

EINLEITUNG

Verwestlichung der Welt

Wer *heute* über den Islam im allgemeinen und über die verschiedenen Konzeptualisierungsweisen, praktischen Ausgestaltungen, institutionellen und intellektuellen Verzweigungen des Islam, über die thematischen Gegenstände wie auch die Denkstrukturen der Muslime sprechen will, darf den geschichtlichen Kontext der *Verwestlichung der Welt* nicht ausblenden. Das ist die Ausgangsprämisse des vorliegenden Buches. Sie wird hier allerdings nicht einfach gesetzt. Die Berechtigung der Prämisse muß durch die Entfaltung der Argumentation im Verlaufe der Darstellung selbst nachgewiesen werden. Einstweilen möge der Hinweis auf die über zwei Jahrhunderte reichende Modernisierungsgeschichte der Türkei mit ihren ideellen und institutionellen Folgen, die auch in Bezug auf die islamische Religion nicht spurlos verlaufen sein dürfte, einen Vorschub gewähren, um einen Berechtigungsschein für die Prämisse vorab auszustellen.

Ich möchte mich bei der Berücksichtigung der *Verwestlichung der Welt* von einer Denkfigur anregen lassen, die von Martin Heidegger in einem kurzen Text mit dem Titel „Die Zeit des Weltbildes“ (1950) entwickelt worden ist. Das Weltbild soll hier zunächst einmal als analytischer Begriff eingeführt werden. Mit ihm sollen Grundzüge eines Weltverhältnisses nachgezeichnet werden, welches sich auch der muslimischen Welt unausweichlich aufgezwungen hat, und zwar ganz gleich, ob über die affirmative Politik des Säkularismus, die Übernahme von Wissenschaften oder im negativen Modus der islamistischen Kritik der Moderne. Zudem wird es bereits in der wissenschaftlichen Literatur, wie gleich zu zeigen ist, zum Thema Islam gebraucht, um die Rekonstruktionen des „islamischen Weltbildes“ zu ermitteln, ohne allerdings die mit ihm verbundene Bewandnis zu reflektieren. Die Rede vom islamischen „Weltbild“ kann unter bestimmten Bedingungen durchaus übernommen werden. Es muß jedoch das Augenmerk auf die Geschichtlichkeit des Phänomens gerichtet werden, der für den Argumentationsverlauf eine wesentliche Bedeutung zukommt.

Heidegger zielt in seiner Abhandlung auf die radikale Differenz,

die das neuzeitliche Weltverhältnis gegenüber den früheren auszeichnet.

„Doch warum fragen wir bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem Weltbild? Hat jedes Zeitalter der Geschichte sein Weltbild und zwar in der Weise, daß es sich jeweils um sein Weltbild bemüht? Oder ist es schon und nur die neuzeitliche Art des Vorstellens, nach dem Weltbild zu fragen?“ (1950: 82)

Heidegger reserviert den Begriff nur für das neuzeitliche Denken, bringt es mit der Konstitution des aktivistischen Subjekts in einen wesentlichen Zusammenhang. Das „Bild“ im Weltbild meint dabei zunächst einmal den Sachverhalt, daß „die Sache selbst (so vor uns) steht [...], wie es mit ihr für uns steht“ (ebd.). Damit ist aber nicht nur die *Vorgestelltheit* der Sache vor uns gemeint, „sondern daß es in all dem, was zu ihm gehört und in ihm zusammensteht, als *System* vor uns steht“ (ebd., Hervorhebung L.T). So gesehen ist „im Mittelalter ein System unmöglich; denn dort ist allein die Ordnung der Entsprechungen wesentlich“ (a.a.O.: 93).

Auf die leitende Frage „Was sind die wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit?“, läßt Heidegger in einem knapp gehaltenen, dafür aber sehr dichten Text einige Aspekte folgen, die konzeptionell für unser Vorgehen von erheblicher Bedeutung sind.

Als erstes macht Heidegger ein Wesenselement der Neuzeit in der Wissenschaft aus. Die Wissenschaft zeichnet sich durch die Art und Weise aus, daß sie als *Forschung* existiert. Als solche entwickelt sie notwendig Entwürfe, die zur Umgrenzung von Gegenstandsbezirken dienen. Ein jeder Gegenstandsbezirk wird durch Verfahren gesichert, die Regel und Gesetze aufstellen, welche wiederum mit Experimenten bestätigt oder widerlegt werden sollen. Festzuhalten an dieser Analytik der Wissenschaft ist, daß sie als Forschung sich die Natur und Geschichte nur als *Gegenständliches* vorstellen kann. „Natur und Geschichte werden zum Gegenstand des erklärenden Vorstellens. [...] Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst, wenn das Sein des Seienden in solcher Gegenständlichkeit gesucht wird.“ (1950: 80) Das *wissenschaftliche Denken* bestimmt somit den Hauptmodus der Wissensproduktion, mit dem überall gerechnet werden muß.

Eine weitere Erscheinung liegt darin, daß „das menschliche Tun [...] als Kultur aufgefaßt und vollzogen“ (Heidegger 1950: 69) wird. Diese Einsicht erweist sich zunächst einmal zum Verständnis der Dynamik und Ziele der Säkularisierungsbewegung als plausibel. Im Anschluß an diese Ausführungen werde ich auf die Funktionsweise dieser Kulturtechnik eingehen. Es soll dabei aufgezeigt werden, wie soziale Praktiken plötzlich unter den Bedingungen einer neuen Vorstellungswelt als Kultur in eine Systematik gebracht und auf ihre

Funktionalität hin als Kultur erstrebt werden (so z.B. Religion, gebunden an die Staatsraison). Daher tritt denn auch die Rekonstruktion der Kultur im breiteren Sinne *politisch* auf: „Im Wesen der Kultur liegt es, als solche Pflege ihrerseits sich in die Pflege zu nehmen und so zur Kulturpolitik zu werden.“ (Heidegger 1950: 69)

Zu guter Letzt sei die Entgötterung als eine Erscheinungsform erwähnt, in der, so Heidegger, der metaphysische Grund der Neuzeit aufzuspüren sei. Dabei deute „das Christentum seine Christlichkeit zu einer *Weltanschauung* (der christlichen Weltanschauung) um, macht sich so neuzeitgemäß“ (a.a.O.: 70, Hervorhebung L.T.). Denn, „sobald die Welt zum Bilde wird, begreift sich die Grundhaltung des Menschen zum Seienden im ganzen als Weltanschauung bestimmt“ (a.a.O.: 86).

Fassen wir die von Heidegger dargestellte Problematik zusammen: Die Weltbilder entstehen erst dadurch, daß die Welt (Natur und Geschichte) vom Menschen als Gegenstand in einer systemischen Gestalt vor-gestellt, also von ihm vor sich gestellt wird. Damit wird sie insgesamt dem herstellenden Zugriff des Menschen zur Verfügung gestellt, der sich anschickt, durch die Technik die Natur zu beherrschen, wie auch die Geschichte im Rückblick für sich nutzbar zu machen, was wiederum zur Kontrolle der Zukunft durch Voraussage und Planung führen soll. So gesehen, ist der Ausdruck *modernes Weltbild* ein Pleonasmus, wie die Ausdrücke *das mittelalterliche oder antike Weltbild* nicht mehr sein können als anachronistische Formulierungen.

Damit ist man nun auch bei der zentralen Thematik der Moderne, nämlich der Frage nach dem Subjekt, angelangt. Die Welt wird erst von dem Ort des Subjekts aus zum Bild. Und erst das Subjekt kann die Welt als sein zu bearbeitendes Objekt *anschauen*; mit anderen Worten, nur dem neuzeitlichen Subjekt kann eine *Weltanschauung* eignen. Mit dem Weltbild betritt das Subjekt die Bühne der Geschichte. So wird auch zum ersten Mal der Satz: „Geschichte ist machbar“ überhaupt denkbar.

Die von Sloterdijk den vormodernen Mentalitäten attestierte praktische Lebenserfahrung, „daß es immer anders kommt, als man denkt“ (1989: 21), verliert in der Zeit des Weltbildes ihren Wahrheitswert:

„Die Moderne als technopolitischer Komplex hat die alte Ökologie menschlicher Macht und Ohnmacht aus den Angeln gehoben. Beflügelt von einem geschichtemachenden Gemisch aus Optimismus und Aggressivität, hat sie die Herstellung einer Welt in Aussicht gestellt, in der es kommt, wie man denkt, weil man kann, was man will, und den Willen hat, zu lernen, was man noch nicht kann. Es ist der Wille zur Macht des Selberkönnens, der in moderner Zeit den Weltlauf laufen macht.“ (Ebd.: 22)

Dabei kommt es überhaupt nicht darauf an, ob sich dieser Wille empirisch so umsetzt, daß man eine zunehmende allgemeinere Kenntnis

der Lebensbedingungen erwirbt, unter denen man steht. Entscheidend ist, wie Weber es knapp und prägnant formulierte, „das Wissen oder der Glauben davon, daß man, wenn man es wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne“ (1967: 17).

Die Zeit des Weltbildes, das ist die Bezeichnung für den seinsgeschichtlichen Hintergrund, dem sich auch die muslimischen Gesellschaften nicht ohne weiteres entziehen können. Der Einsatz dieser Denkfigur benötigt allerdings Erläuterungen, um ihre konzeptionelle Funktion genau anzugeben. Vorweg sei hier darauf hingewiesen, daß sich der Autor durchaus des modernitätskritischen Hintergrundes von Heideggers Ideen zum Weltbild bewußt ist. Dieser spielt in den folgenden Analysen keine Rolle. Es handelt sich hierbei weiterhin auch nicht um die Theorie der Moderne, die im Laufe der Darstellung auf die spezifischen Gegenstände der Untersuchung appliziert würde. Sowohl das moderne Denken als auch die modernen Gesellschaften sind dafür zu facettenreich, als daß man sie mit den hier angezeigten Erscheinungen erschöpfend analysieren und deren „Logik“ auf eine Formel bringen könnte. Von Interesse ist lediglich, auf die Grundzüge eines sich in der Neuzeit entwickelnden Verhältnisses zur Welt hinzuweisen, das vor allem in der Konzeption des modernen, aktivistischen Subjekts kulminiert. Das bringt über die Verwestlichungsprozesse auch für die nichtwestlichen Kulturen theoretische und praktische Folgen mit sich. Die Verwestlichung der Welt stellt hiermit die Kontextbedingungen auf, von denen die muslimischen Gesellschaften affiziert und transformiert werden (zu sozialen Transformationen in der muslimischen Welt durch die Modernisierung vgl. Lapidus 1988).

Wenn auch die Absicht der hier angestellten Überlegungen nicht darin besteht, das philosophische Konzept auf die Entwicklungen in der türkischen Gesellschaft anzuwenden, so bilden die Gedanken zum Weltbild ein Fundament, dessen Beschreibung mit gesellschaftstheoretischen Instrumenten vertieft und spezifiziert werden kann. Eine gesellschaftstheoretische Übersetzung der die Geschichtlichkeit berücksichtigenden Idee von Weltbild richtet das Augenmerk genau auf den Hauptgegenstand der Gesellschaftstheorie, nämlich auf die *Gesellschaft als solche* und hebt ihre Geschichtlichkeit hervor. In diesem Sinne ist die *türkische Gesellschaft*, von der diese Untersuchungen handeln, selber als ein geschichtliches Produkt zu verstehen. Sie hat sich unter dem Druck konstituiert, der von der schicksalhaften Begegnung mit dem modernen Westen ausging, und in ihre Konstitution sind die aus dem westlichen Bestand gewonnenen, ideellen und materiellen Instrumente wesentlich eingegangen, wobei die Auswirkungen

dieser Instrumente, die Ausgestaltung des Prozesses, in der Interaktion mit den vorgefundenen Strukturen transformiert wurden. Die Etablierung einer säkularen politischen Ordnung und ihre rechtliche Ausgestaltung zeugen genauso von diesem Prozeß der Verwestlichung wie bereits die *Suche nach den Grundlagen* einer authentischen türkischen *Kultur*, welche im Zentrum der kulturpolitischen Anstrengungen der Modernisten stand. Nicht nur die Pflege der Kultur wird politisch, sondern bereits die Schaffung der nationalen Kultur geht aus einer politischen Sorge hervor.

Der dem Prozeß zugrundeliegende Mechanismus läßt sich mit einer genuin westlichen Vorstellung umschreiben, die ihren ideologischen Höhepunkt im Jakobinismus erlangte: Die „Vorstellung von der Gesellschaft als einem Objekt, das gemäß einer solchen Vision rundum erneuert werden kann. [...] Die Vorstellung, die die Gesellschaft zu einem Gegenstand der aktiven Konstruktion, vor allem des politischen Handelns des Menschen, macht“ (Eisenstadt 1998: 46). Diese Vision leitete denn auch das politische Handeln türkischer Modernisten, eine nationale Gesellschaft zu schaffen.

Mit dieser soziologischen These korrespondiert auch die von Foucault vorgenommene genealogische Analyse der modernen Macht, die sich ihrerseits von der Idee der Geschichtlichkeit von Gesellschaft in Bezug auf die hier wirksame politische Rationalität leiten läßt. Die Macht wird durch die moderne politische Rationalität strategisch, die sich nicht mehr auf die abschöpfenden Tätigkeiten (Steuer eintreiben, Soldaten einziehen) oder auf die negative Funktion von Lebenlassen oder Töten beschränkt. Als produktive Macht nimmt sie sich der Körper an. Sie wirkt über Disziplinartechniken und Bevölkerungspolitik als Biomacht auf die Körper ein, führt sie zur Gesellschaft zusammen, die sie erst durch diese Tätigkeit hervorbringt, und verwaltet sie mittels strategischer operierender Institutionen. Die Religion wird selber zum strategischen Instrument der Machtausübung, im türkischen Fall zudem eingespannt in die Herstellung einer modernen, säkular organisierten nationalstaatlich unterlegten Gesellschaft.

Andererseits verwickelt sich die politische Macht gerade durch den herstellenden Zugriff auf die Gesellschaft im allgemeinen und durch die Verwaltung der Religion im besonderen in ein strategisches Spiel, in dem sie an eben diese Gesellschaft Macht abtritt. Sie läßt sich auf ein strategisches Spiel ein, in dem sie mehr und mehr auf die Legitimitätsleistungen aus der Gesellschaft angewiesen wird. Mehr noch, sie durchtränkt die Gesellschaft durch eine zentralisierte und standardisierte Religion, die jetzt nun als gesellschaftliches Gut von den Gesellschaftsmitgliedern selbst in Anspruch genommen und als Gegenmacht gegen die säkularen Praktiken gewendet wird. Bestand die Funktion der verwalteten Religion darin, die Religion in die strategi-

schen Ziele der Macht einzuspannen, so verkehren sich die Pole, so daß nunmehr die gesellschaftliche Organisation einem vereinheitlichten Religionsverständnis, der Religion als Weltanschauung, unterworfen wird. Die Bedingungen der Möglichkeit für ein islamistisches Gesellschaftsmodell liegen paradoxerweise in dem strategischen Einsatz der Religion, also darin, daß die Religion als Machtstrategie in Umlauf gebracht wird. Daher wäre die Entwicklung, die durch den Islamismus in Gang gekommen ist und sich durch die Idee eines alternativen islamischen Gesellschaftsmodells auszeichnet, ohne die erste, nämlich die ursprünglich säkulare Vorstellung von der *Machbarkeit der Gesellschaft* und ihre technisch-institutionelle Umsetzung, nicht möglich geworden.

Auf diesem theoretischen Hintergrund diskutieren die im Kapitel I zur *verwalteten Religion des laizistischen Staates* angestellten Reflexionen das eigentümliche Verhältnis von Religion und Politik auf der institutionellen Ebene, aber auch in unterschiedlichen diskursiven Ausarbeitungen. Die kemalistische Einbindung der Religion in den Nationalstaat wird folglich gemäß dem hier verfolgten Konzept, welches sich von der Bestimmung des authentischen Islam fernhält, nicht einfach als *antiislamisch* eingestuft. Vielmehr fördert die kemalistische Laizität diskursiv und institutionell eine *bestimmte Form* der islamischen Religiosität, während andere Formen (der organisierte Islam) im politischen Kampf disqualifiziert werden. Die Analyse erfolgt in diesem Kapitel am Beispiel der *Diyanet*, des türkischen *Amtes für Religiöse Angelegenheiten*. Dabei werden unterschiedliche Formen der Einbindung der Religion in den Verwaltungsapparat nachgezeichnet und die sich aus dieser Einbindung ergebenden Spannungen analysiert.

Islamistische Reaktion

Islamismus ist der Name für eine gewissermaßen durchaus heterogene Bewegung, in der sich ein Aufstand gegen die sozialen und politischen Folgen des Verwestlichungsprozesses im einzelnen und darüber hinaus gegen den Prozeß als solchen ankündigt. Mit dem Islamismus ist unmittelbar das politische Ziel verbunden, den Islam als öffentlich-politische Norm einzuführen und anhand dieses Maßstabes alle gesellschaftlichen Bereiche einer Islamisierung zu unterziehen. Dabei werden nicht einfach verloren gegangene islamische Lebensformen wieder entdeckt, sondern bereits im Akt des Entdeckens nehmen die sogenannten islamischen Lebensformen ihre aktuelle Gestalt an. Offenkundig hat z.B. das uniformierte Aussehen islamistischer Frauen mehr

mit unserer Zeit zu tun als mit einem vermeintlich authentischen Gebot.

Man könnte nun angesichts der radikalen Ablehnung der türkischen Moderne durch die Islamisten durchaus die Annahme pflegen, daß die Modernisierung der nichtwestlichen Gesellschaften in der Einführung institutioneller Formen auf einer oberflächlichen Ebene stecken geblieben sei, unterhalb deren jedoch das Unberührte, das Wesenhafte, das Lokale oder, mit einem aktuelleren Begriff ausgedrückt, das Authentische des Islam weiterhin wahren und nur auf seine Stunde warten würden, um die übernommenen, wesensfremden Praktiken und Ideen wie die durch die republikanische *Kleiderreform* aufgezwungenen Kleidungsstücke abzuwerfen. Die als imitierte und wesensfremd unterstellte Trennung der staatlichen Politik von der Religion solle wieder, wie zu idealisierten glücklichen Zeiten der ersten Muslime, zugunsten einer Verschmelzung der Politik mit der Religion zurückgenommen und die ideale Gemeinschaft wieder errichtet werden. Dieser Annahme soll hier nicht gefolgt werden. Im Gegenteil, ich will mir die Sache etwas schwerer machen. Ausgangspunkt dabei ist die Idee, daß sich im Modus der Reaktion auf die Modernisierung, d.h. auf die Herstellung einer säkularen, nationalen Gesellschaft, folglich auch die islamistische Wiedererweckung bereits in den Kontext verstrickt.

Das Verhältnis des islamischen Revivalismus zur Moderne ist inzwischen nicht mehr ein unbetretenes Terrain (vgl. z.B. Tibi 1993; Büttner 1996; Marty/Appleby 1996; Stauth 2000). Dabei hat man mittlerweile von der simplen Gegenüberstellung Abschied genommen. Marty und Appleby schreiben in ihrem voluminösen Werk:

„[...] Diese Art der Einstellung trennt die Fundamentalisten von anderen Gläubigen, die ebenfalls über die Auswirkungen der Moderne besorgt sind und davor zurückschrecken, ihr unkritisch in die Arme zu fallen. Wenn *Konservative* sich von den Kräften einer säkularen Moderne bedroht fühlen, versuchen sie schlicht und einfach deren Einflüsse zu begrenzen. Orthodoxe Juden, die sich mit dem Modernismus konfrontiert sehen, versuchen ihn sich vom Leibe zu halten, indem sie sich in einen religiösen und kulturellen Kokon einspinnen; Traditionalisten wie zum Beispiel die Amish-Leute versuchen der Moderne zu entfliehen, indem sie sich von Pluralismus, Relativismus und anderen Versuchungen fernhalten. *Fundamentalisten aber schlagen zurück.*“ (Marty/Appleby 1996: 27, Hervorhebung im Original.) Die Autoren machen mit ihrer zunächst schlicht anmutenden Bemerkung zum *Zurückschlagen* auf einen entscheidenden Punkt aufmerksam. Was nun alles an Elementen zum Bedeutungsspektrum des *Zurückschlagens* gehört, das mehr als ein bloßes Reagieren sein soll, das wird von den Autoren deutlich, jedoch ohne auf die Konstitutionsbedingungen zureichend einzugehen, dargelegt. Darunter wird beispielsweise die Idee erwähnt, „das eigene Programm durchzusetzen“

(ebd.). Die im Fundamentalismus zum Ausdruck kommende Radikalität läßt sich noch weiter bestimmen als „eine direkte und reflektierte Reaktion auf die Moderne“ (a.a.O: 19). Auf jeden Fall ist hier auf die *Reflexion* als Kulturtechnik hinzuweisen, deren praktische Formen bislang noch nicht ausreichend ausgeleuchtet worden sind. Ebenfalls gehört zu den Instrumenten, derer sich die Fundamentalisten¹ bedienen, daß sie [...] die *Grundsätze (konstruieren)*“ (Marty/Appleby 1996: 31, Hervorhebung L.T.). Aufgrund solcher Kulturtechniken, die von den Autoren jedoch in ihrem Charakter nicht explizit analysiert werden, wird „der Fundamentalismus des 20. Jh. in all seinen Manifestationen“ als „ein modernes Phänomen“ (Marty/Appleby 1996: 41) bezeichnet. Die vorliegende Studie greift die Hinweise auf *Konstruktion, Reflexion* und *Programm* auf, schließt sich auch an die These an, daß die Fundamentalisten „sich bestimmter Denk- und Verhaltensmuster eben dieser Moderne bedienen“ (Marty/Appleby 1996: 28). Diese Thesen, die auf umfangreichen empirischen Fallstudien beruhen, sollten aber entgegen den Kurzschlüssen, denen viele Autoren selber erliegen, konsequent weiter gedacht werden. Vor allem muß das Bedeutungsumfeld des „Zurückschlagens“, sofern es in einen Zusammenhang mit den Kategorien *Konstruktion, Reflexion* und *Programm* gehört, genauer berücksichtigt werden. In dieses Bedeutungsumfeld gehören unmittelbar *Mobilisierung* und *Aktivismus*, und sie führen genau ins Zentrum der Problematik, welche die Moderne durchzieht. Mit *Mobilisierung* ist jedoch hier mehr gemeint als eine Erscheinung, die sich anderen Erscheinungen der Moderne nur noch parasitär beigesellen würde.² Mit Sloterdijk gesprochen, artikuliert sich darin die „kinetische Utopie“ der Moderne (1989: 23).

Befremdlich wirkt – in diesem Licht betrachtet –, warum die Autoren trotz ihrer Sensibilität für die oben angeführten islamistischen Spezifika unbekümmert in eine simple Dualität zwischen den Instrumenten und Werten der Moderne zurückfallen:

„Dennoch lehnen Fundamentalisten die in der Aufklärung wurzelnde Moderne nicht gänzlich ab. Sie schätzen viele ihrer Produkte – zügigen Trans-

1 Oder auch Islamisten; im folgenden werden beide Begriffe weitgehend identisch gebraucht.

2 Den Begriff der protestantischen Weltbeherrschung im Sinne von Weber kann man auch in dem Sinne deuten, daß die methodische Lebensführung auf die Welt derart einwirkt, daß ihre Ressourcen produktiv freigelegt werden. Das methodische Handeln in der Welt erfolgte doch gerade durch die Entwertung der Welt, deren Qualitäten gegenüber dann der Gläubige indifferent wurde, was die notwendige Bedingung für die Beherrschung derselben abgibt (vgl. auch Schluchter 1976: 274).

port, Telekommunikation, Elektrizität, medizinische Versorgung –, aber sie sind gegenüber den Werten, die diese technologischen und wissenschaftlichen Wunder begleiten, mißtrauisch.“ (Marty/Appleyby 1996: 24f)

Eine solche Reduzierung der Übernahme von Techniken auf die materiellen Technologien begibt sich folgerichtig der Möglichkeit, die Wirkungsweisen der übernommenen Kulturtechniken in nichtwestlichen Kulturen zu erkennen. Marty und Appleyby nehmen daher die Sprengkraft ihrer eigenen Formulierung „Fundamentalisten aber schlagen zurück“ nicht hinreichend wahr. Somit wird auch der Bedeutungsgehalt der These, ein anderes „Bild von der Welt“ zu machen, nicht ausgeschöpft.

„Vermöge dieser ‚Show‘ wird jedoch eine Botschaft vermittelt: Es gibt noch einen anderen Weg, sich *ein Bild von der Welt zu machen*, das Schicksal der Menschen zu verstehen, Begeisterung zu entfachen, Hoffnungen und Talente des modernen Individuums fruchtbar zu erschließen.“ (Marty/Appleyby 1996: 34, Hervorhebung L.T.)³

Gerade im und durch den Fundamentalismus dort, wo das säkulare *Weltbild* durch ein religiöses ersetzt werden soll, läßt sich das aktivistische Subjekt erst im islamischen Denken nieder. Erst dann macht es Sinn, von politischen Programmen zu sprechen, weil erst dann Gesellschaft als etwas klar Umrissenes in ihrer Objektivität denkbar wird und damit dem menschlichen Tun zur Verfügung gestellt wird. So sehen sich dann auch die muslimischen Intellektuellen, die auf die Einbindung der Religion in den säkularen Staat kritisch reagieren, ebenso mit der schicksalhaften Herausforderung konfrontiert, ein islamisches Gesellschaftsmodell zu konstruieren und gegebenenfalls dies durch eine islamische Revolution in die Tat umzusetzen. Hat einmal die Idee, daß die Gesellschaft machbar ist, um sich gegriffen und zudem noch ihre praktische Ausführung erfahren, so liegt es dann nahe, daß die Gesellschaft auch *islamisch* machbar sein müßte. Es tut der Sache nichts, wenn nun die Idee einer islamischen Revolution nicht länger aktuell bleibt, wie das an der islamistischen Bewegung in der Türkei in den 90er Jahren zu beobachten ist. An ihre Stelle kann eine „Gras-

3 Ähnlich konstatieren Jäggi/Krieger in ihrem Buch über „Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart“ die Existenz fundamentalistischer Weltbilder, und fügen sodann hinzu: „Weltbilder [...] tragen unvermeidlich ‚religiöse‘ Züge.“ (1991: 189). Auch sie wollen mit dem Begriff „Weltbild“ eine vermeintlich universelle Tatsache hervorheben, sprechen aber im Grunde, ohne es zu problematisieren, eine sich bereits *auch* in der islamischen Kulturwelt vollziehende Transformation von historischer Bedeutung an. Auch sie gebrauchen den Begriff in einem ahistorischen Sinne, so daß jeder Zeit ein eigenes Weltbild eigne.

wurzelstrategie“ treten, mit der dem eigenen Bekunden nach die Gesellschaft, und nicht die staatliche Macht, nunmehr *von unten her* erobert werden soll.

Gegenstand der Analyse im Kapitel II ist hiermit *Islam als eine ummatistische Utopie*, deren Artikulationsformen am Beispiel eines konkreten Projektes verfolgt werden. Es soll erklärt werden, welche Transformationen sich im Islam durch den intellektuellen Diskurs von Islamisten ereignen. Die Analyse bewegt sich entlang einer islamischen Urvision, die allen Strömungen des Islam und allen Schichten muslimischer Gemeinde in unterschiedlicher Weise vorschwebt. Es ist die Rede von dem islamischen Goldenen Zeitalter, *asr-i saadet*, oder wörtlich übersetzt, dem *Zeitalter der Glückseligkeit*. Es handelt sich um eine spezifische Form des Rückgriffs auf das „Goldene Zeitalter“, um ein Mitte der 90er Jahre von einem kleinen Kreis islamistischer Intellektuelle in die Debatte aufgeworfenes Konstrukt, um das herum sich ein selbst für die islamistischen Kreise sehr ambivalenter Diskurs entfaltete.

Der Diskurs um die „Konvention (oder auch: den Vertrag) von Medina“ beruft sich auf eine Urkunde des islamischen Propheten in der Stadt Medina, die zwischen den Migranten aus Mekka, den muslimischen und den heidnischen Arabern von Medina ausgehandelt wurde. Mit dieser Urkunde soll, so die islamistische Rekonstruktion, ein Gesellschaftsmodell Gestalt angenommen haben, wie der Islam es von seinem Wesen her verwirklicht sehen wolle. Die hoffnungslos verlorenen Menschen der Moderne könnten in der „Verfassung von Medina“ eine Alternative zur „totalitären Moderne“ finden – eine Alternative, die nicht nur den Muslimen den Weg für ein gottgefälliges Leben zeige, sondern auch allen Menschen einen Ausweg aus der in der Moderne gipfelnde Verfallsgeschichte vorlege. Der Kern der um diesen Ursprungsmythos angestellten Überlegungen besteht in der Idee der Anerkennung unterschiedlicher Lebensformen, mit denen allerdings letztlich Religionsgemeinschaften (auch die Atheisten bildeten demnach eine Religionsgemeinschaft) gemeint sind. Propagiert wird also die Anerkennung differenter Religionsgemeinschaften, auf deren Basis sich erst eine gerechte Gesellschaft erheben könne.

Wiederholt sich nun in der Berufung auf die Anfänge des Islam, auf die Taten des Propheten und seiner Weggenossen, eine urislamische Art der Erneuerung, die über 1300 Jahre hinweg den wahren, in seiner Reinheit aufbewahrten Islam in der Gegenwart zur Geltung bringen will? Was bedeutet es, wenn die Muslime nunmehr ihr Recht, „Geschichte zu machen“ (Jäggi/Krieger 1991: 205) reklamieren? Meldet sich *die* authentische Stimme einer unterdrückten Kultur zu Wort, die das fremdkulturelle „Joch“ der Verwestlichung, Säkularisierung und Modernisierung abwerfen will, um der verschütteten Wahrheit

des Urislam zur Geltung zu verhelfen? Oder hat nicht bereits hier schon eine radikale Transformation der Tradition stattgefunden, indem der Islam zum Kriegsgerüst einer weltgeschichtlichen Selbstbehauptung im kulturübergreifenden Austausch gemacht wird? Ganz im Sinne von Eisenstadt werde ich mich von dem Faktum nicht täuschen lassen, daß fundamentalistische Bewegungen der Gegenwart mit einer antimodernen Ideologie auftreten. Ich werde die Funktionsweise der aus der westlichen Moderne übernommenen Kulturtechniken, aber auch Ausflüsse moderner Denkstrukturen im islamistischen Diskurs aufzuweisen suchen. Von Interesse ist daher das islamistische Gegenstück, das gegen die säkulare „Machart“ der Gesellschaft ins Feld geführt wird.

Andererseits mißt Eisenstadt den in den jeweiligen Zivilisationen vorhandenen Urvisionen große Bedeutung bei, die in der kulturtechnischen Affinität der Fundamentalismen zur Moderne keineswegs verschwindet. Es ist letztlich dieses Spannungsverhältnis zwischen den etablierten Visionen des Islam und deren rekonstruktiven Bearbeitung durch den Islamismus, dem im zweiten Teil des vorliegenden Buches entlang eines intellektuellen Diskurses nachgegangen werden wird.

Kapitel III führt die Ergebnisse beider Kapitel zusammen. Dabei wird aber auch die Bedeutung einer Thematik betont, die hier nicht eigens in Angriff genommen werden konnte, da erst die theoretische Sensibilität dafür durch die hier angestellten Analysen vorbereitet werden mußte. Es handelt sich um den Zusammenhang zwischen den politischen Technologien und den Formen der Selbstkonstitution, einen Zusammenhang, den Foucault seinerseits erst in seiner dritten Schaffensperiode komplettieren konnte. Diese Thematik wird hier daher nur im Ausblick auf künftige Untersuchungen angerissen.

Vorgehensweise

Der materielle Gegenstand der hier unternommenen Untersuchungen ist das Verhältnis von Religion und Politik, welches jedoch in seiner Diskursivität betrachtet wird. Die institutionelle Ausgestaltung dieses Verhältnisses, sei es in der staatlichen Einbindung der Religion, sei es als eine durch den Islamismus entwickelte gesellschaftliche Alternative gegen die säkulare Ordnung, bildet nicht nur die Gerinnung diskursiver Auseinandersetzungen, sondern bleibt auch weiterhin als ein diskursiv umkämpftes Terrain. Diskurse werden hier als soziale Praktiken verstanden, denen eine performative Dimension innewohnt, welche sie über eine bloße Ansammlung von Ideen und Diskussionen erhebt. Als soziale Praktiken geben sie den Rahmen ab, in dem sich Identitäten konstituieren. Sofern gehen die folgenden Untersuchungen

über eine Analyse politischer Ideen hinaus. Daher werden sie auch auf konkrete politische Entwicklungen bezogen.

Das Konzept enthält tatsächlich eine stark hervorgehobene geschichtliche Dimension. Mitunter mag der Eindruck genährt werden, daß es sich um eine historische Studie handle. Gleichwohl ist der Charakter der Arbeit zutreffender umschrieben, wenn man die Bedeutung der geschichtlichen Ausführungen so versteht, daß sie weder einfach als Hintergrundfolie noch Anschauungsmaterial dienen, auch nicht eine bestimmte historische Entwicklung soziologisch nachzeichnen. Sie liefern eher den Beleg für den konstitutiven Wert, den das Konzept der geschichtlichen Dimension zumißt. Dies kann auch nach dem Konzept des vorliegenden Buches nur so verstanden werden, weil sich die Bedeutung der Diskurse, verstanden als Praktiken, erst aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang heraus erschließen. Es geht nicht um die abstrakten Grundzüge eines sozialen Phänomens, sondern um dessen geschichtliches Auftauchen, weswegen der praktische Aspekt systematisch berücksichtigt wird.

Der Text basiert auf zwei Fallstudien (die verwaltete Religion am Beispiel des Amtes für Religiöse Angelegenheiten und das islamistische Gesellschaftsmodell am Beispiel des Diskurses über Medina). Man kann sie selbstverständlich jeweils als in sich geschlossen lesen, wenngleich deren systematischer Bezug aufeinander nicht vergessen werden darf. Der Autor glaubt, daß jenseits der beanspruchten, letztlich vom kritischen Leser zu beurteilenden systematischen Erkenntnisgewinne bereits die Darstellung zweier in der deutschsprachigen Literatur zum Thema Islam bislang nicht bekannter Gegenstandsbereiche eine Lücke zu schließen hilft.

Zur Transkription:

In der Regel wurde die türkische Schreibweise benutzt. Bei den Wörtern wie Scharia, Kalif, Hadith etc., die sich im Deutschen eingebürgert haben, wurde hingegen auf die türkische Schreibweise verzichtet.