

Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 22 / 2015

GRENZÜBERSCHREITUNGEN

- OSNABRÜCKER FRIEDENSGESPRÄCHE 2014
- MUSICA PRO PACE 2014
- BEITRÄGE ZUR FRIEDENSFORSCHUNG

Herausgegeben vom Oberbürgermeister der
Stadt Osnabrück und dem Präsidenten der
Universität Osnabrück

V&R unipress

Wissenschaftlicher Rat der Osnabrücker Friedensgespräche 2014-2015

Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Kath. Theologie, Universität Osnabrück (Vorsitz)
Prof. Dr. Karin Busch, Biologie, Universität Osnabrück
Prof. Dr. Roland Czada, Politikwissenschaft, Universität Osnabrück (Stellv. Vorsitz)
Hans-Jürgen Fip, Oberbürgermeister a.D. (Ehrenmitglied)
Prof. i.R. Dr. Wulf Gaertner, Volkswirtschaftslehre, Universität Osnabrück
apl. Prof. Dr. Stefan Hanheide, Musikwissenschaft, Universität Osnabrück
Prof. Dr. Christoph König, Germanistik, Universität Osnabrück
Prof. i.R. Dr. Reinhold Mokrosch, Evangelische Theologie, Universität Osnabrück
Prof. Dr. Arnulf von Scheliha, Evangelische Theologie, Universität Osnabrück
Prof. Dr. Ulrich Schneckener, Politikwissenschaft, Universität Osnabrück
Prof. em. Dr. György Széll, Soziologie, Universität Osnabrück
Prof. Dr. Bülent Ucar, Islamische Religionspädagogik, Universität Osnabrück
Prof. i.R. Dr. Albrecht Weber, Rechtswissenschaft, Universität Osnabrück
Prof. Dr. Siegrid Westphal, Geschichtswissenschaft, Universität Osnabrück
Prof. i.R. Dr. Tilman Westphalen, Anglistik, Universität Osnabrück
Prof. Dr. Rolf Wortmann, Politikwiss. und Public Management, Hochschule Osnabrück
Dr. Henning Buck (Geschäftsführung)

Verantwortlicher Redakteur: Dr. Henning Buck

Redaktionelle Mitarbeit: Joachim Herrmann, Dr. Michael Pittwald, Jutta Tiemeyer

Einbandgestaltung: Bruno Rothe / Tevfik Göktepe

*Wir danken für freundliche Unterstützung der Osnabrücker Friedensgespräche
2014-2015*

- der Stadtwerke Osnabrück AG
- der Sievert-Stiftung für Wissenschaft und Kultur
- dem Förderkreis Osnabrücker Friedensgespräche e.V.

Redaktionsanschrift: Geschäftsstelle der Osnabrücker Friedensgespräche
Universität Osnabrück, Neuer Graben 19 / 21, D-49069 Osnabrück
Tel.: + 49 (0) 541 969 4668, Fax: + 49 (0) 541 969 14668
Email: ofg@uni-osnabrueck.de – Internet: www.friedensgespraeche.de

Die Deutsche Nationalbibliothek – Bibliografische Information: Die Deutsche Nationalbibliothek
verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.
1. Aufl. 2015

© 2015 Göttingen, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen,
mit Universitätsverlag Osnabrück / <http://www.v-r.de/>. Alle Rechte vorbehalten.
Printed in Germany: Hubert & Co., Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen.
Gedruckt auf säurefreiem, total chlorfrei gebleichtem Werkdruckpapier; alterungsbeständig.

ISBN: 978-3-8471-0517-6
ISSN: 0948-194-X

Inhalt

Vorwort der Herausgeber.	7
Editorial.	9

I. OSNABRÜCKER FRIEDENSGESPRÄCHE 2014

<i>Soldat sein, heute. Einstellungen, Motivation und Selbstverständnis bei der Bundeswehr</i> Mit Dirk Kurbjuweit, Angelika Dörfler-Dierken, Hellmut Königshaus	15
<i>Musiktheater als politische Bühne?</i> Mit Udo Bermbach, Lothar Zagrosek, Klaus Zehelein	41
<i>Die Türkei zwischen Europäischer Union und Mittlerem Osten</i> Mit Mehmet Günay, Christiane Schlötzer, Hüseyin Bağcı	63
Angelo Bolaffi, Rom <i>Europa sieht Deutschland: Nach dem großen Wandel – Europas Zukunft und deutsche Aufgaben</i>	85
<i>Die Toleranzfähigkeit der Religionen</i> Mit Jan Assmann und Margot Käßmann	99
<i>Persönliche Freiheit und Sicherheit im Internet</i> Mit Markus Löning, Katharina Morik, Volker Lüdemann.	123

II. MUSICA PRO PACE – KONZERT ZUM OSNABRÜCKER FRIEDENSTAG 2014

Stefan Hanheide, Osnabrück <i>Krzysztof Penderecki: Threnos. Den Opfern von Hiroshima – Gustav Mahler: Sinfonie Nr. 9</i> <i>Einführung in das musica pro pace-Konzert 2014</i>	149
---	-----

III. BEITRÄGE ZUR FRIEDENSFORSCHUNG

Otto Kallscheuer, Duisburg <i>Gibt es eine neue Aktualität der Religion in der Weltpolitik?</i>	161
Michael Daxner, Berlin <i>Afghanistan – vor dem Vergessen, nach dem Krieg</i>	195
Boris Pistorius, Hannover/Osnabrück <i>Religionsgemeinschaften zwischen Religionsfreiheit und Verfassungstreue</i>	209

IV. ANHANG

Referentinnen und Referenten, Autorinnen und Autoren	215
Abbildungsnachweis	221

Otto Kallscheuer, Duisburg

Gibt es eine neue Aktualität der Religion in der Weltpolitik?

Kleines historisch-politisches Panorama¹

I. Vorbemerkung – Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich zwar am Schluss auf die historische und aktuelle Konfliktlage zwischen Westen und Nahem Osten, sie nehmen aber Ausgang von einer allgemeinen Fragestellung: nach der vergangenen, heutigen und künftigen Rolle der Religion(en) für die Legitimation der politischen Ordnung und ihrer Grenzen. Unter den Bedingungen der heutigen Weltgesellschaft und zumal in ehemals imperial(istisch) strukturierten Räumen der Weltpolitik, zwischen untergegangenen Reichen der christlichen und islamischen Welt, lassen sich solche Fragen nur historisch beantworten. Doch in historischer Perspektive erweist sich das in der Neuzeit bislang zentrale Modell legitimer politischer Gewalt, d.h. der allein säkularer Rationalität gehorchende und territorial souveräne Nationalstaat, zwar als unverzichtbar, aber als begrenzt. Historisch war er zunächst auf den Westen begrenzt, auf die europäisch dominierte Politik der Neuzeit; doch dann wurde er zum Prototyp auch für die anti- und postkolonialen Versuche einer Überwindung der westlichen Dominanz im 20. Jahrhundert, deren Ergebnis zahlreiche und nicht immer erfolgreiche Repliken des europäischen Modells der Souveränität waren.²

Zudem ist der *Nationalstaat* der religiösen Frage unter den Bedingungen eines globalen religiösen Weltmarkts von Heilsbotschaften kaum noch gewachsen. Eine nationale Regulierung religiöser Kommunikation genügt den aktuellen Bedingungen und Folgen zunehmender transnationaler Migration, Kommunikation und Mission nicht mehr. Aber Institutionen für eine transnationale ›Religionspolitik‹ unter Bedingungen der sich internationalisierenden Konkurrenz zwischen globalen Heilsanbietern gibt es bis heute ebenfalls nicht. Eine einfache Lösung zeichnet sich bisher nicht ab.

II. Widerlegen politisierte Religionen die Säkularisierungstheorie? – Von der islamischen Revolution im Iran zur Rolle der katholischen Kirche beim Ende des Kommunismus in Polen: gerne wurde und wird die seit über

einem Vierteljahrhundert in zahlreichen Regionen der Weltpolitik zu beobachtende neue Aktualität explizit religiös codierter Konflikte (und das akzentuiert politische Auftreten verschiedenster religiöser Akteure) als eine ›Rückkehr der Religionen‹ in die Politik bezeichnet. So sprach bereits in den 1990er Jahren der französische Politologe *Gilles Kepel* ironisch von einer *Revanche de Dieu*: von ›Gottes Rache‹ an einer IHM gegenüber gleichgültig gewordenen westlichen Welt.³

Adressat dieser himmlischen Strafe war offenbar insbesondere die sozialwissenschaftliche Intelligenz, in deren Milieu die These von der im Zuge der Durchsetzung der gesellschaftlichen Moderne unaufhörlich voranschreitenden Säkularisierung jahrzehntelang auf keinen nennenswerten Widerspruch gestoßen war. Dabei hatten in den Jahrzehnten des Kalten Krieges sowohl die Anhänger marxistischer als auch die Vertreter liberaler Modernisierungstheorien in ihren Zukunftsprognosen zumindest *drei* Bedeutungen (oder Hinsichten) von Säkularisierung amalgamiert:⁴

Erstens: Die *Unterscheidung zwischen religiösen und weltlichen Dimensionen* der Wirklichkeit (und der Sicht auf die Welt) sowie die *Trennung zwischen religiösen und weltlichen Institutionen* (wie Ordens- und Weltklerus, kirchliches und bürgerliches Recht etc.) ist in der lateinischen Christenheit seit über einem Jahrtausend semantisch präsent.⁵ Die Auseinandersetzungen über die Grenzen und Kompetenzen der geistlichen und weltlichen Domäne gehören zur Vorgeschichte der westlichen politischen Moderne, und sie erklären ihr Bestreben, konfessionelle Kriege durch eine unabhängige Staatlichkeit zu überwinden oder doch einzuhegen.⁶ Der das europäische Mittelalter durchziehende Konflikt zwischen *Imperium* und *Sacerdotium* bereitete also das Terrain für die erst sehr viel später, nämlich erst *nach* den Jahrhunderten von Reformation und konfessioneller Staatlichkeit, institutionalisierten Gestalten einer mehr oder weniger radikalen und expliziten Trennung von Kirche(n) und Staat. Heute steht Säkularität (*secularism, laïcité*) für jene religiöse Neutralität des liberalen Rechtsstaats, die auch im Westen durchaus verschiedene konstitutionelle Formen und pragmatische Arrangements kennt.

Zweitens: Davon zu unterscheiden ist das Verständnis von Säkularisierung als historischem Trend eines gesamtgesellschaftlichen *Rückgangs traditioneller religiöser Überzeugungen* und Praktiken. Diese Annahme ist eine für Westeuropa seit den 1960er Jahren durchaus plausible empirische Hypothese. Sie findet aber auch im Westen keineswegs eine einheitliche Bestätigung, insbesondere nicht auf beiden Seiten des Atlantiks.

Drittens schließlich ist die zunehmende *Privatisierung des religiösen Lebens* keineswegs eine notwendige, strukturelle Entwicklungstendenz

moderner Gesellschaften, sondern »nur eine ihrer historisch möglichen Optionen, freilich eine ›vorzugsweise‹ gewählte Option« (*José Casanova*).

Häufig wurde außerdem ›die‹ Säkularisierung als vermeintlicher historischer Trend der Moderne zur Verweltlichung aller zuvor religiösen Lebensbereiche noch mit dem Säkularismus identifiziert:⁷ also mit einem bestimmten kultur- oder religionspolitischen Programm, mit dem Kampf für das Zurückdrängen kirchlicher oder sonstiger Institutionen aus dem öffentlichen Leben, also mit einer politischen Haltung, die im französischen Sprachgebrauch *laïcisme* heißt (und die von der Laizität / *laïcité* als französischer Gestalt des religiös neutralen Staates unterschieden werden muss).⁸

Damit ist die konzeptionelle Verwirrung nahezu komplett: Denn damit wäre die »Entsäkularisierung der Welt«⁹ (also des *saeculum*) Gottes Rache am Säkularismus? Und was, bitte sehr, hätte man sich genau darunter vorzustellen? Etwa ein Ende des besonders in katholischen Ländern verbreiteten Antiklerikalismus? Oder einen verstärkten Einfluss konfessioneller Parteien? Die zunehmende Politisierung religiöser Lebensformen? Die Übernahme religiöser Normen in die zivile Gesetzgebung?

Missverständliche Begriffsbildungen, etwa *Jürgen Habermas'* Rede von der »postsäkularen«¹⁰ Gesellschaft, haben das Diskussionsfeld zusätzlich verunklärt. Und das im Theorem der (De-)Säkularisierung unterstellte Bild eines Nullsummenspiels zwischen der Macht der Religion einerseits und dem Einfluss säkularer Rationalität in Wissenschaft, Politik und Moral andererseits hält nicht einmal den ideengeschichtlichen Analysen stand, die *Charles Taylor* in seiner philosophisch wie historisch informierten Rekonstruktion der Moderne vorgelegt hat.¹¹ Und dazu kommt dann, nicht zuletzt, noch die offene Frage nach einem interkulturell differenzierten Begriff von ›Moderne‹: Gibt es überhaupt *einen* gemeinsamen Nenner moderner Subjektivität (also auch Religiosität), moderner Wissenschaft, moderner Vorstellungshorizonte, moderner Bilder gelingenden Lebens und moderner politischer Legitimation? Oder haben wir es im Gegenteil mit *multiplen* ›Modernitäten‹ zu tun, mit historisch, kulturell, u.U. auch religiös verschiedenen Varianten von Modernisierung?¹²

III. Das Ende der Ancien Régimes war keine Überwindung der Religion – Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, mehr als ein Jahrhundert nach der Französischen Revolution, hätten wohl nur wenige fortschrittliche Intellektuelle den auf eine überweltliche Gottheit orientierten, großen Heilsreligionen noch eine dauerhafte *politische* Zukunft vorhergesagt. Neben den Fortschritten der positiven Wissenschaften¹³ waren es in Europa vor allem die Bindungen aller *Ancien Régimes* an die christlichen Kirchen gewesen, die zu einer natürlichen Gegnerschaft vieler nationaler oder demokrati-

scher Fortschritts- und Freiheitsbewegungen zur organisierten Religion geführt hatten.¹⁴

Die großen monotheistischen Religionen schienen um die Jahrhundertwende welthistorisch in der Defensive – und also schien die Hoffnung weiter Teile der westeuropäischen Intelligenz keineswegs unrealistisch, es möchte in nur wenigen Jahrzehnten gelingen, die Religion(en) völlig aus der politischen Arena zu vertreiben. Eine Haltung, die dann auch von den modernistischen Eliten anderer Länder übernommen wurde: etwa der jungtürkischen Bewegung des *Komitees für Einheit und Fortschritt*, das im Exil auf eine Ablösung des *Ancien Régime* am Bosphorus hinarbeitete, und der mit ihm verbündeten militärischen Elite des Osmanischen Reiches.

Die organisierte Christenheit hatte in der alten Welt, wo immer sie sich im 19. Jahrhundert auf einen Konflikt mit dem Nationalstaat als dem neuen politischen Realitätsprinzip eingelassen hatte, diese Auseinandersetzung stets verloren – nicht zuletzt dort, wo sich die Kirche einer nationalen Einigungsbewegung widersetzte, die, wie in Deutschland oder Italien, den Aufbau eines Nationalstaates anstrebte.¹⁵ Frankreich, die republikanische Nation *par excellence*, wollte keine höhere Instanz über der eigenen Souveränität mehr dulden: Nach einer langen Vorgeschichte – darunter das vom Ersten Konsul *Bonaparte* Papst *Pius VII.* aufoktroyierte Konkordat (1801) – trennte die Französische Republik im Dezember 1905 Kirche und Staat per Gesetz, wider den erbitterten Einspruch des päpstlichen Rom.

Das ›lange‹ 19. Jahrhundert endete im Zeichen eines definitiv geschwächten Papsttums. Dessen weltliche Macht war im *Risorgimento* durch die nationale Einigung Italiens (1861) verloren gegangen. Man mag hierin gar die List einer heilsgeschichtlichen Vernunft erblicken: ermöglichte es diese unzweideutige Niederlage der *Una Sancta* gegenüber der Nation doch später dem Papsttum, sich nicht allzu sehr mit den nationalistischen Strömungen des nächsten Jahrhunderts zu identifizieren.¹⁶ Wider eine *extra muros ecclesiae* siegreiche nationale, liberale und kulturelle Moderne gelang es den Päpsten zwar mit dem Ersten Vatikanischen Konzil (1871), sich *innerhalb* der katholischen Kirche als Monarchen einer geistlich zentralisierten Weltmacht zu behaupten. Doch gleichzeitig wankten die katholischen Imperien Alteuropas, ob nun in Österreich-Ungarn, Spanien oder Portugal, merklich – und dies *trotz* wiederholter Versuche zu kultureller und administrativer Modernisierung. Alle nationalen, liberalen oder demokratischen Freiheitsbestrebungen im Westen Europas widersetzten sich der Einheit von Kirche und Thron – oder ihrer »Symphonie«, wie es in der Tradition der russisch-orthodoxen Christenheit hieß. Die Souveräne von Gottes Gnaden herrschten schließlich über multiethnische Reiche,

deren kleine Nationen die christlichen Throne häufig jede staatliche Unabhängigkeit verweigerten.

Christentum und Islam erschienen also zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem in politische Abwehrkämpfe verstrickt. Auch am Bosphorus vermengte sich die Krise des Imperium mit einer Politisierung der Religion. Sultan *Abdülhamid II.* (1875–1909) setzte dem weltpolitischen Niedergang des an all seinen Rändern auseinanderbrechenden Osmanischen Reiches eine regelrechte Islamisierung der Staatsräson entgegen.¹⁷ Er ließ sich als Kalif titulieren, als Oberhaupt der *Ummah* aller Muslime zwischen Bengasi und Indien, und bemühte sich um die strikte Kontrolle aller Gruppierungen und Konfessionen im Islam. War nun dieser absolutistische ›politische Islam‹ *von oben* bloße Herrschaftstechnik des Sultans, um inneren, ›türkischen‹ Protest durch ›islamischen‹ oder ›arabischen‹ Beifall auszugleichen? – Er war dies gewiss auch, aber die Politisierung des Islam lässt sich wohl kaum darauf reduzieren. Es gab schließlich auch Vorläufer eines ›politischen Islam‹ *von unten*. Denn auch die anti-osmanische Revolte des *Mahdi Mohammed Ahmed* im heutigen Sudan, deren Niederschlagung (1896–1898) durch Lord *Kitchener* dann ein halbes Jahrhundert britischer Herrschaft am Nil einleiten sollte, verstand sich als »Dschihad«;¹⁸ und auch die Aufstände in Britisch-Indien sowie die antizaristischen Revolten in Zentralasien artikulierten sich im Idiom muslimischer »heiliger Kriege«.¹⁹

IV. Christliches Saeculum oder gottloses Jahrhundert? – Nur protestantische Kirchen blickten zu Beginn des 20. Jahrhunderts optimistisch in die Zukunft: dies galt sowohl für die Staats- oder Landeskirchen Skandinaviens und der modernen protestantischen Imperien (Lutheraner und Reformierte in Preußen-Deutschland; Anglikaner und Methodisten im viktorianischen England) als auch für US-amerikanische Freikirchen, Baptisten und Presbyterianer oder für niederländische Calvinisten. Auch die Anfänge ihrer ökumenischen Zusammenarbeit standen im Zeichen einer nicht zuletzt durch die Infrastrukturen der westlichen Imperialismen beförderten Missionsbewegung.

Die Weltkonferenz protestantischer Missionsgesellschaften in Edinburgh skizzierte im Jahr 1910 sogar die Christianisierung der ganzen Welt als eine aktuelle, realistische Aufgabe. Das viktorianische Empire und die anglo-amerikanische Zivilisation habe »mit aller Plötzlichkeit [...] eine neue Welt der Kirche gegenübergestellt, die sie für Christus gewinnen muss«. Für das neue Jahrhundert, so proklamierten es die in der schottischen Hauptstadt versammelten Missionsgesellschaften mit evangelischem Endzeitbewusstsein, hieß nun die Alternative *Christentum oder Barbarei*:

»Falls diese (*sc.* die nächsten zehn) Jahre ungenützt verstreichen, kann eine Verwüstung angerichtet werden, die Jahrhunderte nicht wiedergutzumachen vermögen. Sollten sie dagegen richtig genutzt werden, so könnten sie zu den größten Jahren in der Geschichte des Christentums gehören.«²⁰

Doch die Weltpolitik wurde im 20. Jahrhundert nicht von Jenseitsreligionen gestaltet, sondern von innerweltlichen Ideologien geprägt – von Liberalismus, Nationalismus und Sozialismus. Und ein mehr oder minder radikaler politischer Säkularismus gehörte zum expliziten Programm der antiimperialen Umstürze und nationalen Revolutionen nach dem Ersten Weltkrieg. In so unterschiedlichen Ländern wie Mexiko, Russland und der Türkei verstanden sich in den 1920er Jahren die neuen Regimes als erklärte Gegner jedes politischen Einflusses von Kirche oder Moschee. Die mexikanische wie die russische Revolution bekämpften die soziale und kulturelle Macht der Kirchen, deren Hierarchen nicht auf der Seite der Revolution gestanden hatten. *Kemal Atatürks* Kampf gegen Turban und Kopftuch symbolisierte den Bruch einer säkularistischen Moderne mit der sozialen Macht und öffentlichen Sichtbarkeit der Religion ebenso wie die Ersetzung der arabischen Schrift (der Schrift des Koran) durch die lateinische. In der hochkemalistischen Idealvision eines ›republikanischen Dorfs‹ (*Ideal Cumhuriyet Köyü*) hat das Monument der Statue des Republikgründers auf dem zentralen Dorfplatz, mitsamt Schule, Parteibüro der Republikanischen Volkspartei, Versammlungsraum und Bibliothek, die Moschee aus der Mitte des Dorflebens verbannt.²¹

Nun waren die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts aber nicht bloß eine weitere Radikalisierung des säkularistischen Nationalismus, an welchen die faschistischen Bewegungen ja durchaus anknüpften. Totale Herrschaft erforderte eine neue Qualität wissenschaftlich organisierter Massengewalt, welche dann auch den Antagonismus von religiöser und anti-religiöser Politik noch überwinden sollte. Trotz mancher berechtigter Kritikpunkte an *Hannah Arendts* Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955)²² – ihre Diagnose der paradoxen Modernität dieser ›neuen Staatsform‹ bleibt aktuell.²³

Am Rande sei bemerkt: Auch Hannah Arendts eigenes Verhältnis zur Religion blieb paradox. Sie kritisierte, etwa in Auseinandersetzung mit *Eric Voegelin*,²⁴ jede Rückführung des Totalitarismus auf ›säkulare‹ oder ›politische Religionen‹. Das »einzig politische Element der traditionellen christlichen Religion, die Furcht vor der Hölle«, sei schließlich bereits durch die Säkularisierung in der Neuzeit »aus dem öffentlichen Leben verbannt worden.«²⁵ Und doch kommt Arendts existenziale Phänomenologie

des Totalitarismus nicht ohne einen Rekurs auf eschatologische Vorstellungswelten aus; denn ihre Analyse totaler Herrschaft mündet ein in eine Skizze des nationalsozialistischen Lager-Systems als *summum malum*. Dieses aber lasse sich nur beschreiben in theologischen Bildern, »die aus der Vorstellungswelt von einem Leben nach dem Tode stammen, nämlich von einem Leben, das irdischen Zwecken enthoben ist«. Die Vernichtungslager, »in welchen das gesamte Leben [der Opfer] nach dem Gesichtspunkt der größtmöglichen Quälerei systematisch durchorganisiert war«, bilden die Entsprechung zur »Hölle im wortwörtlichsten Verstande«.²⁶

Es waren aber keine Theokratien, welche diese konzentriertesten Bilder der Hölle realisiert haben, sondern Regimes mit diesseitigen »politischen Religionen« (Eric Voegelin), die aus vor allem in ihrer Anfangsphase radikal antiklerikalen Bewegungen hervorgegangen waren: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus. Im Namen einer wissenschaftlichen Weltanschauung und mit Methoden bürokratischer perfektionierter Rationalität pflanzten diese hypermodernen Herrschaftssysteme ebenso den totalitären Konsensus wie den ethnischen Massenmord. Dabei waren es Prozeduren *moderner* Rationalität, welche im totalitären System nicht nur für die an Mord und Verfolgung direkt Beteiligten, sondern insbesondere für Zuschauer und für Gleichgültige elementare moralische Motive und Regeln außer Kraft setzten – und so durch eine institutionalisierte Produktion moralischer Distanz die Opfer ihres menschlichen »Antlitzes« (Emmanuel Lévinas) beraubten.²⁷ Statt zur Christianisierung der Welt kam es zu den Hekatomben von Toten zweier Weltkriege und des nationalsozialistischen Judenmords.

Heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, lassen sich daher weder die heilsgeschichtlichen Prognosen der Edinburgher Ökumenischen Versammlung von 1910 vom weltweiten Sieg einer evangelischen Christenheit aktualisieren noch die entgegengesetzten Fortschrittsprophezeiungen vom unausweichlichen Niedergang oder »Absterben« der Religion, wie sie von den Anhängern marxistischer oder liberaler Modernisierungstheorien jahrzehntelang verfochten worden waren. Beide waren ja stillschweigend davon ausgegangen, am proklamierten Modell der europäischen Moderne, dem *säkularen Nationalstaat* – sei es mit kapitalistischer Marktwirtschaft oder mit sozialisierter Volkswirtschaft –, ließe sich auch die postkoloniale soziale und kulturelle Entwicklung auf allen anderen Kontinenten ausrichten. Diese Annahme fand übrigens nicht einmal in den ehemaligen Kolonien des atlantischen Westens Bestätigung: in der nordamerikanischen Republik protestantischer Siedler und Einwanderer aus allen Nationen Europas hat sich schließlich eine dynamische, kapitalistische Moderne keinesfalls als Bremse, sondern geradezu als Triebkraft auch des florieren-

den Marktplatz der Religionen erwiesen. Nach dem Zweiten Weltkrieg, zu dessen Ergebnissen eine Welle von kommunistischen Machtergreifungen in Osteuropa und Ostasien gehörte, wurde ein säkularistisch ausgerichteter Nationalismus bald auch zum gemeinsamen Nenner der Staaten der *non-aligned*-Bewegung, die 1955 auf der Konferenz von Bandung von den Staatschefs *Nehru*, *Nasser*, *Nkrumah*, *Sukarno* und *Tito* ins Leben gerufen worden war.²⁸ Aber nicht nur ›blockfreie‹ Länder wie Indien und Sri Lanka, Ägypten und Ghana, Jugoslawien und Algerien verfolgten eine gegen den Einfluss von Religionen in der Politik ausgerichtete Modernisierungspolitik. In den 1960er Jahren wurde die Unterstützung von säkular(istisch) ausgerichteten Modernisierungsdiktaturen wie die des Schah *Pahlevi* von Persien oder der *Diem*-Diktatur in Vietnam auch zur herrschenden Lehre der US-amerikanischen Außenpolitik:²⁹

»About 1960, perhaps the only thing the U.S. State Department, the faculty of the Harvard Government Department, the Communist International, and the leaders of the Bandung Conference agreed on is that a society can be successful only insofar as its government and its citizenry keep religion from exercising substantive influence on its politics. No secularity, no modernity.«³⁰

V. *Die postimperialen Erinnerungsräume bleiben religiös strukturiert* – Die atheistischen Regimes des 20. Jahrhunderts waren nicht nur von weitaus kürzerer Lebensdauer als die christlichen Imperien Europas, die zu beerben und überwinden sie angetreten waren. Auch ihre Prägekraft im kollektiven Gedächtnis war von wesentlich kürzerer Halbwertszeit, ähnlich wie die Endphase der multinationalen Imperien im Ersten Weltkrieg die Erinnerungslandschaften insbesondere Osteuropas nachhaltiger geprägt zu haben scheint als die nicht minder weltverändernden Folgen des Zweiten Weltkriegs.³¹ Und somit bleiben zentrale geopolitische Spannungsbögen der Gegenwart weiterhin überdeterminiert durch die imperiale und koloniale Geschichte der vorhergehenden multinationalen Reiche und die Erinnerung ihrer Religionskonflikte.

Für die alte Welt sei an *erster* Stelle der religiöse und politische Kontrast zwischen *Westen und Osten* genannt: der Gegensatz zwischen der orthodoxen, von Byzanz aus missionierten, und der lateinischen Christenheit.³² Dieser theologisch-politische ›Kalte Krieg‹ zwischen den Kirchen und politischen Spiritualitäten Ostroms und Westroms ist schließlich weitaus älter als der sozio-politische Kalte Krieg in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, also als der kapitalistisch-kommunistische Systemgegensatz. Er wird Letzteren auch vermutlich noch recht lange überleben. Das

lässt sich derzeit, auch im Zeichen der neo-imperialen Propaganda des russisch-orthodoxen Patriarchats, gerade an den alten politischen Frontlinien zwischen lateinischer Christenheit (bzw. in der Ukraine der unierten oder griechisch-katholischen Kirche³³) und der russisch-orthodoxen Kirche im Osten Europas erneut beobachten.

In der Christenheit des Westens wurden seit Beginn der Neuzeit verschiedene Modelle einer politischen »Neutralisierung« religiöser Konflikte (*Carl Schmitt*) entwickelt.³⁴ In Nordamerika wächst und gedeiht der staatsfreie (aber sozial präzise und politisch mächtige) Markt der Religionen seit über zwei Jahrhunderten; in Westeuropa wurden die Religionskonflikte zunächst gehegt durch die Konfessionalisierung der Staaten, dann durch mehr oder minder akkommodierende Varianten ihrer Säkularisierung: vom laizistischen Modell Frankreichs bis hin zu den im Detail recht verschiedenen kooperativen (partiellen) Trennungen von Kirche(n) und Staat in Deutschland, Italien, den Niederlanden usw. Bis in die 1960er Jahre noch funktionierten diese Arrangements relativ reibungsfrei; heute jedoch, unter den Bedingungen einer nach dem Ende des Kalten Krieges durch multireligiöse Einwanderung und transnationale Kommunikation weitgehend unreguliert angewachsenen religiösen Vielfalt, müssen sie neu justiert werden. Das wird wohl kaum auf dem Pfade eines religionsfeindlichen Laizismus geschehen können, sondern verlangt eher nach Tugenden einer zugleich konfliktfähigen wie kooperationswilligen »doppelten Toleranz« (*Alfred Stepan*) zwischen religiösen und staatlichen Autoritäten: Demokratische Institutionen müssen im Rahmen der Verfassung und der Menschenrechte in ihrer Politikgestaltung frei bleiben. Doch zugleich müssen religiöse Gruppen, Gemeinschaften oder Kirchen in ihrer privaten wie öffentlichen Existenz frei agieren können, soweit sie nicht die Freiheiten anderer Staatsbürger gefährden oder die Gesetze und Verfassung verletzen.³⁵

Die östliche, byzantinische Christenheit hatte nun die für den politischen wie religiösen Westen prägende Erfahrung einer über Jahrhunderte umkämpften institutionellen Trennung und politischen Konkurrenz zwischen *Imperium* und *Sacerdotium* ebenso wenig gemacht wie der Islam. Und die Geschichte der orthodoxen Christen unter der osmanischen Herrschaft brachte darüber hinaus für den Osten und Südosten Europas eine völlig andere Konstellation des Nationalismus bzw. der »nationalen Frage« mit sich – und dies *insbesondere* mit Bezug auf das Verhältnis zwischen *ethnos* und Religion.³⁶ Auf dem Balkan oder in der »europäischen Türkei« fiel ja gemäß dem *millet*-System des Osmanischen Reichs die Selbstverwaltung der christlichen Minderheiten und Völker weitgehend unter die Verantwortung ihrer religiösen Autoritäten. Also beförderten im 19. und 20. Jahrhundert alle Erhebungen christlicher Ethnien wider den »Kranken

Mann am Bosphorus« automatisch auch den orthodoxen Klerus in eine Führungsrolle beim Kampf um nationale Emanzipation. Bald stand eine jede neue Nationalbewegung zugleich auch im Zeichen der Proklamation einer neuen ›autokephalen‹ Nationalkirche. Deshalb missverstehen die orthodoxen ehemaligen Reichs- oder Nationalkirchen an den Grenzen zur lateinischen Christenheit – also in Litauen, Polen, Weißrussland und der Ukraine, in Rumänien, generell auf dem Balkan – noch heute ebenso die katholische Seelsorge und theologische Lehre wie die Evangelisierungserfolge protestantischer ›Sekten‹ oder Freikirchen als westliche Eroberungsfeldzüge im eigenen Terrain des jeweiligen sogenannten »kanonischen Territoriums«.³⁷

Der *zweite* Gegensatz kontrastierender kolonialer Erinnerungen bzw. Missionserfahrungen ist der mit der Geschichte der europäischen Imperien verbundene *Nord-Süd-Konflikt*. Eine der Voraussetzungen für die frühe Expansion des Katholizismus nach Lateinamerika und in Lateinasien auf die Philippinen waren schließlich die iberischen Kolonialreiche. Mit dem von Papst *Alexander VI.* initiierten Abkommen von Tordesillas (1494) zwischen der spanischen und der portugiesischen Krone war unmittelbar nach der ›Entdeckung‹ Westindiens die politische Hoheit für die Christianisierung der Eingeborenen in Übersee zwischen der spanischen und luisitanischen Krone geographisch aufgeteilt worden.³⁸ Im Gegensatz zu diesem von Rom gewissermaßen zentral zugeteilten katholischen Missionsauftrag fanden die erst über ein Jahrhundert später einsetzenden protestantischen Übersee-Missionen ihre institutionelle Stütze zunächst im Netzwerk ›privater‹ Handelsgesellschaften wie der Niederländischen *Vereenigde Oostindische Compagnie* oder der Britischen Ostindischen Gesellschaft. (Erst im 19. Jahrhundert wurden die Missionen dann auch vom jeweiligen protestantischen Mutterland staatlich unterstützt bzw. staatskirchlich massiv gestützt.) Heute ist der in Latein- und Mittelamerika bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert noch konkurrenzlos dominierende Katholizismus gegenüber der charismatischen Konkurrenz pentekostaler und evangelikaler Freikirchen (*Assembleas de Dio*, Pfingstler, Baptisten) in die Defensive geraten.³⁹ Derweil erobern katholische Einwanderer aus Lateinamerika den bisher vorwiegend protestantischen religiösen Markt in Nordamerika, begegnen dort jedoch auch dem in den US-amerikanischen Latino-*communities* bereits zu beobachtenden, sprunghaften Wachstum von Pfingstkirchen.

In Europa bleibt das Erbe des westlichen Kolonialismus ein religionspolitisches Problem der Innenpolitik, denn in den Metropolen der ehemaligen Kolonialreiche prägt dieses Erbe die Integrationswege, Identifikationsmuster und Beteiligungschancen insbesondere muslimischer Bürger oder Einwanderer aus den ehemaligen Kolonien bis heute.⁴⁰

Häufig stellt die heutige Politik der Integration von ehemaligen Kolonialuntertanen bzw. ihrer Nachkommen eine Art Fortsetzung der ehemals in Übersee betriebenen Reglements dar. So wirkt der angelsächsische *Multikulturalismus* mit seinem hohen Grad an öffentlicher Autonomie für die lokalen muslimischen Gemeinden auf den Britischen Inseln wie eine aus dem *Commonwealth* heimgekehrte und nach innen gewendete Form der *indirect rule*,⁴¹ mit der weiland das britische Empire die Kolonien vornehmlich durch die lokalen Eliten, ob nun Maharadschas oder Stammesfürsten, regieren ließ. Im Gegensatz dazu bestreitet der in Frankreich praktizierte *Assimilationismus* den muslimischen Gemeinden jede eigenständige politische Identität, ähnlich wie sich zuvor die französische Kolonialkultur als die Ausweitung und Durchsetzung der einen und unteilbaren Nationalkultur der laizistischen Republik Frankreich auf zivilisatorischer Mission in Übersee verstand. Die Integration von Muslimen in den Niederlanden und den skandinavischen Ländern ähnelte eher dem britischen Modell; in Deutschland suchen bisher alle Beteiligten noch nach Formen, in denen die religiöse Identität von Muslimen in die Struktur eines weltanschaulichen ›Marktes‹ eingepasst werden kann, der weiterhin durch das staatskirchenrechtliche Oligopol der großen christlichen Konfessionen bestimmt bleibt.

VI. *Zwei Wege islamischer Expansion?* – Der Imperialismus war keine Erfindung des christlichen Westens. Nicht nur in der Geschichte der Christenheit gingen die Mission der Seelen und die imperiale Eroberung von Territorien häufig Hand in Hand. Zwar ist es in der herrschenden muslimischen Tradition in der Regel nicht üblich, Religion und Staat – »*din wa daula*« – überhaupt auseinanderzuhalten, auch für einige westliche Nahostexperten war »die Geburt des Islam [...] unauflöslich mit der Schaffung eines Weltreichs verbunden [...] und sein Universalismus von Natur aus imperialistisch.«⁴² Doch das bedeutet natürlich nicht, dass wir die Unterscheidung zwischen ›Reich‹ und ›Glauben‹, zwischen Eroberung und Bekehrung, nicht auch, zumindest analytisch, für die Ausbreitung des Islam machen könnten.⁴³ Zudem gibt es in der islamischen Geschichte selbst einen deutlichen Kontrast zwischen der geradezu blitzartigen Expansion des neuen Glaubens gen Norden und Westen, von der arabischen Halbinsel in den Nahen Osten und den Mittelmeerraum, im ersten Jahrhundert nach der *Hijra* (im Jahr 622) und einer auf diese erste, raumgreifende Ausdehnung folgenden, weitaus langsameren Ausbreitung des Islam gen Zentral- und Ostasien. Sollte man daraus auf unterschiedliche Muster der Mission schließen? Auf sich wandelnde Medien der Verkündung und Motive der Bekehrung? Inwieweit war die blitzartige Ausbreitung des Islam im gesamten Süden des *mediterran* vorrangig seiner monotheisti-

schen Rigorosität geschuldet? Oder der religiösen und moralischen Überzeugungskraft des Koran? Vielleicht gar seiner unübertrefflichen Schönheit?⁴⁴ Oder war der schnelle Erfolg der frühen muslimischen Mission doch eher ein Ergebnis von Mohammeds militärischer Einung der arabischen Stammesgesellschaft und der auf die gewaltsame Klärung der Nachfolgefrage folgenden machtpolitischen Expansion des Kalifats?⁴⁵

Auch wenn sich nun der arabische Islam keineswegs *ausschließlich* durch Eroberung im gesamten Süden des Mittelmeeres ausbreitete, so lässt sich doch der historische Unterschied zwischen dieser frühen Expansion und den späteren Wegen und Gestalten muslimischer Mission nach Ost- und Südostasien nicht bestreiten – ob sie nun auf dem Seeweg erfolgten oder auf dem Landweg. Vor allem im Persischen Golf bzw. Indischen Ozean waren eher Handelsverbindungen das Medium der ersten Übermittlung der Botschaft des Propheten Mohammed, die sich dann, vielleicht den Wegen der frühen Christenheit im Mittelmeer des *Imperium Romanum* nicht unähnlich, zunächst über die Diaspora-Netzwerke ihrer Anhänger ausbreitete.⁴⁶ Auf dem Landweg gen Ostasien folgte die Ausbreitung des Islam den Karawanenrouten der Händler auf der (oder *den*) Seidenstraße(n) nach China. Wie zuvor bereits für die Begegnung und Verbreitung anderer Religionen (Buddhismus, Zoroastrianismus, Manichismus, Nestorianisches Christentum) waren auch für die Botschaft des Islam die Oasen, Handelsknotenpunkte und Städte auf der Route zwischen Bagdad und Xi'an (Chang'an) kommunikative Relais von Austausch und Mission. Friedliche Konversionen und wechselseitige Kontamination gingen der Entstehung islamischer Reiche in Zentralasien voraus.⁴⁷ Und so lassen sich auch heute die politischen Ordnungen, unter denen muslimische Mehrheiten im Osten und Südosten Asiens leben, keineswegs mit denen der arabischen Welt verwechseln.⁴⁸

VII. Misere der arabischen Entkolonisierung – Nur im arabischen Raum fällt es offenkundig allen politischen Akteuren, seien es nun institutionelle Machthaber oder soziale Bewegungen, bis heute schwer, den lähmenden Erinnerungshorizont des westlichen Imperialismus / Kolonialismus und seine stereotypen Freund-Feind-Bilder zu überwinden. Dieser mentale wie politische Immobilismus hat ein Bündel von ganz verschiedenen Ursachen. An erster Stelle ist wohl der geopolitische Einfluss der europäischen Großmächte auf die arabische Staatenbildung zu nennen: Zwar kam es erst spät, im Gefolge der Auflösung bzw. Aufteilung des Osmanischen Reiches, zu einer direkten Kolonisierung Arabiens durch die westlichen Großmächte. Doch in seiner politischen Geographie bleibt der Nahe Osten in mindestens dreifacher Weise vom imperialen Erbe der europäischen

Mächte geprägt: Erstens durch die Einteilung der Region in französische und britische, ursprünglich auch russische Kontrollzonen und Einfluss-sphären mit dem *Sykes-Picot*-Abkommen vom Mai 1916, welches die Grenzziehung der meisten arabischen Nationalstaaten vorentschied (und dabei bekanntlich die Kurdenfrage ungelöst ließ!); ferner durch die britische *Balfour-Declaration* (1917), eine der Voraussetzungen für die spätere Gründung Israels.

Zweitens durch die Folgen des *Holocaust*, des deutschen Massenmordes an den europäischen Juden im Zweiten Weltkrieg. Die *Schoa* gab gewiss den für die Gründung, die Legitimität und die internationale Anerkennung des Staates Israel entscheidenden Anstoß und somit auch für den wichtigsten Kollateralschaden dieser Staatsgründung, die *naqba*: die palästinensische »Katastrophe« der Vertreibung eines Großteils der arabischen Bevölkerung aus dem Heiligen Land.

Drittens aber – und im Unterschied zu anderen, vordem kolonial regierten Weltregionen in Asien, Indien oder Afrika – war in der arabischen Welt »die formale Entkolonisierung begleitet von einer fast ununterbrochenen Folge imperialer Kriege und Interventionen in der postkolonialen Periode«. ⁴⁹ Dazu gehören die britische Intervention im Irak und die britische Präsenz in Palästina in den 1940er Jahren; in den 1950er Jahren der Suez-Konflikt zwischen den ehemaligen Kolonialmächten Frankreich und England und dem Ägypten *Gamal Abd'al Nassers*; sowie die auf die Suez-Krise folgende neue, auch militärische amerikanische Präsenz im Nahen Osten; dann im Maghreb der französische Krieg gegen die algerische Unabhängigkeitsbewegung.

Dieses schwierige Erbe des europäischen Einflusses trifft nun im Vorderen Orient nicht nur auf ältere Traditionen von politischem Immobilismus, auf Jahrhunderte alte Gestalten und Routinen »patrimonialer« Herrschaftsstrukturen in der arabischen Welt (in *Max Webers* Terminologie). Hinzu treten auch neuere Faktoren, die ihren endemischen Autoritarismus noch verstärken, ja ihn regelrecht »alimentieren« ⁵⁰ vor allem die verhängnisvolle politisch-ökonomische Rolle der gewaltigen Erdöl- und Erdgas-Einkommen für die regierenden arabischen Oligarchien oder Petromonarchien: »*Oil distorts the state, the market, the class structure, and the entire incentive structure*« (*Larry Diamond*). Solche garantierten Revenue-Quellen sind nicht nur »Renten« für die Herrschenden und »Töpfe« für den Staatsapparat; sie haben die Entwicklung einer heimischen unternehmerischen Mittelklasse ebenso behindert, wie sie den extensiven Ausbau von Militär, Polizei und Geheimdiensten (*mukhabarat*) beförderten.

All diese Entwicklungen in der arabischen Welt bilden strukturelle Hemmnisse für die Entwicklung der Fähigkeit (und der Bereitschaft) zur

politischen Reform, ganz zu schweigen von der Arabischen Liga, einem Club von sich wechselseitig stützenden Autokraten (*Alfred Stepan*). Und all diese Faktoren gehören auch seit Jahren zu den politikwissenschaftlichen Standardargumenten jeder Diskussion darüber, warum es zwar unter den 16 *arabischen* Ländern mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung *keine* einzige Demokratie gibt,⁵¹ wohl aber eine Reihe *nicht-arabischer* Demokratien mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit. So lebt heute immerhin die islamische Bevölkerungsmehrheit so unterschiedlicher Länder wie Albanien (2,6 Mio. Muslime) und Indonesien (205 Mio.), Senegal (12 Mio.) und der Türkei (75 Mio.) – das sind insgesamt fast 300 Millionen Muslime – unter demokratischen Regierungsformen. Hinzu kommen noch die ca. 178 Millionen Muslime im mehrheitlich hinduistischen Indien.⁵² Und in keiner der mehrheitlich von Muslimen bevölkerten Demokratien wurde der Versuch unternommen, die Scharia zur staatlichen Gesetzgebung zu machen – worin immer auch dieses ›Religionsgesetz‹ im Einzelnen bestehen mag.⁵³

So scheint es in der Tat eher dem regionalen, (geo)politischen Kontext des Vorderen Orients und seinem historischen Demokratiedefizit geschuldet als einem allgemeinen ›Wesen des Islam‹, dass gerade in den arabischen Ländern immer wieder *der Islam* als Standardantwort auf alle möglichen politischen oder sozialen Krisen evoziert wird. Ebenfalls in dieses Bild passt übrigens auch, dass umgekehrt auch der Staat Israel *ausschließlich* als die letzte Variante eines westlichen Siedlerkolonialismus wahrgenommen wird.⁵⁴ Im arabischen politischen Diskurs erscheint dann der Islam gleichzeitig als ideale, fraglos positive (Gegen-)Identität, die sich der realen oder vermeintlichen Dominanz des Westens entzieht, und als politisch-moralisches Kontrastprogramm zur Korruption heimischer Potentaten.

Allerdings ist hier bereits der Kollektivsingular ›Islam‹ falsch. Denn was heißt heute *der Islam*? Geht es hier um eine kulturelle Identität oder um eine religiöse Botschaft? Bezeichnet er eher die ethnische Zugehörigkeit oder definiert er ethische Grundwerte? Statuiert er eine Rechtsordnung oder formuliert er ein politisches Programm? Gewiss ließen sich diese Fragen noch nie mit einer einzigen, *eindeutigen*, gar überall gültigen Definition (oder Konfession) beantworten.⁵⁵ Umso weniger aber geht das heute, unter Bedingungen der kommunikativen Globalisierung im Allgemeinen und nach der jüngsten Welle der Rebellionen des ›arabischen Frühlings‹ seit 2010/11 im Besonderen – auch mit Blick auf die durchaus unterschiedlichen Rollen, welche bei diesen Revolten in Tunesien, Ägypten, Libyen, Syrien, Jemen, Bahrein usw. ›islamistische‹ Kräfte gespielt haben. Für *Olivier Roy*, einen der besten Kenner dieser Entwicklungen, besteht daher das Ergebnis der Globalisierung für den Islam nicht etwa in

seiner Säkularisierung, sondern in seiner *Dekonstruktion*, d.h. seiner Auflösung in ganz verschiedene, gegensätzliche Gestalten, die keineswegs alle miteinander kompatibel sein müssen:

»Is Islam a matter of cultural identity, meaning that one might even be an ›atheist Muslim‹? Is it a faith that can be shared only by ›born again believers‹ (Salafists) in the confines of self-conscious faith communities? Or is it a ›horizon of meaning‹ where references to shari'a are more virtual than real?«⁵⁶

VIII. *Wie islamisch war der »Arabische Frühling«? – Fünf Thesen*

- *Erstens:* Wenn bis heute im arabischen Raum eine, jedenfalls *prima facie*, religiöse Semantik der Berufung auf den Islam als Archetypus kollektiver Identität und als Grundbedingung politischer Legitimität dominant geblieben ist, dann ist dies vor allem das Ergebnis einer tiefgreifenden historischen Enttäuschung: der Erfahrungen mit dem anti- und postkolonialen Nationalismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

In der arabischen Welt sind alle Varianten des säkularen Nationalismus nicht nur seit Jahrzehnten offenkundig gescheitert – mehr noch: sie gelten als dies auch bei ihren eigenen Völkern. In welcher ideologischen Version der arabische Nationalismus auch auftrat, ob nun als Panarabismus,⁵⁷ als arabischer Sozialismus oder als Nasserismus, ob als Baathismus, als algerische Revolution oder libysche Volksrepublik, längst hatten sich die säkularen arabischen Regimes in Fassaden korrupter Geheimdienstapparate und Militärdiktaturen verwandelt (in *mukhabarat-Staaten*), in Varianten »neopatrimonialer« Herrschaft mit unterschiedlichen, »hybriden« Mischungen aus autoritärer Demokratie oder halb-»sultanistischen« Formen von Clan- und Familienregimes (*Alfred Stepan* und *Juan J. Linz*). Wo aber eine säkulare Fortschrittsperspektive kein Element sozialer Hoffnung mehr darstellt, da bleibt jenseits der Übernahme westlicher kultureller Lebensformen und politischer Normen in der arabischen Welt oft nur ein vage »islamisches« Vokabular übrig – »*a washed out Islam as a passe-partout*« (*Perry Anderson*) – um überhaupt noch personale und soziale Ansprüche auf Würde oder Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen. Und dies gilt auch für die heutzutage längst Internet-vernetzten und mit westlichen kulturellen Modellen durchaus vertrauten, neuen städtischen Mittelschichten, deren jüngste Rebellion in den westlichen Medien gerne als Internet-

Revolte, als *facebook*-Revolution oder *Twitter*-Aufstand interpretiert wurden.

- *Zweitens*: Das elektronische (*social*) *medium* war in den jüngsten arabischen Protesten der Jahre 2011 ff. nicht die *message*. Auch die Rebellion der städtischen Jugend bediente sich einer vage ›islamischen‹, aber nicht politisch ›islamistischen‹ Sprache, um die lebensweltliche Selbstbehauptung der persönlichen ›Würde‹ auszudrücken und gegen Übergriffe autoritärer Machthaber Einspruch zu erheben.

»*Dégage!*« erschallte es Ende 2010 aus den Straßen Tunesiens an die Adresse von Präsident *Ben Ali* und den geschäftstüchtigen Familienclan seiner Gemahlin; »*irhat!*«, hau ab!, riefen im Frühjahr 2011 die Okkupanten des Tahir-Platzes in Kairo dem »Pharao« *Hosni Mubarak* zu, wie auch seinen Söhnen; bald erschallten auf den Straßen Bengasis und Tripolis Rücktrittsforderungen an Oberst *Gaddafi*; es füllten sich die Plätze und Straßen Bahreins, Omans, Jemens usw.⁵⁸ Abgesehen von diesen *ad personam* gerichteten Rücktrittsforderungen an den jeweiligen Potentaten bezeugten die Initialproteste der jüngsten ›Arabellionen‹ weniger ein normatives, auf die Reform der Staatsmacht bezogenes Forderungsprofil der ›Revolutionäre‹ als vielmehr eine wertkonservative Verteidigung der eigenen Würde. In den Worten *Reinhard Schulzes* handelte es sich »nicht um eine [Forderung] nach ›Neuerung‹, sondern um die In-Wert-Setzung von Geltungsansprüchen, die als ›ursprünglich‹ gedacht sind. Thematisch ging es den Demonstranten in den arabischen Städten vor allem darum, die Gesellschaft als Möglichkeitsraum neu zu definieren und aus den Setzungen des Staates zu befreien. Es ging also darum, die eigene Lebenswirklichkeit in Wert zu setzen, nicht mehr um die Schaffung eines ›neuen Menschen‹.«⁵⁹

- *Drittens*: Diese Deutung lässt sich auch durch einen Vergleich der Anfangsphase der arabischen Revolten von 2011 mit der ebenfalls durch eine neue städtische und gebildete Generation geprägten ›grünen Bewegung‹ stützen, welche sich zwei Jahre zuvor im Iran anlässlich der Präsidentschaftswahlen vom Juni 2009 in offenen Straßendemonstrationen für freie Wahlen geäußert hatte.

Die iranischen Demonstranten hatten zur Wahl der reformistischen Kandidaten aufgerufen – und bereits dies bedeutete ja einen deutlichen Protest gegen den Wächterrat (*shura-ye negahban*): Denn dessen Aufgabe wäre es zwar gewesen, faire und ordnungsgemäße Wahlen zu garantieren, aber er

hatte gemeinsam mit den Spitzen der Mullah-Hierarchie den amtierenden Präsidenten *Mahmoud Ahmadedschad*, einen innen- und außenpolitischen *hardliner*, bereits im Vorfeld massiv unterstützt. Die grüne Wahlbewegung »entlarvte« also gewissermaßen, allein durch den Augenschein ihrer massenhaften Präsenz, den zu erwartenden Wahlbetrug des Regimes bereits im Vorhinein – ohne ihn doch verhindern zu können.⁶⁰

Was nun waren die Ziele und Charakteristika dieser Bewegung? Die »grüne Bewegung« im Iran richtete sich gegen das theokratische Regime der schiitischen Mullahs, ohne die Staatsdoktrin der Islamischen Republik und ihrer »Herrschaft der obersten Rechtsgelehrten« (*velayat-e faqih*) explizit herauszufordern. Aber mit den öffentlichen, festlichen und ganz selbstverständlich gemischt-geschlechtlichen Formen ihres massenhaften Protestes stellte sie die herrschende Revolutionssymbolik des iranischen Regimes infrage: an die Stelle der kollektiven Opferbereitschaft im Zeichen schiitischen Märtyrertums trat nun die individuelle Würde jedes Einzelnen, insbesondere sein urreigenes Recht auf eine persönliche Beziehung zu Gott.⁶¹ Der Iranist *Farhad Khosrokhavar* hat diese Akzentverlagerung von der Ehre des Märtyrers zur Würde des Staatsbürgers als eine Art pragmatische »Säkularisierung« interpretiert, in der die iranische Protestbewegung die »islamische Theokratie ihres Anspruchs auf Transzendenz und Unfehlbarkeit beraubte«.⁶²

Zwei Jahre später protestierten dann auch auf den öffentlichen Plätzen von Tunis, Kairo und Tripolis die städtischen Massen gegen eine verstaatlichte *thawra* (Revolution): »Im Kern richtete sich die »arabische Revolution« gegen eine Ordnung, die sich selbst als »Revolution« legitimiert hatte und die in »Revolutionsführern« geronnen schien« (*Reinhard Schulze*).⁶³ Zwar wandte sich der neue arabische Protest nicht wie die iranische »grüne Bewegung« gegen die aus einer islamischen Revolution entstandene Staatsmacht, sondern gegen säkulare Staatshäupter oder Revolutionsführer. Doch die Inhalte beider Protestwellen, der »grünen« Bewegung im Iran und der Anfänge der »Arabellion« in Tunesien und Ägypten, waren nahezu dieselben. Das gilt für den individualistischen Geist der (ersten Phase der) »Arabellionen« und es betrifft auch den lebensweltlichen Tenor ihrer Proteste, der in Kairo dann durch die Besetzung des Tahrir-Platzes einen permanent öffentlichen Charakter annahm. Im Vordergrund standen in beiden Fällen eine Selbstbehauptung persönlicher Würde gegen staatliche Schikanen, das Recht auf politische Beteiligung, und die Empörung über Korruption – nicht hingegen eine kollektive Identität, sei diese nun national oder religiös bestimmt.

Am Rande bemerkt: Kollektive arabisch-nationalistische oder auch islamistische Identifikationen der *arab street* hatten sich in der jüngeren

Vergangenheit bei Protestdemonstrationen üblicherweise mit antiwestlicher Agitation, mit antiisraelischen Stereotypen und mit antiimperialistischen Parolen wider »Zionisten und Kreuzritter« verbunden. Diesmal jedoch, jedenfalls in der Anfangsphase der arabischen Proteste von 2010/11, fehlten charakteristischerweise diese Stereotypen.⁶⁴

- *Viertens:* Nur vor diesem Hintergrund kann die zeitweilige neue Anziehungskraft islam(ist)ischer Parteien in der arabischen Welt verstanden werden. Bei genauer Analyse geht er weniger auf positive religiöse Motive zurück als vielmehr auf das Fehlen jeglicher glaubwürdiger (nicht korrupter) politischer Alternativen.

Der arabische Frühling erlebte einen eindrucksvollen – kurzzeitigen – Aufschwung der klassischen Kräfte des politischen Islam, wie der *ihwan* (der Muslimbrüder) in Ägypten und der *Ennahda*-Partei in Tunesien. Immerhin entspricht eine muslimische Identität und Identifikation der traditionellen Haltung einer Mehrheit der Bevölkerung in Ägypten oder im Maghreb. Dennoch waren die friedlichen Rebellionen in Tunesien, Ägypten und anderen arabischen Ländern zunächst *kein* Ergebnis genuin islamisti(s)cher Mobilisierung gewesen – von einer islamisch-revolutionären Bewegung ganz zu schweigen. Im Gegenteil waren sie weit eher der Ausdruck einer teilweise durchaus säkular(istisch) eingestellten städtischen *Zivilgesellschaft*. Tunesien kannte z.B. bereits eine eigene Tradition vergleichsweise unabhängiger Richterschaft und hat eine entwickelte Gewerkschaftsbewegung. Dazu kam, ebenfalls in Tunesien, eine bereits etliche Jahre *vor* der ›Arabellion‹ durchaus differenzierte und artikulationsfähige *politische* Szene aus liberalen und sozialistischen Gegnern des *Ben Ali*-Regimes, und mit diesen säkularistischen Kräften hatte die muslimische Opposition auch im Exil den Dialog nicht abreißen lassen).⁶⁵

Auch in Kairo forderten die Okkupanten des Tahrir-Platzes nicht etwa die Einführung der Scharia, sondern den Respekt individueller Würde, das Ende von Korruption und autoritärer Willkür. Die gewählte Form des Protests, die ständige Besetzung des öffentlichen Raumes – vielleicht nach dem Vorbild des Tian’anmen-Platzes in Peking im Mai/Juni 1989? – ermöglichte dann auch eine »Veröffentlichung privater Lebenswelten« (*Reinhard Schulze*). Sie verkörperte die urban-metropolitanen Charakterzüge der Protestbewegung – und sie machte Schule. Man kann heute kaum anders, als sogleich auch an spätere, ähnlich inszenierte Platzbesetzungen der letzten beiden Jahre zu denken: an den Taksim-Platz in Istanbul mit den Protesten wider die Bauprojekte der *Erdoğan*-Regierung im nahe gelegenen Gezi-Park und an die ukrainische Opposition gegen Präsident

Victor Janukowitsch auf dem (Euro-)Maidan-Platz in Kiew. Dort mischten sich private Lebenswelten und öffentlicher Protest zeitweilig sogar mit der Stimmung von Open-Air-Solidaritätskonzerten.⁶⁶

In Ägypten sollten allerdings später solche festlichen Akzente des städtischen Protests mit ihren internationalen Resonanzen von der Auseinandersetzung mit der Muslimbruderschaft überschattet werden. Doch damit mündete der Konflikt sofort wieder ein in eine traditionelle arabische Sackgasse: den klassischen (und perspektivlosen) Konflikt zwischen Militär bzw. den Kräften des ›inneren Staates‹ einerseits und den Islamisten andererseits. Für *Alfred Stepan* und *Juan J. Linz*, zwei der führenden Autoritäten der *transition to democracy*-Forschung, lag einer der entscheidenden Gründe für das Scheitern eines demokratischen Übergangsprozesses in Ägypten im völligen Fehlen einer dialogfähigen *political society*: eine Arena der Konfrontation, an der politische Gegner – im vorliegenden Fall also *ebenso* säkulare Liberale oder Sozialisten *wie* Islamisten verschiedener Couleur – teilhaben und dadurch lernen, ein Minimum an gemeinsamen Spielregeln zu respektieren. Aber noch Monate nach dem Abgang *Mubarak*s hatte zwischen den beiden wichtigsten politischen Gegnern seines Regimes, den säkularen Liberalen und den Muslimbrüdern, kein einziges gemeinsames Treffen stattgefunden.⁶⁷

Nach ihrem äußerst knappen Wahlsieg im zweiten, extrem polarisierten Wahlgang der Präsidentschaftswahlen vom Juni 2012 – 51,7% für den Kandidaten der Muslimbrüder *Mursi* gegenüber 48,3% für den Vertreter des alten Regimes *Safiq* – kamen die *ihwan* bzw. die von ihnen gegründete Freiheits- und Gerechtigkeitspartei ihren innenpolitischen Gegnern in keinem einzigen Punkt entgegen. Um eine Regierung der nationalen Einheit bemühten sie sich erst gar nicht.⁶⁸ Stattdessen versuchte Präsident *Mohammed Mursi* im November 2012 in einer Art kaltem Staatsstreich, die Exekutive gegenüber jeder rechtlichen Kontrolle durch Verfassungsgericht und Richterschaft zu immunisieren. Zur Verbesserung der ökonomisch und sozial katastrophalen Situation hingegen hatten die Muslimbrüder keinerlei Programm und keine Expertise vorzuweisen.

So gelang es schließlich Ende Juni 2013 der offenbar von jungen nasseristischen Aktivisten initiierten *Tamarrud*-Bewegung – gewiss nicht ohne Rückendeckung durch Militärführung und Geheimdienste –, eine Koalition aus verschiedensten Gegnern der Muslimbrüder zu mobilisieren, welche dann ca. fünfzehn Millionen Ägypter hinter der Forderung nach dem Rücktritt des Präsidenten *Mursi* auf die Straßen brachte. Das ägyptische Militär unterdrückte am 3. Juli 2013 die Muslimbruderschaft, unter dem Beifall oder mit stillschweigender Zustimmung von Liberalen und säkularen ›Revolutionären‹; die zentralen Hebel der Macht im ›tiefen Staat‹ hatte

es ohnehin nie aus der Hand gelassen. Aber das Militär unterdrückte *nicht* etwa einen demokratischen Dialog zwischen Muslimbrüdern und der liberalen Opposition. Diesen hatte es nie gegeben.

- *Fünftens*: Das Scheitern der ägyptischen Muslimbruderschaft macht es wenig wahrscheinlich, dass die traditionellen islamistischen Oppositionsgruppen in der arabischen Welt auch die Zukunft des politischen Islam verkörpern könnten. Doch damit bleibt die Frage nach der möglichen politischen Repräsentation ›islamischer‹ Bedürfnisse, Normen und Identitäten im politischen Prozess weiterhin ungelöst. Ein fertiges Alternativmodell steht nicht bereit.

IX. Ägypten – Tunesien – Türkei: Welche Optionen hat der politische Islam? – Die ägyptischen *ihwan* waren eher Trittbrettfahrer als Initiatoren des ›arabischen Frühlings‹ gewesen. Als einzige landesweit organisierte Kraft wurden sie zwar 2012 knapp zur Siegerin an den Wahlurnen, doch verloren sie bei den Wahlen zugleich ihr Monopol auf die politische Repräsentation ›des Islam‹.⁶⁹ Um sich als demokratische Kraft zu qualifizieren, hätten die Muslimbrüder nun eine ›islamische‹ Meinungsführerschaft in der politischen Auseinandersetzung erobern müssen, um religiöse wie säkulare Wähler, Anhänger wie Gegner, durch die Qualität ihrer politischen Vorschläge zu überzeugen. Doch eben als solcherart *politisch* handelnde Kraft hat die Muslimbruderschaft in Ägypten komplett versagt. Auch darum konnte das Militär die Muslimbrüder – nach der brutalen Unterdrückung der ersten Proteste gegen den Militärputsch⁷⁰ – derartig schnell und ohne größeren Widerstand in den Untergrund drängen.

Und heute? Die aktuellen Handlungsperspektiven der Muslimbrüder sind nicht nur durch Repression blockiert. Sie scheinen zudem gelähmt durch ihren Verlust an Glaubwürdigkeit innerhalb ihrer eigenen jungen Generation, die an der Perspektive einer friedlichen Opposition und graduellen Reform (ver)zweifeln muss. Die Unterdrückung der *ihwan* als Terrorgruppe durch den ägyptischen Militärstaat könnte sich damit als *self-fulfilling prophecy* erweisen, indem sie Teile des Nachwuchses zunehmend den terroristischen Gruppen oder ›Netzwerken‹ in die Arme treibt.

*

Unter demokratischer Perspektive erscheint die Haltung der tunesischen *Ennahda* vielversprechender. Diese hat sich der Mitarbeit an einer im Ergebnis weder laizistischen noch islamistischen, sondern religiös offenen Verfassung nicht verweigert;⁷¹ und auch nach ihrer Wahlniederlage blockierte sie die Regierung der nationalen Einheit nicht. Doch Tunesien

wurde daraufhin zur Zielscheibe zweier terroristischer Massaker (im März 2015 im Nationalmuseum Bardo in Tunis und im Juni 2015 im touristischen Badeort Sousse), die mit dem Tourismus auch die weitere Öffnung des Landes gegenüber dem Westen und die Zusammenarbeit mit den Ländern Europas gefährden sollten. Ist der tunesische Übergangsprozess zur Demokratie besonders bedroht? Vielleicht gerade wegen seiner realen, doch prekären Chancen, die wechselseitige Blockade in der Konfrontation von säkularem und islamischem Lager zu überwinden? Und warum ist unter den ausländischen Freiwilligen, die die Reihen der Kämpfer des »Islamischen Staats« (IS) füllen, der Anteil junger Tunesier am höchsten?⁷²

Vor jeder monokausalen Diagnose sei gewarnt. Erinnerung sei nur an einen zusätzlichen Gefahrenfaktor: an die unmittelbare Nachbarschaft Tunesiens zum Bürgerkrieg im zwischen zwei Regierungen und diversen, von islamistischen Milizen beherrschten Zonen zerfallenen Libyen, vor dem Hintergrund eines nach dem Ende der Gaddafi-Herrschaft fehlenden nationalen Kompromisses zwischen den verschiedenen Stämmen und Loyalitäten des Landes. Libyen ist nicht nur zur Durchgangszone für Kriegsflüchtlinge aus Afrika und dem Nahen Osten geworden, die von Schleusern auf den lebensgefährlichen Weg übers Mittelmeer expediert werden, sondern auch zum Umschlagplatz für illegalen Import/Export von Waffen, Drogen und Islamisten in der Nachbarschaft. (Seit Januar 2015 kontrolliert eine Filiale von ISIS bzw. des »Islamischen Staats« die Stadt Sirte und Umgebung; am 3. Februar 2015 stellte sie ein Video ins Internet, das angeblich die Enthauptung von 21 koptischen Christen zeigt. Im Sommer 2015 gab es dann in Sirte auch eine Revolte *gegen* den Islamischen Staat.)

Die erste aus freien Wahlen hervorgegangene Regierung in Tunis, die mehrheitlich von »gemäßigt säkularen« Politikern gebildete Regierung von Präsident *Beji Caid Essebsi*, reagierte im Sommer 2015 auf die neuen Gefährdungen mit harten, umstrittenen Maßnahmen:⁷³ mit der Ausrufung des Ausnahmezustands, mit der Schließung salafistischer Moscheen, mit der Einführung neuer Sicherheitsgesetze ... und mit der Errichtung einer 170 km langen Mauer an der libyschen Grenze.

*

Gewiss wäre es voreilig, aus der historischen Niederlage der ägyptischen Muslimbrüder – bisher der stärksten Organisation des politischen Islam in der arabischen Welt – auf ein Ende des ideologischen Kampfes zwischen Islamismus und Säkularismus zu schließen.⁷⁴ In einem anregenden Vergleich zwischen diesen aktuellen Konflikten der islamischen Welt und älteren ideologischen Konfliktlinien aus der Geschichte des Westens (Protes-

tantismus / Calvinismus *versus* Katholizismus; Republik *versus* Monarchie; Sozialismus/Kommunismus *versus* Liberalismus) hat der Politologe *John Owen IV* jüngst davor gewarnt, den Islamismus zu schnell »abzuschreiben«. ⁷⁵ Auch drastische Niederlagen einer der beiden Seiten können *per se* grundlegende ideologische Gegensätze nicht beseitigen oder ›lösen‹. Und ob die Politik der Kontrahenten dann stärker ›ideologische‹ oder ›pragmatische‹ Gestalt annimmt, hängt in hohem Maße auch vom Verhalten lokaler wie internationaler politischer Gegner oder Mitspieler ab. ⁷⁶

Ideologische Gegensätze wie der zwischen Islamismus und Säkularismus erneuern sich gerade *durch ihre Polarisierung*. So kann das Ressentiment der jeweils Unterlegenen nach einer Niederlage auch zur Verhärtung der Fronten führen: Man denke an ägyptische Liberale, die den Militärputsch einer befürchteten islamistischen Abschaffung der Demokratie vorzogen, oder an salafistische Radikale, die nach dem Scheitern des ›parlamentarischen Weges‹ zur Islamisierung des Staates mit dem bewaffneten Untergrund liebäugeln. ⁷⁷ Und auch die Chancen für eine Transzendierung bisheriger Gegensätze – etwa des Konflikts von Katholizismus und Demokratie im 19. Jahrhundert, gar ihrer Konvergenz im 20. Jahrhundert mit dem Projekt der ›christlichen Demokratie‹ ⁷⁸ – hängen davon ab, ob es anschlussfähige Handlungsalternativen für beide Seiten gibt.

Gibt es solche Alternativen für eine demokratische Zukunft des politischen Islam? In welcher Richtung müsste man sie suchen? Das *vor* dem arabischen Frühling allseits bemühte erfolgreiche Vorbild war die türkische AKP, die sich unter der Führung *Recep Tayyip Erdoğan*s aus dem ideologischen Ghetto der islamistischen *Saadet-Partei Necmettin Erbakans* befreit hatte und heute in der von *Kemal Atatürk* gegründeten Republik zur führenden politischen Kraft geworden ist. Bekanntlich hatte auch der US-amerikanische Präsident *Barack Obama* für die demokratische Entwicklung Ägyptens auf eine Entwicklung der Muslimbrüder nach dem türkischen Modell gesetzt. ⁷⁹ In der Türkei war es Erdoğan schließlich gelungen, ein gewiss religiös traditionalistisch eingestelltes, aber zugleich ökonomisch modernisierungswilliges soziales Milieu, wie es z.B. die muslimischen Unternehmer Anatoliens mit ihrer quasi-›calvinistischen‹ Wirtschaftsethik darstellen, an eine moderne Massenpartei zu binden. Und wie immer man auch den bislang durch Erdoğan's autoritär-charismatische Führung zusammengehaltenen *policy-mix* der ›gemäßigt-islamistischen‹ AKP beurteilen mag – im arabischen Raum hat bisher *keine einzige* der traditionellen Gruppierungen des politischen Islam auch nur im Ansatz vergleichbare Zeichen konzeptioneller Modernisierung oder pragmatischer Flexibilität gezeigt. ⁸⁰

Offenkundig hat die AKP das noch von Erdoğan's Lehrmeister Erbakan verfolgte Ziel einer integral-islamischen Wirtschafts-, Rechts- und Gesellschaftsordnung aufgegeben: sie akzeptiert *grosso modo* den konstitutionellen Rahmen einer liberalen Gewaltenteilung (jedenfalls im Prinzip, wenngleich nicht immer im Detail und in der Praxis); gesellschaftspolitisch verfolgt sie einen pragmatischen Kompromiss zwischen Elementen traditioneller Sittlichkeit (Kopftuchfrage, Alkoholverbot, Moralerziehung⁸¹) und wirtschaftlichem Erfolg nach gut kapitalistischen Regeln, Erfolgskriterien und Symbolen (Supermärkte, Bauspekulation, Mega-Flughäfen). Und in der Orientierung auf einen türkischen Beitritt zur EU schienen Erdoğan und seine Wählerschaft weniger nationalistisch eingestellt zu sein als das Militär und die traditionellen kemalistischen Republikaner.⁸²

Doch nun verändert die neue Konstellation in Nordafrika und im Nahen Osten die Lage völlig: Trotz der bedeutenden Unterschiede zwischen AKP und Muslimbrüdern bedeutete nämlich der (bezeichnenderweise von Saudi-Arabien unterstützte) ägyptische Militärputsch auch für die türkische Regierung einen gewaltigen Rückschlag. Premier Erdoğan hatte im letzten Jahrzehnt seine Hoffnungen auf eine neue türkische Führungsrolle in der islamischen Welt bekanntlich durch ausgewählte Akzente symbolischer und geopolitischer Kontinuität zur osmanischen Tradition der Türkei unterstrichen.⁸³ Durch die Entmachtung der ägyptischen *ihwan* hat aber sein ›neo-osmanisches‹ Projekt im arabischen Raum jegliche Realisierungschance verloren. Auf einen Schlag hat die ›osmanische‹ AKP in den arabischen Ländern keine Verbündeten mehr; und auch eine türkische Vermittlungsrolle im Palästina-Konflikt wird nun von keiner der benachbarten Mächte in der Region mehr gewünscht. Schließlich und vor allem aber: In einer sich im Vorderen Orient immer mehr abzeichnenden ›konfessionellen‹ Lagerbildung zwischen sunnitischen und schiitischen Kräften, zwischen Staaten und Ethnien, Milizen und Guerilleros, kann sich die AKP im gespaltenen sunnitischen Lager weder mit der saudi-arabischen Monarchie verbünden noch mit *Al-Qaida* oder den Terroristen des IS.

Im Krieg zwischen den kurdischen Einheiten und den ISIS-Milizen im Nordirak hat sich die türkische Regierung im Sommer 2015 auf fragwürdige Weise zurückgehalten:

»Womöglich hatte [sie] darauf gehofft, dass die militanten Islamisten und Kurden einander neutralisieren. Die Kurden halten die Islamisten von der türkischen Grenzen fern, die Islamisten dämmen die kurdischen Autonomiebestrebungen ein – so war wohl das Kalkül«⁸⁴

– eine Rechnung, die nicht aufging. Und nach dem Verfehlen einer absoluten AKP-Mehrheit bei den Parlamentswahlen des 7. Juni 2015 war Erdoğan sogar bereit, den erfolgreich begonnene Friedensprozess mit der kurdisch-nationalistischen PKK aufzukündigen, um bei erneuten Neuwahlen endlich wieder die absolute Mehrheit zu erringen.⁸⁵ Ob diese autoritär-präsidentenistische Volte Erfolg haben wird, wissen wir noch nicht.

X. *Religiöser Radikalismus – Terrorismus – Konfessionskrieg* – Vielleicht ist der klassische politische Islam des 20. Jahrhunderts auch aus anderen Gründen überholt,⁸⁶ nämlich im Hinblick auf jene Gestalten muslimischer Subjektivität, die sich durch seine Symbolik und Programmatik überhaupt angesprochen fühlen. Weder in der arabischen Welt noch in Europa oder Nordamerika sind ja die Gestalten und Praktiken ›des Islam‹ der jüngeren Muslim-Generationen noch automatisch mit den Formen muslimischer Religiosität ihrer Eltern- oder Großeltern identisch, die in eine kulturelle Herkunftstradition eingebettet waren, an welche auch Organisationen wie die Muslimbrüder noch anknüpfen konnten.⁸⁷

Unter den Bedingungen einer Globalisierung, die ebenso mit ihren kulturellen Irritationen wie mit ihren kommunikativen Chancen das Alltagsleben längst bis in die letzte Provinzstadt des Maghreb erfasst hat, ist für junge Muslime die Neubekräftigung der eigenen religiösen Identität (*als Muslim*) häufig auch das Ergebnis oder die Erfahrung eines Bruchs – nicht anders als bei aktuellen christlichen Erweckungsbewegungen auch, ob nun in charismatischen, kollektiven Wiederentdeckungen der Botschaft Jesu oder durch individuelle (Neu-)Begegnung mit Seiner Person.⁸⁸ Der mit der religiösen Wiedergeburt vollzogene Bruch zwischen der traditionellen Kultur und einer neu oder *erneut* gefundenen oder *wiederbekräftigten* religiösen Identität im Glauben kann dann zu radikalisierten Gestalten einer normativen »Exkulturation des Religiösen« führen: Die Abkopplung der universellen Heilsbotschaft von den traditionellen kulturellen, ethnischen, lokalen Milieus (und von einer anpassungswilligen Elterngeneration) ist ebenso eine Folge der Globalisierung wie die neue transkulturelle »Standardisierung« und »Formatierung« religiöser Botschaften und Verhaltensnormen (Olivier Roy). Sie prägen nicht nur im Islam die gegenwärtigen Formen religiöser Identitätsbildung, die dann auch im ›Post-islamismus‹ der jüngsten muslimischen Generation in Europa ihre Parallelen finden.⁸⁹ Für jüngere *born again muslims* mögen daher auch ›modernistische‹ und kompromissfähige Varianten oder Weiterentwicklungen des politischen Islam bereits lebenspraktisch *out* sein oder sozial schwach wirken, politisch verflacht oder kulturell angepasst oder existenziell inauthentisch. Neue, ›starke‹, radikale Formen ›wiedergeborener‹

muslimischer Identität aber sind in ihren biographischen Weiterentwicklungen und politischen Folgewirkungen nicht eindeutig festgelegt. Sie können zu einem religiös fundamentalistischen Revival führen, aber auch zu fragwürdigen politischen Radikalisierungen.

Die Wiedergeburt ›als Muslim‹, als sich dem *einzig*en Gott ›hingebendes‹ Subjekt, die Neu- oder Wiederentdeckung *des* (wahren) Islam, mag zum einen durchaus zu einer *unpolitischen*, ja radikal *antipolitischen* Frömmigkeit führen. Und vielleicht wäre in den Augen externer Beobachter,⁹⁰ etwa aus der Sicht einer Theorie der Moderne als funktionaler Differenzierung sozialer Systeme, ein derart exklusiv *religiös* profilierter Neofundamentalismus, ob nun in mystischer oder ›pietistischer‹ Gestalt, der ideale Kandidat für einen mit säkular-demokratischen Regierungsformen kompatiblen Islam. Wie bereits an früheren Wegscheiden der Religionsgeschichte geschehen, könnten gesinnungsethisch rigorose Varianten des Monotheismus durchaus zur Modernisierung des religiösen Diskurses beitragen: zur Modernisierung *durch* Radikalisierung (der Hingabe an den *einzig*en Gott); zur erhöhten sozialen Flexibilität der Religion gerade aufgrund ihrer beanspruchten Autonomie gegenüber dem Sozialen im Unterschied zu allen anderen Geltungsgründen und Gesellschaftssphären:

»Die Religion kann dann Ansprüche stellen, die mit dem gesellschaftlichen Leben inkompatibel sind, aber gerade in dieser Inkompatibilität Komplementärfunktionen erfüllen. [...] Das Religiöse dient auf diese Weise als Adresse für Kommunikationen, die zur Geltung bringen möchten, dass das Leben eigentlich einen anderen Sinn hat.«⁹¹

Theologisch wie gesellschaftstheoretisch sprechen also gute Gründe für eine Entwicklung exklusiv religiöser Radikalität im ›postislamistischen‹ Islam. Wie jede religiöse *reformatio* oder jedes theologische *ressourcement* wäre sie zugleich auch eine Neucodierung. Doch diese Perspektive stellt eben nur *eine* mögliche, normativ gesehen: die *ideale* Variante religiöser Radikalisierung des Islam dar. Und es gibt bekanntlich auch andere Wege, die eine ›kleine radikale Minderheit‹ kulturell entwurzelter, religiös wiedergeborener oder auch frisch bekehrter (Neu-)Muslime hin zur totalitären Variante eines neopuritanischen Salafismus führen können. Natürlich lässt sich nicht vorhersagen, wer diesen Weg beschreiten wird und wie viele derjenigen, die ihn einschlugen, ihn dann auch tatsächlich bis zum Ende gehen wollen. Aber die Pfade, die zu *Al Qaida* führten oder auch zum IS in Syrien und Irak, lassen sich durchaus verstehen: hermeneutisch nach- oder vorzeichnen.⁹²

*

In seinen extremen Formen folgt der terroristisch gewordene Salafismus nicht nur einem ressentimentgeladenen Hass auf den Westen, der ja bei Muslimen aus den westlichen Metropolen – nicht zuletzt bei Konvertiten – durchaus ein ›Selbsthass‹ sein kann.⁹³ Er verfolgt auch und vor allem jene Glaubensgenossen mit Hass, welche in ihren Augen die gesuchte ursprüngliche Reinheit der Religion verschmutzt, vermischt oder verfälscht haben: jenen wahren Islam, wie er unter den »gottesfürchtigen Alten« (*al-salaa al-salih*), den ersten Generationen der vom Propheten gegründeten rechtgläubigen Gemeinschaft, noch geherrscht haben soll. Anhänger eines totalitären Islam radikalieren damit einen für die muslimische Religionsgeschichte insgesamt charakteristischen und häufig konfliktreichen Gegensatz zum gewaltsamen Widerspruch: den Kontrast zwischen einer auch von lokalen Heiligen und Heiligtümern, von Bruderschaften und Lehrmeistern geprägten Normalgestalt muslimischer Religiosität einerseits und den Zielen eines unitarischen, ikonoklastischen Puritanismus andererseits.⁹⁴

Darum verfolgt der totalitäre Salafismus in arabischen und afrikanischen Ländern gerade die traditionelle muslimische Volksfrömmigkeit und ihre lokalen religiösen Gebräuche, etwa die Verehrung der Gräber von *Marabouts* oder anderer muslimischer Heiligtümer, als ›unreine‹ Abweichungen vom wahren Islam des Ursprungs:⁹⁵ *Boko Haram*-Milizen oder *Al Qaida*-Anhänger strafen ›Abweicher‹, ›Verräter‹ oder ›Ungläubige‹ mit gnadenloser Gewalt. Neben die Massaker an Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften wie Christen und Jesiden und die Zerstörung ihrer Heiligtümer und Monumente (man denke nur an die Buddha-Statuen im afghanischen Bamian) tritt der Kampf gegen andere Praktiken, Konfessionen oder Sekten des Islam, ob nun Sufi-Bruderschaften, Alewiten oder Schiiten, wie dies heute in Syrien und Irak die Milizionäre und Terroristen des IS in den von seinen Truppen und Milizen ›befreiten‹ Gebieten zeigen: Aus der blutigen Kultivierung solch (zumeist gegen Schiiten gewandten) konfessionellen Hasses scheinen insbesondere die IS-Kämpfer ihr Markenzeichen zu machen.

Müsste man nach einem Vorläufer der IS-Milizen und ihrer Organisationsstruktur suchen, so könnte man versucht sein, in der Geschichte des wahabitischen Islam fündig zu werden: in den Milizen der »Brüder« (*ihwan*),⁹⁶ jenen (mitsamt ihren Frauen) in kasernierten Kolonien (unter strikter Kontrolle der religiösen Lebensführung durch die wahabitischen *Ulemas*) sesshaft gemachten Nomaden-Soldaten, weder Beduinen noch Stadtbürger, mit deren Hilfe die (spätere) Königsfamilie von *Abdelaziz Ibn Saud* in den Jahren 1914-1932 die Macht im Hedjaz, dem (heutigen) Saudi-Arabien zurückeroberten.⁹⁷

*

Doch der Erfolg des »Islamischen Staats« folgt keinem historischen Modell oder religiösen Vorbild mehr, er kopiert nicht einmal die frühe muslimische *Ummah* unter dem Propheten Mohammed oder einem der altvorde- ren Kalifen. Warum gelang es dieser brutalsten Variante islamistischen Terrors, sich zunächst im Milieu des sunnitischen Widerstands gegen die Diktatur des alawitischen *Assad*-Clans in Syrien einzunisten – und zugleich für zahlreiche »*follower*« im Internet den Propagandakrieg zu dominieren?⁹⁸ Was erklärt die Bereitschaft westlicher Jugendlicher, zum menschlichen Rohmaterial für Selbstmordattentate zu werden? Die Faszination purer Gewalt? Die Erhebung der Vergewaltigung zum Gottesdienst?⁹⁹

Der Erfolg des IS ist von niemandem vorhergesehen worden: seine Her- ausbildung im Milieu von *Al Qaida* im Irak; seine zuerst lokale, dann zwischen Irak und Syrien grenzüberschreitende Ausbreitung, unter Bürger- kriegsbedingungen, in Situationen von Staatsversagen und Machtvakuum, seine militärischen wie propagandistischen Erfolge und schließlich seine internationale Etablierung; seine an klassischer internationaler Terror- finanzierung (durch Drogenhandel, Antiquitätenschmuggel, organisierte Kriminalität und Geldwäsche, aber auch Ölförderung und -handel) an- knüpfenden und diese offenbar bündelnden Finanzstrukturen; sein bis an die Grenze von Staatsstrukturen gehender, institutioneller Mix aus älteren islamistischen Milizstrukturen, von Religionspolizei und neuer totalitärer Staatlichkeit ...

Auch wenn diverse Theorien jeweils eines oder mehrere der Elemente des IS-Erfolges nachzeichnen – die (vermeintlich) hochqualifizierte logisti- sche und organisatorische Vorbereitung durch ehemalige baathistische Offiziere aus Saddam Husseins Geheimdienst; die für manche Analytiker offenbar technisch brillanten IS-Propaganda-Videos von bestialischer Brutalität im *world wide web* islamistischer *social media*; der im Nach- Saddam-Irak *und* im Assad-Syrien akkumulierte Unmut von sunnitischen Bevölkerungsgruppen unter (im Irak) schiitischer Vorherrschaft und Kor- ruption bzw. (in Syrien) unter der baathistischen Diktatur eines alawiti- schen Clans –, keine der bisher vorgelegten Theorien scheint in der Lage zu sein, den bisherigen Siegeszug des IS zu erklären.¹⁰⁰

*

Die Erfolge des IS zeugen keineswegs von einem erstarkenden politischen Islam. Sie sind auch ein Ergebnis seiner Niederlage im arabischen Frühling. Der Aufschwung der Muslimbrüder in Ägypten hatte unmittelbare Aus- wirkungen, nicht nur in der nächsten Nachbarschaft: In Palästina kam es zu einem politischen Abkommen zwischen Hamas und Al Fatah. Sein

außenpolitisches Gewicht reichte vom Bosphorus bis zum Maghreb. Umgekehrt folgte dann im Jahr 2013 auf die Niederschlagung der ägyptischen Muslimbrüder nicht nur eine neue außenpolitische Isolierung der aus den Muslimbrüdern hervorgegangenen Hamas-Bewegung in Palästina, sondern auch das Anwachsen politischer Instabilität und also: von Erfolgchancen für den sunnitischen Terrorismus in Syrien und im Irak.

Erneut: All dies ist, ganz offensichtlich, kein Ausdruck einer Stärke des politischen Islam, sondern seines Scheiterns. Der Widerstand sunnitischer Milizen gegen die syrische Diktatur und die Etablierung des IS gehören vielmehr in einen anderen Kontext – nämlich den neuen Konfessionskonflikt zwischen Sunniten und Schiiten.¹⁰¹ Dieser wird seit gut einem Jahrzehnt von führenden Mächten der Region geschürt: von der sunnitisch-wahabistischen Petromonarchie Saudi-Arabiens einerseits und von der schiitischen Theokratie der Islamischen Republik Iran andererseits. Sein Fortgang stärkt auf beiden Seiten die extremistischen Kräfte und er gefährdet zunehmend die geopolitische Ordnung des Vorderen Orients insgesamt.¹⁰²

*

Eine Analyse dieses Konfessionskonflikts und eine Skizze der veränderten Kräfteverhältnisse zwischen dem Iran und Saudi-Arabien nach den Auswirkungen der Verhandlungen über das iranische Nuklearprogramm würden den Rahmen meines Beitrages vollends sprengen. Darum sei abschließend wenigstens eine der Dimensionen benannt, in der Konfliktlösungen zu suchen wären.

Der Natur der Sache gemäß, aber auch dem *genius loci* entsprechend, blicken wir kurz auf den Westfälischen Friedensschluss in Osnabrück und Münster im Jahr 1648 zurück: Welchen Krieg hatte damals dieser Frieden beendet? War der Dreißigjährige Krieg wirklich ein Religionskrieg?¹⁰³ Oder war er ›nur‹ ein Staatenkonflikt? Oder vielleicht ein Staatenbildungskrieg? Waren etwa für den Kriegseintritt *Gustav II. Adolfs* im Juli 1630 schwedische Großmachtinteressen verantwortlich? Oder stand dabei die konfessionelle Solidarität des Schwedenkönigs mit seinen protestantischen Glaubensbrüdern im Vordergrund?

Diese Fragen seien falsch gestellt, antwortete der Berliner Neuzeithistoriker *Heinz Schilling* vor anderthalb Jahrzehnten im Sonderband der *Historischen Zeitschrift* zum Westfälischen Frieden.¹⁰⁴ *Zum einen* habe es schließlich schon im mittelalterlichen Europa starke Triebkräfte zur Verweltlichung der politischen Ordnung gegeben: Konflikte um die Trennung staatlicher und religiöser Macht sind bekanntlich in der lateinischen Christenheit sehr viel älter als die Neuzeit.

Andererseits wäre aber die 1648 im Vertragswerk von Münster und Osnabrück festgeschriebene Abkoppelung der europäischen Staatenordnung vom religiösen Wahrheitsanspruch verfeindeter christlicher Bekenntnisse unmöglich gewesen ohne ein gemeinsames, *auch* religiös motiviertes Vorverständnis aller Mächte und Kriegsparteien.

Nur weil also der weltliche Friedensschluss ebenso auf religiöse Motive aller Beteiligten zurückging, wie er auf säkulare Institutionen grundsätzlicher ›Friedensfähigkeit‹ zurückgreifen konnte, nur deshalb konnte die Anerkennung der Staatenwelt im *ius publicum europaeum* Epoche machen. Der Westfälische Friede selbst beendete ja die Kriege in Europa keineswegs. Diese gingen vielmehr munter weiter, vom spanisch-französischen Konflikt über den Nordischen Krieg zu den niederländischen Erbfolgekriegen, aber er entschärfte den konfessionellen Konflikt im Reich und beruhigte damit einen andernfalls beständig schwelenden religiös-politischen Kriegsherd. Deshalb waren seit 1648 im modernen Europa Glaubenskriege »normativ unmöglich« geworden.¹⁰⁵

Gibt es nun vergleichbare ›westfälische‹ Lehren oder politische Analogien für Krieg und Frieden im heutigen Nahen Osten? – Natürlich nicht. Es handelt sich schließlich um völlig verschiedene historische Epochen, Regionen und Religionen. – Und doch:

Zum einen dürfte die Vermutung unstrittig sein, dass jede belastbare Friedensordnung im postimperialen Großraum des *Greater Middle East* eine von allen Beteiligten anerkannte Staatenordnung und Grenzziehung voraussetzt.¹⁰⁶ Die Stabilität einer solchen Ordnung benötigt ebenso eine säkulare Legitimität wie einen belastbaren und auch militärisch ›robust‹ gesicherten institutionellen Rahmen, der keine terroristisch ›befreiten Gebiete‹ wie das IS-Kalifat dulden kann, aber vielleicht eine föderale Lösung der Kurdenfrage einschließen sollte.

Andererseits muss dies freilich keineswegs ausschließen, dass auch ein säkularer Friedensprozess »weiterhin mit Elementen religiöser Weltdeutung versetzt sein kann«. ¹⁰⁷ Der Weg zum Frieden könnte vielleicht, um überhaupt beschränkt werden zu können, *auch* religiöser Motive oder Argumente bedürfen.

Meine Vermutung wäre: Beide derzeit erneut zwischen Krieg und Waffenstillstand schlingernde Antagonismen des Nahen Ostens, der israelisch-palästinensische ›Nationalkonflikt‹ und der schiitisch-sunnitische ›Konfessionskonflikt‹, benötigen auch ein Vokabular interreligiöser Verständigung, damit das Bestreben nach einer ›rein säkularen‹ Friedensordnung überhaupt verstanden werden kann. Das gilt nicht nur für die (inter-) religiöse ›abrahamische Ökumene‹ aus Juden, Christen und Muslimen; es gilt – vielleicht noch mehr – für die im erschreckenden Ausmaß fehlende

(inner-)»muslimische Ökumene« zwischen Sunniten, Zwölferschiiten, Aleviten, Ismailiten usw. Natürlich ist das schiitisch-sunnitische Schisma – welches immerhin, den »schiitischen Halbmond« entlang, vom Libanon über Kurdistan in den Irak und Iran hinein bis nach Afghanistan, so gut wie alle Grenzfragen und Autonomiekonflikte der Region überkreuzt und durchzieht¹⁰⁸ – keineswegs deckungsgleich mit dem Gegensatz von Arabern und z.B. Iranern oder Turkmenen oder Kurden. Doch es kann solche ethnischen Gegensätze überblenden, verdoppeln und also verschärfen. Und solange ein unbewältigter (pseudo-)religiöser Hass zwischen den Anhängern der beiden großen islamischen Glaubensparteien unversöhnt unter der Oberfläche diverser ethnischer Rivalitäten in der Region weiter schwelen kann, wird sich jeder gefährdete Potentat des Nahen Ostens bei Bedarf dieses Zündstoffs bedienen, um die eigene Dynastie zu retten. Bashar Assad ist dies im letzten Jahrzehnt bereits wiederholt gelungen.

-
- 1 Ich danke der Universität Osnabrück und dem Zentrum für Demokratie und Friedensforschung (ZeDF) – und zuallererst Arnulf von Scheliha – für die Einladung und Gelegenheit dazu, während einer Gastprofessur in Osnabrück zum Thema Weltreligionen und Weltordnung zu forschen und zu lehren. Einige der Fragen dieses Essays habe ich im Sommersemester 2014 in meiner Vorlesung über das Projekt Europa, das internationale Staatensystem und die Weltreligionen behandelt; die Frage nach dem religiösen Faktor in der Weltpolitik und ein historischer Vergleich von geopolitischen Ordnungsmodellen bildeten zudem das Thema interner workshops und »brown bag lunches« mit den Kollegen des ZeDF, aus deren lebhaften Diskussionen ich viel gelernt habe. Nota bene: Osnabrück ist friedlich, aber nicht langweilig.
 - 2 Siehe Daniel Philpott: *Revolutions in Sovereignty*. Princeton, NJ 2001.
 - 3 Gilles Kepel: *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München 1991.
 - 4 José Casanova: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. In: Otto Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen*. Frankfurt am Main 1996, S. 181-210.
 - 5 Charles Taylor: Drei Formen des Säkularismus. In: Kallscheuer (Anm. 4), S. 217-246.
 - 6 Siehe den bereits klassischen Text von Ernst Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967). In: Heinz-Horst Schrey (Hg.): *Säkularisierung*. Darmstadt 1981, S. 67-89.
 - 7 Siehe José Casanova: *The Secular and Secularisms*. In: *Social Research*, Vol. 76, Nr.4 (Winter 2009), S. 1049-1066.
 - 8 Vgl. Jean-Claude Monod: *Sécularisation et laïcité*. Paris 2007 (bes. S. 85 ff.) sowie Jocelyn Maclure / Charles Taylor: *Laizität und Gewissensfreiheit*. Berlin 2011.
 - 9 Peter Berger (Hg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington 1999.
 - 10 Jürgen Habermas: Die Dialektik der Säkularisierung. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nr. 4 (2008), S. 33-46.
 - 11 Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt am Main 2009.
 - 12 Vgl. Dipesh Chakrabarty: *Moderne und Säkularismus im Westen. Ein Blick von außen*. In: *Transit*, Heft 49/2010, S. 167-180, sowie Said Arjomand / Elisa Reis (Hg.): *Worlds of Difference*. Los Angeles, London, New Delhi 2013.
 - 13 Erinnert sei an Claude Henri De Saint-Simons Manifest *Nouveau Christianisme* (1825), das den Klerus, den Adel und die Politiker Europas entmachten wollte, um stattdessen den vereinigten »Wissenschaftlern, Künstlern und Industriellen die allgemeine Leitung des Menschengeschlechts und die besonderen Interessen der einzelnen Völker zu übertragen«.
 - 14 Abgesehen von Sonderfällen wie dem polnischen oder irischen Katholizismus.

- 15 Eine andere Konstellation ergab sich natürlich auf dem Balkan in der »europäischen Türkei«: da im Osmanischen Reich die Selbstorganisation der ethnischen Minderheiten mit der religiösen Selbstverwaltung zusammenfiel, übernahm der orthodoxe Klerus häufig eine Führungsrolle innerhalb der Nationalbewegungen.
- 16 Siehe dazu Otto Kallscheuer: *Papismus und Internationalismus*. In: Ulrich Willems / Michael Minkenberg (Hg.): *Politik und Religion*. Wiesbaden 2003, S. 523-543.
- 17 Die Verfassung von 1876 setzte Abdülhamid außer Kraft, bis ihn die jungtürkischen Generäle im Juli 1908 zu ihrer Wiederherstellung zwangen. Im Sommer 1909 wurde Abdülhamid dann nach einem vergeblichen Gegenputsch seiner Anhänger abgesetzt.
- 18 Winston S. Churchill: *Kreuzzug gegen das Reich des Mahdi*. Hg. von Georg Brunold. Frankfurt am Main 2008.
- 19 Zur »Great Mutiny« in Indien siehe John Darwin: *Das unvollendete Weltreich*. Frankfurt/Main, New York 2013, S. 264 ff.; zur Rolle der muslimischen Völkerschaften im Zarenreich vgl. Robert D. Crews: *For Prophet and Tsar*. Cambridge/MA 2006.
- 20 Zit. n. Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.): *Erklärung zum Weltethos*. München 1993, S. 99f.
- 21 Klaus Kreiser: *Atatürk. Eine Biographie*. München 2008, S. 296 (Zur kemalistischen »Kulturrevolution« siehe darin das 9. und 10. Kapitel).
- 22 Siehe Otto Kallscheuer: *Hannah Arendts Wahrnehmung des Totalitarismus als Durchbruch zum politischen Denken*. In: Antonia Grunenberg (Hg.): *Totalitäre Herrschaft und republikanische Demokratie*. Frankfurt am Main 2003, S. 17-32.
- 23 Siehe das Schlusskapitel »Ideologie und Terror« in Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1986, S. 703-730.
- 24 Das bis heute lesenswerte Frühwerk von Eric(h) Voegelin: *Die politischen Religionen (1938)* wurde in Wien im Jahr des österreichischen »Anschlusses« veröffentlicht.
- 25 Hannah Arendt: *Religion und Politik*. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München 1994, S. 305-326 (hier S. 323).
- 26 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (Anm. 23)*, S. 684 f.
- 27 Zur Ambivalenz moderner Rationalität in der Massenvernichtung siehe die Studie von Zygmunt Baumann: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg 1992.
- 28 Daniel Philpott und Timothy Shah sprechen von der »Blockfreien«-Bewegung als einem politischen wie intellektuellen »transnational network« des säkularen Nationalismus, vgl. Dies.: *The Fall and Rise of Religion in International Relations*. In: Jack Snyder (Hg.): *Religion and International Relations Theory*. New York 2014, S. 24-59 (hier S. 43 ff.).
- 29 Dass dies zu Beginn des Kalten Krieges noch deutlich anders war, zeigt die Darstellung der Rolle christlicher Denker und kirchlicher Netzwerke für die Politikformulierung der U.S.-Präsidenten Truman und Eisenhower von William Inboden: *Religion and American Foreign Policy 1945-1960. The Soul of Containment*. Cambridge/UK, New York 2010.
- 30 Philpott / Shah (Anm. 28), S. 46.
- 31 Vgl. dazu Herfried Münkler: *Der große Krieg*. Berlin 2013, S. 753 ff.
- 32 Ich erlaube mir, der Einfachheit halber auf das 2. Kapitel »Byzanz und seine Trümmer« meines Büchleins »Zur Zukunft des Abendlandes« (Springe 2009) zu verweisen.
- 33 Vgl. die Analysen der Arbeitsgemeinschaft PRO ORIENTE: *Die Brester Union*. Würzburg 2010 (= *Das Östliche Christentum, Neue Folge*, Bd. 58).
- 34 Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen (1932)*. Berlin 1963, S. 79-95.
- 35 Alfred Stepan: *Religion, Democracy, and the Twin Tolerations*. In: *Journal of Democracy*, Vol. 11 (Oct. 2000), S. 37-57.
- 36 Siehe zur Typologie Uri Ra'anan: *Nation und Staat*. In: Erich Fröschl / Maria Mesner / Uri Ra'anan (Hg.): *Staat und Nation in multi-ethnischen Gesellschaften*. Wien 1991, S. 23-60.
- 37 [Kardinal] Walter Kasper: *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*. In: *La Civiltà Cattolica*. Quaderno 3642 (2002/I, S. 531-541).
- 38 Vgl. Ute Schneider: *Tordesillas 1494 – Der Beginn einer globalen Weltsicht*. In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*. Vol. 54 (2003), S. 39-62.
- 39 Vgl. die klassischen Studien von David Martin: *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford 1991; und: *Pentecostalism. The World Their Parish*. Oxford 2002.
- 40 Siehe dazu Otto Kallscheuer: *Keine Religion wie jede andere*. In: *Internationale Politik*, Jg. 62 (2007), Nr. 9 / Sept. 2007, S. 8-15.
- 41 Vgl. Darwin (Anm. 19), S. 234-241.
- 42 Ephraim Karsh: *Imperialismus im Namen Allahs*. München 2007, S. 15.

- 43 Erinnert sei an Garth Fowdens These, das islamische Kalifat sei »antiquity's one and only true world empire« gewesen, vgl. ders.: *From Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Later Antiquity*. Princeton 1993.
- 44 Navid Kermani: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München 1999.
- 45 Ludwig Ammann: *Die Geburt des Islam*. Göttingen 2001; Fred M. Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Cambridge/MA 2010.
- 46 Zur Unterscheidung zwischen einer »informellen Islamisierung« von Küstenregionen und der mit dem Sultanat Malakka ab 1400 n.Chr. beginnenden »formellen Islamisierung« siehe Volker Stahr: *Südostasien und der Islam*. Darmstadt 1997, S. 17-35.
- 47 Vgl. Richard Foltz: *Religions of the Silk Road. Premodern Patterns of Globalization*. New York, Basingstoke. 2. Aufl. 2010, S. 85 ff.
- 48 Auch radikal-islamistische Tendenzen in Ost- und Südostasien standen zumeist im Zusammenhang von Unabhängigkeitsforderungen unterdrückter muslimischer ethnischer Minderheiten wie der Moros auf den Philippinen, der Uyguren in Xinjiang ...
- 49 Perry Anderson: On the Concatenation in the Arab World. In: *New Left Review* 68 (Märch-April 2011), S. 5-15, hier S. 6. Anderson zählt auch den israelischen Sechstagekrieg, den Yom-Kippur-Krieg und die Unterdrückung der palästinensischen Intifada zur Serie westlicher imperialistischer Interventionen im Nahen Osten – worin man ihm aber nicht folgen muss!
- 50 Vgl. Alfred Stepan / Graeme B. Robertson: An »Arab« More Than a »Muslim« Democracy Gap. In: *Journal of Democracy*, Vol. 14, Nr. 3, July 2003, S. 30-44; Larry Diamond: Why are There no Arab Democracies? In: *Journal of Democracy*, Vol. 21, Nr. 1, January 2010, S. 93-104; und zuletzt Alfred Stepan / Juan J. Linz: *Democratization theory and the Arab Spring*. In: *Journal of Democracy*, Vol. 24, Nr. 2, April 2013, S. 15-30.
- 51 Mit Ausnahme Libanons – vor dem Bürgerkrieg von 1975 – und heute Tunesiens.
- 52 Den Sonderfall Pakistan, eines »islamischen« Staates, der nicht als religiöser Staat entsteht, sondern aus der Erfindung einer Nation erwächst (in Ablehnung der Minderheitensituation in einem multi-ethnischen bzw. multi-religiösen Empire) rekonstruiert Faisal Devji: *Muslim Zion. Pakistan as a Political Idea*. London, Cambridge / MA 2013.
- 53 Gegen jede staatliche Fixierung der Scharia wendet sich Abdullahi Ahmed An-Na'im: *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge / MA 2008.
- 54 Ali Jarbawi: *Israel's colonialism must end*. In: *International New York Times*, 5. August 2014.
- 55 Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin 2011.
- 56 Olivier Roy: *The Transformation of the Arab World*. In: *Journal of Democracy*, Vol. 23, Nr. 3, July 2012, S. 5-18 (hier S. 17).
- 57 Für Ephraim Karsh (Anm. 42, S. 203) bedeutet der »bekundete Säkularismus« der panarabischen Bewegung nur eine Verkleidung des Islamismus. Doch woher kommt dann der Hass der Islamisten auf den Panarabismus und arabischen Nationalismus?
- 58 Dieses Element von Kettenreaktion bildet den Ausgangspunkt der Analyse von Perry Anderson (Anm. 49).
- 59 Reinhard Schulze: Vom Ende und Anfang der Revolution. In: *Journal of Modern European History*, Vol. 11 (2013) H. 2, S. 220-242, hier S. 238. Auf Basis dieser »axiologischen« Deutung plädiert Schulze überzeugend gegen die Deutung der jüngsten Protestbewegungen nach dem klassischen Modell der Französischen Revolution. – Am Revolutionsparadigma festzuhalten versucht hingegen Perry Anderson (Anm. 49), der die Kettenreaktion der arabischen Rebellionen mit möglichen Analogien und Präzedenzfällen vergleicht: den lateinamerikanischen Befreiungskriegen gegen das Spanische Kolonialreich (1810-25), den gescheiterten europäischen Revolutionen von 1848-49 und den (mehr oder weniger) friedlichen Revolutionen gegen die kommunistischen Regimes des Ostblocks (1989-91). Am Ende findet er freilich nur wenige triftige Parallelen.
- 60 Die grüne Bewegung hatte jedoch Folgen: Bei den nächsten Parlamentswahlen im Juni 2013 stellte die Mullah-Hierarchie mit Hassan Rojani einen Kandidaten aus den eigenen Reihen auf, der innen- wie außenpolitisch als dialogbereit galt und mit großer Mehrheit gewählt wurde. Nun konnten auch die Verhandlungen mit den USA. über die Aufhebungen des Handelsembargos und die internationale Kontrolle des iranischen Nuklearprogramms beginnen!
- 61 »Through this movement, the new (sc. Iranian) society made the sharp distinction between political power (the realm of the citizen) and religion (the domain of the individual's spiritual claims). This simple distinction between what belongs to the people as their inalienable right (the right to elect) and what is God's privilege (the right to impregnate the mind of the belie-

- ver) did not seriously exist up to then. In the Islamic revolution, this right was attributed by the Islamists to Supreme Leader Khomeini, by the leftists, to the revolutionary avant-garde«, vgl. Farhad Khosrokhavar: Two Types of Secularization. The Iranian Case. In: Arjomand / Reis (Anm. 12), S. 121-153, hier S. 143.
- 62 Siehe Khosrokhavar (Anm. 61), S. 142-146. Khosrokhavar verwendet leider einen recht konfusen Begriff von ›Säkularisierung‹, da für ihn auch der schiitische Kult des Martyriums (shahadat), der in den ersten Jahren nach der Islamischen Revolution während des langen Kriegs mit dem Irak (1980-1988) Tausende von jungen »martyropathischen« Iranern in Nachahmung des Märtyrerprinzen Hussein den Tod auf dem Schlachtfeld suchen und finden ließ, eine Aneignung der Transzendenz und so eine Art ›Säkularisierung‹ darstellt. Wenn aber der heilige Krieg wie der friedliche Protest gleichermaßen als Säkularisierung erklärt werden können, ist es vielleicht sinnvoller, auf diesen Begriff überhaupt zu verzichten.
- 63 Die Amtszeit dieser Revolutionsführer: 43 Jahre für Vater und Sohn Assad; Gaddafi herrschte 41 Jahre; Mubarak 29 Jahre; Ben Ali 23 Jahre ... (nach Anderson, Anm. 49).
- 64 Für Anderson (Anm. 49), S. 12, ist es ein Rätsel, warum »anti-imperialism is the dog that has not – or not yet – barked in the [Arab] part of the world where imperial power is most visible«.
- 65 Stepan / Linz (Anm. 50), S. 22-26.
- 66 Später kam es sogar zu einer Art Rückkopplung zwischen zwei Symbolplätzen der Revolte, dem Tahir-Platz in Kairo und dem Taksim-Platz in Istanbul: Die brutale Räumung der zivilen, wider die Zerstörung eines städtischen Parks protestierenden Okkupation des Taksim-Platzes durch den (gemäßigt islamistischen) türkischen Premier Erdoğan wurde in Kairo zum Argument säkularer Kreise, um vor einer drohenden Diktatur der »ihwan« zu warnen.
- 67 Hier sehen Stepan und Linz (Anm. 50) den entscheidenden Unterschied zwischen dem arabischen Frühling in Ägypten und Tunesien.
- 68 Ich stütze mich auf das informative Dossier zu Revolution und Staatsstreich in Ägypten der Zeitschrift Limes. Rivista italiana di geopolitica, Nr. 7/2013. Zu den Muslimbrüdern siehe darin die Artikel von Tewfik Aklimandos: Il regno di un anno (S. 83-94) und Marco Hamam: Il giorno della marmotta (S. 23-36) sowie von Roger Bou Chahine u.a.: I Fratelli alla resa dei conti (S. 95-103); zum Putsch selbst siehe Gennaro Gervasio / Andrea Teti: I segreti inconfessabili del golpe democratico (S. 111 ff.).
- 69 Wie der überraschende Wahlerfolg der Salafisten zeigte; vgl. Alessandro Accorsi / Costanza Spocci: La galassia salafita. In: Limes (Anm. 68), S. 103 ff.
- 70 Das Massaker des 13. August 2013, als die Sicherheitskräfte bei der Räumung des Protestcamps der Muslimbrüder auf dem Raqbaa-al-Adawiya-Platz in Kairo (nach Angaben von Human Rights Watch) über 800 Personen erschossen haben, ist bis heute unaufgeklärt.
- 71 Vgl. die Analysen in Matthieu Rosselin / Christopher Smith (Hg.): The Tunesian Constitutional Process: Main Actors and Key Issues. Duisburg 2015 (= Global Dialogues 7).
- 72 Etwa weil Tunesien das am meisten verwestlichte arabische Land ist? Das vertritt Pankaj Mishra: How to think about Islamic State. In: The Guardian, 24. Juli 2015.
- 73 Vgl. den Rapport der International Crisis Group »Réforme et stratégie sécuritaire en Tunisie«. In: Moyen-Orient/Afrique du Nord, Nr. 161 vom 23. Juli 2015.
- 74 Die Diagnose von Olivier Roy: The Failure of Political Islam. Cambridge / MA 1994, ist in ihren religionssoziologischen Kernthesen keineswegs überholt, beantwortet aber die Frage nach der Zukunft der islamistischen Bewegungen noch nicht. Ideologische Bewegungen können ihr Scheitern um einige Jahrzehnte überleben.
- 75 John M. Owen IV: Confronting Political Islam. Six Lessons from the West's Past. Princeton 2015, hier S. 26-46. Dabei sind reine Säkularisten in der islamischen Welt eine Ausnahme.
- 76 Vgl. Owen (Anm. 75), S. 104 ff.; S. 123 ff.
- 77 Siehe den Kommentar von Sheri Berman: Marx's Lesson for the Muslim Brothers. In: New York Times, 10. August 2013.
- 78 Vgl. Otto Kallscheuer: Gottes Wort und Volkes Stimme. Frankfurt am Main 1994, 3. Kapitel.
- 79 Vgl. auch die Hypothesen J. Owens IV (Anm. 75, S. 151 ff.).
- 80 Eine Prognose über die Zukunft der tunesischen Ennahda wage ich nicht.
- 81 Die dabei proklamierten Werte der monogamen Ehe lassen allerdings zuweilen eher an evangelikale Christen denken als an die Scharia (nach Olivier Roy).
- 82 Aufgrund seiner weniger rigiden Haltung in der Kurdenfrage (einem der ungelösten Probleme des kemalistischen Erbes) konnte Erdoğan zeitweilig eine beträchtliche Anzahl von liberalen Wechselwählern gewinnen. Das änderte sich mit den Wahlen im Juni 2015.

- 83 Wichtigster Vordenker dieser ›neo-osmanischen‹ Außenpolitik ist Ahmet Davtoglu, früher Außenminister, seit August 2014 Premierminister der Türkei. Ein Auszug aus seinem Buch »Strategische Tiefe. Die internationale Stellung der Türkei« (2001) findet sich in: *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, Nr. 4 / 2010, S. 29-40.
- 84 Özlem Topcu: Der neue Krieg der Türken: Heucheln für Fortgeschrittene. In: *Die Zeit*, Nr. 31, 30. Juli 2015.
- 85 Dafür war der überraschende Erfolg der pro-kurdischen Demokratischen Partei der Völker HDP verantwortlich, die mit 13% der Wählerstimmen 80 Parlamentsabgeordnete stellte.
- 86 Die Bewegung der Muslimbrüder entstand im Jahr 1928 in Ägypten, 1930 in Syrien, 1945 in Jordanien, 1949 im Sudan und 1952 in Libanon, in anderen arabischen Ländern erst in den 80er und 90er Jahren.
- 87 Vgl. für die folgenden Überlegungen Olivier Roy: *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München 2010, bes. S. 257-292.
- 88 Vgl. die bereits zitierten Studien von David Martin (Anm. 39) zur Pfingstbewegung.
- 89 Vgl. etwa Werner Schiffauer: *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*. Berlin 2010.
- 90 Doch nicht nur in den Augen externer Beobachter; siehe etwa die Kombination von religiösem Subjektivismus und politischem Säkularismus bei A. An-Na'im (Anm. 53); oder die per »ijtihād« gewonnenen Neucodierungen von religiöser Rechtleitung und politischer Herrschaft in von Katajun Amirpur zusammengestellten schiitischen Texten: *Unterwegs zu einem anderen Islam*. Freiburg im Breisgau 2009 [= Schriften der Georges Anawati Stiftung, Bd. 4].
- 91 Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main 1977, S. 51.
- 92 Vgl. Hans G. Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst*. München 2008, S. 11 ff.; sowie seine Analyse der »geistlichen Anleitung« für den 11. September 2001, ebd. S. 161 ff.
- 93 Ian Buruma / Avishai Margalit: *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. New York 2004, bes. S. 101-136; vgl. Navid Kermani: *Dynamit des Geistes*. Göttingen 2002.
- 94 Ein Konfliktherd, für den es, wie Ernest Gellner betont, natürlich in allen Religionen Abrahams Parallelen gibt; vgl. ders.: *Der Islam als Gesellschaftsordnung*. München/Stuttgart 1992.
- 95 Schon die ersten Wahabbiten haben in den Jahren 1803-1806 bei ihrer Eroberung Mekkas Heiligtümer, Kuppeln und Gräber muslimischer Heiliger zerstört und in Medina sogar den Schatz des Propheten Mohammed geplündert; siehe Hamadi Redissi: *Le Pacte de Nadjd. Ou comme l'islam sectaire est devenu l'islam*. Paris 2007, hier S. 55 ff.
- 96 Nota bene: Nicht zu verwechseln mit den ägyptischen Muslimbrüdern!
- 97 Vgl. Redissi (Anm. 95), bes. S. 70-81.
- 98 Vgl.: *The propaganda war*. In: *The Economist*, 15. August 2015, S. 28 f.
- 99 Rukmini Callimachi: *Isis enshrines a theology of rape*. In: *The International New York Times*, 14. August 2015, S. 1 und S. 5.
- 100 Siehe den anonymen Artikel eines ehemaligen hohen NATO-Beamten: *Anonymous: The Mystery of ISIS*. In: *New York Review of Books*, 13. August 2015.
- 101 Vgl. Vali Nasr: *The Shia Revival. How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. New York 2006.
- 102 In einem bemerkenswerten Artikel wies Robin Wright schon 2013 darauf hin, dass sich die vor einem Jahrhundert durch das Sykes-Picot-Abkommen gezogenen Grenzen der Nationalstaaten des Nahen Ostens als außerordentlich fragil erweisen könnten, wenn sie durch militärisch aufgerüstete Stammes- oder Religionsantagonismen ernsthaft infrage gestellt werden, vgl. ders.: *Imagining a remapped Middle East*. In: *The New York Times*, 28. Sept. 2013.
- 103 Vgl. Konrad Repgen: *Was ist ein Religionskrieg?* In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. 97 (1986), S. 334-349.
- 104 Heinz Schilling: *Der Westfälische Friede und das neuzeitliche Profil Europas*. In: Heinz Durchhardt (Hg.): *Der Westfälische Friede*. München 1998, S. 1-33.
- 105 Schilling (Anm. 104), S. 30.
- 106 Das betrifft nicht zuletzt das Existenzrecht Israels (in den Grenzen von 1967).
- 107 Schilling (Anm. 104), S. 28, weist hier auf die französische Proposition für die Münsteraner Verhandlungen hin, der Friede solle so gestaltet werden, dass die Menschen nicht wieder in die Verlegenheit kämen, Gott bitten zu müssen, sie von der Geißel des Krieges zu befreien.
- 108 Vgl. Vali Nasr (Anm. 101).