiken in unterschiedlichen muslimischen Milieus und Gesellschaften diskutiert wird (vgl.

Salvatore/Amir-Moazami 2002; Tezcan 2003). In der wissenschaftlichen Diskussion hat es sich eingebürgert, generell von einer *Fragmentierung* religiöser Autorität in der Moderne zu sprechen. Ich halte den Begriff der *Pluralisierung* für angemessener, nicht zuletzt um dem Eindruck entgegenzuwirken, in früheren Zeiten sei religiöse Autorität unhinterfragt, einheitlich und daher nicht *fragmentiert* gewesen. Das aber ist nicht der Fall. Allerdings hatten in der Regel nur wenige Menschen Zugang zu alternativen Islamauffassungen, konkurrierenden Autoritäten und eigenständigen Möglichkeiten der Information und Meinungsbildung. Diese haben sich im Zeichen zunehmender Breitenbildung, hoher Mobilität und globaler Kommunikation signifikant erweitert und mit ihnen der Anspruch auf religiöse Autonomie und Autorität (vgl. ausführlicher Krämer/Schmidtke 2006; auch Eickelman/Anderson 1997; Eickelman/Anderson 1999; Bunt 2003).

So laut die Islamisten nach einer Durchsetzung der Scharia rufen, wird sie in den meisten muslimischen Ländern heute doch nicht integral und exklusiv angewandt, nicht einmal in der Islamischen Republik Iran oder im Königreich Saudi-Arabien (vgl. Asad 2001; Bowen 2001; exzellente Überblicke bieten Na'im 2002 und Peters 2005). In vielen Staaten prägen allerdings aus Koran und Sunna abgeleitete und mit der Scharia identifizierte Normen das Ehe- und Familienrecht. Weniger einschlägig sind sie auf den Gebieten der Wirtschaft (Verbot von Zinsen und Versicherungen), der sozialen Sicherung (Almosensteuer) und der Politik. Nur wenige Staaten wenden in der einen oder anderen Form die strafrechtlichen Normen der Scharia an. (Die Aufgliederung in diese Felder entspricht, nebenbei bemerkt, einer modernen Betrachtungsweise, nicht Struktur und Geltungsanspruch des klassischen islamischen Rechts selbst.) Von wenigen Ausnahmen abgesehen, kann weder von einer integralen Anwendung der Scharia gesprochen werden (was immer das genau heißen mag) noch von einer völligen Abkehr von islamrechtlichen Normen. Kennzeichnend sind vielmehr Ausweich- und Vermeidungsstrategien, die tradierte Rechtsnormen substantiell oder prozedural einhegen; die förmliche Suspendierung oder Abrogierung islamrechtlicher Normen ist selten, zumal wenn sie eine explizite koranische Textgrundlage aufweisen.¹⁰ Nur in wenigen Staaten wie der Türkei und den ehemaligen zentralasiatischen Sowjet-

republiken ist die Geltung der Scharia förmlich außer Kraft gesetzt worden.

Von zentraler Bedeutung für die sogenannte Anwendung der Scharia ist all das, was man im weitesten Sinn unter öffentliche Moral fassen kann, ein Feld, das nicht nur Themen wie Drogen, Alkohol und Prostitution umfasst sowie alternative Lebensformen und -entwürfe und unkonventionelle Verhaltensmuster generell, sondern auch die Freiheit der Medien, der Wissenschaft und der Kunst. Einen entscheidenden Punkt markiert die Frage der Religionsfreiheit, genauer des freien Religionswechsels von Muslimen – und zwar nicht, weil dieser häufig vorkäme, sondern weil er die Bindekraft religiöser Normen und religiöser Zugehörigkeit illustriert. Das Feld der *Moralpolitik* bietet damit zugleich einen gleitenden Übergang zur dritten Dimension:

III. BEDEUTUNG UND BEDEUTUNGSVERLUST DER RELIGION FÜR INDIVIDUELLE LEBENSFÜHRUNG

Die überwiegende Mehrheit der Musliminnen und Muslime hält an ihrem Glauben fest, selbst wenn sie über ihn nicht ständig reflektiert. Öffentliche Kritik an religiösen Grundannahmen ist strikt verpönt. (Konservative) Vorstellungen von Sitte und Anstand, die, zu Recht oder Unrecht, auf den Islam zurückgeführt werden, gelten weithin als verbindlich. Das ist zwar keineswegs identisch mit ihrer konsequenten Einhaltung, erleichtert jedoch eine Zensur missliebiger Ausdrucks- und Verhaltensweisen. Relevant wird dies vor allem im Zusammenhang mit alternativen Lebensformen und sexuellen Präferenzen, der künstlerischen und der akademischen Freiheit. Das Bekenntnis zum Islam verbindet sich mit der nicht selten demonstrativen Einhaltung der religiösen Pflichten (der sogenannten Pfeiler des Islam: Glaubensbekenntnis, Ritualgebet, Almosengabe, Fasten im Monat Ramadan, Pilgerfahrt nach Mekka), der Beachtung bestimmter Speise- und Kleidungsvorschriften sowie weitergehender Verhaltensnormen, die entgegen der Überzeugung vieler Beteiligten nicht unbedingt in *der* Form in Koran oder Sunna festgeschrieben sind, die im einzelnen Fall praktiziert oder gefordert werden. Sie gelten im Übrigen für Männer wie für Frauen. Im Mittelpunkt stehen hier der Verzicht auf Alkohol, die

Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit und *züchtige Kleidung*, namentlich der Schleier in seinen verschiedenen Ausprägungen vom Kopftuch bis zu Burka und Tschador. Die Hinwendung zum Islam, die unter dem Vorzeichen der *Reislamisierung* intensiv beobachtet (wenn auch durchaus nicht flächendeckend dokumentiert) wurde, manifestiert sich in der Verbreitung islamischer Medien und einer *islamischen* Konsum- und Massenkultur, die deutlich weiter reichen als der Arm des politischen Islam.¹¹

Der Islam ist eine öffentliche Religion par excellence. Das Minarett hat nach klassischer Rechtsauffassung alle anderen Gebäude zu überragen – was heute zwar längst nicht mehr gilt, da selbst im saudischen Riad moderne Hochhäuser alle Minarette in den Schatten stellen, in unmittelbarer Nachbarschaft von Moschee und Kirche, Tempel oder Synagoge aber nach wie vor thematisiert wird. In den meisten muslimischen Mehrheitsgesellschaften verkündet der Gebetsruf öffentlich die Wahrheit der islamischen Botschaft. Vergleichbare Praktiken anderer Religionsgemeinschaften werden stark eingeschränkt, soweit sie überhaupt anerkannt sind. Gleichzeitig sind nichtmuslimische religiöse Stätten und Markierungen (Kleidung, Haartracht, Kopfbedeckungen) in den meisten muslimischen Gesellschaften selbstverständlicher Teil des Alltags.

In zwei Punkten kommt der Dominanzanspruch des Islam auf *islamischem Boden* deutlich zum Tragen: im Verbot nichtmuslimischer Mission und des uneingeschränkten Religionswechsels. Beide gelten faktisch fast überall, selbst dort, wo sie nicht strafrechtlich definiert sind. Zwar hat eine Vielzahl islamisch geprägter Staaten die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 und die darauffolgenden Menschenrechtspakte unterzeichnet. Nicht wenige aber haben gegen das Recht auf freien Religionswechsel, das auch Muslimen die Möglichkeit einräumt, ihren Glauben aufzugeben (sogenannte Apostasie, „Abfall“ vom Glauben), Vorbehalt eingelegt. Viele Verfassungen garantieren die Religionsfreiheit ihrer Bürger, schränken sie an anderer Stelle jedoch wieder ein, und nicht immer sind diese Einschränkungen ohne weiteres zu erkennen (ein Beispiel bietet die Eheauflösung bei Apostasie). Damit ist auch die Grenze zwischen öffentlich und privat verwischt oder von vornherein so definiert, dass der (an sich private) Akt des Religionswechsels als (öffentlicher, politischer) Akt des Ver-

rats an Heimatland und muslimischer Gemeinschaft erscheint: „Der Islam“, so ist in diesem Zusammenhang zu hören, „ist des Muslims Vaterland“ (vgl. Krämer 2006; Saeed/Saeed 2004; weiterführend Bielefeldt 1998 und Krämer 2005c).

Es handelt sich dabei nicht allein um staatliche Restriktionen; in vielen Ländern ist die Mehrheit der Gesellschaft in diesen Dingen wenig liberal eingestellt. Das Recht auf freie Rede, das auch die öffentliche Kritik an religiösen Dogmen beinhaltet, wenn nicht überhaupt an der Religion des Islam, wird derzeit selten gewährt. Der Karikaturenstreit hat 2005/06 einen Einblick in die Emotionen geboten, die freigesetzt werden (beziehungsweise von interessierten Kreisen gezielt geschürt werden können), wenn nach gängiger Auffassung die religiösen Werte des Islam beleidigt werden – hier in Gestalt einer Verunglimpfung des Propheten. (Nach klassischer Rechtslehre zählt die „Schmähung des Propheten“ („sabb an-nabi“) zum Delikt der Apostasie und zieht die hierfür vorgesehenen zivil- und strafrechtlichen Sanktionen nach sich.) Anders als in europäischen Gesellschaften, anders vor allem als in den USA, besteht in den muslimischen Mehrheitsgesellschaften somit kein freier Markt der Religionen, der neben einer Vielzahl muslimischer Strömungen und Bewegungen auch nichtmuslimischen Religionen und Kulturen offensteht. Ein solcher freier Markt wird von der Mehrzahl der Muslime auch nicht als erstrebenswert betrachtet. Konkurrenz gibt es nur *innerhalb* des *Rahmens des Islams* – ein Rahmen, der selbstverständlich seinerseits interpretationsbedürftig ist.

IV. SCHLUSS

All das ergibt sich nicht zwingend und quasi natürlich aus dem Islam – genauer gesagt, den normativen Textgrundlagen von Koran und Sunna. Es reflektiert vielmehr zeitgenössische Deutungen, die nicht zuletzt von politischen Erfahrungen und Erwartungen sprechen. Wie ein Blick (und sei er noch so vogelflugartig) über die Geschichte zeigt, waren Religion und Staat *im Islam* – sieht man von der möglichen Ausnahme der charismatischen Führung der Gemeinde durch den Propheten ab – in der Regel nicht enger miteinander verknüpft als im

Europa des Mittelalters, der Frühen Neuzeit und in Einzelfällen selbst noch der Neuzeit. Spezifisch für islamisch geprägte Gesellschaften sind vielmehr Bedeutung und Verständnis der islamischen Rechts- und Werteordnung, der Scharia, die auch im Zentrum aktueller Auseinandersetzungen stehen. Nicht die Trennung von Kirche und Staat ist somit das Thema, sondern das Verhältnis von Scharia, öffentlicher Ordnung und individueller Lebensführung.

Ein ebenso vogelflugartiger Blick auf die Gegenwart zeigt, dass Muslime (gläubige, praktizierende Muslime) sehr wohl in säkularen Staaten leben können. Sie tun es nicht nur in der nichtmuslimischen Diaspora – in Westeuropa, den USA, Kanada oder Australien –, in der nach klassischer Rechtsauffassung andere Regeln gelten als im islamischen Herrschaftsbereich, dem „*dar al-islam*“. Sie tun es in Indien, das über Jahrhunderte unter islamischer Herrschaft stand. Sie tun es selbst in muslimischen Mehrheitsgesellschaften wie der Türkei, den zentralasiatischen Republiken oder Tunesien, die auf autoritärem Weg *von oben* (zumindest in Teilen) säkularisiert wurden, und in Indonesien, wo der Islam im Namen der Staatsideologie der Pancasila nur eine von mehreren anerkannten Religionen darstellt. Manche bejahen eine weitgehende, offen deklarierte Säkularisierung von Verfassung, Recht und Politik, und zwar nicht zuletzt in der Hoffnung, sie möge dem verbreiteten politischen Gebrauch von Religion Schranken setzen und Gewalt einhegen, wo sie im Namen der Religion ausgeübt wird. Die Mehrheit hat Vorbehalte gegen das Prinzip des Säkularismus, weil sie es als politisch belastet und befrachtet ansieht. Der Konflikt ist somit nicht gelöst, das Thema bleibt aktuell.

ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Aufsatz wurde zuerst abgedruckt in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.) (2007): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main.
- 2 Am meisten Aufmerksamkeit haben die französischen Politikwissenschaftler Roy (1996) und Kepel (2002) gefunden. Der 11. September hat auf breiter Front zu einer Neubewertung des politischen Islam geführt.

- 3 Dies ist nicht der Ort, um die Religionspolitik der europäischen Kolonialmächte zu durchleuchten, die im Allgemeinen eher eine Politik der Nichteinmischung in religiöse Angelegenheiten verfolgten, um auf diesem so sensiblen Feld Konflikten vorzubeugen. In Indien allerdings griffen die Briten mit der Einführung des sogenannten Anglo-Muhammadan Law nachhaltig in die bestehende Rechtsordnung ein. Im Osmanischen Reich hingegen, das nie direkt kolonisiert wurde, gingen die Reformen von Recht, Verfassung und Verwaltung im Zeitalter der Tanzimat (1839-78), die einzeln und in ihrer Gesamtheit einen Säkularisierungsschub bewirkten, von den osmanischen Eliten aus, die sich von europäischen Vorbildern lediglich inspirieren ließen.
- 4 Der im Arabischen lange vorherrschende Terminus für Säkularismus, „la-diniyya“, macht dies deutlich: Er verweist auf die *Abwesenheit* oder *Verleugnung* der Religion. Heute ist im Arabischen „almaniyya“ üblicher, das, sprachlich nicht ganz überzeugend, meist mit „ilm“, Wissen, in Verbindung gebracht wird.
- 5 Die säkularismuskritische, vielfach polemische Literatur ist umfangreich; stellvertretend sei eine Schrift des einflussreichen Muf-tis und Predigers Yusuf al-Qaradawi (2001) genannt, zu Qaradawi (geb. 1926) vgl. ausführlicher meinen Beitrag Drawing Boundaries. Yusuf al-Qaradawi on Apostasy (2006). Kritische Einblicke in die Diskussion bieten Ibrahim Abu Rabi (2004) und Kate Zebiri (1998).
- 6 Nicht wenige arabische Säkularisten publizieren in französischer Sprache; vgl. Fouad Zakariya (1991) (Ägypten), Mohamed-Chérif Ferjani (1991) (Tunesien) oder, besonders lesenswert, Abdou Filali-Ansary (2002) (Marokko); mit anderer Stoßrichtung der in Europa wirkende islamische Aktivist und Intellektuelle Tariq Ramadan (1994). Zu den bekanntesten Vertretern säkularen Denkens zählt der aus Syrien stammende Islamwissenschaftler Aziz al-Azmeh (vgl. 1992, 1996).
- 7 Neben José Casanova ist Krämer, Gudrun (2005a): Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt am Main, S. 469-492. (1996, 2005) sehr einflussreich. Anregend auch Hervieu-Léger, Danièle (1999) sowie, im

- deutschen Kontext viel diskutiert, Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph (2005).
- 8 Ein Vergleich mit nichtmonotheistischen Religionen (der Religionsbegriff kann hier nicht problematisiert werden) findet in der Regel weder in der innermuslimischen Diskussion noch in der wissenschaftlichen Literatur statt.
 - 9 Tatsächlich sind in der islamischen Geschichte wiederholt charismatische Figuren aufgetreten, die, zum Teil unter Rückgriff auf zyklische Geschichtsvorstellungen, für sich prophetischen Rang beanspruchten oder diesen Rang von ihren Anhängern zugesprochen bekamen. Die Mehrheit ging aus schiitischen Milieus hervor, wobei gerade die Schia sich früh in unterschiedliche Gruppierungen auffächerte. Vor allem im 14./15. und im 19. Jahrhundert kam es zur Gründung neuer Gemeinschaften, die sich in einigen Fällen sogar in aller Form von der islamischen Umma lösten (zu nennen sind vor allem die Babis und Bahais, während die Aleviten und die Ahmadis nach eigenem Verständnis nach wie vor Muslime sind und die Drusen sich je nach Lage und Interessen der muslimischen Gemeinschaft zurechnen oder auch nicht). Ein Überblick hierzu findet sich in Krämer (2005b).
 - 10 Musterbeispiele bilden hier die Modifikationen des Eheschließungs- und Scheidungsrechts, die zum einen die Möglichkeiten muslimischer Männer einengen, bis zu vier Frauen zu ehelichen (was ihnen nach gängiger Koraninterpretation zusteht) oder sich von ihrer Ehefrau jederzeit und ohne Angabe von Gründen scheiden zu lassen. Zum anderen erweitern sie die Möglichkeiten von Ehefrauen, eigenständig die Scheidung einzureichen und verbessern ihren Rechtsanspruch auf Unterhalt und das Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder.
 - 11 Die Zeitschrift *ISIM Report* berichtet regelmäßig und mit beachtlicher geographischer Streuung über diese Themen. Unter den (noch nicht allzu zahlreichen) Einzelstudien vgl. bspw. Seufert (1997) oder Starrett (1998).

LITERATUR

- Abisaab, Rula J. (2004): *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, London/New York.
- Abu Rabi, Ibrahim (2004): *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, London.
- al-Azmeh, Aziz (1992): *Al-asala au siyasat al-hurub min al-waqi'* (Authentizität oder die Politik der Flucht vor der Wirklichkeit), London/Beirut.
- al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt am Main.
- al-Qaradawi, Yusuf (2001): *At-tatarruf al-'almani fi muwajahat al-islam (namuzaj turkiya wa-tunis)* (Der säkularistische Extremismus in Konfrontation mit dem Islam. Das Beispiel Türkei und Tunesien), Kairo.
- Amirpur, Katajun (2006): *A Doctrine in the Making? Velayat-e faqih in Post-Revolutionary Iran*, in: Krämer, Gudrun/Schmidtke, Sabine (Hg.): *Speaking for Islam*, Leiden, S. 218-240.
- Amirpur, Katajun/Ammann, Ludwig (Hg.) (2006): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg.
- Arjomand, Said Amir (1984): *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago/London.
- Asad, Talal (2001): *Thinking About Secularism and Law in Egypt*, Leiden 2001 (ISIM Papers 2).
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford.
- Babayan, Kathryn (2002): *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge/London.
- Bhargava, Rajeev (Hg.) (1999): *Secularism and its Critics*, Neu Delhi.
- Bielefeldt, Heiner (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt.
- Bowen, John R. (2001): *Shari'a, State, and Social Norms in France and Indonesia*, Leiden (ISIM Papers 3).
- Brandenburg, Dietrich (1978): *Die Madrasa*, Graz.

- Bunt, Gary R. (2003): *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Casanova, José (1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main, S. 181-210.
- Cooperson, Michael (2000): *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophet in the Age of al-Ma'mun*, Cambridge.
- Crone, Patricia (2004): *God's Rule. Government and Islam*, New York.
- Crone, Patricia/Hinds, Martin (1986): *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge.
- Eickelman, Dale F./Anderson, Jon W. (1997): Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism. New Religious Writings and their Audiences, in: *Journal of Islamic Studies*, H. 8, S. 43-62.
- Eickelman, Dale F./Anderson, Jon W. (1999): *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington/Indianapolis.
- Elboudrari, Hasan (Hg.) (1993): *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Kairo.
- Ferjani, Mohamed-Chérif (1991): *Islamisme, laïcité et droits de l'homme. Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris.
- Filali-Ansary, Abdou (2002): *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, Paris.
- Gaborieau, Marc/Zeghal, Malika (Hg.) (2004): *Autorités religieuses en Islam (=Archives de Sciences Sociales des Religions 49/125)*, Paris.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter*, München.
- Grandin, Nicole/Gaborieau, Marc (Hg.) (1997): *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris.
- Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph (2005): *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg.
- Hammoudi, Abdellah (1997): *Master and Disciple*, Chicago.
- Hervieu-Léger, Danièle (1999): *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris.

- Iogna-Prat, Dominique/Veinstein, Gilles (Hg.) (2003): *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris.
- Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Islam. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden.
- Krämer, Gudrun (2000a): *Good Counsel to the King: The Islamist Opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco*, in: Kostiner, Joseph (Hg.): *Middle East Monarchies: the Challenge of Modernity*, Boulder, S. 257-287.
- Krämer, Gudrun (2000b): *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden.
- Krämer, Gudrun (2005a): *Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs*, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main, S. 469-492.
- Krämer, Gudrun (2005b): *Geschichte des Islam*, München.
- Krämer, Gudrun (2005c): *Islam und Toleranz*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, September 2005, S. 1119-1129.
- Krämer, Gudrun (2006): *Drawing Boundaries. Yusuf al-Qaradawi on Apostasy*, in: Dies./Schmidtke, Sabine (Hg.): *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden, S. 181-217.
- Krämer, Gudrun/Schmidtke, Sabine (Hg.) (2006): *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden.
- Na'im, Abdullahi A. (Hg.) (2002): *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*, London.
- Peters, Rudolph (2005): *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice From the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge.
- Ramadan, Tariq (1994): *Les Musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon.
- Roy, Olivier (1996): *The Failure of Political Islam*, Cambridge.
- Saeed, Abdullah/Saeed, Hassan (2004): *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Aldershot.
- Salvatore, Armando/Amir-Moazami, Schirin (2002): *Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, post-*

- kolonialen und europäischen Öffentlichkeiten, in: *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 12, H. 3, S. 309-330.
- Seufert, Günter (1997): *Politischer Islam in der Türkei*, Istanbul/Stuttgart.
- Skovgaard-Petersen, Jakob (1997): *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*, Leiden.
- Starrett, Gregory (1998): *Putting Islam to Work. Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley.
- Tamimi, Azzam/Esposito, John (Hg.) (2000): *Islam and Secularism in the Middle East*, London.
- Taylor, Charles (1996): *Drei Formen des Säkularismus*, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main, S. 217-246.
- Taylor, Charles (2005): *Modes of Secularism*, in: Bhargava, Rajeev (Hg.): *Secularism and its Critics*, Oxford, S. 31-53.
- Tezcan, Levent (2003): *Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 32, H. 3, S. 237-261.
- Tozy, Mohamed (1999): *Monarchie et islam politique au Maroc*, 2. Aufl., Paris.
- Zakariya, Fouad (1991): *Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix*, Paris.
- Zaman, Muhammad Qasim (1997): *Religion and Politics under the Early 'Abbasids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden.
- Zebiri, Kate (1998): *Muslim Anti-Secularist Discourse in the Context of Muslim-Christian Relations*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Jg. 9, H. 1, S. 47-64.
- Zeghal, Malika (1996): *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris.

