

# Die Instrumentalisierung von Religion in gewaltsamen Konflikten

Thomas Scheffler

## Der Instrumentalisierungsansatz: Vorteile und Nachteile

Was ist so gefährlich an der Religion? Ist es „das Religiöse“ an sich? Ist es die Vielzahl der Religionen? Sind es ihre verschiedenen, bisweilen schwer versöhnbaren Wahrheitsansprüche? Sind es die „fundamentalistischen“ Tendenzen in ihnen? Ist es ihre Verbindung mit ethnischen Identitäten? Ist es die Annahme einer göttlichen Autorität, die höher steht als jede weltliche? Oder geht die Gefahr am Ende gar nicht von den Religionen selbst aus, sondern nur von deren „Instrumentalisierung“ durch zynisch berechnende weltliche Akteure?

Instrumentalisierungstheorien erfreuen sich unter Konfliktforschern und religiösen Friedensaktivisten heute gleichermaßen großer Beliebtheit:

Konfliktforscher neigen ihnen schon deswegen zu, weil sie damit eine größere Bandbreite von Konflikten erklären können als mit Ideologietheorien.<sup>1</sup> Warum ging z.B. der weit verbreitete christliche Antijudaismus im Mittelalter in einigen Gebieten Europas mit antijüdischen Pogromen einher, in anderen aber nicht? Warum provozierte die Veröffentlichung der dänischen Muhammed-Karikaturen, die doch, theologisch gesehen, jeden gläubigen Muslim hätten aufregen müssen, nur in einigen Ländern tödliche Unruhen, in anderen aber nicht? Instrumentalisierungstheoretiker würden die Diskrepanz zwischen Ideologie und konkretem Handeln mit den lokalen Machtkonfigurationen erklären, die vor Ort jeweils einen unterschiedlichen Umgang mit religiösen Normen nahelegten.

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu v. a.: Hasenclever, Andreas/Rittberger, Volker: Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict. In: Millennium, 3/2000, S. 641-74, hier S. 642, 644-47.

Instrumentalisierungstheorien machen es darüber hinaus leichter, eines der Lieblingsparadigmen der modernen Sozialwissenschaften zu verteidigen, nämlich die Annahme, Modernisierung und Säkularisierung seien kausal miteinander verbunden, die Religion werde daher mit zunehmendem gesellschaftlichem „Fortschritt“ immer mehr an Einfluss verlieren.<sup>2</sup> Vor dem Erwartungshorizont des Säkularisierungsparadigmas stellt das massenhafte Auftauchen „religiöser“ Konflikte im 20. und 21. Jahrhundert ein Paradox dar. Ein Weg, das Säkularisierungsparadigma trotzdem aufrechtzuerhalten, besteht in der Annahme, dass es in diesen Konflikten in Wirklichkeit gar nicht um religiöse Motive gehe, sondern um Manöver säkularer Mächte, die ihre politischen und wirtschaftlichen Interessen mit religiösem Dekor tarnten.

Religiösen Friedensaktivisten und Anhängern des interreligiösen Dialogs bietet der Instrumentalisierungsansatz die Möglichkeit, den Idealtyp einer „unschuldigen“, prinzipiell friedlichen und politikfernen Religion zu konstruieren, die nur durch die verunreinigende Einwirkung „äußerer“, religionsexterner Faktoren zu einer Kraft der Gewalt werde. Die religiöse Legitimierung von Gewalt erscheint aus dieser Perspektive dann als missbräuchliche Ausbeutung einer „an sich“ friedlichen Religion.

Die Konstruktion eines derartigen Idealtyps muss freilich mehrere Einwände provozieren, nicht zuletzt den des Eurozentrismus. Eine Trennung von Religion und Politik, die auf einer Verengung des Religionsbegriffs auf den inneren Glauben beruht, harmoniert zwar gut mit einem protestantischen Religionsverständnis, trifft aber für Gesetzesreligionen wie das Judentum und den Islam nur sehr begrenzt zu.<sup>3</sup> Auch lässt sich leicht argumentieren, dass die Annahme, Religion sei „an sich“ etwas Friedliches und Politikfernes, ja ebenfalls auf einer politischen Instrumentalisierung beruht, wenn auch diesmal einer zu „guten“, „politisch korrekten“ Zwecken: Zumindest in Westeuropa war die Trennung von Religion und Politik nach den blutigen Religionskriegen des 16. und 17.

---

<sup>2</sup> Zur Kritik des Säkularisierungsparadigmas vgl. Stark, Rodney: Secularization, R.I.P. In: *Sociology of Religion*, 3/1999, S. 249-73; Berger, Peter L. (Hrsg.): *The Desecularization of the World*. Washington DC 1999.

<sup>3</sup> Vgl. Asad, Talal: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1993.

Jahrhunderts jedenfalls Ergebnis der politischen Unterwerfung der Kirchen unter den absolutistischen Staat.<sup>4</sup>

Darüber hinaus aber drängt sich vor allem die Frage auf, warum in so vielen Konflikten, bei denen es angeblich nur um rein „politische“ oder rein „wirtschaftliche“ Interessen geht, dann doch immer wieder auf *religiöse* Symbole, Rituale und Diskurselemente zurückgegriffen wird – und nicht nur auf sachlich rein-politische, rein-wirtschaftliche oder rein-rechtliche Argumente. Dass es politische Akteure gibt, die religiöse Symbole aus reiner Berechnung benutzen, ist nichts Neues. Die Frage ist, warum sie damit gerade in Krisenzeiten häufig Anklang finden. Besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Gefahrenwahrnehmung und Religiosität?

Tatsache ist, dass in vielen blutigen Konflikten des 20. und frühen 21. Jahrhunderts religiöse Verwerfungslinien, religiöse Symbole, religiöse Diskursfiguren und religiöse Führer eine beträchtliche Rolle gespielt haben. Selbst scheinbar säkularistische Ideologien wie der Nationalismus, Faschismus und Kommunismus haben immer wieder die Sprache des „Heiligen“ für sich entdeckt und sind deshalb in der Forschung häufig als politische Religionen analysiert worden.<sup>5</sup> In Ländern wie Afghanistan, Bosnien und Herzegowina, Indien, Irak, Iran, Israel/Palästina, Kaschmir, dem Kosovo, dem Libanon, Nigeria, Nordirland, Pakistan, den Philippinen, Sri Lanka, dem Sudan, Thailand, Tibet und Timor verbinden sich ethnische mit religiösen Spannungslinien.<sup>6</sup> In vielen dieser Konflikte sind allerdings religiöse Laien und Geistliche auch als Frie-

---

<sup>4</sup> Vgl. Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin 1950, S. 96, 113, 143.

<sup>5</sup> Hierzu im Überblick: Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hrsg.): *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“: Konzepte des Diktaturvergleichs*, 3 Bde., Paderborn 1993-2003; sowie die Beiträge in der seit 2000 erscheinenden Zeitschrift *Totalitarian Movements and Political Religions* (London: Routledge).

<sup>6</sup> Juergensmeyer, Mark: *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley 1993; Hastings, Adrian: *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*. Cambridge 1997.

densaktivisten, Schlichter und Vermittler hervorgetreten.<sup>7</sup> Aber was ist eigentlich so „religiös“ an all diesen Aktivitäten?

### **Einige Definitionen: vom Religiösen zur Religion**

Es ist angebracht, sich zunächst darüber zu verständigen, was hier eigentlich mit „Religion“ gemeint ist. Der Begriff wird in den Massenmedien und in der Forschung in der unterschiedlichsten Weise verwendet, definiert und kritisiert. Wie alle sozialwissenschaftlichen Begrifflichkeiten lassen sich solche Definitionen letztlich nur durch den Grad ihres Erfolgs bei der Deutung sozialer Phänomene rechtfertigen. Dies gilt auch für die folgenden Arbeitsdefinitionen und Annahmen.

Erstens: Der Begriff der Religion setzt den des *Religiösen* voraus. Unter dem Religiösen soll hier diejenige Dimension menschlichen Lebens verstanden werden, in denen Menschen sich auf transzendente Mächte beziehen. Als *transzendent* sollen dabei Mächte (in personalisierter Form: Gottheiten) gelten, die die von Menschen imaginierten Grenzen zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“ insofern überschreiten, als sie einerseits dem manipulierenden menschlichen Zugriff mehr oder minder unverfügbar scheinen, andererseits aber nachhaltigen Einfluss auf das menschliche Leben haben.

Zweitens: Das Religiöse ist im Prinzip allen Menschen zugänglich. Die Fähigkeiten, transzendente Mächte als wirklich wahrzunehmen, sind breit gestreut: Unbekannte Wesen, Bilder längst Verstorbener und seltsame Ungeheuer begegnen vielen Menschen allnächtlich im Traum. Auch ekstatische Zustände, Trancen, Halluzinationen, Visionen oder das Vernehmen rätselhafter „Stimmen“ sind keineswegs nur auf Schamanen und Propheten beschränkt. Ähnlich verhält es sich mit außergewöhnlichen Fähigkeiten wie dem „zweiten Gesicht“, der Telepathie oder spon-

---

<sup>7</sup> Vgl. Johnston, Douglas M./Sampson, Cynthia (Hrsg.): *Religion, The Missing Dimension of Statecraft*, New York 1994; Appleby, R. Scott: *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham 2000; Weingardt, Markus A: *Religion macht Frieden: Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*. Stuttgart 2007.

tanen Heilkräften. Magie, Orakel, Astrologie, Geisterbeschwörungen und Totenkulte – von den Hochreligionen oft als Aberglauben abgewertet – haben in vielen Regionen der Welt bis heute überlebt und werden, zumindest sporadisch, von Millionen Menschen praktiziert. Inbrünstige Gebete und innere Kontemplation stehen im Prinzip jedem Menschen als Kommunikationsweg zum Jenseits zur Verfügung.

Drittens: Wo immer Menschen glauben, ihre Beziehungen zu transzendenten Mächten entschieden über Erfolg oder Misserfolg ihrer Handlungen, kann das Religiöse sowohl zum Feld zwischenmenschlicher Konflikte als auch zum Feld zwischenmenschlicher Zusammenarbeit werden. Im Prinzip lassen sich alle, auch die gegensätzlichsten menschlichen Anliegen in religiösen Denkformen ausdrücken. Insgesamt ist das Religiöse daher ebenso ambivalent, vieldeutig und multivokal wie die *conditio humana*.

Mit Ambivalenz, Vieldeutigkeit und Multivokalität sind hier verschiedene Sachverhalte gemeint. Die *Ambivalenz* des Religiösen spiegelt das Grundparadox menschlichen Lebens, den Zusammenhang von Tod und Leben, nämlich die bereits im Zwang zur Nahrungsaufnahme angelegte Notwendigkeit, zu töten – anderes (pflanzliches, tierisches oder menschliches) Leben zu vernichten, um zu überleben.<sup>8</sup> Die *Vieldeutigkeit* ergibt sich zum einen aus der Vielfalt und dem Wechsel individueller menschlicher Interessenslagen, zum anderen aus deren Komplexität sowie aus der Unmöglichkeit, die kurz-, mittel- und langfristigen Folgen menschlicher Handlungen *sub specie aeternitatis* abschließend zu beurteilen. Die *Multivokalität* schließlich ergibt sich aus der Vielzahl und Verschiedenheit der individuellen und kollektiven Akteure, die diese Interessen in einer gegebenen Situation konkret ausdrücken.

Viertens: Der historisch bisher wichtigste Weg, die darin angelegten Konflikt- und Kooperationspotentiale einzuhegen bzw. produktiv zu nutzen, ist die Überlagerung der individuellen Zugänge zum Religiösen durch die Herausbildung von mehr oder minder verbindlichen kollekti-

---

<sup>8</sup> Jensen, Ad. E.: Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung. In: Paideuma, 4/1950, S. 23-38.

ven religiösen Institutionen mit ihren je spezifischen Verhaltensvorschriften und sozialen Hierarchien. Wir haben uns angewöhnt, diese kollektiven Ordnungen als *Religionen* zu bezeichnen. Die Religionen sind, mit anderen Worten, ein Versuch, das Religiöse zu kontrollieren und für kollektive Zwecke zu normieren. Wir können sie als wichtigste Form der Instrumentalisierung des Religiösen verstehen.

## Religion und Gefahr

Die privilegierte Beziehung zwischen organisierter Religion und *Gefahr* speist sich aus den gleichen Gründen wie die Entwicklung der Religionen selbst: Die Suche nach Rückhalt im Transzendenten wäre nicht notwendig, wenn Menschen wirklich glaubten, ihr Schicksal ausschließlich aus eigener Kraft meistern zu können. Doch menschliche Kultur baut gerade auf der grundlegenden Erfahrung auf, dass der Mensch ein „riskiertes Mängelwesen“ ist (Arnold Gehlen), das nur als Gruppenwesen überleben kann und dessen Existenz selbst dann von häufig undurchschaubaren Wechselfällen abhängt, die sich seiner Kontrolle entziehen. Es sind diese übermächtigen, schicksalhaften Gefahren, die Kontingenzen und Unwägbarkeiten des Lebens, in denen sich der Rückhalt im Transzendenten aufdrängt und lohnend scheint. Nichts anderes sagt das bekannte Sprichwort „*Not lehrt beten*“, das den Umkehrschluss zulässt, das lange Zustände ungefährdeten Friedens und vermeintlich sicheren Wohlstands die allgemeine Anziehungskraft transzendenter Mächte sinken lassen.<sup>9</sup>

Es ist kein Zufall, dass fast alle Religionen, als kulturelles Phänomen betrachtet, gerade die Grenzen zwischen Tod und Leben, alter und neuer Identität, individuellem bzw. kollektivem Sein und Nichtsein mit Ritualen besetzt halten. Auf individueller Ebene gilt dies z.B. für zentrale Übergangssituationen wie Geburt, Tod und Nahrungsaufnahme sowie für die Initiation in neue Gemeinschaftsformen (Heirat, Altersgruppe,

---

<sup>9</sup> Norris, Pippa/Inglehart, Ronald: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge 2004; Pettersson, Thorleif: *Religion in Contemporary Society: Eroded by Human Well-Being, Supported by Cultural Diversity*. In: *Comparative Sociology*, 2-3/2006, S. 231-57.

Berufsgruppe, etc.). Auf kollektiver Ebene ist der Umgang mit existentiellen Gefahrensituationen wie Naturkatastrophen, Hungersnöten und Kriegen traditionell in besonders hohem Maße mit religiösen Ritualen besetzt.

Religion fungiert hier nicht als Gegensatz von Politik oder irgendeines anderen gesellschaftlichen „Subsystem“, sondern vielmehr als intensiver Ausdruck gefährdeter menschlicher Identität als ganzer. Die Organisation des Rückhalts im Transzendenten ist eine Form, mit der allgemeinen Riskiertheit menschlicher Existenz umzugehen. Da ein beträchtlicher Teil der Gefährdung von Menschen von Menschen selbst ausgeht, muss sich das Gefahrenmanagement menschlicher Gesellschaften auch auf die Bewältigung sozialer Konfliktpotentiale richten, nicht zuletzt solcher, die durch die Entwicklung der Religionen erst produziert werden. Hierzu gehören z. B. die Vielfalt und Verschiedenheit der Religionsgemeinschaften dieser Welt mit den sich daraus ergebenden Reibungsflächen zwischen ihnen. Innerhalb der einzelnen Religionen mangelt es ebenfalls nicht an Spannungen, so z.B. zwischen Hochreligion und Volksreligion, zwischen Tendenzen systematischer Theologisierung und pragmatischem Synkretismus oder zwischen den unterschiedlichen Intensitätsgraden und der unterschiedlichen Reichweite religiöser Bedürfnisse und Forderungen (von Ernst Troeltsch und Max Weber begrifflich in der Unterscheidung von „Kirche“ und „Sekte“ festgehalten). Noch größer ist das Angebot an konkurrierenden religiösen Autoritäten: Medizinmänner und Schamanen wären hier ebenso zu nennen wie Gottkönige, Priester, Propheten, Schriftgelehrte, Asketen, Mystiker, Gurus, messianische Heilsbringer und fundamentalistische Laienprediger.

## **Segregation und Konfliktmanagement**

Eine der wichtigsten „Strategien“, die daraus entspringenden Konfliktpotentiale zwischen und innerhalb verschiedener Religionsgemeinschaften zu dämpfen, besteht darin, die Reibungsflächen zwischen potentiellen Konfliktakteuren durch der jeweiligen Lage angepasste Segregationsformen zu vermindern. Spannungen *zwischen* verschiedenen Religionsgemeinschaften wurden z. B. häufig durch räumlich getrennte Sied-

lungsmuster, gegenseitigen Missionsverzicht, kulturelle Autonomie und Tolerierung verschiedener Rechtsordnungen innerhalb eines Staats eingeeht. Konfliktpotentiale *innerhalb* einzelner Religionsgemeinschaften konnten sowohl durch Ausbildung von hierarchischen Rangordnungen mit klarer Kompetenzteilung entschärft werden, als auch durch Tolerierung mannigfaltiger Nischen für Minderheiten und oppositionelle Strömungen.<sup>10</sup> Die katholische Kirche etwa ist von Carl Schmitt in diesem Zusammenhang zu Recht als *complexio oppositorum* bezeichnet worden.<sup>11</sup> Ähnliches ließe sich auch über die Integration von Gegensätzen im Islam sagen.<sup>12</sup>

Politisch-religiöse *Krisen* drohen vor allem dort, wo alte, etablierte Segregationsmuster erodieren, ohne rechtzeitig durch ebenso wirksame neue ersetzt zu werden, etwa wenn Migrationsprozesse zur räumlichen Mischung vormals getrennter räumlicher Gruppen führen oder sich das wirtschaftliche und politische „Machtgleichgewicht“ zwischen verschiedenen Gruppen verschiebt oder neue Akteure und Eliten auftauchen, die die etablierten Kompetenzverteilungen und Spielregeln nicht länger respektieren.

Eines der wichtigsten Beispiele für eine solche Erosion etablierter religiöser Konfliktdämpfungsmechanismen ist das Aufkommen radikaler fundamentalistischer Massenbewegungen im 20. und 21. Jahrhundert.

---

<sup>10</sup> Räumliche Segregationsmuster und soziale Rangordnungen waren selten das Ergebnis bewusster, weise vorausschauender Konfliktpräventionsstrategien. Im Gegenteil: Oft kamen sie erst als Resultat heftiger Machtkämpfe zustande. Einmal etabliert, trugen sie freilich häufig dazu bei, die Konflikte zu dämpfen, denen sie ihre Entstehung verdankten.

<sup>11</sup> Schmitt, Carl: Römischer Katholizismus und politische Form. Stuttgart 1984 [erstmalig 1923].

<sup>12</sup> Goldziher, Ignaz: Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam [erstmalig 1913]. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 5. Hildesheim 1970, S. 285-312.

## Fundamentalismus und Gewalt<sup>13</sup>

Als „fundamentalistisch“ sollen hier im weitesten Sinne Bestrebungen bezeichnet werden, die eine Rückbesinnung auf die normativen „Fundamente“ der eigenen Gesellschaft predigen, insbesondere auf Grundlagentexte der eigenen Religion.

Der Ruf nach Rückkehr zu den Fundamenten bzw. Ursprüngen der eigenen Gemeinschaft, zum *mos maiorum*, zu den alten Göttern, zu den alten Gesetzen etc. ist eine uralte *Diskursfigur*, die uns in der Bibel ebenso begegnet wie im antiken Rom, im *sola-scriptura*-Prinzip des Protestantismus ebenso wie in der Forderung der islamischen *Salafiyya*, zur Praxis der frommen Altvorderen (*as-salaf as-salih*), d.h. der ersten drei Generationen der muslimischen Gemeinschaft, zurückzukehren. Häufig wurde diese Diskursfigur von Reformbewegungen eingesetzt, die die von ihnen kritisierten Traditionen der Gegenwart durch Berufung auf eine noch ältere und daher ehrwürdigere Traditionsquelle zu übertrumpfen suchten.

Fundamentalistische Bestrebungen können Gewalt begünstigen, müssen es aber nicht. Das hartnäckig-unbeirrbbare Festhalten an bestimmten Grundsätzen sowie die Bemühungen, diese auch ändern aufzudrängen, werden zwar gern mit Etiketten wie „Fanatismus“ und „Intoleranz“ belegt. Im Prinzip sind solche Bestrebungen aber auch mit friedlicher Mis-

---

<sup>13</sup> Die Fundamentalismus-Analyse in diesem Abschnitt folgt im Wesentlichen meinen Ausführungen in: Scheffler, Thomas: Vom Umkippen fundamentalistischer Bewegungen in Gewalt. In: Waldmann, Peter/Oberdorfer, Bernd (Hrsg.): Die Ambivalenz des Religiösen: Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger. Freiburg/Br. 2008, S. 27-52 und Scheffler, Thomas: Islamischer Fundamentalismus und Gewalt. In: Kronfeld-Goharani, Ulrike (Hrsg.): Friedensbedrohung Terrorismus: Ursachen, Folgen und Gegenstrategien. Kieler Schriften zur Friedenswissenschaft, 13/2006, Münster, S. 88-111. – Das bisher umfangreichste Sammelwerk zur komparativen Analyse fundamentalistischer Bewegungen sind die von Martin E. Marty und R. Scott Appleby herausgegebenen fünf Bände des *Fundamentalism Project* der American Academy of Arts and Sciences: Chicago: University of Chicago Press, 1993-2004: *Fundamentalisms Observed* (1991), *Fundamentalisms and Society* (1993), *Fundamentalisms and the State* (1993), *Accounting for Fundamentalisms* (1994), *Fundamentalisms Comprehended* (1995).

sionstätigkeit vereinbar. Das heutige Wort „Fundamentalismus“ z.B. verdankt seinen Ursprung den Aktivitäten einer Gruppe amerikanischer protestantischer Theologen, die zwischen 1910 und 1915 eine Schriftenreihe *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* veröffentlichten. Zu den Prinzipien, die die Gruppe verkündete, gehörte unter anderem die Überzeugung, die Bibel sei Buchstabe für Buchstabe das absolut irrumsfreie Wort Gottes und die Trennung zwischen Religion und Politik müsse immer dann zugunsten der Religion aufgehoben werden, wenn Gesetze und andere Verfügungen der politischen Sphäre den Geboten der Bibel widersprächen. Als islamische Schriftgelehrte wie Ayatollah Khomeini nach der iranischen Revolution erfolgreich begannen, im Iran die Doktrin des *wilāyat al-faqīh* durchzusetzen, d.h. die islamischen Rechtsgelehrten zur höchsten politischen Autorität des Landes zu machen, wendeten westliche Journalisten den Begriff des Fundamentalismus bald auch auf sie an. Und da die zu Staatsführern gewordenen Theologen den Einsatz von Gewalt für die Zwecke der islamischen Revolution und die Verteidigung des islamischen Staats mit theologischen Argumenten rechtfertigten, setzte sich bald der vage Eindruck durch, Fundamentalisten neigten quasi naturgemäß zur Gewalt.

### **Nicht-fundamentalistische Formen religiöser Gewalt**

Letztere Annahme wird allerdings durch die historische Erfahrung nur sehr begrenzt gedeckt, denn Bewegungen, die die Rückkehr zu den Heiligen Schriften ihrer jeweiligen Gemeinschaften predigten, hatten viele Jahrhunderte lang nur wenig Chancen, sich zu gewalttätigen Massenbewegungen auszuwachsen. Angesichts des geringen Alphabetisierungsgrad der Bevölkerung in vormodernen Gesellschaften beschränkten sich die dafür erforderlichen Schriftkenntnisse nur auf wenige Schriftgelehrte – und diese waren von der Staatsmacht relativ leicht zu kontrollieren. Häufig standen sie ihr ohnedies nahe und lebten wie diese in Städten, die zugleich Herrschaftssitz und Bildungszentrum waren.

In Gesellschaften, in denen die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung weder lesen noch schreiben konnte, traten gewaltsame religiöse Massenbewegungen eher in Formen auf, in denen es um greifbare Personen und

persönliche Begegnungen sowie um Gerüchte über solche Personen und Begegnungen ging:

Eines der wichtigsten Beispiele für solche Konflikttypen sind Konflikte um die religiöse Gruppenehre, vor allem Ausschreitungen, die durch (vermeintliche) Schmähungen religiöser Kollektivsymbole provoziert werden, etwa durch Verhöhnung der Götter, Propheten und Bräuche anderer Gruppen oder durch Schändung ihrer Gräber und Sakralbauten. Die aus dem indischen Subkontinent bekannten Szenarien von Zusammenstößen zwischen Hindus und Muslimen,<sup>14</sup> aber auch die Unruhen, die weltweit durch Salman Rushdies Buch *The Satanic Verses* (1988) oder durch die dänischen Mohammed-Karikaturen (2005) ausgelöst wurden, zeigen, dass Kränkungen der Gruppenehre auch heute noch breite Massen mobilisieren und Gewalt auslösen können.

Ein weiteres Beispiel für nicht-fundamentalistische religiöse Massengewalt sind Ausschreitungen gegen „Sündenböcke“ (René Girard), wie wir sie aus der Geschichte des christlichen Europa vor allem aus den weit verbreiteten Pogromen gegen Juden kennen.<sup>15</sup>

Die wichtigsten Beispiele einer religiösen Massengewalt, in der Schriftkenntnisse eine eher untergeordnete Rolle spielten, waren über viele Jahrhunderte allerdings messianische und millenarische Bewegungen, d.h. Bewegungen, in denen charismatische Führer (Propheten, Wunderheiler, gottgesandte Rettergestalten etc.) die etablierten Autoritäten herausforderten – oft in Verbindung mit Hoffnungen auf eine fundamentale Zeitenwende und ein Ende aller weltlichen Sorgen.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Horowitz, Donald L.: *The Deadly Ethnic Riot*, Berkeley 2002.

<sup>15</sup> Girard, René: *Le Bouc Émissaire*. Paris 1982.

<sup>16</sup> Collins, John J./McGinn, Bernard/Stein, Stephen (Hrsg.): *Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 Bde., New York 1999; Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millenium*. London 1957; Mühlmann, Wilhelm E. u.a.: *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin 1961.

## Die protestantische Revolution als Paradigma

Das subversive Konfliktpotential *fundamentalistischer* Bewegungen im engeren (skripturalistischen) Sinne steigt hingegen erst mit zunehmender Alphabetisierung und Schulbildung der Bevölkerung. Eines der wichtigsten historischen Beispiele war die protestantische Revolution in Europa des 16. und 17. Jahrhunderts mit ihrer Betonung der Bibel als einziger Autoritätsquelle (*sola scriptura*). Die Breitenwirkung einer solchen skripturalistischen Bewegung wäre ohne die Erfindung des Buchdrucks kaum denkbar gewesen. Die Verbreitung preiswerter, häufig auch illustrierter, Bibeln und anderer religiöser Traktate in diversen Übersetzungen eröffnete Laien und halbgebildeten Geistlichen, die zu diesem Teil ihrer Tradition bis dahin nur marginalen Zugang gehabt hatten, einen (vermeintlich) direkten Zugriff auf Gottes Wort und Segen.

Aus Sicht der Konfliktprävention war diese Entwicklung nicht unbedenklich, denn die allgemeine Verfügbarkeit der heiligen Schriften und die Auffassung, jeder könne ihren Wortlaut verstehen und benötige dazu keine besonders autorisierten Interpreten mehr, stärkte das Selbstbewusstsein lesender Laien und ermutigte sie, die orthodoxen Lehrmeinungen der etablierten Kirche je nach eigenem Gutdünken und Halbwissen in Frage zu stellen. Das gehäufte Auftreten charismatischer religiöser Autodidakten und dissidenter Priester im deutschen Bauernkrieg des 16. oder im englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts zeigte, wie viel Sprengkraft die Erosion des Sakralmonopols der Amtskirche hatte.

Wie wir wissen, ist dieses zentrifugale Potential in den Jahrhunderten, die der Reformation folgten, dann doch schließlich weitgehend befriedet worden – bezeichnenderweise aber nicht durch eine Rückkehr zum *status quo ante*. Die Alphabetisierung der Bevölkerung war ebensowenig rückgängig zu machen wie die Erfindung des Buchdrucks. Die einzige realistische Option bestand darin, die vorhandenen Autoritätsmächte (Kirche und Staat) so zu qualifizieren, dass sie besser mit den Herausforderungen der neuen Zeit umgehen konnten. Hierzu gehörten unter anderem die Herausbildung eines neuen, effektiveren Typs politischer Ordnung, nämlich des absolutistischen Territorialstaats; ferner die Unterwerfung der Kirchen unter den Staat, die Straffung der kirchlichen

Organisation und die Reform des Gottesdienstes, verbesserte Schulung des Klerus, Ausweitung des Religionsunterrichts und umfassender Einsatz neuer attraktiver Medien – Theater, Musik und reproduzierbare Bilder – für die religiöse Erziehung der Bevölkerung.

## **Radikaler Islamismus**

Ähnlich wie das Auftreten radikaler Sekten in den Jahrhunderten der protestantischen Revolution in Westeuropa ist das Auftreten radikaler islamistischer Massenbewegungen Teil einer theologisch-politischen Autoritätskrise in der islamischen Welt, die von einer präzedenzlosen Ausweitung des Zugangs zu den verschriftlichten Quellen des Islam begleitet wird. Im Gegensatz zum Europa der Reformationszeit ist es diesmal allerdings nicht nur die Einführung des Buchdrucks, die den Zugang zum islamischen Schriftgut erleichtert, sondern sind es die Entwicklung weit effizienterer neuer Kommunikationstechnologien – des Rotationsdrucks, des Radios, des Fernsehens, des Films, der Audio- und Videokassette, des Computers und des Internets – sowie der wesentlich höhere Bildungsstand der Bevölkerung.

Soweit diese Strömungen auf ideologischer Ebene *fundamentalistisch* sind, verdanken sie ihre Breitenwirkung der präzedenzlosen Ausbreitung skripturalistischen religiösen Wissens unter Muslimen. Der Koran und die kanonischen Sammlungen von Berichten (*ahadīth*) über Aussprüche und Taten des Propheten Muhammad sind heute in preiswerten Massenaufgaben nahezu überall zugänglich. Ähnliches gilt für die Werke großer islamischer Schriftgelehrter früherer Jahrhunderte. Insofern sind z.B. die Islamisten der heutigen arabischen Welt, so paradox es klingen mag, Nutznießer der Reformanstrengungen der säkularistischen arabischen Regierungen, die nach 1945 den Ausbau des staatlichen Bildungswesens in ihren Ländern massiv vorantrieben und dabei von westlichen und östlichen Regierungen sowie von internationalen Entwicklungshilfeorganisationen unterstützt wurden.

*Politisch* speist sich die Anziehungskraft islamistischer Bewegungen<sup>17</sup> im Nahen Osten allerdings aus Quellen, die vor ihnen auch säkularistische Bewegungen speisten, nämlich aus den Schwierigkeiten der etablierten Regierungen der Region, zwei Grundfunktionen jedes Staates befriedigend zu erfüllen, nämlich erstens ihre Gesellschaften vor Fremdherrschaft zu schützen und zweitens die soziale Wohlfahrt ihrer Bürger zu gewährleisten.

In den 1950er- und 1960er-Jahren hatten sich in dieser Hinsicht nahezu messianische Hoffnungen auf den ägyptischen Staatschef Gamal Abdel Nasser gerichtet, der im Suezkrieg von 1956 England, Frankreich und Israel die Stirn geboten hatte, 1958 mit der (kurzlebigen) Fusion Ägyptens und Syriens zur Vereinigten Arabischen Republik (1958-1961) den ersten Schritt zur politischen Einheit der Araber getan hatte und seit Anfang der 1960er-Jahre mit seiner ‚sozialistischen‘ Wirtschaftspolitik Wohlstand und Gerechtigkeit für die breite Bevölkerung zu bringen versprach.

Nassers Charisma wurde allerdings durch die demütigende Niederlage Ägyptens, Syriens und Jordaniens gegen Israel im sogenannten „Sechstage Krieg“ von 1967 gründlich erschüttert. Der Mythos des Vorkämpfers der arabischen Unabhängigkeit verschob sich in der arabischen Welt seither zusehends von der Regierungsebene auf die der Zivilgesellschaft. Die ersten Organisationen, die von dieser Verschiebung profitierten, waren Ende der 1960er-Jahre die Milizen der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO), die ideologisch eine schillernde Mischung aus

---

<sup>17</sup> Aus der breiten Literatur zur Entwicklung islamistischer Bewegungen sei hier nur auf die folgenden Überblickswerke verwiesen: Roy, Olivier/Sfeir, Antoine (Hrsg.): *The Columbia World Dictionary of Islamism*. New York 2007; Milton-Edwards, Beverley: *Islamic Fundamentalism since 1945*. London 2005; Kepel, Gilles: *Jihad: The Trail of Political Islam*. London 2001; Moussalli, Ahmad S.: *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey*, Lanham 1999; Roy, Olivier: *The Failure of Political Islam*. Cambridge 1994; Halliday, Fred: *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. London 2003; Esposito, John: *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York 1999. – Eine gute Orientierungsquelle sind die aktuellen und meist sehr gut dokumentierten Analysen der International Crisis Group, Brüssel (website: <<http://www.crisisgroup.org>>).

säkularen und religiösen Motiven darstellten.<sup>18</sup> Mit der Figur des palästinensischen *Fidā'ī* (wörtlich: der, der sein Leben als Lösegeld einsetzt) entstand das Bild eines Volkskämpfers, der nicht als staatlicher Befehlsempfänger agierte, sondern aus eigener, nationaler oder religiöser Überzeugung.

Die Verallgemeinerungsfähigkeit dieses Beispiels stieß jedoch im Falle der PLO an mehrere Grenzen: Erstens war ihr zentraler Adressat, das palästinensische Volk, eine exklusive, zahlenmäßig und territorial sehr begrenzte Bezugsgröße. Zweitens erlaubte ihr die Unnachgiebigkeit und Stärke ihres Hauptfeinds, Israel, nur wenige spektakuläre Erfolgserlebnisse. Drittens führte der Exilcharakter der Bewegung dazu, dass die Bewegung überwiegend das Territorium ihrer Aufnahmeländer für den Kampf gegen Israel instrumentalisierte, was vor allem in Jordanien, Libanon und Kuwait zu erbitterten Konflikten mit Teilen der Gastgesellschaft führte – Konflikten, die die PLO militärisch schwächten und ihre Glaubwürdigkeit erschütterten. Viertens wurden die in der PLO zusammengeschlossenen Organisationen mangels eigener autonomer Machtbasis immer wieder zu problematischen Kompromissen mit Sponsorenstaaten wie Ägypten, Syrien, dem Irak oder Libyen genötigt. Fünftens konnte sich die PLO – im Gegensatz zu den islamistischen Organisationen Ägyptens, Libanons, Algeriens oder Marokkos nur sehr begrenzt mit wohlfahrtsstaatlichen Aktivitäten profilieren, da diese Funktion, zumindest in den Flüchtlingslagern, bereits durch das 1949 gegründete Hilfswerk der Vereinten Nationen, die UNRWA, wahrgenommen wurde. Und sechstens machte es der marxistisch inspirierte Säkularismus einiger der radikaleren, in der PLO vertretenen Gruppen der PLO schwer, sich als Avantgarde einer islamischen Massenbewegung zu profilieren.

Die islamistischen Bewegungen, die im Nahen Osten vor allem nach der iranischen Revolution aufblühten, hatten diese Beschränkungen nicht:

Sie profilierten sich, *erstens*, durch lange und erfolgreiche Sozialarbeit, die von den wohlfahrtsstaatlichen Versorgungslücken der korrupten Re-

---

<sup>18</sup> Johnson, Nels: *Islam and the Politics of Meaning in Palestinian Nationalism*. London 1982.

gierungen ihrer Länder profitierte. Sie konnten, *zweitens*, auf zahlreiche bereits existierende Institutionen wie Moscheen und islamische Wohlfahrtseinrichtungen zurückgreifen. Ideologisch konnten sie, *drittens*, im Gegensatz zu Marxisten und säkularistischen Nationalisten aus Quellen schöpfen, deren Grundzüge in der Region bereits bekannt und akzeptiert waren, nämlich aus dem gesamten Reichtum des klassischen islamischen Schrifttums. *Viertens* profitierten sie von der schleichenden Selbstdiskreditierung führender Teile der etablierten islamischen Geistlichkeit, die sich durch übergroße Willfährigkeit gegenüber den Regierungen ihrer Länder um ihre eigene Glaubwürdigkeit brachten. *Fünftens* wurden sie in ihrer Entstehungsphase meist weit weniger verfolgt als säkularistische Oppositionsgruppen. Das lag zum einen daran, dass konservative und prowestliche Eliten im Islamismus einen Verbündeten gegen den Kommunismus und zum Teil auch gegen den palästinensischen Nationalismus sahen. Zum anderen aber ist darauf hinzuweisen, dass die Programmatik islamistischer Gruppen, so radikal sie sich auch in Fragen des bewaffneten Kampfs geben, im Gegensatz zu linken Oppositionsgruppen bis heute keine radikale Umwälzung der Wirtschafts-, Eigentums- und Klassenordnung der islamischen Welt verlangt und sich an dieser Front kaum Feinde macht. Und während Kommunisten im arabischen Raum früher häufig als Fünfte Kolonne der Sowjetunion dargestellt werden konnten, war es bei Islamisten schwer, sie als Agenten irgendeines ausländischen Staats auszugrenzen. Erst die Verschärfung sunnitisch-schiitischer Spannungen im Gefolge des Irakkriegs (2003-) hat einige sunnitische Propagandisten dazu bewegt, schiitische Parteien wie die libanesische Hizballah zunehmend als Werkzeug des „persischen“ Hegemoniestrebens zu stigmatisieren. Der wichtigste Faktor für den anhaltenden Propagandaerfolg militanter islamistischer Gruppen dürfte allerdings, *sechstens*, darin bestehen, dass ihre Widerstandsarbeit einige symbolträchtige militärische Erfolge verbuchen konnte, von denen die PLO nur träumen konnte: etwa den Sturz des pro-westlichen Schah-Regimes im Iran (1979), den Rückzug der amerikanischen und französischen Truppen aus dem Libanon (1983/84) und Somalia (1993), den Abzug der sowjetischen Armee aus Afghanistan (1988), den Rückzug der israelischen Armee aus dem Südlibanon (2000), den irakischen Widerstand gegen die amerikanische Armee (seit 2003) und die militärische

Selbstbehauptung der libanesischen Hizballah im so genannten „33-Tage-Krieg“ gegen Israel im Sommer 2006.<sup>19</sup>

## **Islamismus als politische „Instrumentalisierung“ der Religion?**

Will man wirklich behaupten, dass islamistische Massenorganisationen wie die Muslimbruderschaft, Hizballah oder Hamas den Islam für politische Ziele „instrumentalisierten“? Sicher, diese Organisationen verfolgen politische Ziele, aber dieser politische Aktivismus ist Teil ihres Religionsverständnisses. Er ist im Charakter des Islam als einer Gesetzesreligion verwurzelt, die sich nicht auf einen politisch konsequenzlosen „inneren Glauben“ verengen lässt. Sicher, aus dem gleichen islamischen Schrifttum ließen sich theoretisch auch ganz andere, gewaltdämpfende, weniger militante Schlussfolgerungen ableiten. Aber dies bedeutet lediglich, dass verschiedene, theologisch gleichermaßen legitime Spielarten derselben religiösen Tradition möglich sind. Will man *jede* Legitimierung politischen Handelns durch theologische Argumente als Instrumentalisierung werten, dann stellen auch „friedliche“ Lesarten des Islam eine Instrumentalisierung zu politischen Zwecken dar.

Von politischer Instrumentalisierung der Religion im engeren Sinne lässt sich eigentlich nur dort sprechen, wo dritte Parteien oder bekanntermaßen areligiöse, säkularistische oder sonstwie religionsneutrale Akteure aus politischem oder wirtschaftlichem Machtkalkül religiöse Symbole benutzen und bestimmte religiöse Gruppen, die ihnen geistig an und für sich fern stehen müssten, finanziell und logistisch unterstützen. So unterstützten z. B. die USA in den 1980er-Jahren radikale islamische Widerstandsgruppen in ihrem Kampf gegen die Sowjetunion in Afghanistan. Israel tolerierte zeitweilig die Muslimbruderschaft im Gazastreifen, um ein Gegengewicht zur PLO zu schaffen. Auch dass es, Monate nach

---

<sup>19</sup> Vgl. Scheffler, Thomas: Jihad and Changing Times: The Political Theology of Usama Bin Ladin and His Declarations of War. In: Kippenberg, Hans G./Seidensticker, Tilman (Hrsg.): The 9/11 Handbook: Annotated Translation and Interpretation of the Attackers' Spiritual Manual. London 2006, S. 37-47, 94-98.

der Erstveröffentlichung der dänischen Mohammed-Karikaturen, im Februar 2006 in normalerweise gut polizierten Städten wie Teheran und Damaskus plötzlich zu „spontanen“ Massenausschreitungen gegen die dortigen dänischen Botschaften kam, wurde von vielen Beobachtern als politische Inszenierung, als ein klassischer Beleg für Instrumentalisierung von Religion bewertet. In den nahezu zeitgleichen Ausschreitungen gegen das dänische Konsulat in Beirut zeigten selbst die Fernsehaufnahmen, dass die sunnitischen Geistlichen, die dort zu einer friedlichen Kundgebung aufgerufen hatten, mit hohem persönlichem Risiko für sich selbst bemüht waren, die Gewalttäter, die sich unter die Demonstranten gemischt hatten, in die Schranken zu weisen.

Solchen Inszenierungen ist oft nur kurzfristig Erfolg beschieden, zum einen, weil die lokale Bevölkerung vielfach sensibel genug ist, um die Aktivitäten authentischer, vor Ort bekannter Glaubenskämpfer von denen bezahlter Agenten zu unterscheiden; zum anderen, weil die externen Unterstützer der „instrumentalisierten“ Gruppe an ihren Werkzeugen in der Regel nur ein zeitlich befristetes Interesse haben. Wie kompliziert die Verhältnisse allerdings oft liegen können, zeigte 2007 der Krieg um das Palästinenserlager Nahr al-Bared in Tripoli, Libanon, bei dem eine kleine islamistische Splittergruppe namens Fatah al-Islam die libanesische Armee monatelang, von Mai bis September, in Atem hielt. Die Kämpfer der Fatah al-Islam kämpften in der Regel bis zum Letzten und waren offenbar von ihrer Ideologie überzeugt. Im libanesischen Regierungslager hieß es, Fatah al-Islam sei eine Kreation der syrischen Regierung, um den Libanon zu destabilisieren. Die um die schiitische Hizbollah gescharte libanesische Opposition hingegen behauptete, die sunnitische Gruppe werde aus dunklen Motiven von Kräften des Regierungslagers selbst finanziert. Regierung und Opposition behaupteten also gleichermaßen, Fatah al-Islam werde von ihren jeweiligen Gegnern instrumentalisiert. Die Mitglieder der Gruppe wiederum scheinen Unterstützung von beiden Seiten akzeptiert und für ihre Zwecke benutzt zu haben. Wer instrumentalisierte nun wen?

## **Von der gewaltfördernden zur friedensfördernden Instrumentalisierung von Religion?**

Im Lichte der bisherigen Ausführungen liegen die folgenden Schlussfolgerungen nahe:

*Erstens:* Wenn religiöse Symbole und Diskursfiguren in Krisensituationen verwendet werden, die von den Akteuren als „existentiell“ empfunden werden, so spiegelt sich darin der zentrale Antrieb der Religion selbst, nämlich der Versuch, den Rückhalt im Transzendenten angesichts der Gefährdung individueller und kollektiver menschlicher Existenz zu organisieren.

*Zweitens:* Aus der Selbstsicht der großen islamistischen Massenorganisationen im Nahen Osten besteht kein Widerspruch zwischen religiösem und politischem Engagement. Beide werden als untrennbare Komponenten ein und derselben (religiösen) Motivationsquelle gesehen.

*Drittens:* Von einer Instrumentalisierung von Religion durch Politik lässt sich im engeren Sinne nur dann sprechen, wenn dritte Parteien oder religionsneutrale Akteure lediglich aus Gründen politischen Kalküls bestimmte religiöse Symbole verwenden oder andere religiöse Gruppen unterstützen. Derartige Manöver dürften bei den meisten Konfliktparteien vorkommen. Abgesehen davon, dass in solchen Fällen die Frage „Wer instrumentalisiert wen?“ nicht leicht zu entscheiden ist, bleibt zweifelhaft, welchen Einfluss solche Manipulationen auf die langfristige Entwicklung der „wirklichen“ Kampffronten ausüben.

*Viertens:* Jede Verwendung religiöser Symbole, Rituale und Diskursfiguren in politischen Zusammenhängen kann, analytisch gesehen, als „Instrumentalisierung“ des Religiösen angesehen werden, gleichgültig, ob es sich dabei um eine Instrumentalisierung für friedliche oder gewaltfördernde Zwecke handelt. Wenn man aus Gründen der Konfliktprävention der religiösen Legitimierung von Gewaltpolitik entgegenwirken will, dann genügt es nicht, religiösen Gewaltpolitikern und deren Anhängern vorzuwerfen, sie instrumentalisieren ihren Glauben für politi-

sche Zwecke. Menschen, die bereit sind, für ihre Sache zu sterben, sollte man eine gewisse innere Glaubwürdigkeit nicht absprechen. Vielmehr empfiehlt sich der glaubwürdige Nachweis, dass eine *friedensfördernde* Instrumentalisierung ihrer Religion unter den obwaltenden Umständen ebenso legitim und für die Beteiligten vielleicht sogar nützlicher wäre.

Unrealistisch, nicht zuletzt im Nahen Osten, wäre der Vorschlag, Geistliche sollten sich prinzipiell aus der Politik heraushalten. Gerade in autoritär regierten Gesellschaften, in denen die Geistlichkeit traditionell das einzige mehr oder minder tolerierte Korrektiv zur Stimme der Macht darstellt, wäre es falsch, ausgerechnet ihnen den Mund verbieten zu wollen. Ein Zurücktreten religiöser Führer aus dem politischen Raum wird es nur dort geben, wo es im Zuge nachhaltiger politischer Liberalisierung und Demokratisierung auch immer mehr glaubwürdige und kompetente weltliche Oppositionspolitiker gibt.

Bis dahin dürfte es wichtiger sein, der Stimme friedenswilliger Geistlicher im öffentlichen Raum größeres Gewicht zu verleihen als bisher. Initiativen in diese Richtung hat es in den letzten Jahren immer wieder gegeben. Die gewalttätigen Ausschreitungen nach der Veröffentlichung der dänischen Mohammed-Karikaturen haben bisweilen vergessen lassen, dass die ersten internationalen Proteste gegen die Karikaturen aus pro-westlichen arabischen Staaten wie Ägypten und Saudi-Arabien kamen und dass dort lediglich von einem Boykott dänischer Produkte und einer Kampagne für eine Resolution der Vereinten Nationen die Rede war, also Formen des zivilen Protests, wie sie auch in westlichen Ländern üblich sind. Als Papst Benedikt XVI. sich in seiner Regensburger Rede vom 12. September 2006 in kontroverser Weise zum Verhältnis von Islam und Gewalt äußerte, antworteten ihm zwar einerseits wütende Demonstranten. Es gab Todesdrohungen und Gewalttaten. Aber es antworteten ihm wenig später, im Oktober 2007, auch 138 religiöse islamische Würdenträger, die ihm in einem offenen Brief den Dialog über die kritischen Fragen anboten. Am 21. März 2008 wurde im wahhabitischen Golfemirat Qatar auf der Arabischen Halbinsel sogar die erste von fünf geplanten christlichen Kirchen eingeweiht.

Im Prinzip dürfte gerade für islamische Rechtsgelehrte das Interesse an einer Zurückdrängung der Gewalt aus dem politischen Leben weit größer sein als am Chaos des Kriegs. Denn die Existenzgrundlage islamischer Schriftgelehrter ist das islamische Recht und dieses kann nur unter den Bedingungen eines geordneten Friedenszustands normal praktiziert werden.

Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft moderater religiöser Führer hängen in der Konkurrenz mit radikalen Islamisten allerdings in hohem Maße von mindestens vier Faktoren ab:

- *erstens* von ihrer Bereitschaft, sich mit noch größerem Nachdruck und noch größerem Erfolg als die radikalen Islamisten für die Bewältigung sozialer Probleme in ihren Ländern und für die Zurückdrängung der Korruption aus dem öffentlichen Leben einzusetzen;
- *zweitens* von ihrer Bereitschaft, in diesen Fragen notfalls auch auf Distanz zu ihren Regierungen zu gehen und das Stigma abzustreifen, lediglich Sprachrohr ihrer jeweiligen Staatsregierungen zu sein;
- *drittens* von ihrer Fähigkeit, sich organisatorisch national und international besser zu vernetzen;
- und *viertens* von ihrem Erfolg bei der Bekämpfung religiöser Halbbildung und radikalen Autodidaktentums in den eigenen Reihen. Angesichts des allgemeinen Fortschritts von Alphabetisierung und der Verbreitung der modernen Kommunikationstechnologien in der islamischen Welt wäre es, ähnlich wie während der protestantischen Revolution, völlig illusorisch, das alte Interpretationsmonopol der Schriftgelehrten in religiösen Fragen wiederherstellen zu wollen. Aber es wäre sehr wohl möglich, durch verbesserte akademische Ausbildung ihre *Interpretationskompetenz* im Umgang mit radikalen Islamisten zu verbessern, sie durch phantasievolleren Umgang mit den neuen Medien besser in der Öffentlichkeit zu präsentieren, und durch Reorganisation der muslimischen *madrasas* auch den Ausbildungsstand der Schüler in religiösen Fragen zu verbessern.

Es versteht sich, dass der Erfolg in diesen Fragen nicht allein, vielleicht nicht einmal primär, von den Anstrengungen liberaler und moderater Geistlicher in der Region allein abhängt. Aber da die Religion, die Organisation des Rückhalts im Transzendenten, ein unausweichlicher Bestandteil gefahrenträchtiger Krisenlagen ist, kann es auch den weltlichen Kräften, die die Politik in der islamischen Welt beeinflussen, nicht gleichgültig sein, ob die Deutungshoheit in religiösen Fragen radikalen Geistlichen und ihren in jahrzehntelanger Arbeit aufgebauten Massenorganisationen überlassen bleibt oder moderaten religiösen Führern.