Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 9 (1983)

Heft: 3

Artikel: Die gegenwärtige politische Revitalisierung des Islam : eine religionssoziologische Deutung

Autor: Tibi, Bassam

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814208

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz. Z. Soziol. / Rev. suisse sociol. 3 (1983) 657–676

DIE GEGENWÄRTIGE POLITISCHE REVITALISIERUNG DES ISLAM: EINE RELIGIONSSOZIOLOGISCHE DEUTUNG

Prof. Dr. Bassam Tibi
Heinz-Hulpert-Str. 6
D–3400 Göttingen

Für den Soziologen liegt es im Bereich der Selbstverständlichkeiten, dass eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam – ebenso wie mit jeder anderen Religion – niemals durch ein Quellenstudium zu realisieren ist, obwohl er die Kenntnis dieser Quellen als Voraussetzung, nicht aber als Selbstzweck, anerkennt. [1] Eine religionssoziologische Expertise über den Islam kann nicht anders sein als eine Untersuchung über dieses Religionssystem qua "fait social" im emphatischen Durkheimschen Sinne. [2] Schon diese methodische Grundposition führt den Soziologen zu einem Streit mit zwei anderen Gattungen von Islam-Kennern, die zwar traditionelle Feinde sind, aber doch einen sehr ähnlichen methodischen Ausgangspunkt teilen.

Es handelt sich um die Grundannahme einer "islamischen Essenz", die gleichermassen von traditionellen Orientalisten und von islamischen Fundamentalisten vertreten wird, die jedoch für den Soziologen nicht von besonderem Interesse sein kann, da sie sich auf Texte, nicht aber auf den Islam als "fait social" bezieht.

Für den islamischen Fundamentalisten reiht sich jede "fait social", die mit der aus den Texten abgeleiteten Essenz des Islam nicht übereinstimmt,

1) Diese Aussage impliziert, dass der Soziologe, der über den Islam arbeitet, zugleich ein Islamwissenschaftler sein muss. Das beste Beispiel dafür ist das Werk des französischen Gelehrten Maxime Rodinson, der dieses Kriterium erfüllt. Cf. Maxime Rodinson, Islam und Kapitalismus, Frankfurt/M. 1971 und dazu meine Rezension in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 59 (1973), S. 155–158. Dagegen lässt die Arbeit des Soziologen Bryan S. Turner, Weber and Islam, London 1974, einiges zu wünschen übrig.

2) Der Bezug ist auf Emile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, ursprünglich Paris 1895 (die deutsche Ausgabe besorgte René König in der Reihe "Soziologische Texte", Neuwied 1965).

in die endlose Liste der Abweichungen vom Islam [3] ein. Die Kategorie der Abweichung gehört zwar nicht zum Vokabular des traditionellen Orientalisten, aber für ihn kann es nicht strittig sein, dass nur Quellenforschung ein adäquates Verständnis vom Islam vermitteln kann. [4] Der Religionssoziologe grenzt sich von beiden methodisch dadurch ab, dass er sein Interesse darauf zentriert, wie religiöse Vorschriften in gesellschaftliche Zusammenhänge eingebettet werden, d. h. wie Menschen eine Religion perzipieren und auf welche Weise sie sie befolgen. In dieser Hinsicht ist der Islam in Indonesien ein anderer Untersuchungsgegenstand als der Islam in Marokko, obwohl sich beide auf dieselben dogmatischen Quellen berufen. [5] Ein kompetenter Religionssoziologe muss aber die Quellen kennen, auch um seinen Gegenstand besser zu bestimmen. Die Kritik an dem orientalistischen Approach darf nicht als eine Abweisung der Notwendigkeit, die islamischen Quellen zu studieren, verstanden werden. [6] Ein Soziologe, der den Islam nur als "fait social" kennt, kann keine angemessene Beherrschung dieses Gegenstandes vorweisen.

Diese methodische Vorbemerkung dient der Ortsbestimmung der vorliegenden Abhandlung über die Re-Politisierung des Sakralen im islamischen Orient. Mit dieser Aussage ist auch unser Gegenstand angegeben worden. Es geht nicht um eine *Re-Islamisierung* in den islamischen Ländern. Dieser Begriff, der sich in dem deutschen Sprachraum zur sprachlichen Beschreibung dessen, was in diesen Ländern vor sich geht, eingebürgert hat und selbst einmal vom Autor dieser Untersuchung übernommen wurde, ist nicht adäquat. [7]

Denn der Begriff der "Re-Islamisierung" unterstellt – semantisch gesehen – dass der Islam einmal verdrängt worden sei und dass nun eine Rückkehr zu ihm stattfinde. Kenner des islamischen Orients wissen, dass der Islam als Glaubenssystem niemals an Bedeutung für seine Angehörigen verloren hat. Eine Verdrängung des Islam lässt sich zwar nach dem Scheitern des islamischen

3) Ein Paradebeispiel dafür ist Muhammad Muslehuddin, Philosophy of Islamic Law and the Orientalists. A Comparative Study of Islamic Legal System, Lahore (Pakistan), o. J.

4) Das ist z. B. der Tenor des Princeton-Orientalisten Bernard Lewis, "The State of Middle Eastern Studies", in: The American Scholar 48 (1979), S. 365–381. Bei deutschen Orientalisten ist die Abneigung gegenüber Sozialwissenschaftlern noch erheblich grösser.

5) Cf. Clifford Geertz, Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago 1971. 2

6) Als Beispiel dafür cf. die in Anm. 1 zitierte Arbeit von Bryan S. Turner.

7) B. Tibi, "Re-Islamization as Cultural Revival and Search for Identity in the Islamic Middle East: Recent Trends", in: Vierteljahresberichte, 1981, Heft 81, S. 229–237. Die Selbstkorrektur bezieht sich hier lediglich auf die Titulierung des Phänomens, nicht aber auf die Analyse, die valid bleibt.

Modernismus aus dem Bereich der politischen Ideologien im arabischen Osten (Maschrek) beobachten, nachdem der Islam qua politische Ideologie das Feld für säkulare Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus hat räumen müssen. [8] Der Islam hat aber als normative Orientierung für die Muslime niemals an Einfluss eingebüsst. Die Rückkehr des Islam als politische Ideologie kann man daher nicht als Re-Islamisierung, sondern angemessener als politische Revitalisierung bzw. als Re-Politisierung des Sakralen charakterisieren.

Ohne grosse Umschreibungen lässt sich der Inhalt dieses neuen, hier zum Untersuchungsgegenstand bestimmten Prozesses damit zusammenfassen, dass in den meisten islamischen Ländern militante politische Gruppen bzw. zahlreiche politische Schriftsteller und Pamphletisten den Anspruch erheben, dass der Islam nicht nur eine Religion, sondern ein "din wa daula" (eine mit staatlicher Ordnung verquickte Religion oder freier und besser ausgedrückt in der Terminologie Balandier's: "Entsprechung des Sakralen und des Politischen") sei. Daraus wird die Behauptung eines "nizam Islami" (an-nizam al-Islami) artikuliert und zum Inhalt einer politischen Ideologie und eines politischen oppositionellen Programms bestimmt. [9] Die einleitend formulierte methodische Grundposition vergegenwärtigend wird diese Abhandlung aus zwei Teilen bestehen, in denen einmal die soziopolitischen Bedingungsfaktoren der Re-Politisierung des Islam und seiner Erhebung zu einer politischen Ideologie skizziert werden und zum anderen die Frage gestellt wird ob der Islam als Religionssystem die Grundlagen für ein politisches System liefert oder ob die Fundamentalisten diese Erwartung in ihn projizieren. [10]

8) Im Gegensatz zum arabischen Osten blieb die Nationalbewegung im arabischen Maghreb stets islamisch geprägt, da es dort keine christlichen Eliten gibt. Mit Ausnahme von Tunesien war der Salafiyya-Islam ein Bestandteil des Nationalismus. Am Beispiel Algeriens wird dies illustriert von Ali Merad, Le réformisme musulman en Algérie, Paris 1967, cf. auch den ausgezeichneten Aufsatz von Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics", in: Review of Politics, 28 (1966), S. 447–476.

9) Dieser Problematik war der Gegenstand eines vom Autor an der Harvard University ausgearbeiteten Papers, wo der Autor als Visiting Scholar am Center for International Affairs im Spring Term 1982 (cf. Orient, 2/1982, S. 183–191) tätig war. Eine revidierte Fassung davon liegt jetzt im Druck vor, cf. B. Tibi, "The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East", in: The Middle East Journal, 37 (1983), Heft 1, S. 3–13.

10) Die wichtigsten islamischen Quellen sind nun für diejenigen, die keine orientalischen Sprachen kennen, in einer ausgezeichneten Anthologie in englischer Übersetzung für einen Überblick zugänglich, cf. John H. Donohue/John L. Esposito (eds.), Islam in Transition. Muslim Perspectives, Oxford 1982 und dazu meine Rezension in The Middle East Journal, 36 (1982), Heft 4, S. 614–616.

1 DIE SOZIOPOLITISCHEN BEDINGUNGSFAKTOREN DER POLITISCHEN REVITALISIERUNG DES ISLAM

Um den Prozess, der hier als Re-Politisierung des Islam bezeichnet wird, besser zu verstehen, ist es erforderlich, den Gegenstand in einen grösseren Rahmen einzuordnen und historisch zu bestimmen. Zunächst ist es zweckdienlich zu erklären, was "der moderne Islam" sei und worin seine zentralen Probleme und Fragestellungen bestünden.

Bereits Maxime Rodinson hat darauf insistiert, den Islam historisch zu verstehen und zwischen verschiedenen Perioden seiner Entwicklung zu differenzieren. [11] Von seiner Theologie her versteht sich der Islam als die abschliessende göttliche Offenbarung, die eben durch diesen Charakter allen bisherigen Offenbarungen überlegen sei. Der Qur'an qualifiziert den islamischen Propheten Muhammed als "rasul Allah wa khatem an-nabiyyin" [12] (Abgesandter Gottes und Siegel der Propheten). Im Arabischen bedeutet das Wort "Khatem" nicht nur Siegel; es impliziert auch, dass der Abgesandte Gottes "das abschliessende Siegel" in der Prophetengeschichte ist. [13] Der Religionswissenschaftler Johan Bouman, der den Qur'an textanalytisch untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis:

> "So haben Mohhamed und seine Schriften dieselbe korrigierende und kulminierende Aufgabe hinsichtlich der Geschichte der göttlichen Mitteilung und Belehrung wie Mohammed sie angesichts der Prophetengeschichte hatte." [14]

Aufgrund dieses theologischen Selbstverständnisses begreifen sich Muslime den anderen gegenüber als überlegen, insofern sie über die menschheits-

11) cf. Anm. 1 oben.

12) Der Koran, übers. Rudi Paret, Stuttgart 1979, hier Sure 33, Vers 40.

13) Bouman schreibt hierzu: "Wichtig ist der neue Gedanke 'Siegel-Khatam' – ein Wort, das nur in diesem Vers vorkommt. Das arabische Wort stammt aus der aramäischen Sprache mit der Bedeutung Besiegelung (obsignatio), Ende und zusammenfassender Schluss (conclusio)" Johan Bouman, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Darmstadt 1977, S. 31.

14) Bouman, op. cit., S. 69. Zum Stellenwert der Arbeit Boumans cf. B. Tibi, "Der Islam als Gegenstand der Forschung", in: Neue Politische Literatur, 27 (1982), H. 1, S. 70–83, hierzu S. 75 ff.

geschichtlich für immer abschliessende göttliche Offenbarung verfügen. Der Islam hatte nach seiner Stiftung im siebten Jahrhundert welthistorisch sehr schnell eine überlegene Position erobert und diese lange Jahrhunderte – wenngleich unter verschiedenen Bedingungen in unterschiedlichen Formen – beibehalten. [15]

Das Problem des modernen Islam, d.h. dieses Religionssystems in der neueren Geschichte seit Ende des 18. Jahrhunderts, besteht in seiner Konfrontation mit einer kraft Wissenschaft und Technologie überlegenen Macht, nämlich mit dem modernen Europa. Die Muslime sind in dieser asymmetrischen Begegnung nicht nur zivilisatorisch, sondern auch politisch und militärisch die Unterlegenen. Ihr oben erläutertes Selbstverständnis gerät somit in eine Krise, die auch die Krise des modernen Islam ist, der der Autor eine Monographie gewidmet hat. [16] Ein führender islamischer Modernist, Shakib Arslan, stellte 1930 die Frage: "Warum sind die Muslime rückständig, während andere über den Fortschritt verfügen?" und erhob sie zu dem Titel seines Hauptwerks. Seine Antwort war einfach: Die Muslime seien rückständig, weil sie vom Islam abgewichen sind. [17]

In seiner bereits zitierten Monographie hat der Autor der vorliegenden Abhandlung ein Periodisierungsschema der angedeuteten asymmetrischen Begegnung zwischen dem nun industriell gewordenen Okzident und dem im Vergleich dazu rückständigen Orient entwickelt, um den Stellenwert des Islam im Verlaufe dieser Entwicklung zu bestimmen. [18]

1. Die erste Phase basierte auf einer Revitalisierung des Islam als autochthoner Kultur zur Selbstbehauptung gegenüber der sich expandierenden und die islamische Region penetrierenden neuen Macht: Europa. Der Islam richtet sich als Antikolonialismus und als Ideologie des Djihad (heiliger Kampf) [19] gegen den europäischen Kolonialismus:

15) cf. das umfassende Werk von Marschall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, 3 Bde. Chicago 1974.

16) B. Tibi, Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, München 1981.

17) Shakib Arslan, Limadha ta'khara al-muslimun wa limatha takhaddama ghairahum (ursprünglich Kairo 1930), neue Ausgabe Beirut 1965.

18) B. Tibi, Krise des modernen Islam (Anm. 16), Par. 3, S. 59 ff.

19) Cf. R. Peters, Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in modern History. The Hague-Paris 1979, bes. S. 105–121.

Diese Revitalisierung hat sowohl eine modernistische Komponente (Integration moderner Wissenschaft und Technologie in den Islam) als auch eine chiliastisch-nativische Komponente (Rückkehr zum Urislam zur Abwehr des Fremden) [20].

2. Im Verlaufe der kulturellen Penetrierung der islamischen Länder entfalteten sich neue Eliten mit westlicher Bildung, die besser in der Lage waren, den antikolonialen Kampf zu tragen. Die Ideologien des säkularen Nationalismus und des Sozialismus lösten die politische Ideologie des Islam ab. Wenn man unter Säkularisierung sowohl eine gesellschaftsstrukturelle Transformation im Sinne von funktionaler Differenzierung des Gesellschaftssystems als auch eine an die veränderte Situation angepasste Neubestimmung des Sakralen versteht, dann muss man die These von der Dominanz säkularer Ideologien mit einschränkenden und modifizierenden Aussagen ergänzen. Zwar fand eine Uebernahme säkularer Ideologien aus Europa im islamischen Orient statt, jedoch weder ein Prozess der Säkularisierung noch eine theologische Reformation. [21]

3. Die dritte Phase, die den Gegenstand dieser Abhandlung ausmacht, ist durch das Verdrängen säkularer Ideologien zugunsten eines Wiedererstarkens des Islam als politische Ideologie zu charakterisieren. Die These, dass der Islam nur eine Religion ist, die sogar von Azhar-Gelehrten wie Ali Abdelraziq [22] während der Dominanz säkularer Ideologien vertreten wurde, wird nun zurückgewiesen. An deren Stelle tritt die Forderung nach *dem* "an-nizam al-Islami", d. h. nach der politischen Ordnung des Islam. [23]

20) Zu beiden Varianten cf. den entsprechenden Abschnitt in B. Tibi, Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel, Frankfurt/M. 1971, S. 74 ff.; engl. Übers. Arab Nationalism. A Critical Inquiry, London-New York 1981.

21) Cf. in diesem Zusammenhang den interessanten Aufsatz von Daniel Crecelius, "The Course of Secularization in Modern Egypt", in: John L. Esposito, Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change, Syracuse 1980, S. 49 ff. und B. Tibi "Islam and Secularization. Religion and The Functional Differentiation of the Social System", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 66 (1980), S. 207–222.

22) Ali 'Abdalraziq, al-Islam wa usul al-hukm (Der Islam und die Regierungsformen), ursprünglich Kairo 1925, neue Ausgabe Beirut 1966 (franz. Übers. in: Revue des Etudes Islamiques, Bd. 7 und 8, 1933/34).

23) Yusuf al-Qardawi, al-Hal al-Islami (Die islamische Lösung), Beirut 1974, bes. S. 88 ff.

Insofern die vorwiegend von Muslimen bewohnten Länder (40 Staaten) integrierte Bestandteile eines internationalen Systems sind, das Luhmann aufgrund der mittels Transport- und Kommunikationsdichte realisierter "weltweiter Interaktion" als Weltgesellschaft bezeichnet, [24] wird der Religionssoziologe, der über den Islam arbeitet, die Grenzen seiner Disziplin überschreiten und sich in die Disziplin der Internationalen Beziehungen [25] begeben müssen, um seinen Gegenstand zu verstehen. Denn die politische Revitalisierung des Islam, d. h. der Rückgriff auf ein autochthones Koordinatensystem zur Artikulation politischer Inhalte, ist nicht nur innergesellschaftlich, sondern auch weltgesellschaftlich bedingt.

Die zentrale These dieser Abhandlung lautet, dass der islamische Orient seit den siebziger Jahren eine Krise durchgeht, die sowohl interne als auch externe Bedingungsfaktoren hat. Der Islam bietet die besten Symbole in dieser Krisensituation, insofern sie eine doppelte Funktion erfüllen. Islamische Symbole bieten einerseits eine autochthone Artikulationsform politischer Inhalte in einer Situation, in der die fremde, d.h. nicht-islamische Umwelt als eine Bedrohung der eigenen Identität perzipiert wird. Andererseits haben mittels islamischer Symbole artikulierte politische Inhalte die Chance, die säkulare Ideologien nicht haben, nämlich breite Bevölkerungsschichten zu mediatisieren und zu mobilisieren. Der politische Islam hat mehr "appeal" als irgendeine der säkularen Ideologien, die ohnehin nur von Eliten vertreten und von der analphabetischen Mehrheit der Bevölkerung als ein Importgut perzipiert werden. Eine Verbreitung von säkularen Ideologien unter westlich gebildeten sozialen Schichten hat es im islamischen Orient gegeben, aber keine Säkularisierung, wie schon hervorgehoben wurde. Im Lichte dieser Beobachtung lässt es sich leicht erklären, warum säkulare Ideologien sehr leicht in eine Legitimitätskrise geraten konnten. [26]

24) Niklas Luhmann, "Die Weltgesellschaft", in: Ders., Soziologische Aufklärung, 2 Bde., hierzu Bd. 2, Opladen 1975, S. 51–61.

25) In der Bundesrepublik und generell im deutschsprachigen Raum hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem System der internationalen Beziehungen noch nicht den Anschluss an die internationalen Standards gefunden; immer noch wird dieses Feld hier nicht als ein Gebiet einer autonomen Disziplin anerkannt. In den USA dagegen (vor allem an der standardbestimmenden Harvard University) ist "International Relations" eine wissenschaftliche Disziplin und nicht bloss ein politikwissenschaftlicher Schwerpunkt, cf. Stanley Hoffman (ed.), Contemporary Theory in International Relations, Westport/Conn. 1977 2 (Darin bes. die Einleitung "International Relations as a Discipline"). Hoffman lehrt auch in Harvard.

26) Cf. hierzu die Analyse entsprechender arabischsprachiger Literatur von B. Tibi, "Von der Selbstverherrlichung zur Selbstkritik. Zur Kritik des politischen Schrifttums der zeitgenössischen arabischen Intelligenz", in: Die Dritte Welt 1 (1972), H. 2, S. 158–184.

Genau hat die Krise nach der umfassenden Niederlage im Sechs-Tage-Krieg begonnen. Sowohl der arabische Nationalismus als auch der arabische Sozialismus ba'thistischer und nasseristischer Prägung verloren durch die Niederlage der politischen Regimes, die sie als Legitimität instrumentalisiert haben, an Glanz und gerieten in eine Legitimitätskrise. [27]

Natürlich geht es nicht nur um Ideologien. Die arabo-islamischen Länder sind Konfliktpartner in dem Nord-Süd-Konflikt. Unter dem Schlagwort "Süd-Süd-Beziehungen" wurde eine der akademischen Debatten über die Lösungsmöglichkeiten der Unterentwicklungsprobleme geführt. [28] Regionale Integration wurde als ein wichtiger Weg zur Verbesserung der Süd-Position im Nord-Süd-Konflikt eingeschätzt. Kenner des Orients werden dem amerikanischen Nahost-Experten Waterbury in seiner Aussage zustimmen, dass die Realpolitik der arabischen politischen Regimes in direkt konträrem Verhältnis zu der täglich geübten panarabischen Rethorik steht. [29] Die Ideologie der panarabischen Einheit auf der Basis einer säkularen, die arabischen Christen und Muslime umfassenden arabischen Nation wird nun als eine Ideologie perzipiert, die die politischen Regimes der Niederlage legitimiert; ihr wird die Idee einer islamischen *Umma* (die Gemeinschaft aller Muslime) entgegengesetzt. Militante Gruppen weisen auf die grossen Siege und Erfolge des Islam hin, als die islamische *Umma* einig war und vergleichen agitatorisch diese Leistungen mit denen des im Sechs-Tage-Krieg des Jahres 1967 gescheiterten säkularen Regimes.

Unsere These explorierend, dass die Re-Politisierung des Sakralen nicht so sehr mit dem Islam als einem Religionssystem, als vielmehr mit diesem Glaubenssystem als einer "fait social" zusammenhängt und dass darüber hinaus die Bedingungsfaktoren nicht nur inner- sondern auch weltgesellschaftlich zu suchen sind, können wir folgende, dem Phänomen der politischen Revitalisierung des Islam bedingenden Realitäten feststellen:

1. Verschlechterung der Position der islamischen Länder in dem Nord-Süd-Konflikt.
2. Der rapide soziale Wandel in islamischen Gesellschaften und seine Folgen.
3. Die Legitimitätskrise der sekulär orientierten politischen Systeme, die jede Partizipation am Entscheidungsprozess blockieren.

27) Cf. die ausgezeichnete Monographie von Michael C. Hudson, Arab Politics. The Search for Legitimacy, New Haven 1977.

28) Diese Diskussion ist dokumentiert in Volker Matthies (ed.), Süd-Süd-Beziehungen. Zur Kommunikation, Kooperation und Solidarität zwischen Entwicklungsländern, München-Köln 1982.

29) Cf. John Waterbury/R. El-Mallakh, The Middle East in the Coming Decade, New York 1980, hierzu S. 21 ff., 41 ff.

Diese drei Bedingungsfaktoren sollen nun in den folgenden Ausführungen dieses Abschnittes untersucht werden.

Vorweg und vor der Erläuterung der Folgen des Nord-Süd-Konflikts für die Gesellschaften mit vorwiegend islamischer Bevölkerung ist es zweckmässig zu betonen, dass der Autor der These, derzufolge die Unterentwicklung und die gesellschaftliche Deformation in der "Dritten Welt" alleine auf externe Faktoren, d. h. auf die europäische Penetration zurückzuführen sind, für empirisch nicht haltbar hält. Es ist zwar die grosse Leistung der Dependenztheorie, auf die externen Bedingungsfaktoren der Unterentwicklung aufmerksam gemacht zu haben. Von einigen ihrer Vertreter, vor allem im deutschsprachigen Raum, wird diese Deutung aber monokausal und somit ad absurdum geführt. Der Höhepunkt dieser Absurdität wird erreicht, wenn unterstellt wird, dass alleine durch eine mittels "Dissoziation aus dem Weltmarkt" zu realisierende Neutralisierung der externen Einflüsse das Entwicklungsproblem in der Dritten Welt behoben werden kann.

Im Sinne dieser Ausführung wird anerkannt, dass die Verschlechterung der Position der islamischen Gesellschaften im Nord-Süd-Konflikt auch extern bedingt ist und dass diese Verschlechterung eines der Elemente ist, die die Re-Politisierung des Islam fördern. Zu behaupten aber, dass die Industrienationen alleine für das dortige Elend verantwortlich sind, würde nur das Niveau der wissenschaftlichen Diskussion in die Nähe des Argumentationsniveaus islamischer Neo-Fundamentalisten bringen, das schlicht als Xenophobie zu qualifizieren ist. Es soll hier deshalb nicht auf die bundesrepubikanische Debatte unter einigen Sozialwissenschaftlern eingegangen werden, derzufolge in der "Re-Islamisierung" ein Versuch der "Dissoziation" zu sehen ist.

Auf der deskriptiven Ebene kann man die Integration der vorwiegend von Muslimen bewohnten Länder in das weltgesellschaftliche Gefüge als nur eines der Merkmale ihrer Unterentwicklung darstellen. Wir wollen hier nicht die von dem Oxford-Historiker Roger Owen eingeleitete Debatte aufnehmen, ob der Orient an sich unterentwickelt ist oder nur im Vergleich mit Europa – nach seiner Penetration und Intergration in ein von Europa beherrschtes Gefüge – als unterentwickelt anzusehen ist. [30] Wir möchten uns nur mit dem Hervorbringen der These begnügen, dass die Unterentwicklung auch und primär ein indogenes Phänomen ist, das allerdings in einen weltgesellschaftlichen Rahmen einzuordnen ist. Gerade die schon vor der Penetration der ausserokzidentalen Welt bestehende Asymmetrie hat die Penetration selbst ermöglicht. Die Asymmetrie wurde dann zum strukturellen Merkmal des neuen weltgesellschaftlichen Gefüges.

30) Roger Owen, The Middle East in the World Economy 1800–1914, London-New York 1981, bes. S. 4ff., cf. auch meine Rezension in: Neue Politische Literatur 27 (1982), H. 4, S. 508–510.

Die sechziger und siebziger Jahre können als solche des immer Steiler-Werdens des Nord-Süd-Gefälles beschrieben werden. Unsere Kritik an der Monokausalität der Dependenztheorie meint keineswegs, dass die Dependenzstrukturen nicht doch ein wichtiger Bedingungsfaktor der Pauperisierung der islamischen Völker sind. Lediglich ging es uns darum, darauf aufmerksam zu machen, dass auch indogene Faktoren Strukturelemente dieses Prozesses sind. Nun stellt sich aber die Frage, wie die Betroffenen diese "fait social" perzipieren. Die priveligierten und politisch dominierenden Schichten islamischer Gesellschaften bestehen in der Regel (wenn man von Ausnahmen wie Saudi-Arabien absieht) aus verwestlichten bzw. mit westlicher Bildung sozialisierten und entsprechend akkulturierten Eliten. Die pauperisierende Mehrheit der Bevölkerung empfindet diese Eliten nicht mehr als zum autochthonen Gefüge gehörig. Der industrielle Westen und auch der industrielle Osten, wenn man mit diesem irgendwie in Berührung kommt, werden als Ursache der Pauperisierung perzipiert. Entsprechend werden auch die einheimischen privilegierten Eliten eingeschätzt. Säkulare Ideologien, die von diesen Eliten vertreten werden und noch kein innergesellschaftliches Substrat haben, weil diese Gesellschaften nicht durchindustrialisiert und somit funktional-differenziert sind, werden von der Bevölkerung als fremd empfunden. Je krasser die Folgen des sich intensivierenden Nord-Süd-Gefälles werden und je mehr Muslime angesichts der weltgesellschaftlich bedingten Kommunikationsdichte wahrnehmen, wie einerseits Europäer und Amerikaner leben und vergleichen, wie andererseits sie pauperisieren, steigert sich ihr Hass auf das Fremde und vergrössert sich ihr Bedürfnis, ein autochthones Medium der Artikulation zu haben, um diese immer intensiver werdenden antiwestlichen Attitüden zu artikulieren. Der Islam bietet sich als die beste Artikulationsform hierfür an. Philip Khoury hat Recht, wenn er hervorhebt:

> " For the Classes sponsering revivalism, Islam must be seen as the *vehicle for political and economic demands,* rather than as being itself the 'impulse' behind these demands. Given the positions of these classes in the social hierarchy and their continued attachement to the traditional sectors, *Islam is their most convenient, readily available ideological instrument.*" [31]

Wir haben es also mit dem Sachverhalt zu tun, dass der Islam eine Artikulationsform der islamischen Völker im Nord-Süd-Konflikt wird, die sowohl hilft die Unzufriedenheit zum Ausdruck zu bringen, als auch das zu er-

31) Philip Khoury, "Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World. A Historical Appraisal", in: I. Ibrahim (ed.), Arab Ressources. The Transformation of a Society, London 1983, S. 213 ff., hierzu S. 215.

leidende Elend zu kompensieren. Darüber hinaus, als ein Vehikel für antiwestliche Attitüden zu dienen, kann der Islam noch eine andere Funktion, nämlich die einer politischen Ideologie der Opposition gegen bestehende politische Regimes erfüllen. Das führt uns über zur Diskussion über den Charakter und die Folgen des rapiden sozialen Wandels, der in den Ländern des islamischen Orients stattfindet. Ehe wir hierzu übergehen, ist es jedoch wichtig, die Analyse von Michael Hudson [32] zu vergegenwärtigen, deren Ergebnisse gut illustrieren, wie der Islam gleichermassen sowohl als Ideologie der Opposition als auch solche zur Legitimierung politischer Macht eingesetzt werden kann. In Marokko z. B., wo sich der König als "amir al-mu'minin" (Oberhaupt der Gläubigen) islamisch legitimiert und in dieser Bestimmung von den Ulema (islamischen Schriftgelehrten) sanktioniert wird, kann eine Opposition schlecht auf den Islam zurückgreifen, [33] so wie dies in Tunesien möglich ist, wo das Staatsoberhaupt die säkulare Legitimation des "combattant suprême" hat. [34] Trotz dieser einschränkenden Bemerkung über die Grenzen des Islam als einer Ideologie der Opposition muss man daran erinnern, dass selbst eine religiös sanktionierte Ordnung von religiösen revivalistischen Heilsbewegungen in Frage gestellt werden kann. Dies war auch der Fall in der islamisch legitimierten Monarchie Saudi-Arabien, als im Novembrer 1979 die Mekka-Moschee von islamischen Revivalisten besetzt wurde.

Aus Norbert Elias' grossartigem Entwurf des Zivilisationsprozesses [35] wissen wir, dass der soziale Wandel in Europa binnengesellschaftlich stattgefunden hat. Einer der wichtigen Züge eines solchen sozialen Wandels ist,

32) Michael C. Hudson, "Islam and Political Development", in: Esposito (ed.), Islam and Development (Anm. 21), S. 1–24.

33) cf. die klassisch gewordene Studie über das marokkanische, islamisch legitimierte politische System von John Waterbury, The Commander of the Faithful, New York 1970. Einige der Thesen Waterbury's werden aufgenommen und weiterentwickelt in B. Tibi, "Zum Verhältnis von Religion, Politik und Staat in islamisch legitimierten Monarchien", in: Orient 21 (1980), H. 2, S. 158–174.

34) Cf. die ebenfalls klassisch gewordene Studie über das tunesische politische System von C. H. Moore, Tunisia since Independence, Berkeley-Los Angeles 1965.

35) Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde. STW-Ausgabe Frankfurt 1979 6. Die Relevanz der Elias'schen Kategorien zum Verständnis des modernen, in diesen weltgesellschaftlichen Zivilisationsprozess einzuordnenden Islam cf. B. Tibi, "Kommunkationsstrukturen in der Wetlgesellschaft und der interkulturelle Konflikt. Das islamische Beispiel", in: Beiträge zur Konflikt-Forschung 11 (1981), Heft 3, S. 57–77.

dass die Normsysteme sich gleichsam parallel zu den sich transformierenden Sozialstrukturen verändern. Gewiss gab es auch hier Situationen, in denen die dominierende Weltdeutung in eine virulente Krise geriet. Man erinnerte sich in diesem Zusammenhang an den von Borkenau untersuchten "Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild". [36]

Der Typ des sozialen Wandels in ausserokzidentalen Gesellschaften, die im Verlaufe des 19. Jahrhunderts in ein von Europa beherrschtes Weltgefüge zwangsintegriert wurden, ist ein ganz anderer. Der soziale Wandel wird in diesen Regionen seitdem primär exogen induziert. [37] Die Bedingungsfaktoren des sozialen Wandels bestehen aus einem Komplex von externen und internen Elementen. So zentral es auch ist, auf die externen Faktoren hinzuweisen, so sehr muss man sich davor hüten, wie Dependenztheoretiker zu verfahren, die alles monokausal aus den Dependenzstrukturen ableiten. Eines der Merkmale eines solchen primär exogen induzierten Wandels ist, dass er von den Betroffenen als eine Bedrohung von aussen perzipiert wird. Normen und Werte, die ihr Substrat in Sozialstrukturen haben, die vor diesem Wandel existierten und von ihm erschüttert und erheblich verändert werden, persistierten; sie veränderten sich nicht analog zu dem Strukturwandel so wie dies bei einem Typ von sozialem Wandel der Fall ist, der gleichsam organisch bestimmt und nicht exogen induziert ist.

Menschen müssen in einer sich wandelnden Welt ihre Identität bewahren. Ihre Umwelt erscheint ihnen nicht mehr als *bestimmbar;* sie bedarf der Bestimmung, um Identität zu bewahren. In einem solchen Kontext gewinnt die Religion eine zentrale Funktion. Diesen sozialen Vorgang, der in vielen ausserokzidentalen Gesellschaften empirisch zu beobachten ist, kann man sehr intensiv auch in Gesellschaften islamischer Kultur feststellen. Je rapider der soziale Wandel ist, je unbestimmbarer die Umwelt für die Individuen qua personale Systeme wird, desto stärker wird das Bedürfnis nach Religion. Der Wandel wird schlechthin als eine Bedrohung empfunden, und eine Sehnsucht nach Vergangenem wird als Folge davon kultiviert. Das durch das Fremde zurückgedrängte und überlagerte Autochthone wiederherzustellen, zu ihm zurückzukehren und sich auf es zurückzubesinnen wird nun zum politischen Aktionsprogramm erhoben. Dieser Hintergrund mag das "appeal" der militanten islamischen Gruppen gerade auf jene oberflächlich modernen Schichten, die vom Wandel und dessen Folgen am meisten betroffen sind, erklären. Es ist

36) Franz Borkenau, Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, neue Ausgabe Darmstadt 1980. Relevant in diesem Zusammenhang ist auch die Studie von Ernst Topitsch, Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Hamburg 1979, bes. S. 50 ff.

37) Zur wissenschaftlichen Diskussion über die soziologische Kategorie des sozialen Wandels cf. die immer noch wertvolle Anthologie von Wolfgang Zapf (ed.), Sozialer Wandel, Köln 1970 2.

kein Zufall, dass die Islamisten vorwiegend städtische Universitätsstudenten und keine pauperisierenden Bauern sind. Auf die Parteiergreifung des Qur'an für die "Mustad'afun" (die Unterdrückten) wird rekurriert, wobei dieser Qur'an'ische Ausdruck in Tunesien z.B. von den Islamisten mit "Proletariat" übersetzt wird. Selbst der Marxismus wird für solche ausserokzidentalen, sich revolutionär aufführenden Bewegungen entbehrlich; er kommt aus dem Westen, den man ja ablehnt und militant bekämpft.

Niklas Luhmann hat auf einer begrifflichen Ebene ein solches Phänomen untersucht und die Funktion der Religion für das Gesellschaftssystem hervorgehoben, die darin besteht, "die unbestimmbare . . . Welt in eine bestimmbare zu transformieren". Nach Luhmann ist das Individuum in einer scheinbar unbestimmbaren Umwelt orientierungslos: "Der Ueberzuleitende ist 'sowohl-auch' oder 'weder-noch', und zwar gleichzeitig! Seine Identität wird unklar und unbestimmbar. Diese Situation macht das Problem der Bestimmung des Unbestimmten aktuell". Dieses Problem kann die Religion optimal lösen. Sowohl zu einer Bestimmung des Unbestimmbaren als auch zu einer Absorptionsfähigkeit der Enttäuschungen – die beiden Teilfunktionen des Religionssystems in einer Uebergangslage im Luhmann'schen Sinne [38] – ist der Islam optimal fähig. Sämtliche westlich geprägten Ideologien, vom Nationalismus bis zum fabischen Sozialismus oder gar Marxismus, verblassen gegenüber einer zu solchen Teilfunktionen fähigen Alternative. Kurzum: ohne die im islamischen Orient stattfindenden Prozesse des rapiden Wandels und deren Folgen zu untersuchen, kann der Soziologe kein adäquates Verständnis von der politischen Revitalisierung des Islam gewinnen.

Gerade dieses "appeal" des Islam als ein autochthones Kulturgut und Koordinatensystem macht es verständlich, wie intensiv die Legitimitätskrise der säkular orientierten politischen Regimes in den islamischen Ländern ist. Auf agitatiorischer Ebene vergleichen die islamischen Neo-Fundamentalisten die Leistungen dieser Regimes mit denen des vom islamischen Propheten Mohammed gegründeten Stadtstaates Medina, der sich innerhalb eines halben Jahrhunderts zu einem Weltreich, "von den Ufern der Loire bis über den Indus hinaus, von Poitiers bis nach Samarkand", [39] ausdehnen konnte. Gegenüber einer solchen, zum Ideal erhobenen und als Verheissung funktionierenden historischen Erinnerung müssen diese säkular legitimierten aber ohne ein entsprechendes sozial-strukturelles Substrat untermauerten politischen

38) Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977, S. 115 ff., 121 f.

39) So. Maxime Rodinson, Mohammed, Luzern-Frankfurt/M. 1975, S. 281 und dazu B. Tibi, "Religionssoziologische Anmerkungen zur Entstehung des Islam als eine mobilisatorische Ideologie", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 64 (1978), S. 547–556.

Systeme [40] als korrumpierte, jede Partizipation blockierende und die Herrschaft minoritärer parasitärer Sozialschichten sozioökonomisch und soziopolitisch aufrechterhaltende Ordnungen erscheinen, zu deren Bekämpfung sich der Islam als eine probate ideologische Waffe anbietet. Die Alternative heisst heute "an-nizam al Islami" (das islamische System). Es wird daher die Aufgabe des folgenden Abschnittes sein zu explorieren, wie diese Alternative aussieht und wie sie einzuschätzen ist. [41]

40) Cf. die Typologie über diese politischen Systeme in: B. Tibi, "Die Verschiedenheit der politischen Systeme in der arabischen Region", in: Karl Kaiser/ Udo Steinbach (eds.), Deutsch-Arabische Beziehungen, München 1981, S. 13–26.

41) Cf. auch parallel die Aufsätze in den beiden Sammelbänden von Esposito (Anm. 21) und in Philip H. Stoddard et al. (eds.), Change and the Muslim World, Syracuse 1981 sowie die Arbeit von Edward Mortimer, Faith and Power. The Politics of Islam, New York 1982.

2 "AN–NIZAM AL–ISLAMI" ALS EINE RÜCKWARTSGERICHTETE POLITISCHE UTOPIE DES ISLAMISCHEN POLITISCHEN REVIVALISMUS:

In der Einleitung zu dieser Abhandlung wurde die hier befolgte methodische Grundposition entfaltet, derzufolge der Islam, wie jede andere Religion, als "fait social" im Durkheim'schen Sinne begriffen wird. In Abgrenzung zu einem wissenschaftlich fragwürdigen Soziologismus haben wir aber auf die Notwendigkeit hingewiesen, dass auch ein Quellenstudium, das zwar für sich alleine nie ausreicht, ein Bestandteil der Beschäftigung mit dem Islam sein muss. Andernfalls würde sich eine auf dem Islam als "fait social" beschränkende Analyse nur schmalspursoziologische Produkte zeitigen.

Um zu erläutern, was *"an-nizam al-Islami"* (islamisches System) heissen kann, müssen wir zu den Quellen zurückkehren und sie studieren. An erster Stelle steht natürlich der Qur'an. Vergeblich wird der Forscher den Begriff "nizam" (System) im Qur'an suchen, obwohl er die zentralste Kategorie des islamischen Neo-Fundamentalismus ist. Der grosse, in Harvard lehrende Religionswissenschaftler Winfred C. Smith hebt hervor:

> "This term (an-nizam, B. T.) however does not occur in the Qur'an, nor indeed does any word from this root; and there is some reason for wondering whether any Muslim ever used this concept religiously before modern times. The explicit notion that life should be or can be ordered according to a system, even an ideal one, and that it is the business of Islam to provide such a system seems to be a modern idea." [42]

Nun kann man den Einwand erheben, dass vielleicht der Begriff "nizam" oder Synonyme davon auf Qur'anischen Grundlagen erst im Verlaufe der islamischen Geschichte entfaltet worden wären. Das führt uns in die Diskussion über das politische Denken im klassischen Islam über. Wir wissen, dass es im Sunnitischen Islam die Khalifat-Diskussion [43] und im Schi'itischen Islam die entgegengesetzte Imamat-Tradition [44] als politisches Erbe gibt. In beiden Fällen geht es aber ausschliesslich darum zu bestimmen, wie der Herrscher zu legitimieren sei und wie die Abstimmung seines Regierens mit den Normen

42) Wilfred C. Smith, The Meaning and End of Religion, Paperback-Ausgabe New York 1978, S. 117.

43) Thomas W. Arnold, The Caliphate London 1965 2.

44) S. H. M. Jafri, The Origins and Early Development of Shi'a Islam, London-Beirut 1979, bes. S. 289 ff.

der islamischen *Schari'a* (lex divina) zu erreichen wäre. Bis auf einige Ausnahmen wird man im klassischen Islam keine Tradition politischer Theorie finden. Das Werk "al-Ahkam al-Sultaniyya" von Marwadi, worin die systematischste Bestimmung des Khalifats qua islamischer Staat entfaltet wird, gehört zu den wenigen Ausnahmen. Der kürzlich verstorbene persische Oxford-Gelehrte Hamid Enayat stellt fest die

> "absence of independent political thought in Islamic history...
> It is only under the trauma of European military, political economic and cultural encroachments since the end of the eighteenth century that Muslim elites started to write separate works on specifically political topics." [45]

Zu einer solchen Kategorie islamischer Literatur gehören nun die meisten Abhandlungen islamischer Neo-Fundamentalisten, in denen das Khalifat uminterpretiert wird zu einem "islamischen System", d. h., dass die Kategorie des "nizam" in die islamische Geschichte zurückprojiziert wird. [46] Selbst der klassische Mawardi erlebt heute eine Renaissance. [47] Eine "fan al-hukm fi al-Islam" [48] (Islamische Regierungskunst) wird entfaltet, um "asalib al-ghazu al-fikri" (Methoden des intellektuellen Eindringens) zu begegnen, gegen die "an-nizam al-iqtisadi wa al-siyasi al-Islami" (das islamische politische und ökonomische System) den besten Schutz bietet. [49] "al-Islam wa al-Siyasa" (Islam und Politik) wird eine unzertrennliche Einheit. [50] Der Kampf zwischen "links" und "rechts", von dem man in allen islamischen Quellen keinerlei Erwähnung finden kann, weil der klassische Islam diese europäischen Begriffe nicht kennt, wird nun auch in die islamische Geschichte projiziert. "al-yamin wa al-yasar

45) Hamid Enayat, Modern Islamic Polititcal Thought, Austin 1982, S. 3.

46) Ali H. al-Kharbutli, al-Islam wa al-Khilafa (Der Islam und das Khalifat), Beirut 1969.

47) cf. die neue Mawardi-Interpretation von Said Bensaid, Daulat al-Khilafa. Dirasa fi at-tafkir as-siyasi 'and al-Mawardi (Der Staat des Khalifats. Eine Untersuchung über das politische Denken Mawardis), Casablanca (ad-Dar al-Baida'), o. J.

48) Mustafa Abu-Zaid Fahmi, Fan al-hukm fi al-Islam (Regierungskunst im Islam), Kairo 1977.

49) Ali M. Garische/Mohammed S. Zaibaq, Asalib al-ghazu al fikri li al-'alam al-Islami (Methoden der intellektuellen Invasion der islamischen Welt), Medina 1978 2.

50) Huasin Fawzi al-Najjar, al-Islam wa as-siyasa (Islam und Politik), Kairo 1977, bes. S. 165 ff. über das islamische Regierungssystem.

fi al-Islam" gehört zu den wichtigen politischen Schriften des islamischen politischen Revivalismus. [51]

Wir können nun zu der Schlussfolgerung gelangen, dass es ein spezifisch islamisches politisches System nicht gibt und dass dies eine neue idologische Konstruktion ist. Selbst der grosse Azhar-Gelehrte Ali Abdelraziq hat in seinem klassisch gewordenen Buch "al-Islam wa usul al-hukm" [52] darauf hingewiesen, dass der Khalifat-Staat ein arabisches Herrschaftssystem gewesen sei, zu dessen ideologischer Legitimation der Islam bemüht wurde. Nach Abdelraziq kennt der Islam kein Regierungssystem, da er eine Religion sei. Man mag diese in Kairo 1925 veröffentlichte und sehr heftig bekämpfte Islam-Deutung als modern zurückweisen. Schwer wird es der Historiker aber haben nachzuweisen, was spezifisch islamisch an dem klassischen islamischen Khalifat-Staat gewesen war.

Heute leben wir in einem Zeitalter des Nationalstaates. [53] Der universalistische Gottesstaat gehört heute sowohl im Islam wie einst im Christentum zur Geschichte. [54] Zur Forderung nach einem islamischen Staat gehört nun auch die Konzeption der *umma* (Gemeinschaft aller Muslime). Zu der islamischen *umma* gehören ca. 800 Mio. Muslime auf dieser Welt. Wir wollen nun die Frage stellen, ob der Begriff der *umma* über die Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis hinaus politische bzw. soziologische Implikationen in sich birgt, um dann zu einer Einschätzung gelangen zu können.

Zunächst müssen wir die Begriffe klären. Die deutsche Uebersetzung des arabo-islamischen Begriffes *umma* (vor der islamischen Religionsstiftung waren die Araber je in *qaum,* d. h. ethnisch-tribal organisiert; die unitäre *umma* hebt die Vielfalt der *qaum* auf) mit Gemeinschaft entspricht dem Inhalt dieses Begriffes völlig. Vergegenwärtigt man die Bestimmung von Gemeinschaft in Abgrenzung zu Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, dann kann man parallel sagen, das *umma* qua Gemeinschaft Pluralität und Diversität verleugnet; zur *umma* gehören nur die aufrechten Gläubigen (al-mu'minun), die keinen Streit unter sich über das haben dürfen, was Islam ist. Eine solche Gemeinschaft hat es aber in der islamischen Geschichte nie realiter gegeben, sieht man von den Anfängen unter dem Propheten im Stadtstaat von Medina ab. Der Islam ist monolithisch nur dann, wenn man darunter die Quellen und deren Perzeption gleichermassen durch europäische Orientalisten und islamische Fundamenta-

51) Ahmad Abbas Salih, al-Yamin wa al-yasar fi al-Islam (Die Rechte und die Linke im Islam), Beirut 1973.

52) Belege in Anm. 22 oben.

53) Cf. Rupert Emerson, From Empire to Nation, Boston 1964 3.

54) Cf. auch B. Tibi, Nationalismus in der Dritten Welt (Anm. 20 oben).

listen versteht. Als "fait social" ist der Islam immer durch Komplexität und Vielfalt charakterisiert gewesen.

In dieser Abhandlung haben wir im Plural stets den Begriff islamische Gesellschaften – und manchmal synonym: Gesellschaften mit islamischer Bevölkerung bzw. Kultur – verwendet. Dieser Begriff hat allerdings keinen scharfen Inhalt, da es genausowenig spezifisch islamische wie spezifisch christliche Gesellschaften gibt. Der Begriff zielt nicht mehr als darauf ab, solche Societäten deren Angehörige sich zum Islam bekennen, zu nennen. Wenn man sich die kulturelle, u. a. von Geertz (cf. Anm. 5) hervorgehobene Vielfalt im Islam vergegenwärtigt, dann erkennt man leicht, dass sich das Attribut "islamisch" keinesfalls auf irgendwelche vorhandene Kohäsion beziehen kann.

Kehren wir zum umma-Begriff zurück und fragen wir, ob der einseitigen Verwendung des islamischen Djihad-Begriffes durch Neo-Fundamentalisten [55] irgendwelche Realitäten zugrundeliegen, d. h. ob solche Aufrufe zur islamischen Solidarität durch eine vorhandene Kohäsion unter den 800 Mio. Muslimen untermauert werden können. Der amerikanische, in Chicago lehrende Politikwissenschaftler Leonhard Binder hat vor zwei Jahrzehnten eine solche Frage gestellt und schon damals eine adäquate Antwort gegeben. Zunächst konstatiert er – die Forschungsergebnisse von Watt und Gardet bestätigend –, dass Muslime eine sehr tiefe psychosoziale Bindung an den Islam und an seine Angehörigen haben; er fügt dann hinzu:

> " This attachment had little political efficacy, that is, it did not determine the limits of the political community. To put their views (i. e. Watt und Gardet, B. T.) in our own terms, the concept of the *umma* served as a referent for the identity resolutions of individual Muslims throughout Islamic history. But . . . identity was a religious and not a political category of concern until recent times. It is with the politicization of identity and the posing of the problems of the individual and the political community that Islam and politics have had to be reconciled within a new framework." [56]

Ueberall in den von Muslimen bewohnten Teilen unserer Weltgesellschaft hören wir die Forderung nach einem "nizam Islami", d. h. nach einem islamischen System. Nicht nur in den Kernländern des Islam, d. h. im arabo-islamischen Orient, sondern auch in Schwarzafrika (z. B. im Senegal [57]) oder

55) Djihad bedeutet nämlich nicht nur "heiliger Krieg", sondern auch "Bemühung", "Anstrengung", "Fleiss". Man könnte also Djihad im Frieden betreiben, um die Unterentwicklung zu überwinden.

56) Leonard Binder, The Ideological Revolution in the Middle East, New York 1964, S. 131.

57) Cf. die entsprechende Fallstudie von L. Creevey in Esposito (Anm. 21), S. 207 ff.

sogar in Ländern, wo die Muslime nicht einmal die absolute Mehrheit der Bevölkerung ausmachen (z. B. in Malaysia [58]) können wir diese Forderung und auch die Aufrufe zu einer unitären islamischen *umma* hören. Die Tatsache, dass Saudi-Arabien und Libyen entsprechende Aktivitäten während des vergangenen Jahrzehnts unternommen haben, die durch Zufluss der Petro-Dollars nur noch gefördert wurden, kann man nicht bestreiten. [59] Es wäre aber sehr simpel, die politische Revitalisierung des Islam alleine auf solche "Petro-Dollar-Aktivitäten" zurückzuführen.

Unsere Analyse hat gezeigt, dass die politische Revitalisierung des Islam sowohl binnen- als auch weltgesellschaftliche Determinanten hat, die sie erheblich bestimmen. Unterhalb dieser allgemein interdisziplinären, d. h. innerhalb der Grenzen der Disziplinen der Religionssoziologie und der Internationalen Beziehungen betriebenen, Analyse näher auf das Phänomen der politischen Revitalisierung des Islam einzugehen ist eine Aufgabe von empirischen regionalspezifischen Arbeiten. Area-Studies-Expertisen können einige regional bedingte Spezifika der politischen Revitalisierung des Islam aufzeigen. Auf der allgemeinen Ebene wird jedoch die Validität unserer Analyse sowohl der sozio-politischen Bedingungsfaktoren dieses Phänomens als auch unsere Diskussion des soziologischen und politikwissenschaftlichen Wahrheitsgehaltes der Begriffe "islamisches System/Nizam Islami" bzw. "Islamische Gemeinschaft/Umma Islamiyya" bestätigt. Area-Studies können diese Aussagen nur modifizieren und regional spezifizieren.

58) Cf. die Fallstudie von von der Mehden in Esposito (Anm. 21), S. 163 ff.

59) Cf. meinen Bericht in Orient 23 (1982), H. 3, S. 370–377.