

Die Muhammad-Karikaturen und der globale Diskurs über den Islam

DIETRICH JUNG*

Dänemark gegen die muslimische Welt?

Im Februar 2006 stand Dänemark unter Schock. Die Publikation einer Reihe von Karikaturen des Propheten Muhammad durch die international völlig bedeutungslose dänische Zeitung »Jyllands-Posten« im September 2005 war in eine globale politische Krise gemündet. Was als Provokation der dänischen Muslime und fragwürdiger Beitrag zur seit Jahren hart geführten Einwandererdebatte in Dänemark gedacht war, wuchs sich innerhalb weniger Monate zu einer surrealistisch anmutenden Konfrontation zwischen dem kleinen Land und der muslimischen Welt aus. Gebannt verfolgten die Dänen am Fernsehschirm, wie ihre Botschaften und ihre Nationalflagge, der »Danebrog«, zu Zielscheiben des Hasses avancierten. In einem Land, das sich in der Weltöffentlichkeit bisher nur durch positive Stereotypen repräsentiert sah und in dem man mit der Nationalfahne Geburtstagstische und Weihnachtsbäume schmückt, lösten die hässlichen Szenen aus Beirut, Damaskus, Islamabad oder Teheran blankes Entsetzen aus. Was die dänische Politik als die größte außenpolitische Krise des Landes seit dem Zweiten Weltkrieg bezeichnete, vermittelten die Medien als Szenen eines »globalen Bürgerkriegs«, als eines weltumspannenden Kultur- und Wertekampfes, in dessen Zentrum nun das einstmals als so tolerant angesehene Dänemark stand.

Mit etwas mehr Abstand betrachtet kann allerdings kaum ein Zweifel daran bestehen: Dänemark war in dieser Konfrontation in erster Linie ein Symbol. Die dänische Staatsflagge brannte stellvertretend für den »Westen«, jene amorphe Macht, von der sich viele Muslime schon seit Jahrzehnten gedemütigt sehen. Die Dramaturgie der Ereignisse legt auch

* Dieser Artikel ist im Rahmen eines Forschungsprojektes »Islamic Radicalism and the Global Public Sphere: A Historical Genealogy of Modern Knowledge on Islam« entstanden. Der Autor dankt dem Dänischen Forschungsrat (SSF) für seine finanzielle Unterstützung für dieses Projekt.

nahe, dass die heftigen Reaktionen in der muslimischen Welt keineswegs alleine auf die Publikation einer Reihe von einfallslosen und stereotypen Zeichnungen zurückzuführen sind.¹ Die vehementen Proteste waren vielmehr ein Ausdruck der aufgestauten politischen, ökonomischen und sozialen Frustration vieler Muslime und der Art und Weise, wie diese Frustration von autoritären Regimen und islamistischen Bewegungen zur Mobilisierung der Straße für ihre Interessen eingesetzt werden kann. Im derzeitigen weltpolitischen Kontext schien die Affäre um Jyllands-Postens Muhammad-Zeichnungen somit die allgegenwärtige politische Dichotomie zwischen dem Islam und dem Westen zu bestätigen; die Annahme einer heraufziehenden Konfrontation zwischen zwei Zivilisationen, welche selbst diejenigen, die sie selbst mit herbeireden, angeblich nur verhindern wollen.

Ich nehme die Affäre um die Muhammad-Karikaturen zum Anlass, um mich auf den folgenden Seiten näher mit dem relativ einheitlichen globalen Diskurs über den Islam zu beschäftigen, in dessen Zusammenhang auch die Globalisierung dieses provinziellen dänischen Ereignisses zu verstehen ist. Seit mehr als einem Jahrhundert wird dieser Diskurs von einem Islambild beherrscht, dessen axiomatische Grundannahme darin besteht, dass es sich bei der islamischen Religion um ein holistisches und geschlossenes soziales System von rechtlichen und moralischen Regeln handelt, die das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft in allen seinen Belangen bestimmen. Davon werden dann Behauptungen abgeleitet, wie die, dass im Islam Religion und Politik eine untrennbare Einheit bilden, oder dass sich das »wahre« islamische Staatswesen auf die »sharia«, also das islamische Recht gründen müsse. In sonst selten gesehener Übereinstimmung charakterisieren islamistische Aktivisten und westliche Analysten Muhammad als Propheten und Staatsmann in einer Person und präsentieren uns ein Konzept der islamischen Kultur, die in ihrem Wesen unvereinbar mit der demokratischen Kultur des Westens sei. Dieses »fundamentalistische« Bild des Islams hat universelle Verbreitung gefunden und ist inzwischen ein fester Bestandteil des gesellschaftlich anerkannten Wissens in der westlichen und der muslimischen Welt gleichermaßen.

1. Es liegt nahe, dass sich viele Muslime weniger durch die Abbildung des Propheten als solche verletzt fühlten (ein religiöses Tabu, das immer wieder gebrochen wurde), sondern durch die in ihnen zutage tretende Gleichsetzung Muhammads mit pejorativen Vorurteilen wie z.B. Frauenfeindlichkeit, Gewalttätigkeit, oder »tribaler Unkultiviertheit«.

Selbstverständlich steht dieses moderne Islambild auch weltweit in der Kritik. Es beruht auf einem fragwürdigen kulturellen Determinismus, mit dessen Hilfe nicht nur der Islam, sondern auch der Westen in unhistorischer Weise als homogene Einheiten von Glauben, Moral, Politik und sozialen Praktiken repräsentiert werden. Diese notwendige und gerechtfertigte Kritik muss sich aber einer globalen Wirklichkeit erwehren, in der die Protagonisten einer Konfrontation zwischen dem Islam und dem Westen, wie Osama bin Laden oder Samuel Huntington,² die diskursiven Führungsrollen übernommen haben. Darüber hinaus scheint die internationale Politik dieses dichotomische Weltbild zu bestätigen. Während sich im Westen die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie zu einer wahren Obsession der öffentlichen Debatte entwickelt hat, finden immer mehr Muslime das politische Konfrontationsszenario des islamistischen Weltbildes mit den Interventionen in Afghanistan und im Irak bestätigt, obwohl sie in ihrer überwältigenden Mehrheit die radikalen Ideologien des militanten Islamismus ablehnen. Wie ist dieser globale Diskurs der Differenz zu verstehen und was hat er mit dem modernen Islambild zu tun?

Weltgesellschaft, Religion und Öffentlichkeit

Die Beantwortung dieser Fragen bedarf zunächst der Theorie. Der globale Diskurs über den Islam ist eingebettet in einen umfassenderen sozialen Zusammenhang, für den der Begriff der Weltgesellschaft den sozialtheoretischen, kategorialen Rahmen bilden kann. Allerdings teile ich nicht die Annahmen, dass die dem Begriff der Weltgesellschaft implizite soziale Einheit der Welt auch schon empirisch gegeben sein muss oder gar notwendig herbeigeführt werden soll. Eher ist die Weltgesellschaft ein soziologisches Konstrukt, das auf begrifflichen Elementen einer Soziologie der Moderne ruht und mit dessen Hilfe die historische Vielseitigkeit globaler Entwicklungen als ein komplexer Gesamtzusammenhang der ökonomischen, politischen und kulturellen Dimensionen der sozialen Reproduktion menschlichen Lebens gedacht werden kann (Jung 2001a). Für diesen Ansatz spricht auch die Tatsache, dass sich der zeitge-

2. Zumindest der Huntington, der in den 1990er Jahren behauptet hatte, dass nicht der »islamische Fundamentalismus«, sondern der Islam an sich das Problem sei (Huntington 1997: 217).

nössische Diskurs über Globalisierung unabhängig von der Widersprüchlichkeit globaler Entwicklungen nach wie vor an modernen Strukturformen wie kapitalistische Ökonomie, bürokratische Organisation, staatliche Monopolisierung von Gewaltmitteln und formal rationale Wissensordnungen orientiert (Scholte 2000: 5).

Modernisierung und Globalisierung stehen in einem engen begrifflichen Zusammenhang. Allerdings hat die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts auch gezeigt, dass die globale Dominanz der formalen Elemente der Moderne nicht notwendigerweise mit einer globalen Konvergenz der Lebenswelten einhergeht. Im Gegenteil, die funktionale Differenzierung von Gesellschaften in relativ autonome Sphären wie Politik, Recht, Religion und Wissenschaft verbindet sich mit unterschiedlichen kulturellen Codes und historischen Entwicklungspfaden, so dass sich die abstrakte globale Moderne als eine reale Vielzahl von kulturell spezifischen Formen der Moderne zu erkennen gibt (Eisenstadt 2000).

Für ein adäquates Verständnis der vielfältigen Phänomene, die wir nun mit dem Kollektivsingular Globalisierung bezeichnen, ist es jedoch wichtig, die Entwicklung einer Vielzahl von Modernen innerhalb eines konsistenten kategorialen Rahmens zu denken. Peter Beyer (1998) hat gezeigt, wie in diesem Zusammenhang die Herausbildung des modernen Staates mit der Entstehung eines global gültigen Begriffs des Religiösen einherging, dessen wesentliche Elemente das historische Erbe der Entwicklung des westlichen Christentums widerspiegeln. Unter der machtpolitischen Dominanz Europas seien dann, so Beyer, seit dem neunzehnten Jahrhundert nichteuropäische Kulturen dazu übergegangen, ihre religiösen Traditionen auf der Basis dieses modernen Konzepts von Religion und entlang seiner Dichotomien wie heilig/profan oder transzendent/immanent zu rekonstruieren. Sie haben sich damit als relativ selbständige Subsysteme in ein globales System des Religiösen integriert. Diesen systematischen Zusammenhang sieht Beyer daher auch nicht in der Herausbildung einer »globalen Religion«, sondern in Analogie zur Staatenwelt in einer Vielfalt von Religionen, die aber in ihrer Selbstbeschreibung kategorial untrennbar aufeinander bezogen seien.

Die globale Öffentlichkeit bezeichnet hierbei das soziale Feld, innerhalb dessen sich die Herausbildung des modernen Wissens über Religion und damit auch über den Islam vollzogen hat. Dabei muss auf zwei konzeptionelle Aspekte dieses Begriffs von Öffentlichkeit hingewiesen werden. Auf der einen Seite kann diese globale Öffentlichkeit, in Anlehnung an die diskurstheoretischen Arbeiten des jüngeren Michel Foucault

(1994), als eine diskursive »Tiefenstruktur« verstanden werden, welche die kognitive Grundlage globaler Wissensformationen bildet. In ihr sind die begrifflichen Dichotomien wie traditional/modern, religiös/säkular oder öffentlich/privat verankert, welche die global geführten Debatten über die Ausgestaltung der Moderne strukturieren. Es sind diese wenig reflektierten Diskursstrukturen, die hinter Beyers globaler Neuinterpretation des Religiösen stehen und die auch in der islamischen Welt das moderne Verständnis von Staat, Kultur, Religion oder Recht anleiten. Auf der anderen Seite findet die reale Etablierung dieser globalen Tiefenstruktur nicht im machtfreien Raum statt. Sie muss sich aber von dem mit Jürgen Habermas (1990) verbundenen, emphatischen Begriff der liberalen Öffentlichkeit lösen. Die globale Öffentlichkeit sollte vielmehr als ein sozialer Kampfplatz verstanden werden, auf dem sich gesellschaftlich akzeptiertes Wissen im Kontext internationaler und innerstaatlicher Machtstrukturen konstituiert. Insofern muss ihre Entstehung als ein konfrontativer Prozess der Exklusion und Inklusion gelesen werden, in dem die normativen Ansprüche des Liberalismus nach Gleichheit und Reziprozität nur selten erfüllt worden sind (vgl. Peters 1994).

Aus dieser theoretischen Perspektive einer sich global entfaltenden Moderne sind die westliche und die islamische Welt dann nur verschiedene Formen einer weltgesellschaftlichen Entwicklung. Die zentrale These dieses Aufsatzes ist daher auch, dass das Islambild, welches den derzeitigen globalen Diskurs über den Islam beherrscht, gerade nicht aus den religiösen Primärquellen abzuleiten ist. Der Islam als ein in sich geschlossenes System findet sich nicht in Koran und Sunna, sondern lässt sich aus der historischen Rekonstruktion ihrer Interpretation im Kontext der internationalen Beziehungen und der Modernisierung der islamischen Welt verstehen. In ideengeschichtlicher Hinsicht stellt das moderne Islambild eine Verschmelzung innerislamischer Reformlehren, intellektueller Auseinandersetzungen mit der kolonial induzierten Modernisierung der islamischen Welt und mit den wissenschaftlich-literarischen Islaminterpretationen des Westens dar. Es ist somit eingebettet in die historisch-soziale Selbst- und Fremdthematization sowohl des Islams als auch westlicher Gesellschaften im Rahmen einer sich formierenden globalen Öffentlichkeit. Der Einklang von Islamisten und Orientalisten basiert nicht auf ontologisch zu rechtfertigenden kulturellen Eigenarten des Islams, sondern ist das Resultat eines welthistorischen Prozesses, in dessen Verlauf sich Selbst- und Fremdbeschreibungen sowie internationale Machtkonstellationen bis zur Unübersichtlichkeit überlagert haben.

Islamische Moderne, Salafiyya und der Westen³

Im Zentrum dieses formativen Prozesses stand im späten neunzehnten Jahrhundert eine islamische Reformbewegung, die moderne Salafiyya, welche der Islamwissenschaftler Malcolm Kerr vor vierzig Jahren noch als gescheitert betrachtete. Ihr Bemühen, den Herausforderungen der Moderne durch eine Reinterpretation der Lehren des »goldenen Zeitalters der frommen Altvorderen« (salafiyyun) zu begegnen, habe seine Ziele in intellektueller und politischer Hinsicht verfehlt (Kerr 1966). Nahezu gleichzeitig mit der Veröffentlichung von Kerrs Urteil begann sich jedoch eine ideologische Bewegung über die gesamte islamische Welt auszubreiten, welche genau dieses historische Erbe des frühen Islams zum zentralen Referenzpunkt für das politische Denken und Handeln der Muslime erhebt (vgl. Krämer 1999: 23). Gemessen an ihren eigenen Zielen kann die ursprüngliche intellektuelle Reformströmung der Salafiyya in der Tat als gescheitert angesehen werden. Ihr war es nicht gelungen, ihre Ideen in eine dynamische Reform der muslimischen Gesellschaften umzusetzen und damit das Ende der politischen, ökonomischen und kulturellen Hegemonie des Westens herbeizuführen. Allerdings haben ihre grundlegenden Konzepte das politische Denken der islamischen Welt im zwanzigsten Jahrhundert in wachsendem Maße bestimmt. In trivialisierter und popularisierter Form leben sie im Denken vieler zeitgenössischen islamistischer Ideologen weiter. In diesem Sinne bestimmen Versatzstücke der salafitischen Interpretationen den zeitgenössischen globalen Diskurs über den Islam wesentlich mit und fordern die hegemoniale Position des Westens in Politik und Kultur heraus.

Folgt man den Standardwerken zur modernen islamischen Geschichte, so ist die Salafiyya vor allem mit dem Leben und Wirken von drei einflussreichen islamischen Reformern verbunden: dem »pan-islamischen Revolutionär« Jamal ad-Din al-Afghani (1839–1897), dem al-Azhar-Gelehrten und späteren Mufti von Ägypten, Muhammad Abduh (1849–1905), sowie dessen syrischem Schüler und Biographen Rashid Rida (1865–1935). Ich werde mich im Folgenden auf das Wirken dieser drei Personen beschränken, deren Denken und Handeln das Islambild in

3. Dieser Teil ist eine überarbeitete Version von Jung (2005: 46–51). Der Aufsatz spannt den hier nur angedeuteten Entwicklungsbogen von der liberalen Salafiyya des neunzehnten Jahrhunderts bis zu den militanten Ideologien gegenwärtiger Islamisten weiter.

der muslimischen wie in der westlichen Welt entscheidend geprägt haben. Das Profil dieser drei sonst sehr unterschiedlichen Charaktere weist eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf, die insbesondere ihren persönlichen Werdegang und ihre politische Zeitdiagnose betreffen. Alle drei durchliefen sowohl eine klassische islamische als auch eine an den »westlichen Wissenschaften« orientierte Ausbildung. In ihrer persönlichen religiösen Entwicklung wandten sie sich nach anfänglichem Interesse für den sufistischen Islam dem Skriptualismus zu. Die Interpretation normativ-religiöser Texte wurde zur bestimmenden Größe in der Suche nach dem »wahren Islam« und sie betrachteten die mystischen Strömungen von da an als ihre Gegner. Als Zeitzeugen des europäischen Imperialismus identifizierten sie die Schwäche der muslimischen Welt mit deren Abkehr von den wahren Lehren des Islams. Die politische und militärische Verteidigung der islamischen Welt gegen äußere Feinde, also ihre persönlichen Erfahrungen mit dem europäischen Imperialismus, verbanden sie untrennbar mit der Notwendigkeit zur inneren Reform.

Die salafitischen Reformer waren überzeugt, die islamische Religion stünde in Übereinstimmung mit den Anforderungen des modernen Lebens. In apologetischer Absicht machten sie die vernunftgeleitete Interpretation klassischer islamischer Prinzipien zur Voraussetzung und Richtschnur für die Integration der wissenschaftlichen, ökonomischen und politischen Errungenschaften des Westens (Brown 2000: 139). In Vorträgen, Seminaren und Publikationen forderten sie die Reform des traditionellen islamischen Erziehungswesens, in dem sie einen Hauptgrund für die Stagnation muslimischer Gesellschaften und deren mangelnde Anpassung an die Herausforderungen der Moderne sahen. Dieses öffentliche Engagement brachte die Reformer aber auch in Konfrontation mit den einheimischen und kolonialen Machthabern. Aufgrund seiner revolutionären Haltung war al-Afghani zum häufigen Standortwechsel gezwungen und wurde ein Reisender in Sachen antikolonialistischer Kampf und islamischer Reform. Nach seiner Beteiligung in den nationalistischen Wirren, die 1882 mit der britischen Besetzung Ägyptens endeten, war auch Muhammad Abduh gezwungen, einige Jahre ins Exil zu gehen. Zunächst nach Beirut, danach verbrachte er 1884 einige Monate zusammen mit al-Afghani in Paris. Dort bildeten sie eine »muslimische Geheimorganisation« für die Einheit und Reform des Islams. Darüber hinaus gaben sie eine arabischsprachige Wochenzeitung heraus, in welcher die Politik der europäischen Großmächte und die inneren Schwächen der islamischen Gemeinschaft angegriffen wurden (Adams 1933: 8–10).

Die persönliche Auseinandersetzung der islamischen Reformier mit Europa fand aber nicht nur im Rahmen von Reisen und Exilaufenthalten statt. Spätestens seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, so die hier vertretene These, müssen islamische Intellektuelle als fester Bestandteil der sich herausbildenden globalen Öffentlichkeit angesehen werden. Arabische, indische und türkische Muslime beteiligten sich an den politischen und wissenschaftlichen Debatten Europas, die sich in dieser Zeit vor allem auch um das Verhältnis von Religion und Politik sowie um die Herausforderung des religiösen Wissens durch die modernen Wissenschaften drehten. So setzte sich Afghani zum Beispiel in einer seiner Schriften mit Ernest Renans »L'Islamisme et la science« auseinander. Afghanis Überzeugung, dass die religiösen Prinzipien des Islams den Schlüssel für die Modernisierung der muslimischen Welt bieten, kann als ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit Renan verstanden werden, der als »bekennernder« Positivist die im damaligen Europa weit verbreitete Auffassung vertrat, dass gesellschaftlicher Fortschritt nicht mit, sondern nur gegen die traditionale Religion möglich sei. Auch Muhammad Abduh, der in seiner Zeit als al-Azhar-Gelehrter Studenten aus aller Welt begeisterte, setzte sich mit Renans Arbeiten auseinander und erlernte in fortgeschrittenem Alter noch das Französische. Sein Denken war genauso von den islamischen Klassikern wie von der Lektüre europäischer Philosophen und Schriftsteller wie Comte, Guizot, Spencer, Rousseau und Tolstoi geprägt und er wollte zeigen, dass die wissenschaftliche und ethische Rationalität der Moderne ein immanenter Bestandteil des Islams sei (Hourani 1962: 140).

In diesem Sinne bildete die globale Öffentlichkeit des späten neunzehnten Jahrhunderts einen diskursiven Kampfplatz, auf dem Positivisten, liberale und traditionalistisch eingestellte christliche Apologeten sowie islamische Reformier um die Auslegung der Moderne rangen. Unter dem Einfluss von Françoise Guizots »History of Civilization in Europe« rekonstruierten beispielsweise Al-Afghani und Abduh den Islam als eine Zivilisation, die im goldenen Zeitalter der frommen Altvorderen als eine ideale Gesellschaft existiert habe. Mit dieser Prämisse interpretieren sie die Geschichte des Islams als einen Verfallsprozess und damit in ähnlicher Weise wie westliche Orientalisten, deren islamische Verfallsgeschichte den Fortschrittsglauben der europäischen Aufklärung spiegelverkehrt abbildete. Die beiden Reformier setzten den wahren Islam mit innerweltlichem Engagement gleich. Auch darin folgten sie dem Fortschrittsgedanken der Aufklärung, der das aktive innerweltliche Streben des Men-

schen zu einer Bedingung für die Schaffung einer besseren Zukunft erklärte. Gleichzeitig lässt ihr islamischer Reformgedanke Parallelen zur christlichen Apologetik erkennen. Guizot, französischer Staatsmann und Historiker, hatte nämlich in den 1860er Jahren auch laienapologetische Schriften verfasst, in denen der gläubige Protestant den Positivismus aufgrund seiner Tendenz zum Fatalismus verurteilte. In einem interkonfessionellen Bündnis mit dem Erzbischof von Orleans bekämpfte Guizot den Positivismus als eine Ideologie, die jegliche Erkenntnisansprüche auf eine radikalisierte Diesseitsorientierung verpflichtete (Plé 1996: 100–8). Sein Versuch, Wissenschaft und christlichen Glauben zu verbinden, lässt sich auch in Muhammad Abduhs Synthese aus Wissenschaft und reformiertem Islam finden.

Der von diesen islamischen Reformern propagierte Rekurs auf das goldene Zeitalter darf deshalb nicht mit einer blinden Übernahme der Traditionen verwechselt werden. Im Gegenteil, die Traditionen der idealen muslimischen Gemeinschaft sollten im Lichte der zeitgenössischen Herausforderungen mit den Mitteln der allgemeinen menschlichen Vernunft und der modernen Wissenschaften interpretiert werden. Damit unterscheiden sich aber diese Reformen fundamental von vormodernen islamischen Reformbewegungen wie sie zum Beispiel die Wahhabiyya in Saudi-Arabien repräsentierte (vgl. Lapidus 1983). Wie bei zahlreichen christlichen Apologeten, war auch das theologische Denken Muhammad Abduhs von dem Bemühen gekennzeichnet, die grundlegende Vereinbarkeit von Offenbarung und Vernunft zu belegen. Dabei teilte Abduh aber nicht die Auffassung der neuzeitlichen Naturrechtslehrer in Europa, dass die Sphären von Glaube und Vernunft getrennt seien. Der überzeitliche Geltungsanspruch des göttlichen Willens wird bei ihm nicht von moraltheologischen Aspekten gelöst und Fragen der Moral, des Rechts und des Glaubens bleiben so miteinander verbunden. Obwohl das islamische Recht in Abduhs Theorie noch wesentlich die Rolle des im göttlichen Willen verankerten Maßstabs für eine noch zu schaffende moderne islamische Rechtsordnung spielte, barg seine Naturrechtskonzeption eine Tendenz, im Zuge der Ausgestaltung moderner Rechtsordnungen in islamischen Ländern die sharia als unmittelbar geltendes Recht zu interpretieren (Kerr 1966: 103–9). Diese Tendenz zur modernen Verrechtlichung der sharia und zur Interpretation des Islams als »Gesetzesreligion« trat dann in den Arbeiten von Abduhs Schüler Rashid Rida verstärkt zu Tage.

Im Anschluss an Ridas juristische und konstitutionalistische Reformtheorien, die allerdings noch die Flexibilität und Anpassungsfähigkeit der

»sharia« betonten, hat sich im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts diese Tendenz zur positiven Auslegung des islamischen Rechts zu einem zentralen Bestandteil islamistischer Ideologien entwickelt. Damit brechen die Islamisten endgültig mit der holistischen und diskursiven Tradition des islamischen Rechts und rekonstruieren dieses auf der Grundlage eines positiven Rechtsbegriffes mit der modernen Zwangsagentur des Staates im Hintergrund (siehe dazu: Jung 2003 und Khalafallah 2001). Es ist bezeichnend, dass Rashid Ridas Verrechtlichung des Islams, also die eingangs geschilderte Rekonstruktion des islamischen Glaubens als ein rigides System moralischer und rechtlicher Regeln, auch den Beifall westlicher Orientalisten fand. Der Berliner Islamforscher Martin Hartmann bezeichnete Rida im Dezember 1912 in einem Brief an seinen ungarischen Kollegen Ignaz Goldziher als einen alle anderen Muslime weit übertragenden Denker (Hanisch 2000: 419). Rida, der zunächst in pan-islamischen, dann verstärkt in pan-arabischen Kreisen politisch aktiv war, schränkte auch den von Abduh noch relativ breit definierten Begriff der Altvorderen auf die Zeit Muhammads und die unmittelbaren Prophetengenossen ein. In dieser Weise beförderte er das »fundamentalistische« Konzept eines unveränderlichen mit dem Leben des Propheten offenbaren Islams, das sich auch in den Werken westlicher Orientalisten häufig wiederfindet (vgl. Hourani 1962: 227–232).

Im Kontext der Einführung von europäischen Rechtsordnungen in Ägypten und im Osmanischen Reich, haben Abduh und Rida eine öffentliche Debatte über Fragen der Volkssouveränität und der legislativen Möglichkeiten politischer Institutionen begonnen. In einem auf die Neuinterpretation der sharia begründeten »authentischen« islamischen Rechtssystem sahen sie ein wesentliches Bollwerk gegen die politische und kulturelle Bedrohung durch den imperialistischen Westen. Rida entwickelte diesen Gedanken weiter und wurde im Zusammenhang mit der Krise des islamischen Kalifats in den 1920er Jahren einer der Gründerväter des Denkens über den islamischen Staat. Dieser sollte in seiner konstitutionellen Verankerung von den Prinzipien des Korans inspiriert sein und sich das immanente Potenzial der sharia zur rechtlichen Erneuerung zu Nutze machen, um so eine originäre islamische Ordnung zu schaffen (Enayat 1982: 69–80). Im Zuge des antikolonialen Befreiungskampfes verschmolz das Ringen um staatliche Souveränität mit dem Gedanken einer islamischen Gesellschaftsordnung. In der Rekonstruktion des Islams im Rahmen einer globalen Öffentlichkeit standen somit Politik und Religion in einer spezifischen Wechselwirkung, die sowohl von Orientalis-

ten als auch von Islamisten in anachronistischer Weise bis zum Propheten zurück projiziert wurde.

Die theologischen, juristischen und politischen Reformideen der Gründerväter der Salafīyya, die sich intensiv mit Begriffen, Konzepten und Institutionen des Westens auseinandergesetzt hatten, bildeten den theoretischen Ausgangspunkt sowohl für säkularistisch als auch für islamistisch orientierte Reformbewegungen im 20. Jahrhundert (vgl. Brown 2000: 90 ff.).⁴ Die salafitischen Reformer setzten eine ganze Reihe von Konzepten des klassischen islamischen Denkens mit den politischen Ideen Europas in Beziehung und leiteten somit eine moderne Transformation der Wissensordnung in der islamischen Welt ein. Mit ihrer Betonung der Transzendenz Gottes, der Einheit der muslimischen Gemeinschaft und der Suche nach Authentizität in den Traditionen des goldenen Zeitalters knüpften al-Afghani, Abduh und Rida an vormoderne Denkströmungen und Reformbewegungen in der islamischen Geschichte an, die John Voll unter die Kategorie einer »fundamentalistischen Traditionslinie« im Islam fasste (Voll 1979). Diese Traditionslinie hat sich dann in transformierter Form im modernen islamistischen Denken weiter entwickelt, wofür die ideologischen Konstrukte des Begründers der Muslimbruderschaft, Hassan al-Banna (1909–49), des Führers der pakistanischen Jamaat-i Islami, Abu Ala Mawdudi (1903–79), oder aber des ägyptischen Spiritus Rector des militanten Islamismus, Sayyid Qutb (1906–66), die wohl bekanntesten Beispiele stellen.

Von Anfang an aber war die Entwicklung dieses derzeit so dominanten Islambildes eingebunden in eine sich formierende globale Öffentlichkeit. Die diskursiven Grundstrukturen dieser Öffentlichkeit basieren auf den epistemologischen Kategorien der Moderne und das moderne Islambild wurde in diesem strukturellen Kontext in bedeutendem Maße vom orientalistischen Denken des Westens mit geprägt. Dafür spricht auch die relativ hohe Anzahl muslimischer Gelehrter und Intellektueller, die auf den Orientalistenkongressen in Paris, London, Leiden oder Stockholm

4. Die Entwicklung der islamischen Reformbewegung war eindeutig kontextabhängig. Während im arabischen Raum und in Südasien im Laufe des 20. Jahrhunderts islamistische Interpretationen die Oberhand gewannen, hat sich vor allem in der Türkei der säkularistische Flügel durchsetzen können. In ideologischer Hinsicht nahm dort die sich später radikal laizistisch präsentierende türkische Nationalbewegung in der Bewegung der »jungen Osmanen« ihren Ausgangspunkt, die ähnlich wie Abduh eine Synthese von Islam und Moderne herstellen wollte (siehe: Jung 2001b: 43–47).

mit westlichen Wissenschaftlern die Geschichte und Lehren des Islams diskutierten.⁵ Insbesondere die Konzentration der Salafiten auf den Islam als entscheidende Variable im Modernisierungsprozess und ihr an den religiösen Primärquellen orientierter, hermeneutischer Skriptualismus weisen klare Parallelen zu den zentralen Elementen des wissenschaftlichen Orientalismus auf.

Schlussfolgerungen: Kein Kampf der Zivilisationen

Auf der Grundlage dieser historisch angeleiteten Analyse des globalen Diskurses über den Islam ist es offensichtlich, dass die eingangs am Beispiel des Karikaturenstreits thematisierte Dichotomie zwischen dem Islam und dem Westen auf eine über hundert Jahre währende Entwicklungsgeschichte zurückblicken kann. In ihrem Verlauf hat sich im öffentlichen Diskurs sowohl der islamischen als auch der westlichen Welt ein Islambild etabliert, das seinen Ausgangspunkt in den religionspolitischen Überlegungen islamischer Reformen sowie den wissenschaftlichen Konstruktionen westlicher Orientalisten hat. Die Herausbildung des modernen Islambildes ist damit fest eingebunden in einen globalen Prozess, in dessen Verlauf kulturelle Unterschiede auf der Grundlage einer relativ einheitlichen kognitiven Tiefenstruktur formuliert worden sind. Der Orient ist folglich nicht nur eine von kolonialen Interessen angetriebene Konstruktion Europas, wie Edward Said (1978) in seinem berühmten Buch »Orientalism« behauptet hatte, sondern das orientalistische Islambild nahm auch unter muslimischen Intellektuellen den Charakter einer zentralen Referenz für die Konstruktion einer islamischen Moderne ein. In einem komplexen historischen Entwicklungsprozess wurden Elemente des westlichen Orientalismus so auch zu Bausteinen moderner Identitätsbildung in der muslimischen Welt. Insbesondere die zeitgenössischen Islamisten sind nahezu idealtypische Repräsentanten dieser Entwicklung, die der syrische Philosophieprofessor Sadik al-Azm einmal als »Orientalism in Reverse« bezeichnet hatte: Muslime, die sich orientalistische Stereotypen nicht nur angeeignet, sondern diese in eine positive Selbstbeschreibung islamischer Kultur verwandelt haben (al-Azm 1981).

5. Dafür finden sich zahlreiche Hinweise in Konferenzprotokollen, Briefwechseln, Tagebuchaufzeichnungen und in den Fußnoten orientalistischer Publikationen.

Im Karikaturenstreit und der in ihm symbolisierten Konfrontation zwischen dem Islam und dem Westen handelt es sich daher auch nicht um einen Kampf der Zivilisationen. Wir sind eher mit dem Konflikt zweier polarer Weltanschauungen konfrontiert, die sich an einem historisch spezifischen Islambild orientieren, das sich in dem einheitlichen zivilisatorischen Zusammenhang einer globalen Moderne herausgebildet hat. Dieser gemeinsame zivilisatorische Hintergrund offenbarte sich insbesondere auch darin, dass sich der Streit um die Publikation der Muhammad-Karikaturen an abstrakten Prinzipien wie zum Beispiel »säkulare Gesellschaft, Meinungsfreiheit, Pluralismus« oder »demokratische Regierungsführung« orientierte. Was wir also erleben, ist nicht ein Zusammenprall kulturell unvereinbarer Positionen, sondern ein Streit über die Auslegung global anerkannter Prinzipien, welche Charles Taylor als die »benchmarks« moderner politischer Legitimität bezeichnete (Taylor 2004: 185). Der Karikaturenstreit hat aber auch gezeigt, dass diese abstrakten Prinzipien eines konkreten Inhalts bedürfen. So basiert die vom dänischen Staatsminister gebetsmühlenartig ins Feld geführte Unantastbarkeit der Pressefreiheit in Dänemark keineswegs allein auf universellen Kategorien, sondern ist in ihrer spezifischen Auslegung zutiefst von den historischen und sozialen Erfahrungen des Landes geprägt. Es handelt sich hierbei um Erfahrungen, welche viele muslimische Einwanderer in Dänemark, aber auch manche der europäischen Nachbarn des Landes nicht in gleicher Weise teilen. Die in Dänemark mögliche Verbreitung nationalsozialistischer Gedankengüter würde z.B. in Deutschland oder Österreich sofort die Staatsanwaltschaft auf den Plan rufen.

Die Muhammad-Affäre macht uns somit darauf aufmerksam, dass die globalen Standards moderner politischer Legitimität einem permanenten sozialen Verhandlungsprozess ausgesetzt sind. Dieser Verhandlungsprozess scheint in wachsendem Maße einen über Medien und Diasporagemeinden vermittelten globalen Charakter anzunehmen. Wie der Karikaturenstreit findet die Interpretation und damit Konkretisierung abstrakter Prinzipien im Rahmen einer globalen Öffentlichkeit statt, deren soziale Strukturen die politischen und ökonomischen Asymmetrien der Weltgesellschaft erkennen lassen. Diese bestimmen den sozialen Verhandlungsprozess um die Auslegung global anerkannter Prinzipien mit und verweisen auch auf die Tatsache, dass es heute nicht mehr genügt, diese Auslegung auf den Konsens von ethnisch, religiös oder territorial abgegrenzten Gemeinschaften zu beschränken. Es handelt sich bei diesen Verhandlungen in wachsendem Maße um einen globalen Prozess. Aller-

dings ein globaler Prozess, in dem das moderne Islambild einen bestimmten Diskurs des Gegensatzes und der Andersartigkeit generieren kann, der sowohl die stereotypen und für viele Muslime beleidigenden Karikaturen von Jyllands-Posten als auch die inakzeptable Reaktion einer zum Hass gegen Dänemark mobilisierten Straße möglich gemacht hat.

Literatur

- Adams, Charles C. (1933): *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abdub*, London: Oxford University Press.
- al-Azm, Sadik Jalal (1981): »Orientalism and Orientalism in Reverse«, in: *Khamsin*, 8: 5–26 (Reprint in: Macfie, A.L. [2000]: *Orientalism – A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Beyer, Peter L. (1998): »The Modern Emergence of Religions and a Global Social System for Religion«, in: *International Sociology*, 13 (2): 151–72.
- Brown, L. Carl (2000): *Religion and State. The Muslim Approach to Politics*, New York: Columbia University Press.
- Eisenstadt, S. N. (2000): »Multiple Modernities«, in: *Daedalus*, 129(1): 1–29.
- Enayat, Hamid (1982): *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shii and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, London: MacMillan.
- Foucault, Michel (1994): *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hanisch, Ludmila (Hrsg.) (2000): »Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht. Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894–1914, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Hourani, Albert (1962): *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge (1983): Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. (1997): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone.
- Jung, Dietrich (2001a): »The Political Sociology of World Society«, in: *European Journal of International Relations*, 7(4): 443–474.
- Jung, Dietrich (2001b): *Turkey at the Crossroads. Ottoman Legacies and a Greater Middle East*, with Wolfango Piccoli, London: ZED books.
- Jung, Dietrich (2003): »Staat und Islam im Mittleren Osten«, in: Michael Minkenberg und Ulrich Willems (Hrsg.): *Politik und Religion*, Sonderheft 33 der pvs (Politische Vierteljahresschrift), Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Jung, Dietrich (2005): »Der Islam gegen den Westen. Zur Genealogie eines internationalen Konfliktparadigmas«, in: Mathias Hildebrandt und Manfred Brocker (Hrsg.): *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Re-*

- ligionen*, Wiesbaden: vs Verlag.
- Kerr, Malcolm H. (1966): *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abdub and Rashid Rida*, Berkely: University of California Press.
- Khalafallah, Haifaa (2001): »The Elusive ›Islamic Law‹: Rethinking the Focus of Modern Scholarship«, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12(2): 143–152.
- Lapidus, Ira (1983): Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective, Policy Papers in International Affairs, Number 18, Berkeley.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden: Nomos.
- Peters, Bernhard (1994): »Der Sinn von Öffentlichkeit«, in: Neidhardt, Friedhelm (Hrsg.): *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Plé, Bernhard (1996): *Die »Welt« aus den Wissenschaften. Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftssoziologische Studie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Said, Edward, (1978): *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Scholte, Jan Aart (2000): *Globalization. A Critical Introduction*, Basingstoke: Mac-Millan.
- Taylor Charles (2004): *Modern Social Imaginaries*, Durham and London: Duke University Press.