

- SONDERDRUCK -

Neue Soziale

FORSCHUNGSJOURNAL

Bewegungen



DOES RELIGION MATTER? –
Zum Verhältnis von Religion und Sozialer Bewegung

Heft 4 - Dezember 2004 € 14,-

LUCIUS
LUCIUS



EDITORIAL

- 2 Does Religion Matter? Zum Verhältnis von Religion und sozialer Bewegung
6 Erratum

ESSAY

- 7 *Otto Kallscheuer*
Kirche als Bewegung?
Das Pontifikat Johannes Pauls II.

AKTUELLE ANALYSE

- 16 *Marie-Theres Wacker*
Gender trouble im Vatikan
21 *Dieter Rucht und Mundo Yang*
Wer demonstrierte gegen Hartz IV?

THEMENSCHWERPUNKT

- 28 *Ulrich Willems*
Religion und soziale Bewegungen – Dimensionen eines Forschungsfeldes
42 *Michael Minkenberg*
Die Christliche Rechte in den USA als politischer Akteur
53 *Michael Haspel*
Organisierte religiöse Akteure: Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung und die Bürgerbewegung in der DDR
61 *Dietrich Reetz*
Aktuelle Analysen islamistischer Bewegungen und ihre Kritik
69 *Iris Wieczorek*
Soziale und politische Aktivitäten ‚neuer religiöser Bewegungen‘ in Japan
78 *Joachim Süß*
Der Sektenkomplex
Zur Delegitimierung religiöser Alternativen durch einen pluralisierungskritischen Diskurs

PULSSCHLAG

- 86 *Alexander Leistner*
Geburtshelfer oder Jungbrunnen?
Das Verhältnis von Religion und sozialer Bewegung am Beispiel der DDR-Friedensbewegung
91 *Claudia Ritter*
Ein Chamäleon und das Biest
Kollektive Identitätsbildung in der Europäischen Union
96 *Carsten Nemitz*
Wahlkämpfe in Europa
100 In memoriam: Dr. Thomas Wex

TREIBGUT

- 101 Materialien, Notizen, Hinweise

LITERATUR

- 105 Die christliche Rechte in den USA
(*Michael Ramming*, Münster)
107 Jesus Freaks – ganz normale Gläubige?
(*Edith Winner*, Berlin)
109 Neues von der Zivilgesellschaft?
(*Jochen Roose*, Berlin)
112 Geschlecht als politische und politikwissenschaftliche Kategorie
(*Claudia Brunner*, Wien)
112 Frauenbewegung und EU-Erweiterung
(*Claudia Neusüß*, Berlin)

116 ANNOTATIONEN**117 AKTUELLE BIBLIOGRAPHIE****123 ABSTRACTS****128 IMPRESSUM**

Dietrich Reetz

Aktuelle Analysen islamistischer Bewegungen und ihre Kritik

Die islamistischen Bewegungen gehören mit zu den prominentesten religiösen Akteuren der jüngsten Zeit. Dabei ist unübersehbar, dass diese Bewegungen sehr unterschiedliche Formen angenommen haben und auch ihre Bewertung aus sehr verschiedenen Perspektiven erfolgt. Im Folgenden soll ein Überblick über die Paradigmen gegeben werden, die in der deutschen sozialwissenschaftlichen Literatur bei der Analyse islamistischer Bewegung zur Anwendung kommen. Daran schließt sich ein Vorschlag zur Gruppierung der islamistischen Aktivitäten an, die heute zu erkennen sind. Dabei geht es besonders darum zu zeigen, dass der Islamismus nicht auf die politischen Bewegungen reduziert werden kann. Religiöse und soziale Motive sowie die Vielfalt religiöser Traditionen müssen ebenfalls berücksichtigt werden.

1 Fundamentalismus und Moderne

In der politologischen Literatur und besonders in den Medien werden die islamistischen Bewegungen oft als fundamentalistisch bezeichnet. Dabei distanzieren sich jedoch Wissenschaftler, die islamwissenschaftliche Perspektiven mit einbeziehen, aber auch islamische Aktivisten selber verstärkt von diesem Begriff (Hartmann 1997, Heine 2003, Perthes 1993). In Bezug auf islamische Bewegungen wird der Fundamentalismus in der Regel als die Rückkehr zu den Fundamenten der Religion, zu einer angeblich unverfälschten Auslegung der Quellen des Islam, vor allem des *Qur'ān*, und der Anwendung ihrer Grundsätze gesehen und eingefordert. Als verwandter Begriff wird dafür auch der ‚Literalismus‘ gebraucht, der auf die wörtliche Lesart der Schrift abhebt (Riesebrodt 1990: 14ff, 19).

Arbeiten zur Untersuchung des Fundamentalismus aus den späten 1980er und frühen 1990er Jahren wurden hauptsächlich von bestimmten Aspekten der islamischen Bewegung im Iran angestoßen (Meyer 1989a, b). Der Begriff geht jedoch auf die bekannten amerikanischen Bibel-Schriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts zurück. Ausgehend davon wurde darunter vor allem eine Bewegung und Geisteshaltung verstanden, die sich gegen die Moderne und ihre Folgen richtet. Dabei überwog die Ansicht, dass es sich bei diesen Bewegungen um eine „unbestimmte Negation der Grundlagen der Aufklärung und Modernisierung“ (Meyer 1989b: 15) handelt. Neuere Analysen gehen jedoch davon aus, dass die sogenannten fundamentalistischen Bewegungen sehr wohl Bestandteil der Moderne sind. Sie reagieren auf deren Auswirkungen, vor allem auf die Säkularisierung und eine zunehmende weltanschauliche und soziokulturelle Orientierungslosigkeit. Prozesse wie die Urbanisierung und Industrialisierung führen ihnen neue soziale Kräfte zu (Jäggi/Krieger 1991: 17; Riesebrodt 1990: 27-28).

Sie bekämpfen jedoch nicht nur reaktiv oder defensiv die Auswirkungen von Modernisierungsprozessen, sondern verfolgen auch z.T. in die Zukunft gerichtete Projekte. Riesebrodt (1990: 21) unterscheidet zwischen Fundamentalismus als ‚Weltflucht oder Weltbeherrschung‘. Büttner (1996: 485ff) vergleicht das islamistische Projekt als eine Art ‚revolutionäre‘ Utopie mit anderen ideologischen Erlösungsbewegungen. Nicht selten verbirgt sich dahinter der Versuch, die Teilhabe an der Moderne einzuklagen, auch wenn sich das häufig auf deren technische und soziale Aspekte beschränkt. Wie andere ideologische Bewegungen auch, versuchen die is-

Islamistischen Projekte den normativen Aspekten wie Demokratie und Menschenrechten ihre eigene Interpretation zu geben, um damit eine Vielfalt der Wege in die Moderne einzufordern. Zahlreiche islamische Bewegungen richten sich gegen die historische, z.T. koloniale Vorherrschaft des Westens, gegen dessen wirtschaftliche und politische Vormacht heute, v.a. in Gestalt der USA und ihrer Politik, aber auch gegen alte, traditionelle religiöse und politische Eliten in diesen Ländern. Sie erhalten dadurch auch eine emanzipatorische Komponente. Andreas Meier (1994: 34f) verlangt, die islamistischen Kräfte bei ihrem Gestaltungswillen für eine neue Gesellschaft ernst zu nehmen und sie in eine mögliche ‚offene Gesellschaft‘ im westlichen Sinne zu integrieren.

Der Begriff des Fundamentalismus geriet in Bezug auf islamistische Bewegungen vor allem dadurch in Verruf, dass er in den westlichen Medien als Schmähung benutzt und von den islamischen Aktivisten auch so verstanden wurde. Dadurch entstand im öffentlichen Bewusstsein eine Gleichsetzung zwischen Islam, Fundamentalismus und Gewalt, wobei der Islam als Ganzes mit der Moderne und besonders mit demokratisch verfassten Gesellschaften als unvereinbar dargestellt wurde.

Ein weiteres Problem entsteht dadurch, dass die Verwendung des Fundamentalismus-Begriffs im Westen indirekt den Ansprüchen bestimmter radikaler Führer und Gruppen entgegenkommt. Einige von ihnen haben die Schlussfolgerung gezogen, es sei besser und effektiver, den Fundamentalismus als Kampfbegriff anzunehmen und wie eine Auszeichnung zu tragen. Indirekt bestätigt der Westen diesen Gruppen ihren Anspruch, die Fundamente des Islam zu vertreten. Zugleich leugnen diese Gruppen zumeist die Existenz unterschiedlicher Auslegungs- und Lebensformen des Islam.

Es lassen sich jedoch mit den klassischen Quellen des Islam, dem *Qur‘ān*, den sogenannten Propheten-Traditionen (*Hadīth*), die die

wichtigen apokryphen Aussagen zusammenfassen, und den Rechtsschulen (*fiqh*), sehr unterschiedliche Strategien ausmachen, die sich besonders in ihrem Verhältnis zu Andersdenkenden und Nichtgläubigen unterscheiden. Sie polarisieren sich im Wesentlichen zwischen Ausgrenzung und Integration.

Aus diesen Gründen scheint es heute generell fragwürdig, Fundamentalismus als analytischen Begriff zu benutzen. Seine Anliegen können so gegensätzlich sein, dass sie sich sogar ausschließen. Islamische Gruppen, die sich gegenseitig bekämpfen, wie in Südasien die sunnitischen und schiitischen Extremisten, die sunnitischen Radikalen und die *Ahmadiya*-Sekte, puristisch-reformistische und sufi-orientierte Strömungen, argumentieren alle mit Bezug auf die Fundamente der Religion. Diese Beispiele zeigen, dass Versuche, den Fundamentalismus als ‚politisierte Religion‘ (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 11ff) zu fassen, zu kurz greifen, weil sie den nichtpolitischen Aktivismus unberücksichtigt lassen.

2 Islamismus – Ideologie oder religiöser Aktivismus

Daher ziehen viele Autoren den Begriff ‚Islamismus‘ vor (Heine 2003, Krämer 1999, Hartmann 1997, Lücke 1993, Hottinger 1993). Peter Heine (2003: 7) versteht unter Islamismus das „ideologische Moment der radikal-islamischen Vorstellungen“, das ausdrücklich auch die religiösen Vorstellungen berücksichtigt. Das tut, wie Heine m.E. richtig feststellt, der Begriff des politischen Islam nicht oder scheint es nicht zu tun. Letzterer beschränkt sich vor allem auf Fragen der politischen Macht, auf politische Aktivitäten und Parteien, während ersterer den Islam als Ressource einer Weltanschauung und eines Gesellschaftsprojektes ansieht. Zugleich gehen verschiedene Autoren davon aus, dass der ideologische Islamismus das existierende politische System infrage stellt (Büttner 1996). Hier sind die Is-

lamisten mit anderen sozialen und politischen Bewegungen, beispielsweise des linken und rechten Spektrums oder des ökologischen Lagers, vergleichbar. Einige Autoren stellen daher islamistische Aktivitäten auch in den allgemeineren Kontext normativer Konflikte, der die Aushandlung von Wertvorstellungen in der Gesellschaft betrifft (Berger 1997).

Heute scheint sich jedoch der Ansatz zu weiten. Mit islamistischen Parteien können z.B. auch Kräfte gemeint sein, die wie die regierenden türkischen Islamisten der AKP unter religiösen Vorzeichen eine wertkonservative Politik betreiben, die sich vergleichsweise kaum von christlich-konservativen Kräften unterscheidet und ansonsten weitgehend die Spielregeln der westlich geprägten politischen Systeme einhält. Auf diese Möglichkeit wies Perthes bereits 1993 hin.

Offenbar gibt es ein sehr breites Spektrum von Kräften und Konzepten, die den Islam in die Öffentlichkeit tragen, um ihn im öffentlichen Raum als politische, soziale und religiöse Ressource zur Mobilisierung von Anhängern einzusetzen. Insofern geht ihr Anliegen deutlich über individuelle oder rein kontemplative Religiosität hinaus. Zugleich ist darin nicht automatisch eine anti-moderne, anti-westliche Komponente enthalten, sondern zunächst einmal der Wunsch, die moderne Welt und ihre Entwicklungen in religiösen Kategorien zu interpretieren, um sie für Gläubige nachzuvollziehen und zu erschließen.

Verschiedene Autoren halten es für besser, die sogenannten Traditionalisten, die sich ohne erkennbare politische Ansprüche um die genaue Umsetzung der Qurʾānbestimmungen und Prophetentraditionen bemühen, nicht dazuzuzählen (Büttner 1996, Krämer 1999). Aus der Erfahrung der islamistischen Bewegungen Südasiens scheint mir eine solche Unterscheidung schwierig, da die Grenzen fließend verlaufen, so im Falle der Gruppe der *Ahl-i Hadīth*. Auch andere islamische Reinigungsbewegungen (*Deobandīs*) sind zum Aktivismus besonders durch

die Wiederbelebung des Studiums der religiösen Traditionen (*Hadīth*) gekommen.

Daher wäre es wichtig, den Islamismus-Begriff nicht auf politische und ideologische Fragen zu beschränken. Er scheint überall dort angebracht, wo öffentliches Auftreten ausdrücklich mit einer religiösen Argumentation begründet wird.

3 Radikalismus und Militanz

Bei weitem nicht alle Islamisten zählen dagegen zum radikalen Spektrum. Laut Duden bedeutet ‚radikal‘ ‚politisch, weltanschaulich extrem, gründlich, rücksichtslos‘. Der Radikalismus ist ein reduktionistischer Ansatz. Der islamische Radikalismus stellt einzelne Deutungsvarianten gegenüber anderen heraus (Reetz 2001: 79ff). Während in Deutschland dieser Begriff weniger Verwendung findet, haben sich Sivan und Friedman (1990) ausführlich mit verschiedenen Varianten des religiösen Radikalismus im Islam befasst. Reinigungsbewegungen oder Puristen unterschiedlicher Spielart würden unter diesen Begriff fallen. Zudem berücksichtigt er den Umstand, dass äußere soziale und politische Bedingungen dazu beitragen oder sogar darüber entscheiden, ob eine religiöse Bewegung sich dem Radikalismus zuwendet oder nicht (Anderson 1997). Sayyid Qutb (1906-1966) und *Sayyid Abūʾl Aʾl Maudūdī* (1903-1979) gelten als herausragende Vertreter dieser Strömung.

Doch nicht alle radikalen Islamisten, die mit Ausgrenzungsstrategien arbeiten, legitimieren Gewalt. Sie wird z.B. von pietistisch beeinflussten Missionsbewegungen wie der *Tablīghī Jamāʾat* abgelehnt. Andere radikale Vertreter setzen sich gewaltlos mit den ökonomischen Verhältnissen auseinander und argumentieren dabei mit anti-westlicher, anti-kolonialer Stoßrichtung. Sie vertreten häufig Positionen, die dem linken Spektrum entlehnt sind. Sie treten auch als konsequente Globalisierungsgegner auf.

Für jene, die Gewaltanwendung legitimieren und selber gewaltbereit sind, sollte man den Begriff der Militanz reservieren. Trotz ihrer Prominenz bilden sie nur eine relativ kleine Minderheit. Militante islamische Gruppen vertreten von ihrer Ideologie her zwar auch häufig Positionen des islamischen Radikalismus, aber letzterer führt eben nicht zwingend zur Gewaltanwendung. Auch hierin unterscheiden sich die ideologischen und militanten Spielarten des Islamismus nicht wesentlich von anderen ideologischen Milieus.

4 Religiöse Antriebskräfte

Trotz aller Ähnlichkeit dürfen jedoch nicht die Antriebskräfte und Motive vernachlässigt werden, die sich aus inner-islamischen Argumenten und Praktiken ergeben. Sie entscheiden häufig darüber, wann, warum und wie Mobilisierung im Namen des Islam erfolgreich ist und nach welchen Kriterien sich die verschiedenen Gruppen und Bewegungen untereinander abgrenzen.

Innerhalb der religiösen Bewegungen entfaltet sich eine eigene Rationalität von Reinigungsbewegungen. Deren Kenntnis ist durchaus wichtig, um bestimmte Mobilisierungsargumente der Gegenwart zu verstehen. So greifen ja auch die christlichen ‚Fundamentalisten‘ auf das Erbe der lutherischen Reformation zurück, die in ihrer radikalsten Ausprägung auch eine ‚zerstörerische‘, anti-moderne Stoßrichtung hatte.

Islamische Diskurse verweisen auf die periodischen Bemühungen um Reinigung des gelebten und praktizierten Islam, die von Denkern wie Ibn Taimiyya (1263-1328) aus dem islamischen Mittelalter unternommen wurden und noch heute von Islamisten unterschiedlicher Prägung rezipiert und zitiert werden. Doch auch hier sind Richtung und Inhalt des Anspruchs auf Reinigung und Reform (*islāh*) immer wieder umstritten, der von vielen, oft sehr verschiedenen Bewegungen reklamiert wird. In der Neu-

zeit waren es vor allem die ägyptischen und syrischen Denker Muhammad ‘Abduh (1849-1905), Rashīd Rid (1865-1935), Hasan al-Banna’ (1906-1949) und Sayyid Qutb, die mit unterschiedlichen Akzenten diese Argumente aufgegriffen haben (Schulze 2002). Dabei hat sich als Begriff der Bezug auf die ‚frommen Altvorderen‘ oder auch *salaf*, die Gründergeneration des Islam, herausgebildet, deren idealisierte Lebensweise nachgeahmt werden soll. Daraus ist die teilweise durchaus sehr heterogene Strömung der *salafīya* entstanden. In der Radikalität ihrer Erneuerung ist sie den Wahhabitenn ähnlich, die in Saudi-Arabien tonangebend sind.

Doch sind nicht alle islamistischen Bewegungen ihrer religiösen Ausrichtung nach salafitisch oder wahhabitisch. Vielfach treten auch deren islamische Kritiker in der Öffentlichkeit mit dem Anspruch auf, dem wahren Islam zum Durchbruch zu verhelfen. Vom Mystizismus und Volksglauben beeinflusste Bewegungen und Gruppen zeichnen sich ebenfalls durch zunehmendes öffentliches Engagement aus, wie z.B. die Strömung der *Barelwīs* in Südasien oder die Bruderschaften (*Tariqat*) in Nord- und Westafrika. Die Salafiten sind auch nicht mit den Traditionalisten oder Orthodoxen gleichzusetzen, die sich auf die möglichst genaue Einhaltung und Anwendung des *Qurān* und der Prophetentraditionen, der *hadīth*, konzentrieren.

Es erscheint für die Analyse wichtig, die Interpretation offen zu halten, d.h. nicht eine ‚dominierende‘ oder ‚radikal-fundamentalistische‘ Interpretationsvariante des Islam zu Grunde zu legen, sondern auf die unterschiedlichen Auslegungsarten zu achten. Das berührt Themen wie die Instrumentalisierung des sogenannten Heiligen Krieges (*Jihād*), der nach konkurrierender Lesart auch als Anstrengung auf dem Wege Gottes ohne notwendige Gewaltanwendung verstanden werden muss. Auch die Bestimmungen des Islamischen Rechts, der *Shari‘a*, und deren Anwendung unterliegen nicht weniger vielfältiger Interpretation. Das gleiche betrifft

die Rolle des religiösen Führers (*Amír*) und der ihm geschuldete Gehorsam, oder das Verhältnis zu Ungläubigen (*Kāfir*) oder Anhängern anderer Religionen. Auch die Haltung gegenüber jenen, die unterschiedlichen Islam-Interpretationen folgen, muss nicht zwingend von Gewalt gekennzeichnet sein, etwa im Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten oder gegenüber den oft als heterodox angesehenen Reformsekten, wie der *Ahmadiya* oder den Alleviten.

5 Grundtypen islamistischer Bewegungen

Für das Erstarken des Islamismus werden unterschiedliche wissenschaftliche Begründungen herangezogen, in denen sich die Vielfalt der Sichtweisen der sozialen, politischen, religiösen Realitäten deutlich widerspiegelt. Einige Autoren, vor allem aus Frankreich, verweisen nachdrücklich auf die Unterentwicklung von Regionen und Ländern sowie die Benachteiligung bestimmter Schichten (Tietze 2003). Andere machen die Demokratiedefizite in den jeweiligen Ländern für das Erstarken des Islamismus verantwortlich (Krämer 1999). Tibi (2002) hebt die Folgen der strukturellen Globalisierung in Verbindung mit kultureller Fragmentierung der Gesellschaften hervor. Diese unterschiedlichen Perspektiven bestätigen, dass es sich bei den islamistischen Bewegungen um mehr oder weniger normale soziale und politische Erscheinungen handelt (Perthes 1993). Das besondere Gewicht der islamischen Diskurse, Institutionen und Praktiken sollte eher in einer doppelten Zuordnung widerspiegeln, die einerseits die politisch-sozialen Antriebskräfte und andererseits die religiösen Momente berücksichtigt.

Um die Breite islamistischer Bewegungen zu verdeutlichen, sollen hier verschiedene funktionale Grundtypen/Gruppen angenommen werden, die sich aus dieser doppelten Zuordnung ergeben können. Diese manifestieren sich in der Realität in oft sehr divergierenden Einzelfällen.

Zudem kommt es beim Islamismus häufig zu einem fließenden Übergang von einem Milieu oder Netzwerk ins andere. Doppel- und Mehrfachmitgliedschaften sind möglich und nicht ungewöhnlich.

Es sind politische Gruppen und Parteien erkennbar, die religiös argumentieren (erste Gruppe). Sie streben die Beteiligung am politischen System an, darunter auch auf parlamentarischem Wege. Ihre Zielstellungen sind weitgefächert, auch in Abhängigkeit von der sozialen Schichtung der Klientel, die sie vertreten. Nicht selten argumentieren sie mit der utopischen Zielvorstellung einer islamischen Gesellschaft, die sich an der Gründungszeit des Islam orientiert, dem sogenannten Goldenen Zeitalter, das die Regierungszeit des Propheten und die Amtszeit der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen einschließt. Zu ihnen gehören verschiedene Gruppen der Muslimbrüder (*al-Ikhwān al-Muslimīn*), die sich politisch engagiert haben oder Bündnisse eingegangen sind (Moussalli 1999: 201ff). Teilweise auch unter neuen Namen und mit national stark divergierenden Akzenten beteiligten sie sich z.T. erfolgreich an Wahlen sowie an den Regierungen in Jordanien, dem Sudan und Kuwait. Sie sind wichtige oppositionelle Kräfte in Ägypten, Algerien, Palästina (*Hamas*), Tunesien, Libyen und Syrien. In Pakistan bildete ihr Pendant, die Islamische Partei (*Jamā'at-i Islmī*), gemeinsam mit anderen religiösen Parteien ein einflussreiches Wahlbündnis (*MMA*), das zwei von vier Provinzregierungen dominiert.

In der Türkei stellten die Islamisten bisher zweimal die Regierung – mit der Islamischen Wohlfahrtspartei (*Refah*) und gegenwärtig mit der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (*AKP*) unter Erdogan. Einige vertreten aber auch technokratische Schichten, häufig aus der technischen Intelligenz, die sich für eine Modernisierung der wirtschaftlichen und technischen Bedingungen in ihren Ländern einsetzen und größere Mitsprache für die islamische Welt in der Weltwirtschaft verlangen. Es gibt eine aus-

geprägte und offenbar auch erfolgreiche informelle internationale Zusammenarbeit der politischen Islamisten. Zwischenstaatliche Organisation wie der islamische Staatenbund OIC werden von Islamisten auch als Möglichkeit angesehen, ihre Projekte zu fördern, obwohl säkulare politische Anliegen dort dominieren.

Besonders bekannt durch die internationalen Medien wurden die militanten Gruppen (zweite Gruppe). Sie haben sich oft durch Abspaltung von gemäßigteren politischen Organisationen gebildet, z.T. auch als Stoßtrupp oder Speerspitze von politischen islamistischen Bewegungen. Beispiele dafür sind die sich auf Qutb berufenden Islamischen Gruppen (*al-Jamā'at al-Islmiya*) mit ihren verschiedenen Abspaltungen in Ägypten, die Bewaffnete Islamische Gruppe in Algerien (*al-Jamā'a al-Islmiya al-Musallaha*), die HAMAS in Palästina, die afghanischen *Mujahidín*-Gruppen, die *Mujahidín-i Khalq* in Iran, die *Harkat al-Mujahidín* und *Lashkar-i Taiba* in Pakistan und Indien. Sie leiten ihr Vorgehen von einer eingeeengten *Jihād*-Interpretation ab, die den gewaltsamen *Jihād* zur unmittelbaren Pflicht macht und den Kämpfern direkte Erlösung verheißt. Zumeist ist ihr Vorgehen an eine bestimmte ‚Sache‘, ein konkretes Anliegen geknüpft, wie den Palästina-Israel-Konflikt, oder den Bürgerkrieg in Algerien, die lokalen Konflikte im Irak, Iran oder den Kaschmirkonflikt in Pakistan und Indien. Seit den 1990er Jahren haben sich bekanntermaßen darüber hinaus international operierende Gruppen gebildet, wie eben *al-Qa'ida*. Bei ihnen, in jüngster Zeit aber auch zunehmend bei den ‚nationalen‘ islamistischen Militanten, hat sich die Gewaltanwendung weitgehend verselbständigt und wird von eher allgemeinen diffusen ideologischen Argumenten gespeist, die sich hauptsächlich gegen Israel, die USA, aber auch ‚Abweichler‘ vom rechten islamischen Weg richten.

Eine dritte größere Gruppe wird von islamistischen Sozialverbänden gebildet, deren Be-

deutung offenbar zunimmt. Sie betonen die Aufgabe des Islam, eine egalitäre Gemeinschaft zu schaffen, die von der Gleichheit aller Gläubigen vor Gott ausgeht. Sie firmieren als Nichtregierungsorganisationen und leisten häufig Hilfestellung z.B. durch medizinische und Bildungsangebote gegenüber sozial Schwachen sowie Opfern von Konflikten und Katastrophen. Kinder-, Jugend- und Frauenarbeit gehört ebenso zu ihrer bevorzugten Domäne. Auf diesen Gebieten haben die Muslimbrüder in Ägypten, die HAMAS in Palästina, die türkischen, iranischen und pakistanischen Islamisten zahlreiche Institutionen ins Leben gerufen, die einer islamisch geprägten Zivilgesellschaft den Weg bereiten. Verschiedene Bildungs- und Sozialprojekte wirken international, wie die Internationalen Islamischen Universitäten in Malaysia, Pakistan, Sudan, von Iran geförderte schiitische Organisationen oder ihre wahhabitischen Gegenstücke saudischer Prägung.

Als vierte Gruppe profilieren sich Organisationen, die sich explizit der Verbreitung religiöser Bildung und Praktiken widmen, dabei keine offenen politischen Ansprüche erheben und keine sozialen Dienste anbieten. Sie sind meist im Bereich der Mission (*Da'wa*) tätig, sowohl der äußeren als auch der inneren. Besondere Prominenz erlangte in letzter Zeit die *Tablīghī Jamā'at*, die sich hauptsächlich der inneren Mission widmet, also mit anderen Muslimen arbeitet, um sie im Glauben zu stärken (Reetz 2004). Sie hat sich in den vergangenen Jahren in der gesamten islamischen Welt ausgebreitet. Andere Beispiele sind die auch staatlich geförderten *Da'wa*-Organisationen aus Saudi-Arabien (Ottaway 2004) oder den Vereinigten Arabischen Emiraten. Ein Teil der salafitischen Organisationen gehört ebenso dazu wie die *al-salāfiya* in Ägypten, die sich dem ‚reinen‘ Islam verschrieben haben.

In dieser Aufgliederung zeigt sich, dass es sich hier um Mobilisierungsnetzwerke handelt, die bestimmte Anliegen der Integration, der

Emanzipation, der Seelsorge, der politischen Teilhabe vertreten. Daher scheint die multifokale Analyse für das Verständnis islamistischer Bewegungen besonders wichtig. Unterschiedliche Erklärungsmodelle sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden, da sie verschiedene soziale und politische Realitäten und Einbindungen widerspiegeln. Die religiösen Argumente sollten ernst genommen und von Politologen und Soziologen nicht den Islam-Wissenschaftlern überlassen werden. Diese Zusammenschau der verschiedenen Perspektiven wird in der Sozialwissenschaft bisher noch zu wenig betrieben, ob in Deutschland oder anderswo. Interessante Ansätze dazu bieten neuere soziologisch orientierte Arbeiten zur Netzwerkanalyse islamischer Gesellschaften an den Universitäten Bochum, Bielefeld und Bayreuth (Loimeier 2000). Jüngere Fallstudien wenden sich verstärkt diesem Ansatz zu (Tietze 2004; Schiffauer 2000). Aber auch die Arbeiten am Zentrum Moderner Orient Berlin zur translokalen Interaktion und zur Süd-Süd-Perspektive im Islam tragen hoffentlich zu einer differenzierten Sichtweise bei (Reetz 2001). Es erscheint aus der Sicht der

Politikwissenschaft lohnend, stärker interdisziplinär zu arbeiten, um islamistische Bewegungen und Konzepte genauer zu verorten.

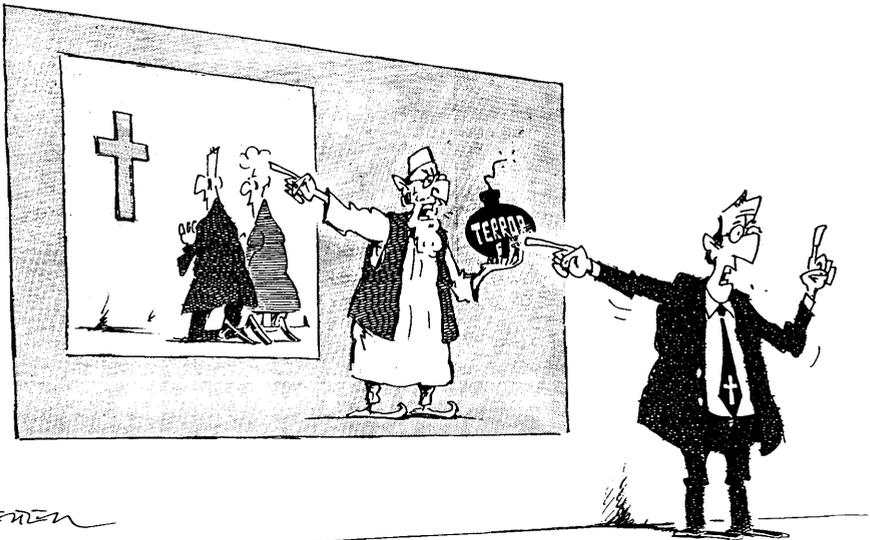
PD Dr. Dietrich Reetz, geb. 1952, forscht am Zentrum Moderner Orient Berlin zur Politik und modernen Geschichte Südasiens, besonders des Islam, und führt Lehrveranstaltungen am Otto-Suhr-Institut der FU Berlin durch. Seine Mail-Anschrift lautet: dreetz@rz.hu-berlin.de

Literatur

Anderson, Lisa 1997: Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism. In: Esposito, John L. (Hg.), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* London: Boulder, 17-31.

Berger, Peter L. (Hg.) 1997: *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften.* Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.

Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) 1998: *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



Büttner, Friedemann 1996: Der fundamentalistische Impuls und das Projekt der Moderne. In: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Jg. 24, 469-492.

Hartmann, Angelika 1997: Der islamische „Fundamentalismus“. Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft B 28, 3-31.

Heine, Peter 2003: Islamismus – ein ideologisches Überblick. In: *BMI – Bundesministerium des Innern* (Hg.), *Islamismus*, Bonn: BMI. Referat P II 1, 7-18.

Hottinger, Arnold 1993: *Islamischer Fundamentalismus*, Paderborn et al.: Paderborn Schöningh et al.

Jäggi, Christian J./Krieger, David J. 1991: *Fundamentalismus: ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich et al.: Orell Füssli.

Krämer, Gudrun 1999: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden: Nomos.

Loimeier, Roman (Hg.) 2000: *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*, Würzburg: Ergon.

Lücke, Hanna 1993: „Islamischer Fundamentalismus“ – Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Die Stellungnahme der Forschung, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Meier, Andreas 1994: *Der politische Auftrag des Islams. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*, Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

Meyer, Thomas 1989a: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Meyer, Thomas (Hg.) 1989b: *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Moussalli, Ahmad S. 1999: *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism. The Quest for*

Modernity, Legitimacy, and the Islamic State, Gainesville, FL: University Press of Florida.

Ottaway, David B. 2004: *U.S. Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities*. In: *Washington Post* vom 19. August 2004.

Perthes, Volker 1993: *Die Fiktion des Fundamentalismus. Von der Normalität islamischer Bewegungen*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Jg. 38, Heft 2, 188-200.

Reetz, Dietrich (Hg.) 2001: *Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung*, Berlin: *Das Arabische Buch*.

Reetz, Dietrich 2004: *Keeping busy on the path of Allah. The self-organisation (intizm) of the Tablīghī Jamā‘at*. In: *Daniela Bredi* (Hg.), *Islam in contemporary South Asia*. Roma: Istituto per l’Oriente, 295-305.

Riesebrodt, Martin 1990: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-18) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*, Tübingen: Mohr.

Schiffauer, Werner 2000: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schulze, Reinhard 2002 [1994]: *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: C. H. Beck.

Sivan, Emmanuel/Friedman, Menachem (Hg.) 1990: *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany, NY: SUNY Press.

Tibi, Bassam 2002 [2000]: *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tietze, Nicola 2003: *Islamismus: Ein Blick in die sozialwissenschaftliche Literatur Frankreichs*. In: *Leviathan*, Jg. 31, Heft 4, 556-569.

Tietze, Nicola 2004: *Muslimische Religiosität in Deutschland: Welche Perspektiven hat die Forschung?* In: *Berliner Debatte INITIAL*. Jg. 14, Heft 4/5, 197-207 [Online auf Linksnet: <http://www.linksnet.de/artikel.php?id=1149>].