

Möllers / van Ooyen

**Jahrbuch
Öffentliche Sicherheit**

2002/2003

Sonderdruck

Verlag für Polizeiwissenschaft

**Die unterstellte Einheit von Staat und Religion
ist der Inhalt der Politisierung des Islam:
Islamismus als Spielart des religiösen
Fundamentalismus**

Wir leben im Zeitalter der Rückkehr der Religionen in politischer Gestalt und der Krise der kulturellen, säkular ausgerichteten Moderne. Wer in dieser Erscheinung jedoch eine Renaissance der Religion vermutet und von „postsäkularer Gesellschaft“ spricht – wie der Philosoph Jürgen Habermas in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche – , der stellt unter Beweis, dass er diese Entwicklung nicht versteht¹. Die prominente Spielart der Politisierung der Religion ist in der islamischen Zivilisation zu finden, wo sich im religiösen Gewand ein neuer Totalitarismus als Gefahr für Freiheit und Weltfrieden entfaltet². Die internationale Forschung über diesen Gegenstand, dem auch hierzulande zahlreiche Autoren Aufmerksamkeit schenken, ist allerdings an der *Amerikanischen Akademie der Wissenschaften* zwischen 1988 bis 1995 geleistet worden³ und ist hierzulande kaum bekannt. Bei der Beurteilung der konstruierten Einheit von Staat und Religion wird über die Wirkung dieser religiös begründeten Ideologie auf den Weltfrieden debattiert. Aus der Perspektive auf diese neuen Entwicklungen wird der Dialog zwischen den Religionen, der vielmehr zwischen den *Zivilisationen* stattfinden sollte, eher behindert als gefördert. Jedoch sind sich die Befürworter des Dialogs über die Politisierung der Religion als eine sicherheitspolitische Problematik nicht immer im Klaren, und in ihrer Einschätzung oftmals uneinig. Ich möchte behaupten, dass politische Religionen das „Schlechteste“ aus Religion und Politik überhaupt

-
- 1 Zur Kritik an Habermas vgl. B. Tibi , „Habermas and the Return of the Sacred“, in: *Religion, Staat und Gesellschaft*, Band 3 (2002), Heft 2, S. 265-296. Dieser Beitrag bezieht sich auf Jürgen Habermas, „Glaube und Wissen“, erschienen in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. Oktober 2001, S. 9. Dies ist die Rede in der Paulskirche, in der Habermas zu falschen Schlussfolgerungen gelangt.
 - 2 Hierzu B. Tibi, *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?*, 3. erweiterte Auflage, Darmstadt 2002, S. 14-22.
 - 3 Diese zugleich internationale und autoritative Forschung ist vom protestantischen Theologen Martin Marty und dem katholischen Theologen Scott Appleby in fünf Bänden des *Fundamentalism Project* herausgegeben worden. Sie sind erschienen bei Chicago University Press 1991-1995, hier vor allem Band 1: *Fundamentalisms Observed*, Chicago 1991. Die Forschungsergebnisse dieses an der American Academy of Arts and Sciences durchgeführten Projekts werden zusammengefasst erläutert von B. Tibi, *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?* (siehe Anm. 2), S.14-18.

verbinden. Damit meine ich „das Absolute“ in der Religion und „das Kämpferische“ in der Politik. Mit der Politisierung der Religion wird ein Prozess angesprochen, aus dem in allen Weltreligionen eine Fülle von religiösen Fundamentalismen hervorgeht. In diesem Beitrag will ich die Unterstellung prüfen, ob der Islam generell eine politische Religion ist, oder ob dieser in unserer Zeit zu einem *Islamismus* politisiert wird. Hierbei ist es zwingend notwendig, gleich einleitend zu unterstreichen, dass dieses neue Phänomen von älteren Erscheinungen politischer Religion differenziert werden muss. In meiner Argumentation steht der Einsatz für einen religiösen Pluralismus als eine politische Kultur der Demokratie an höchster Stelle. Ein religiöser Fundamentalismus kann diese Voraussetzung in keiner Religion erfüllen. Deshalb spreche ich von einer sicherheitspolitisch relevanten Gefährdung der Demokratie durch die Politisierung der Religion. Dies werde ich am Beispiel des Islamismus zeigen.

I. Religion zwischen Glaube und Politik

Im religiösen Fundamentalismus wird eine politische Ideologie mit *Glauben* verbunden; Eine Religion wird, wenn auch nicht im Sinne von „Säkularisierung“, verweltlicht. Sie entwickelt sich zu einer Artikulationsform politischer Belange, bei der religiöser Glaube an eine weltliche Ideologie gebunden wird. Das ist der Inhalt des nach seiner Politisierung zu einer politischen Religion gewordenen Islam. Eine religiöse Weltanschauung wird nach ihrer Verwandlung in eine politische Religion zu einem Neoabsolutismus, der Zivilisationskonflikte fördert und aufgrund dessen einen Gegenstand der Sicherheitspolitik darstellt⁴.

Die Rückkehr der Religion nach der abgeschlossen geglaubten Säkularisierung ist besonders aus der Perspektive des Zusammenhangs zwischen Religion und Zivilisation politisch brisant. Seit dem Ende des Ost-West-Konflikts wird diese Perspektive als Thematik der Zivilisationskonflikte angesprochen⁵. Im modernen Europa hat man das Dilemma, das mit beiden angeführten Problemfeldern korrespondiert, durch die Säkularisierung überwunden. Mit Säkularisierung meine ich die Trennung der Sphären des Privaten und des Öffentlichen. Das positive Ergebnis dieser Entwicklung ist der seit dem Westfälischen Frieden herrschende Religionsfrieden. Durch die islami-

4 Zu dieser Problematik vgl. B. Tibi, „Islamism, National and International Security After September 11“, in: Andreas Wenger und Günther Bächler (Hg.), *Conflict and Cooperation. Festschrift Spillmann*, Zürich 2002, S. 127-152.

5 Zu dieser Problematik siehe B. Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, (zuerst Hamburg 1995) erweiterte Neuauflage, München 1998 (mit einem neuen Vorwort zum 11. September, München 2001).

sche Migration nach Europa⁶ wird der Westen erneut mit dieser Problematik konfrontiert.

Dies stellt den säkularisierten Kontinent vor Probleme, die man bereits als vergangen wählte. Im Privaten kann ein in Europa lebender Muslim seine Religion als „absoluten Glauben“ behalten, aber in der öffentlichen Sphäre darf eine solche Einstellung in einer säkularen Demokratie nicht hingenommen werden, weil sie dem politischen und religiös-kulturellen Pluralismus widerspricht, ihn sogar gefährdet. Jedem Glauben – gleich ob religiös oder säkular – verlangt die Demokratie ab, andere Glaubensrichtungen als gleichwertig zu respektieren. Ist dies im Islam möglich? Im Koran steht: „Die Religion bei Gott ist der Islam“ (al-Imran, Vers 19). Muslime fühlen sich anderen Glaubensangehörigen moralisch überlegen. Ohne eine kulturelle Reform können sie sich in dieser Sichtweise nicht verändern. Diaspora-Muslime pflegen diesen „absoluten Glauben“, anstatt Reformen in ihrer Religion anzustreben und geraten somit in Konflikt mit Europa und dessen säkularen Identität. Kann man den islamischen Dihad⁷ als religiöse Doktrin des Krieges im Namen von religiöser Freiheit dulden?

Der Westen ist die einzige säkular definierte Zivilisation und rechnet den Pluralismus zu ihrer politischen Kultur. Häufig wird gefragt, ob der Islam nicht doch seit seiner Geburt eine politische Religion sei, der zudem keinen Pluralismus zulasse. Richtig ist, dass der Islam nicht nur eine Religion, sondern auch eine Zivilisation ist. Die islamische Umma ist *nicht* pluralistisch. Islam und Pluralismus zu verbinden erfordert, ihn mit Säkularität in Einklang zu bringen. Sind solche Reformen in Sicht oder überhaupt möglich?

Im Zeitalter der Globalisierung und der parallel dazu verlaufenden Migration gehen die gestellten Fragen nicht allein die Menschen der islamischen Zivilisation an. Ich schreibe dies nicht nur angesichts der Tatsache, dass wir heute in einem „globalen Dorf“ leben, sondern führe dies in einem Text für europäische Leser auch deshalb an, weil diese Fragen für Europa heute existentiell geworden sind. Der Grund hierfür ist die massive islamische Migration nach Europa. Heute leben in Westeuropa etwa 17 Millionen muslimische Migranten. In weniger als einem halben Jahrhundert, also etwa im Jahr 2050, wird sich diese Zahl verdreifacht haben. Deshalb betreffen die gestellten Fragen auch den inneren Frieden in Westeuropa. Dies ist gerade seit dem 11. September 2001 eine Feststellung, die nur blinde oder geistig umnachtete, „politisch korrekte“ Gesinnungsethiker beanstanden würden. Die Problematik

6 Hierzu die Arbeiten von Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, Neuausgabe Freiburg i. Br. 2002; und B. Tibi, *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, München 2002 (zweite Auflage).

7 John Kelsay, *Islam and War. A Study in Comparative Ethics*, Louisville/Kentucky 1993, S. 116-118. In bezug auf Deutschland vgl. B. Tibi, *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland*, 2. Auflage, München 2001. Bes. Kap. VII und XI.

Islam-Westen ist mit einem Zivilisationskonflikt⁸ verbunden, der in Deutschland tabuisiert wird. Der historische Hintergrund ist eine jahrhundertelange Geschichte von „Kreuzzug und Dihad“⁹.

Die Vermischung von religiösem Glauben und Politik in der Enklave der Islam-Diaspora trägt zur Neubelebung dieser Geschichte bei, wenn der anti-westliche und antipluralistische Islamismus als Deutung des Islam als politische Religion gepflegt wird. Diaspora-Muslime ethnisieren sich dabei selbst durch die Abkapselung in Parallelgesellschaften. Die politische Religion verwandelt die Probleme fehlender Integration (Familie, Schule, Arbeitsplatz etc.) in weltanschaulich-religiöse Probleme, die zur Abspaltung von der säkularen Mehrheitsgesellschaft führen. Der 11. September 2001 hat in bezug hierauf die Augen geöffnet. Politische Religionen sind die neue Form des Totalitarismus, dessen Charakteristika heute die Bindung an den Terrorismus ist. Aus diesem Grunde darf in Europa die religiöse Toleranz nicht auf politische Religionen erweitert werden. Trotz dieses Hinweises wird die Dimension des Totalitarismus, die aus der Bindung der Religion an Gewalt hervorgeht, in diesem Beitrag beiseite gelassen. Der Schwerpunkt wird auf Zivilisationen im Mantel der politischen Religion gelegt, um zu zeigen, wie eine Neubelebung des alten Konflikts zwischen dem Westen und der islamischen Welt (im Sinne von Kreuzzug und *Dihad*) durch die Islamisten zu einem Zivilisationskonflikt führt. Hierbei werden alte historische Belastungen in neuer Gestalt aktualisiert. Die Thematik von Huntingtons *Clash of Civilizations* ist viel älter als dessen gleichnamiges Werk und ist in den Schriften des politischen Islam¹⁰ zu finden. Im postbipolaren Westen weiß man nicht, dass in der islamischen Welt ein Neoabsolutismus floriert, der als Glaube ausgegeben wird und in Kontrast zu jeder Art von Pluralismus steht. Am 16. September 2002 hielt ich mich in Ankara auf und vernahm in den CNN-Nachrichten die Rede eines Islamisten, der in London zu Tausenden islamischer Migranten aggressiv sprach: „Is there any doubt in your mind that there is a clash of civilizations?“ Die Reaktion war laute Zustimmung. Es gehört freilich nicht zur Redefreiheit in einer Demokratie, eine solche politische Agitation und Verhetzung zuzulassen. Dieser politische Islam steht in krassem Widerspruch zu Demokratie und Pluralismus. Wir müssen daher zwischen Islam als Glaube und Islamismus als politische Ideologie unterscheiden. Dem islamischen

8 Vgl. Anm.5 sowie Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, New York 1996 (deutsch mit dem falsch übersetzten Titel: Kampf der Kulturen, Wien 1997). Ich habe eine eigene Position in der Huntington-Debatte, siehe hierzu Kapitel 7 meines in Anm. 5 nachgewiesenen Buchs (*Krieg der Zivilisationen*, Neuausgabe), S. 307-333.

9 In meinem Buch *Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt* (München 1999, Taschenbuchausgabe 2001) gehe ich diesem Konflikt bis ins 7. Jahrhundert in einer strukturgeschichtlichen Darstellung nach; seine Wurzeln werden heute durch den politischen Islam im Rahmen von „Invention of Tradition“ neu belebt (vgl. Anm.11 unten).

10 Vgl. Sayyid Qutb, *al-Islam wa Mushkilat al-hadarah* (Der Islam und das Problem der Zivilisation), 9. legale Ausgabe Kairo 1988.

Glauben gebührt Toleranz, im Umgang mit dem Islamismus benötigen wir eine den veränderten Verhältnissen angepasste neue Sicherheitspolitik.

II. Die Neubelebung von Djihad und Kreuzzügen als eine „Erfindung der Tradition“

Die politische Religion des Islam ist neu, steht aber nicht außerhalb der Geschichte. Der politische Islam/*al-Islam al-Siyasi* greift auf die Geschichte zurück, wobei er viele neue Inhalte fälschlich als historische Tradition darstellt. Mit den Worten Eric Hobsbawms kann dies als „invention of tradition“¹¹ bezeichnet werden. Um dies besser zu verstehen, müssen wir auf die entsprechende Geschichte zurückgreifen¹². Sie umfasst sowohl von Seiten des Islam als auch des Christentums viele Belastungen, die ich in der Formel „Kreuzzug und Djihad“ zusammenfasse. Beide Zivilisationen haben in diesem Rahmen Krieg gegeneinander geführt (vgl. Anm. 9). Alle Zivilisationen pflegen stets Selbst- und Fremdbilder¹³, die jeweils in Traditionen eingebettet sind und im Kollektivgedächtnis bewahrt werden. Die durch den Islamismus neu belebten Traditionen spiegeln aber nicht das „Alte“ wider, sondern sind davon nur eine in die heutigen Zustände projizierte Vorstellung, also neuer Wein in alten Schläuchen. Somit erklärt sich, dass es sich bei dem Gerede über den islamischen *Djihad* und die christlichen *Kreuzzüge* in der Gegenwart um eine Rhetorik handelt, die nicht mit der Realität in Einklang steht; es existieren „*images*“ beider Zivilisationen – von sich und vom anderen.

Wir haben es hier mit Zivilisationen zu tun, die durch Religion definiert wurden. Anders als der Islam hatte sich jedoch das christliche Abendland, das auf Karl den Großen zurückgeht, im Rahmen der Renaissance in eine neue Zivilisation transformiert, die heute säkularer Westen genannt wird¹⁴. Der Islam hat eine solche Entwicklung nie vollzogen. Daher nimmt der weltanschauliche Zivilisationskonflikt den Charakter eines Zusammenpralls zwischen säkularen und religiösen Weltbildern an. Dies ist mehr als die Erfin-

11 Eric Hobsbawm und Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983 (Neudruck 1996), darin die Einleitung von Hobsbawm, S. 1-14.

12 Vgl. B. Tibi, *Einladung in die islamische Geschichte*, Darmstadt 2001.

13 Hierzu das Standardwerk von Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Neuauflage 1990, und parallel das Kapitel über Selbst- und Fremdbilder in: B. Tibi, *Islam und Deutschland, Muslime in Deutschland* (wie Anm. 7), S. 57-90.

14 Zur westlichen Zivilisation vgl. David Gress, *From Plato to NATO. The Idea of the West and its Opponents*, New York 1998. In der europäischen Geschichte müssen wir zwischen den beiden zivilisatorischen Einheiten „christliches Abendland“ und „Westen“ unterscheiden. Leider werden beide selbst in der Fachliteratur durcheinander gebracht. Zu beiden vgl. B. Tibi, *Kreuzzug und Djihad* (wie Anm. 9), Kapitel 2 über das christliche Abendland und Kapitel 5 über die westliche Zivilisation.

dung der Tradition und prägt das Verhältnis Islam-Westen sowohl innenpolitisch (in bezug auf Migration) als auch auf internationaler Ebene.

Aus der Neubelebung des alten Djihad geht der neue Djihadismus hervor, der vom Islamismus als einer politischen Religion getragen wird. Die Entwicklung seit dem 11. September hängt hiermit übrigens eng zusammen; es wächst das gegenseitige Misstrauen zwischen der Welt des Islam und dem Westen, wodurch reichlich Material für die These vom weltanschaulichen Zusammenprall der Zivilisationen geboten wird. Diese Beobachtung ist nicht falsch, sondern die Gleichsetzung der islamischen Zivilisation mit den Auswüchsen der Politisierung der Religion. Die größte Bedrohung des Weltfriedens scheint von der zivilisatorischen Auseinandersetzung in der Mittelmeerregion auszugehen, wo beide sich gegenüberstehenden Zivilisationen schon historisch eine Bilanz sowohl an Bedrohung als auch gegenseitiger Befruchtung vorweisen (vgl. Anm. 9). Aus diesem Grunde hatten der Mittelmeergipfel vom November 1995 im Anschluss an den Oslo-Frieden sowie die in diesem Zusammenhang stehenden euro-mediterranen Kulturdialoge (unter anderem in Den Haag im März 1997) eine besondere politisch-kulturelle Friedensfunktion. Zu bedauern ist die bei diesen Anlässen oft fehlende Aufrichtigkeit auf beiden Seiten. Die Politisierung des Islam wirkt sich auf die Verschärfung der Rivalität in ihrer gegenwärtigen Form entscheidend aus. Christen dagegen betreiben gleichermaßen Beschwichtigung wie Selbstbezeichnung, was jedoch von den Muslimen falsch als Schwäche verstanden wird. Für diese Art des Dialogs habe ich die Formel „Selig sind die Belogenen¹⁵“ verwendet. Selbst die Anschläge des 11. September haben im deutschsprachigen Raum nicht zu einem Umdenken führen können, an diesem Muster des Dialogs zu rütteln, der von „Täuschungen und westlichem Wunschdenken“ geprägt ist.

Nun gibt es in unserer Welt, außer der westlichen und der islamischen Zivilisation, noch weitere Zivilisationen, beispielsweise in Ostasien. Vor der asiatischen Wirtschaftskrise Ende der neunziger Jahre nannte man einige ost- und südostasiatische Staaten aufgrund ihrer damals traumhaften wirtschaftlichen Wachstumsraten „Asian Tigers“; sie wurden als Gefahr für den Westen in bezug auf die Führung der Weltwirtschaft im 21. Jahrhundert angesehen. Westliche Politiker versuchten damals, die bisherigen ostasiatischen Erfolge und die mit ihnen verbundene Herausforderung mit Hinweisen auf dortige Verletzungen der Menschenrechte abzuwerten. Nun sind Wettbewerbsfähigkeit und Menschenrechte zwei verschiedene Dinge. Das zivilisatorische Problem liegt indes in einer anderen Region. Obwohl in Südostasien zirka 400 Mil-

15 B. Tibi, „Selig sind die Belogenen. Der christlich-islamische Dialog beruht auf Täuschungen und westlichem Wunschdenken“, in: *Die Zeit* vom 29. Mai 2002, S. 9.; ders., „Der christlich-islamische Dialog“, in: *Bayern-Kurier* vom 18. August 2002, S. 2; und ders., „Das verlogene Spiel mit der Opferrolle“, in: *Die Welt* vom 17. August 2002, S. 23 (Feuilleton).

lionen Muslime leben, findet der zentrale Zivilisationskonflikt zwischen dem Islam und dem Westen nicht in Ostasien, sondern in der islamischen Mittelmeerregion statt. Hier liegt der *arabische* Kern der islamischen Zivilisation. Zwar ist der Islam als Zivilisation von inneren Zerreißproben zerrüttet, aber die westliche Islam-Fixierung neigt stets zur Generalisierung und trägt dazu bei, dass der Islam als politische Religion zum Faktor der Weltpolitik wird¹⁶. Der Terror vom 11. September hatte seinen planerischen Ursprung in Afghanistan (und Hamburg) aus, die Täter aber waren arabische Islamisten und Träger des politischen Islam. Ohne den politischen Islam als soziokulturelle Erscheinung fälschlicherweise auf ökonomische Probleme zurückzuführen, möchte ich es nicht unterlassen auf den UN-Bericht (2002) über die blockierte wirtschaftliche Entwicklung in der arabischen Welt hinzuweisen¹⁷. Der politische Islam ist sowohl Auswuchs als auch Ursache davon¹⁸.

Durch vielfältige Probleme ist die Welt des Islam heute die am stärksten fragmentierte Zivilisation. Die Opfer der unter dem Mantel des *Djihad* verübten fundamentalistischen Morde sind vorwiegend in Algerien, in Palästina, in Ägypten oder in Afghanistan zu beklagen. Wichtig hierbei ist es anzuführen, dass diese Opfer meist selbst Muslime sind. Vor dem 11. September bot der *Djihad* scheinbar keine Erklärung für die Zentrierung des Zivilisationskonflikts auf den islamischen und den westlichen Zivilisationskreis. Aber über dieses zeitgeschichtliche Ereignis hinaus ist die Tatsache zu vergegenwärtigen, dass der Islam und der Westen die einzigen Weltzivilisationen sind, die in ihren Weltanschauungen universelle Geltungsansprüche pflegen und daher aufeinander prallen. Dies erklärt, warum die sich westliche Wahrnehmung einer externen Bedrohung auf den Islam, nicht aber auf Konfuzianismus, Buddhismus oder Hinduismus bezieht. Der politische Islam beruht nicht nur auf Glauben, sondern auch auf einem kulturellen System mit universellem Anspruch. Jede Politisierung eines Universalismus lässt dadurch eine politische Gefahr für den Weltfrieden entstehen. Doch einen einheitlichen oder gar monolithischen Islam gibt es nicht. Der Grund hierfür ist nicht nur die bereits angeführte innerzivilisatorische Fragmentierung beziehungsweise die große religiös-politische Vielfalt im Islam, sondern auch die Tatsache, dass die islamische Zivilisation aus Tausenden unterschiedlicher Lokalkulturen besteht. Damit meine ich den Unterschied zwischen positiv zu wertender Vielfalt und der negativen Erscheinung der religiös-politischen Fragmentation, die aus der

16 Vgl. Graham Fuller und Ian Lesser, *A Sense of Siege. The Geopolitics of Islam and the West*, Boulder/Col. 1995; sowie Shireen Hunter, *Islam and the West*, Westport/Conn. 1998; Siehe auch B. Tibi, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, 3. erweiterte Auflage, München 2001 (deutsche Übersetzung meines in Anm. 42 nachgewiesenen US-Buches).

17 Vgl. den von arabischen Experten angefertigten UN-Bericht, United Nations Development Programme: *Arab Human Development. Report 2002, Creating Opportunities for Future Generations*, New York 2002, 168 Seiten.

18 Vgl. Nazih Ayubi, *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, London 1991.

Politisierung hervorgeht. Einheit unter den Muslimen entsteht auf weltanschaulicher Ebene, wenn eine Gefahr von außen wahrgenommen wird. Die meisten Muslime sind sich in ihrer Selbstwahrnehmung als Opfer des Westens einig; unter sich selbst sind sie aber stark gespalten. Auf der Fixierung auf das „Feindbild Westen“ baut al-Qaida¹⁹ auf, um einen islamischen Internationalismus zu entfalten. Das ist ein neuer und sehr zu beachtender Aspekt der Sicherheitspolitik.

Zum besseren Verständnis des weltanschaulichen Zusammenpralls zwischen dem Islam und dem Westen als Zivilisationen muss an den bereits angeführten Unterschied erinnert werden: Die westliche Zivilisation hat eine säkulare Identität und unterscheidet sich hierdurch vom Islam, der sich durch religiöse Weltbilder definiert. Der westliche Universalismus war bis zur Renaissance christlich, wandelte sich aber fortan durch den Prozess der Säkularisierung. Die islamische Zivilisation besteht seit ihrer Entstehung auf einem universellen, religiös definierten Geltungsanspruch. Es trifft zu, dass es im Islam nach der Begegnung mit dem Westen teilweise eine normative, bis heute aber keine strukturelle Säkularisierung gegeben hat. Leider sind aber unter den gegenwärtigen Bedingungen im Schatten des Islam als politische Religion keine Religionsreformen in Sicht, die in voraussehbarer Zukunft auf eine Säkularisierung in den islamischen Staaten abzielen könnten. Es ist sehr bedauerlich, dass solche Reformen im heutigen Islam als Häresie gelten. Der islamisch-westliche Zivilisationskonflikt ist also ein weltanschaulicher Konflikt zwischen einem säkular begründeten und einem religiös motivierten Universalismus. Wenn der Islam als politische Religion, also als Islamismus auftritt, ruft dies unweigerlich Konflikte hervor. Die Europäer können und dürfen die Welt des Islam nicht verändern, der Islam in der Diaspora aber betrifft sie direkt. Hier sollten sich Europäer ihr Mitspracherecht nicht verwehren lassen, sondern entschlossen einen Reform-Islam fördern. Aufgrund dessen habe ich mein Konzept des Euro-Islam entwickelt²⁰. Integration ist erfolgsversprechender und ehrlicher als jede polizeiliche Sicherheitspolitik. Fehlt die Integration, dann wachsen die Sicherheitsprobleme.

Der universelle Geltungsanspruch der islamischen Zivilisation drückt sich in der seit Jahrhunderten unverändert tradierten Zweiteilung der Welt in eine islamische und eine außer-islamische Territorialität aus: Haus des Islam/*Dar al-Islam* versus Haus des Krieges/*Dar al-Harb* oder, um den heute gängigen Begriff zu benutzen, *Dar al-Kuffar*, das heißt Sphäre des Krieges oder der Ungläubigen. In Friedenszeiten wird nach der Lehrmeinung muslimischer Schriftgelehrter/*Ulema* eine dritte Sphäre, die des Haus des Vertrages/*Dar al-*

19 Vgl. Roland Jacquard, *In the Name of Osama Bin Laden. Global Terrorism*, Duke and London 2002; sowie Peter Berger, *Heiliger Krieg Inc. Bin Laden-Terrornetz*, Berlin 2001.

20 Zum Euro-Islam vgl. Kapitel 12 in: B. Tibi, *Im Schatten Allahs*, Neuauflage München 2003; sowie mein Kapitel in: N. Alsayyad und M. Castels (Hg.), *Muslim Europe or Euro-Islam*, Berkeley 2002, S. 31-52.

Ahd als Sphäre des Friedens zugelassen. Diese ist jedoch nur temporär: Die Einstellung des *Djihad* darf nur so lange andauern, wie die Muslime zu schwach sind, um ihre Territorialität zu erweitern. Dieses Weltbild ist – wie auch Armanazi²¹ zeigt – bis heute nicht revidiert worden. Dem autoritativen muslimischen Rechtsgelehrten Armanazi zufolge ist diese Aufteilung der Welt auch im Zeitalter der Nationalstaatlichkeit nicht aufgegeben worden. Aus dieser Tatsache ergibt sich die Spannung zwischen der Realität der Nationalstaaten in der Welt des Islam und dem universellen Geltungsanspruch des Islam, der bei seiner Politisierung archaische Elemente in die Weltpolitik einführt.

In krassem Gegensatz zu der zivilisatorisch zweigeteilten Wahrnehmung der Welt besteht die Welt des Islam heute aus 56 staatlichen Einheiten, die völkerrechtlich als Nationalstaaten gelten. Dies wird in der islamischen Öffentlichkeit als Ergebnis einer Verschwörung wahrgenommen, die von „westlichen Kreuzzüglern“ gegen den Islam angezettelt worden sei. Wer die europäisch-islamische Geschichte und die Unterscheidung zwischen „christlichem Abendland“ und Westen kennt, weiß, dass der Begriff der Verschwörung ein Widerspruch in sich ist. Dieser Begriff wurde während des Krieges gegen den Terrorismus von islamischer Seite neu belebt. Die Vereinigung der Muslime als universelle *Umma* in einer neuen islamisch dominierten Weltordnung (*Pax Islamica*) steht groß auf den Fahnen der islamischen Fundamentalisten und im Mittelpunkt ihrer Rhetorik. Die Wirkung bleibt jedoch schon deshalb begrenzt, weil die Fundamentalisten sich untereinander nicht einig sind und sich oftmals gegenseitig liquidieren. Algerien und Afghanistan sind schreckliche Beispiele hierfür. Bin Laden versuchte mittels al-Qaida als Militärblock der Islamisten eine islamistische Internationale zu begründen. Die Grenzen dieser Versuche sind bekannt.

Der Islamismus versucht, die *Umma* internationalistisch zu vereinen, um die Wirkung der politischen Religion in unserer Gegenwart zu verstärken, und den Zivilisationskonflikt gegen den Westen anzuzünden. Dabei wird das Ziel verfolgt, die Fragmentierung des Islam durch den Kampf gegen den Westen zu beheben. Der Glaube der Muslime – und manch westlicher Orientalisten –, es habe eine einheitliche *Umma* gegeben, die ihre Einheit durch die westliche Expansion eingebüßt habe, entspricht der Romantik, nicht aber historischen Tatsachen. Dennoch gibt es eine, wenngleich kulturell vielfältige, islamische Zivilisation mit einer eigener Weltanschauung. Die *Umma* ist eine Konstruktion einer Solidargemeinschaft, aber ihre Politisierung resultiert aus der Unterstellung, dass sie ein politisches Gebilde sei. Dies entspricht nicht der Realität. In konfrontativen Situationen auf globaler Ebene wird die islamische Weltanschauung politisiert und wirkt – etwa in Form des Antiameri-

21 Hierzu Nadjib Armanazi, *al-Schar' al-Duwali fi al-Islam* (Völkerrecht im Islam), Damas-kus 1930 (Neudruck London 1990) sowie B. Tibi, „War and Peace in Islam“, in: Terry Nardin (Hg.), *Ethics of War and Peace*, Princeton/N.J. 1996, S. 128-145.

kanismus – vereinheitlichend. Dies kann durchaus eine mobilisierende Wirkung haben, weshalb wir die sicherheitspolitische Bedeutung der religiösen Weltanschauung nicht unterschätzen dürfen. Die Symbolik von *Kreuzzug und Dihad* (vgl. Anm. 9) als historische Referenz ist daher weit mehr als bloße Rhetorik. Die oben verdeutlichte Erfindung von Tradition dient der Politisierung der Religion und erfüllt den Zweck, „die Revolte gegen den Westen²²“ als Aufstand der islamischen *Umma* zu legitimieren. Die Zeitgeschichte bietet zahlreiche weitere Illustrationen für diese Entwicklung, die politisch wirksam ist.

III. Weltpolitik, die Moderne und die Zivilisationskonflikte

Zu den zentralen Thesen meiner Ausführungen gehört die Auffassung, dass der Prozess einer Politisierung der Religion erkennbar ist und zu Zivilisationskonflikten führt, die kriegerische Formen annehmen können. In unserer Zeit geschieht dies im Kontext der Auseinandersetzung nicht-westlicher Zivilisationen mit der westlich geprägten, säkularen Moderne und deren hegemonial getragenen Weltordnung. In dieser Konfliktsituation geht es jedoch nur teilweise um einen Konflikt zwischen Moderne und Vormoderne. Die Auseinandersetzung mit der Moderne in der islamischen Zivilisation bringt den islamischen universellen Geltungsanspruch in Konflikt mit dem Westen als Rivalen. Der iranische Religionsgelehrte Afghani behauptet, das Wesen des Islam sei *Taghallub*/Überlegenheit, wenngleich er erkennt, dass der Westen – nicht der Islam – die Welt beherrscht. Seine Erklärung hierfür lautet, dass die westliche Hegemonie auf Kosten des Islam entstanden sei. Er vergleicht dies mit einem „Zero-Sum“-Spiel, bei dem einer gewinnt, wenn der andere verliert. Pluralismus sei nicht möglich, weil hier entweder nur der Islam oder nur der Westen gewinnen könne. Was lehrt uns die Geschichte?

Die islamische Zivilisation konnte sich in einer ersten Stufe zunächst zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert militärisch durch *Dihad* (Vorderer Orient, Nordafrika, Zentralasien, Europa), und später – in einer zweiten Stufe – bis nach dem 15. Jahrhundert vorwiegend durch den Handel (West- und Ostafrika, Ost- und Südostasien) weltweit ausdehnen und dominieren. Damals gab es zwar ein Christentum, aber keine westliche Zivilisation. Der Islam konnte keine umfassende Globalisierung erreichen, obwohl seine Zivilisation, was den Anspruch betrifft, das erste Globalisierungsprojekt in der Weltgeschichte war. Auch in der dritten Stufe bei den osmanischen Eroberungen vom 14. Jahrhundert bis zur Belagerung von Wien 1683, vermochte es die is-

22 Hedley Bull, „The Revolt against the West“, in: Hedley Bull und Adam Watson (Hg.), *The Expansion of International Society*, Oxford 1984, S. 217-228.

lamische Expansion nicht, den Anspruch des Islam, die ganze Welt zu islamisieren, zu verwirklichen. Die türkischen Osmanen haben eine Wiederaufnahme der von den Arabern getragenen militärischen *Djihad*-Tradition im Islam betrieben. Diese Verbreitung des Islam durch Krieg und Handel war Ausdruck der islamischen Expansion²³. Der Westen als Zivilisation entstand im Zeitraum 1500 bis 1800; er konnte die gesamte Welt imperial erobern²⁴ und hat somit die islamische Zivilisation abgelöst.

Die angeführten historischen Verweise sind erforderlich, um zu zeigen, dass die islamische Zivilisation einen universellen Anspruch besitzt, aber nie eine globale Dimension zu gewinnen oder globale Standards zu setzen vermochte. Allein die Tatsache, dass die westliche Zivilisation durch die europäische Expansion dieses Ziel erreichen konnte, bringt sie in Konflikt mit dem Islam. Die islamische Zivilisation ist eine regional untergliederte Weltzivilisation, die jedoch nicht *global* werden konnte. Erst die Machtinstrumente der Moderne (moderne Wissenschaft und Technologie) haben es ermöglicht, dass sich eine Zivilisation – wie der Westen – durch ihre Expansion globalisieren, d.h. weltweit ausdehnen kann. Diese Leistung war dem Westen vorbehalten. Zugleich hat dieser auch der islamischen Expansion, durch Krieg oder Handel, Einhalt geboten. Diese historische Tatsache bietet eine der Quellen der traditionellen, also nicht tagespolitisch motivierten anti-westlichen Orientierung im Islam, aus der die heutige Politisierung der Religion hervorgeht. Diese wiederum zieht den Terrorismus von al-Qaida als eine Herausforderung an die westliche Zivilisation mit sich. Nicht zu Unrecht sehen Muslime in der europäischen Ausdehnung des Machtbereiches das Scheitern ihrer eigenen islamischen Expansion begründet. Muslimische Historiker verwenden hierfür metaphorisch das Symbol der Waagschale, die vor der westlichen Expansion zugunsten des Islam ausschlug. Wie bereits angeführt, erfinden heutige Fundamentalisten im Islam die Tradition neu und sind daher auch keine Traditionalisten; sie wollen sich die westliche Wissenschaft und Technologie *ohne* die dazu gehörige rationale Weltsicht aneignen²⁵, um den Westen zu dominieren. Das ist der Rahmen für die Bestimmung des Verhältnisses „The West and the Rest²⁶“. Aber die kulturelle Moderne und den Pluralismus weisen sie defensiv-kulturell zurück.

23 Vgl. B. Tibi, *Einladung in die islamische Geschichte* (wie Anm. 12), Kapitel 2; über die Djihad-Expansion vgl. auch Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 Bände, Chicago 1977; ferner Bernard Lewis, *Islam*, 2 Bände, Band 1: *Politics and War*, Oxford 1987, Band 2: *Religion and Society*, Oxford 1987 (Quellenbände).

24 Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West. 1500-1800*, Cambridge 1991; Siehe auch Philip Curtin, *The World and the West: The European Challenge and the Overseas Response in the Age of Empire*, Cambridge 2000.

25 B. Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, Wissenschaft und Technologie*, 2. Auflage, Frankfurt/a.M. 1993 (Neudruck 2001).

26 Roger Scruton, *The West and the Rest. Globalization and the Terrorist Threat*, Wilmington/Delaware 2002, hier besonders S. 125 ff.

In diesem Zusammenhang lässt sich der islamische Traum von der halben Moderne folgendermaßen beschreiben: Die Instrumente werden übernommen, die ihnen zugrundeliegenden Werte aber abgelehnt. Zum Verständnis ist hier die Unterscheidung zwischen kultureller und institutioneller Moderne von zentraler Bedeutung. Mit Hilfe der institutionellen Moderne (Wissenschaft und Technologie und deren folgenden Errungenschaften) konnte die westliche Zivilisation durch die europäische Expansion die Vorherrschaft der islamischen Zivilisation ablösen. Ihr gelang es, sich weltweit durchzusetzen und auf diese Weise umfassende Globalisierungsprozesse²⁷ auszulösen, von denen auch die Welt des Islam erfasst worden ist. Der Vorwurf an den Westen, er habe – wie soeben gezeigt – seine Moderne auf Kosten des Islam durchgesetzt, ist nicht nur im Rahmen der Politisierung des Islam, das heißt der heutigen fundamentalistischen Erscheinungen im Islam zu sehen. Dieser Vorwurf ist viel älter als das relativ junge, gegenwartsbezogene Phänomen des islamischen Fundamentalismus und dessen Antiamerikanismus.

Bereits im 19. Jahrhundert haben Vertreter des islamischen Erwachens wie Afghani die europäische Expansion als eine „Christianisierung der Welt“ auf Kosten des Islam angeprangert und zur Wiederherstellung des islamischen *Taghallub* aufgerufen. Islamische Orthodoxe, wie etwa die *Azhar*-Gelehrten in Kairo, die gewiss keine Fundamentalisten sind, haben in zahlreichen Schriften die Gründe für die Feindschaft zwischen dem Islam und dem Westen der expansiven europäischen Moderne zugeschrieben. Es ist die Rede von der geistigen Eroberung/*al-Ghazu al-Fikri* und von der Verwestlichung/*al-Taghrib* als Instrumente der neuen Kreuzzüge²⁸. In dieser Literatur kommt die Einstellung zum Ausdruck, alles Westliche sei strikt abzulehnen. Dies steht sowohl im Widerspruch zum offenen Geist der Muslime des Hoch-Islam, als Muslime Aristoteles verehrten, als auch zum Geist des liberalen Zeitalters, als Muslime sich für die europäische Aufklärung begeisterten.

Im heutigen islamischen Denken der Orthodoxie und des Islamismus stoßen wir immer auf die Einstellung, die ich das „Verlogene Spiel mit der Opferrolle“ nannte, das heißt die kulturelle Einstellung der Selbstviktimisierung, die als Rechtfertigung für einen antiwestlichen Neoabsolutismus dient. Dies trägt nicht zu dem pluralistischen Geist bei, den wir benötigen. Es stellt sich hier die Frage, warum eine Zivilisation, die Expansion groß auf ihre Fahnen geschrieben hat, einer anderen Zivilisation vorwirft, dasselbe zu tun. Denn der islamische *Djihad* war ebenso expansiv wie die europäische Expansion, die erst später ihren Lauf zu beginnen nahm. Dieser Vorwurf wird damit gerechtfertigt, dass der Islam durch seine Versuche, die Welt zu islamisieren,

27 Vgl. Barrie Axford, *The Global System. Politics, Economics and Cultur*. New York 1995; sowie Scruton (wie Anm. 26).

28 Zaibaq und Djarischa, *al-Ghazu al-fikri li al-Alam al-Islami* (Die geistige Eroberung der islamischen Welt), Kairo 1978; sowie Anwar al-Djundi, *Ahdaf al-Taghrib* (Die Ziele der Verwestlichung), Kairo (al-Azhar) 1987.

nicht die Eroberung, sondern allein eine „göttliche Mission des Weltfriedens“ verfolgt habe. So stehen wir nun vor dem Diskurs der Islamisierung der Welt gegenüber dem der Verwestlichung. Der iranische Gelehrte und Philosoph Daryush Shayegan sieht in dieser Einstellung islamischer Intellektueller eine „kulturelle Schizophrenie“²⁹.

Bei einer westlich- beziehungsweise euro-islamischen Dialogveranstaltung im jordanischen al-Mafraq im Juni 1997 konnte ich beobachten, wie ein Vergleich des islamischen *Djihad* mit den Kreuzzügen durch einen schwedischen Wissenschaftler beinahe zum Abbruch der gesamten Veranstaltung geführt hätte. Der Schwede musste seine Äußerungen zur Rettung des Dialogs zurücknehmen und sich sogar bei den Muslimen entschuldigen. Der *Djihad* habe der Befreiung, der Kreuzzug der Aggression gedient, so die anwesenden islamischen Teilnehmer. Dies ist ein manichäisches Weltbild. Der heilige Krieg des *Djihad* ist in der Tat dieselbe Erscheinung, auch wenn es unterschiedliche christliche und islamische Traditionen gibt³⁰.

Eine der zentralsten Schwierigkeiten des Dialogs besteht darin, dass Schuldzuweisungen der Muslime und die Selbstbezeichnung der Christen das Gespräch dominieren, ohne dass die historischen Belastungen, die von beiden Seiten stammen, in friedenspolitischer Absicht gemeinsam und offen angesprochen werden. Der soeben angeführte Zwischenfall zeigt, dass ein Dialog, der von jeglichen Tabus fern ist, ohne Vergegenwärtigung der Probleme zwangsläufig scheitern muss. Nach dem 11. September muss der Westen selbstbewusster auftreten, sonst wird er trotz seiner Übermacht moralisch der Verlierer sein.

Wie bereits angemerkt, sind Islamisten keine Traditionalisten, sondern träumen von einer halben Moderne. Ich habe bereits auf die Differenzierung zwischen zwei Dimensionen der Moderne hingewiesen: Der Herrschaftsaspekt der europäischen Expansion, also die Globalisierung des westlichen Modells und dessen institutionellen Dominanz ist von der kulturellen Moderne, die westliche Werte umfasst und zu denen Demokratie und Menschenrechte als Substanz gehören, abzugrenzen. Die letzteren Errungenschaften gehören nicht zum Herrschaftsprojekt der institutionellen Moderne. Ein Widerspruch in der islamischen Weltsicht besteht demnach darin, dass beide Dimensionen der Moderne gleichgesetzt und Wissenschaft und Technologie zugleich aus der kulturellen Moderne herausgenommen und positiv eingeschätzt werden. Wie kann Pluralismus unter den erschwerten Bedingungen dieses Zivilisationskonflikts gefördert werden? Meine Antwort darauf wäre ein „echter“ Dialog. Hierbei müssten die Europäer parallel zur Bewältigung ihrer eigenen expansiven Vergangenheit dasselbe von den Muslimen verlangen, deren *Djihad* eben-

29 Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia. Islamic Societies Confronting the West*, Syracuse 1997.

30 James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Pennsylvania University Press, 2. Auflage 2001. Vgl. auch meine Arbeit in Anm. 9.

falls expansiv und nicht friedlich verlief. Der auf dieser Tradition heute florierende Djihadismus ist für den Westen ein großes sicherheitspolitisches Problem.

Parallel zu der vom Iraner Shayegan als „kulturelle Schizophrenie“ beschriebenen Einstellung stoßen wir bei den Muslimen auf einen Mangel an jedweder Selbstkritik an der eigenen Expansion. Sie dämonisieren die westliche Herrschaft, während sie die eigene romantisch verklären. Der benötigte Dialog wird durch diese Einstellung gleich von Beginn an erschwert. Ein Pluralismus kann hieraus nicht erwachsen. Bei diesem weltanschaulichen Konflikt empfehle ich als ein aufgeklärter Muslim, dass die Europäer den islamischen Anklagen nicht nachgeben. Aus Redlichkeit möchte ich meine europäischen Leser aufklären, dass Muslime das europäische Verhalten des Nachgebens im Rahmen der beschriebenen islamischen Selbstviktimisierung nicht als Offenheit deuten, sondern als moralische Schwäche!

Nach meiner Auffassung können rivalisierende Zivilisationen – vor allem der Westen und der Islam – nur auf der Basis der konsensuellen Akzeptanz der eingangs angesprochenen, kulturübergreifend begründeten internationalen Moralität zueinander finden. Auch die kulturübergreifende Geltung des Rechts, vor allem in bezug auf Menschenrechte und Demokratie, würde zu dieser Moralität beitragen, die auf der kulturellen Moderne aufbaut und im Islam vor allem auf der Tradition des islamischen Rationalismus des Mittelalters fußt. Damals bestanden die richtigen Ansätze für eine Annäherung, die aktualisiert und gemäß unsere heutige Zeit in kulturelle Reformen des Islam einbezogen werden müssten. Durch diese Position wird deutlich, wie weit mein Standpunkt von den von Samuel P. Huntington aufgestellten Thesen vom *Clash of Civilizations* entfernt ist. Huntington und ich sprechen zwar das selbe Problem an, den Zivilisationskonflikt, gelangen jedoch zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen. Das ist der Grund, warum ich mich am Buch von Roman Herzog *Preventing the Clash of Civilizations*³¹ beteiligt habe. Wenn „Dialog“ als Alternative zum „Clash“ gefördert wird, muss der Dialog substantiiert werden. Doch lehne ich definitiv ab, mich an den weit verbreiteten Anti-Huntington-Polemiken zu beteiligen. In Westeuropa ist es – trotz des 11. Septembers – Mode geworden, nicht nur den Gelehrten Huntington, sondern jede konstruktive Analyse des Zivilisationskonflikts zu dämonisieren; parallel wird aber der djihadistische Terrorismus als Protest gegen die Globalisierung verklärt, statt ihn in eine Sicherheitspolitik einzuordnen.

31 Roman Herzog u.a (Hg.), *Preventing the Clash of Civilizations*, New York 1999, darin B. Tibi, „Cross-Cultural Bridging and International Morality“, S. 107-126 (deutsche Übersetzung: Fischer-Verlag 2000). Der Dialog entbindet jedoch nicht von den Aufgaben eine Sicherheitspolitik gegen den Djihadismus des politischen Islam zu entwickeln. Vgl. B. Tibi, Vom klassischen Djihad zum terroristischen Djihadismus. Der irreguläre Krieg der Islamisten, in: *Jahrbuch für Extremismus u. Demokratie* Bd. 14 (2002) S. 27-44.

IV. Nicht die Zivilisationen, sondern die Politisierung ihrer religiösen Weltanschauungen führt zum Konflikt

Viele türkisch-sunnitische Moscheen in Deutschland tragen die Namen osmanischer Sultan-Kalifen. Ist dies nur ein Zeichen von türkischem Patriotismus, oder hat dies vielleicht als Ausdruck von Zivilisationskonflikten in der Tradition des *Djihad* einen tieferen Sinn? In Deutschland gibt es zwei *Fatih*-Moscheen. *Fateh* bedeutet Eroberer und bezieht sich auf Sultan Mehmet II., der im Jahr 1453 Konstantinopel eroberte und in Istanbul verwandelte. Die Mannheimer Großmoschee ist ebenfalls nach einem Eroberer, Sultan Selim, benannt. Dieser Islam ist politisch und gefährdet in Deutschland dadurch ein friedliches Leben miteinander³². Als liberaler Muslim und Brückenbauer zwischen den Kulturen kann und will ich viele offene Fragen nicht unberücksichtigt lassen. Wir benötigen ein Modell der Integration für die Muslime in Deutschland, wenn sie sich für den Westen öffnen und den Pluralismus akzeptieren sollen. Wer aber die Eroberer-Sultane ins Feld führt, betreibt neo-osmanische Nostalgie als „Folklore“, wie es die Islamisten unter den Deutschland-Türken tun. Dies kann kein Modell für ein friedliches Miteinander bieten. Diese *Da'wa*-Muslime (Missionare) denken an den *Djihad* durch friedliche Mittel. Migration/*Hidjra* ist eines davon und bedeutet im Islam nicht wertneutrale Zuwanderung. *Hidjra* ist verbunden mit der Pflicht, den Islam zu verbreiten³³. Wenn Vertreter des politischen Islam in der Diaspora in altosmanischer Kriegsausrüstung auftreten und islamistische sowie türkisch-nationale Parolen ausrufen, dann ist dies kein Karneval, sondern als Symbolik eines politischen Islam mit ethnischen Zügen zu verstehen. Auch in Großbritannien, wo ethnisch andere Muslime – man denke an Bradford³⁴ – dominieren, ist die Lage der Integration, die durch den Islam als politische Religion erschwert wird, sehr ernst. All dies sind Beispiele für die Politisierung des Islam im Zivilisationskonflikt.

In Zivilisationen, deren Weltanschauungen auf religiöser Grundlage fußen, kann die Politisierung zur Erhebung von neo-absoluten Geltungsansprüchen führen. Dies ist eine gefährliche Politisierung der Religion, die religiöse Fundamentalisten betreiben³⁵. Hierbei dominiert Religion nicht als ethischer Glaube, sondern die politische Religion, das heisst als religiös-politische

32 Vgl. B. Tibi, *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland* (wie Anm. 7), hier besonders Kapitel 7.

33 Zur *Hidjra* vgl. B. Tibi, *Islamische Zuwanderung* (wie Anm. 6), Kapitel 6, besonders S. 266 ff.

34 Philip Lewis, *Islamic Britain. Religion, Politics and Identity among British Muslims*, 2. Auflage, London 2002.

35 Vgl. Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, 4. völlig neu geschriebene und erweiterte Ausgabe, München 2003.

Weltanschauung. Die Verbindung von Glaube und Politik macht den dualen Charakter des Fundamentalismus gerade daher aus.

Was geschieht in dieser Situation? Geben die Europäer ihre kulturelle Moderne durch Kulturrelativismus, Postmoderne und falsche Toleranz gegenüber den Gotteskrieger³⁶ auf? Orthodoxe Muslime und Islamisten deuten diese Situation als Schwäche des Westens. Als Folge setzen sie ihre theozentrische Weltsicht an die Stelle der kulturellen Moderne und beanspruchen hierfür universelle Geltung. Ohne die Akzeptanz eines religiösen Pluralismus auch durch die Muslime ist der ersehnte Weltfrieden als „Weltordnung der Zivilisationen“ nicht denkbar.

Der benötigte Weltfrieden zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird in der Mittelmeerregion vor allem davon abhängen, wie beide Zivilisationen ihre universellen Geltungsansprüche im Umgang *miteinander* bewältigen werden. Der religiöse Fundamentalismus als politische Religion bietet keine Option für die benötigte Bewältigung, weil gerade er die bestehenden weltanschaulichen Differenzen zwischen den Zivilisationen fördert und politisiert, ja diese sogar schürt. Nach dem islamistischen Weltbild lauten die Optionen: Verwestlichung oder Islamisierung!

Der weltanschauliche Zusammenprall der islamischen und der westlichen Zivilisation wird insofern verkompliziert, als wir im Zeitalter einer massiven globalen Migration leben. Auf einer Fachtagung der führenden europäischen Islamologen, die in Leiden im September 1995 stattfand, wurden Studien über die islamische Präsenz in Europa vorgelegt. Sie machten deutlich, dass der Islam durch die Zuwanderung von Muslimen in Europa gedeiht³⁷. Die Migranten kommen aus der islamischen südlichen und östlichen Mittelmeerregion, wo – im Gegensatz zum islamischen Südostasien – wirtschaftliche Stagnation und Verarmung der Bevölkerung Hand in Hand gehen. Somit bekommt der Zusammenprall der Zivilisationen durch den Islamismus als politische Religion zunehmend eine innereuropäische Dimension. Aus der Perspektive Europas gesehen betrifft Frieden im 21. Jahrhundert in erster Linie sowohl den Frieden mit der südlichen und östlichen Mittelmeerregion, als auch den mit der wachsenden islamischen Gemeinde in Europa selbst. Dieses Ziel kann weder durch Gesinnungsethik erreicht werden, noch durch protestantisch-weltfromme Wünsche. Allein eine konsequente, realistische politische Arbeit kann dies ermöglichen. Die Integration der Muslime in Westeuropa ist, wie am deutschen Beispiel zu sehen, gescheitert. Islamisten behindern die Integration und schlagen aus ihrem Scheitern Kapital. Europäer schauen zu, sprechen von Toleranz und verbieten es sich dadurch selbst, zur Verhinderung des Zivilisationskonflikts konstruktiv beizutragen.

36 Alice Schwarzer (Hg.), *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*, Köln 2002, darin B. Tibi, „Die deutsche verordnete Fremdenliebe“, S. 105-120.

37 Vgl. die beiden Bände von P.S. van Koningsveld und W.A.R. Schadid (Hg.), *Presence of Islam in Western Europe*, Kampen/Niederlande 1996 und 1997.

Es reicht freilich nicht zu sagen, der Zusammenprall der Zivilisationen dürfe nicht Realität werden. In der gegenwärtigen Situation und besonders seit dem 11. September sind die Europäer herausgefordert, konkret eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Zum einen bedeutet dies zu lernen, Toleranz gegenüber dem Islam, und zwar ohne Selbstaufgabe oder Anbiederung, zu entwickeln und mit Muslimen zusammenzuleben, zum anderen aber die eigene Identität offensiv zu verteidigen, indem wehrhafte Demokratie gegenüber den Vertretern des politischen Islam in der Diaspora als Sicherheitspolitik geübt wird. Der Dialog mit dem Islam findet daher sowohl auf außenpolitischer und -wirtschaftlicher als auch auf innereuropäischer Ebene statt. Er ist nicht konfliktfrei und umfasst auch die Dimension von *Sicherheit*. Wenn sich Muslime Sicherheitsfragen entziehen, riskieren sie, einen Generalverdacht gegen sich selbst zu fördern.

Wenn Europa europäisch bleiben will, dürfen die Europäer nicht im Namen des Multikulturalismus auf die westliche Identität ihres Kontinents verzichten. Diese müssen sie im Sinne des inneren und äußeren Friedens, allerdings ohne Feindschaft zum Islam, bewahren. Ich streite damit gar nicht ab, dass die bevorstehenden Aufgaben zu Beginn des 21. Jahrhunderts schwer zu bewältigen sein werden, wenn Europa seine zivilisatorische Identität bewahren will³⁸.

Mir scheint aber, dass die Europäer auf die hier beschriebene Situation nicht vorbereitet sind. Überall in Europa vernehme ich entweder viel Rhetorik des guten Willens oder Angst vor dem Islam. Um auf eine Aufgabe vorbereitet zu sein, muss man die damit zusammenhängenden Probleme anerkennen und ihnen nicht aus dem Wege gehen, wie europäische Politiker dies gerne tun. Besonders in Deutschland und in der Schweiz ist die Diskussion über diesen Gegenstand durch gehässige Polemik stark belastet. Dabei geht es nicht um die anstehende Problematik, sondern um das unterstellte „Feindbild Islam³⁹“. Viele Deutsche und Schweizer, vor allem Orientalisten unter ihnen, müssen zunächst einmal lernen, zwischen dem Islam als Glauben und dem Dji-had-Fundamentalismus als politischer Religion zu unterscheiden. Der anzustrebende Dialog mit dem Islam ist mit einer kritischen Distanz gegenüber dem Islamismus durchaus vereinbar. Die romantische Verklärung anderer Zivilisationen, parallel zu Übungen in Selbsthass auf Seiten der Deutschen, ist dagegen kein Beitrag zum Dialog. Der Pluralismus erfordert feste und nüchtern erarbeitete Grundlagen, die den „Kalten Krieg“ der politisierten Religionen verhindern können.

Im Westen ist heute die Thematik der Zivilisationskonflikte und ihre historisch unterschiedlichen Variationen von *Djihad* und Kreuzzug ein heißes Eisen. Ganz besonders in Europa stoßen wir auf viele Gesinnungsethiker, die Konfliktpotentiale zwischen den Zivilisationen verleugnen und nicht nur un-

38 B. Tibi, *Europa ohne Identität? Leïkultur oder Wertebeliebigkeit*, Neuausgabe München 2002.

39 Hierzu kritisch Teil 1 „Feindbild Islam“ in: Siegfried Kohlhammer, *Die Feinde und Freunde des Islam*. Göttingen 1996, S. 7-82.

terstellen, dass Konflikte konstruiert werden, sondern sogar verbieten, darüber zu reden. Die Kritik an den USA und nicht der Dji­had-Islamismus entwickelt sich so zum Antiamerikanismus. Nach dieser Logik stören allein die USA die heile Welt der Menschheit. Meine mehrfach gegen diese Haltung geäußerte Position lautet, dass der weltanschauliche Zusammenprall zwischen den Zivilisationen eine Realität ist, die bisher nur vom Ost-Welt-Konflikt überdeckt wurde. So ist die Beschäftigung mit dem Zivilisationskonflikt kein Versuch, einen Ersatz für die Bipolarität zu finden, sondern der einer nüchternen Analyse der Weltpolitik sowie der Gesellschaften unserer Zeit, die Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Zivilisationen umfassen. Als nüchterner sozialwissenschaftlicher Islamologe und kultureller Grenz­gänger stelle ich mich dieser Aufgabe und muss anerkennen, dass der Zivilisationskonflikt auch in der Islam-Diaspora stattfindet und entsprechende Sicherheitsprobleme mit sich bringt. Dabei heizt die Politisierung der Religion den weltanschaulichen Wertekonflikt an und verhindert einen Wertekonsens als Basis für eine friedliche Koexistenz. Das Resultat ist ein religiöser Neoabsolutismus. In dieser Situation ist der Kulturrelativismus selbstzerstörerisch, indem er die Strategie der Relativierung lediglich auf den Westen und die Universalität von Normen und Werten (beispielsweise die der Menschenrechte) anwendet, den Absolutismus der Anderen aber herunterspielt, wie Gellner⁴⁰ anmerkt. Im Gegensatz zu Kulturrelativisten vertreten Neoabsolutisten eine politische Religion und deuten kulturrelativistische Einstellungen als zivilisatorische Schwäche, ja, sie verachten deren Träger.

Der Frieden zwischen den Zivilisationen im Zeitalter des Konflikts der Weltanschauungen ist ohne die Bewahrung der Identität Europas (vgl. Anm. 38) nicht möglich. Innerhalb Europas kann der *Euro-Islam* als eine mit den europäischen Verfassungen vereinbare Deutung eines nicht-politischen Islam gelten. Er bietet eine Plattform für einen Frieden der Zivilisationen. Europa und die Welt des Islam teilen sich die Aufgabe der Suche nach einer internationalen Moralität. Auf beiden Ebenen wirkt der Fundamentalismus als politische Religion polarisierend, indem er den Krieg der Weltanschauungen anheizt und mit seinem Dji­hadismus (vgl. Anm. 31) sogar militarisiert. Die Schlussfolgerung lautet: Toleranz dem Islam, wehrhafte Demokratie dem Islamismus. *Dji­had* und Kreuzzug müssen historisch aufgearbeitet und im Rahmen eines Konsenses zwischen den Zivilisationen gemeinsam begraben werden. Voraussetzung dafür ist der Dialog, der Offenheit und Ehrlichkeit auf beiden Seiten voraussetzt. Gelingt dies nicht, wird die Politisierung der Religion zu einem „neuen Kalten Krieg“⁴¹ beitragen, den wir auch sicherheitspolitisch abwehren müssen.

40 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London 1992, S. 84 f.

41 Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular Order*, Berkeley 1993; sowie B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung* (4. Neuausgabe, München 2003), hier Kapitel 7.

V. Resümee und Schlussbetrachtung

Diesen Beitrag habe ich mit 'Habermas und die Krise der Moderne' eingeleitet, aus der eine Rückkehr des Sakralen hervorging. Dazu gehört der religiöse Fundamentalismus. Im neuen 21. Jahrhundert wird diese Entwicklung fortgesetzt, in deren Verlauf die Politisierung der Religion zu einer Vielfalt von Zivilisationskonflikten führt. Ich habe gezeigt, dass politische Religionen im Rahmen der Krise des Nationalstaates in der post-bipolaren Epoche entstehen und einen neuen Totalitarismus ankündigen. Hinzu kommt der Zivilisationskonflikt, der eine wichtige Einheit in der internationalen Politik darstellt. In dieser neuen Epoche wird die Globalisierung mit einer fortschreitenden Regionalisierung einhergehen, die mehr von zivilisatorischen Gruppierungen als von Staatenblöcken bestimmt sein wird. Internationale Politik wird im begonnenen 21. Jahrhundert immer mehr auf den Beziehungen zwischen den zivilisatorischen Staatengruppen basieren. Damit meine ich nicht die Huntingtonsche neue Weltordnung der Zivilisationen. Vielmehr vertrete ich die Meinung, dass es zu einem Wettkampf zwischen Staatsordnungen kommen wird. Konkret geht es darum, ob sich der säkulare Nationalstaat gegen die ihn herausfordernden alternativen Ordnungen – so zum Beispiel die Gottesherrschaft des politischen Islam – behaupten wird.

Ein weiteres Konfliktpotential geht aus der globalen Migration hervor. Hierdurch werden die Beziehungen zwischen den Zivilisationen komplexer und zugleich fließender. Denn orthodoxe Muslime und Islamisten, die versuchen, als Sprachrohr der Migranten aufzutreten, tragen erfolgreich den außenpolitischen Zivilisationskonflikt in die europäische Innenpolitik, solange Europa an der Aufgabe der Integration der Muslime scheitert (vgl. Anm. 6). Die friedliche Bewältigung von Zivilisationskonflikten wird zu einer der dringendsten innenpolitischen Aufgaben unserer Zeit in der europäischen Politik. Nur solchermaßen führt der religiöse Pluralismus zum Frieden. Die Voraussetzung hierfür ist eine kulturübergreifende Moralität auf säkularer Grundlage, was die Entpolitisierung des Islam notwendig macht. Mit Djihadisten als Vertreter des Islamismus kann man nicht reden, vor ihnen muss sich Europa durch eine konsequente Sicherheitspolitik schützen. Toleranz bedeutet nicht Selbstaufgabe.

Zusammenfassend halte ich fest, dass jede Religion das „Absolute“ in sich trägt, was im Widerspruch zum Pluralismus als Spiel der gegenseitigen Anerkennung unter Gleichen steht. Durch Säkularisierung wird das „Absolute“ aus dem öffentlichen Leben verdrängt, wodurch das Konfliktpotential verringert werden kann. Besonders Monotheismen, vorrangig unter ihnen der Islam, sind in bezug auf den Absolutismus rigoros. Wenn dieses „Absolute“ mit Universalismus verbunden und dazu noch politisiert wird, resultiert hieraus ein Anspruch auf Weltherrschaft. Im Islam war dieser Inhalt immer vorhanden, etwa in der Vision der Erweiterung von *Dar al-Islam* auf den gesam-

ten Globus. Im Islamismus erhält dieser Inhalt in unserer Gegenwart ein neues Gesicht als djihadistischer Internationalismus. Mit „Weltethos“-Theorien können wir nicht erfolgreich gegen aggressive Missionare handeln. Als Konstrukt einer süddeutschen theologischen Fakultät ist ein „Weltethos“ in der Realität nirgendwo vorhanden.

Um gegen politische Religion, die den Weltfrieden bedroht, erfolgreich zu sein, müssen wir den interreligiösen Dialog mit dem Ziel verfolgen, einen Minimalkonsens zu ergründen. Einen solchen Konsens nenne ich „kulturübergreifende internationale Moralität“. Dies kann nur auf säkularer Grundlage erreicht werden. Ohne die Entpolitisierung des Islam wird es für Muslime nicht möglich sein, sich in eine religiös und kulturell vielfältige Welt im Rahmen des Pluralismus zu integrieren. Als muslimischer Realist, der von westlichem Wunschdenken frei ist, muss ich klar feststellen, dass der unterstellte „Post-Islamismus“, den Gilles Kepel anvisiert und der unter anderem in der deutschen Zeitschrift „Internationale Politik“ gepredigt wird⁴², zwar in westlichen Köpfen, nicht aber in der Welt des Islam existiert. Mit dem politischen Islam droht Europa eine Islamisierung⁴³ und der Welt eine neue Weltunordnung⁴⁴. Das ist keine Panikmache, sondern eine Prognose, deren Berücksichtigung in jede konstruktive und weitsichtige Politik Einzug finden muss.

Der befürwortete Dialog mit dem Islam entbindet nicht von der Aufgabe der Entwicklung einer auf den Djihad-Islamismus bezogenen neuen Sicherheitspolitik.⁴⁵

42 Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et Déclin de l'Islamisme*, Paris 2000 (deutsch 2002); sowie der kaum informative, weil völlig inkompetente Besprechungsartikel „Post-Islamismus“ von Andreas Ufen in dem Heft *Internationale Politik*, Nr.3, März 2002. Als Kritik an Kepel vgl. die neue Einleitung zum 11. September in der „updated edition“ meines Buches *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley 2002 (zuerst 1998).

43 B. Tibi, „Europa droht eine Islamisierung“, in: *Die Welt* vom 26. Mai 2002. Ähnlich äußerte sich der europäisch denkende aufgeklärte Imam der Moschee von Paris Dalil Boubakir auf dem EU-Symposium „Islam in Europa“ in Brüssel am 20. September 2001. Vgl. zu diesem EU-Dialog meinen Artikel „Islamisten sind die Nutznießer der westlichen Beliebbarkeit“, in: *Neue Zürcher Zeitung am Sonntag* vom 20. Oktober 2002, S. 23. Solche Imame wie Boubakir finde ich weder in Deutschland noch in der Schweiz. Die Schweiz hat Tariq Ramadan, der im Gegensatz zum toleranten Boubakir einen, nach meinem Dafürhalten, militanten Islam vertritt. Deutschland hat seine zahlreichen Djihad-Imame, die sich im Dialog als „friedliche“ Muslime präsentieren.

44 Vgl. B. Tibi, *Die neue Weltunordnung*, (wie Anm.16).

45 Vgl. B. Tibi, *Between Islam and Islamism: a Dialogue with Islam and a Security Approach Vis-a-vis Islamism*, in Tami A. Jacoby und Brent Sasley Hg. *Redefining Security*, Manchester and New York 2002, S. 62-82.