

Islam in Europa – ein sicherheitspolitischer Faktor der Zukunft?

Von großer Irritation begleitet hat der beschleunigte Globalisierungsprozess die Probleme ethnisch-kultureller und religiöser Differenzen wieder in die politischen und gesellschaftlichen Debatten der westlichen wie osteuropäischen Staaten eingeführt. Internationale Vernetzung, Rekolonialisierung der Märkte, weltweite Homogenisierung der Kommunikations- und Konsumkultur sowie des Merkantilismus, Flexibilität des Arbeitsmarktes und Migration sind nur einige der Phänomene, die mit dem Globalisierungsprozess einhergehen. Überholt geglaubte ethnisch-kulturelle und religiöse Legitimationen für die Markierung von Grenzen werden wieder belebt; sie sind Ausdruck einer Anpassungsverweigerung an eine globale Gleichschaltung, resultierend aus einer wachsenden existenziellen Verunsicherung und einer zunehmenden Orientierungslosigkeit. Die Suche nach Orientierung und Sicherheit führt oft zu rigide strukturierten und stark ideologisierten Gruppierungen. Die Bildung von Interessengruppen, ethnischer und religiöser Gemeinschaften sowie eines neuen Klassenbewusstseins fördert die Fragmentierung der Gesellschaft und gefährdet deren Kohäsion. Es kann dabei zu deutlichen Spannungen zwischen den Polen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ kommen. Dies ist am deutlichsten anhand von sesshaft gewordenen ethnischen und religiösen Minderheiten zu beobachten. Gemeinschafts- oder Gruppenidentitäten werden zur Stärkung des individuellen und kollektiven Selbstwertgefühls rekonstruiert, nicht zuletzt, um alternative Solidaritätssysteme zur westlichen Individualgesellschaft zu konstruieren. Dem entsprechend kann Max Webers berühmte Definition ethnischer Gruppen herangezogen werden:

Wir wollen solche Menschengruppen, welche auf Grund von Ähnlichkeiten des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider oder von Erinnerungen an Kolonisation und Wanderungen einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinschaft hegen, derart, dass dieser für die Propagierung von Vergemeinschaftungen wichtig wird, dann, wenn sie nicht Sippen darstellen, „ethnische“ Gruppen nennen, ganz einerlei, ob eine Blutsgemeinsamkeit objektiv vorliegt oder nicht.¹

Entsprechend erhält die Rekonstruktion islamischer Identität inmitten der post-industriellen Moderne für die Propagierung von Vergemeinschaftungen eine zentrale Rolle. Mit dem Prozess des Sesshaftwerdens und der Suche nach einer neuen geborgenheitstiftenden Identität hat das explizite Bekenntnis zum Islam zugenommen. Es bildet die „emotional-ideologische“ Orientierung sowohl für lokale muslimische Gemeinschaften als auch für die Konstruktion einer gesellschaftsübergreifenden Bindung an die globale *Umma*². Die Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft und die öffentliche Darstellung des Bekenntnisses zum Islam vertieft die Kluft zwischen Aufnahmegesellschaft und Einwanderergemeinschaft. Vor allem das Phänomen des „politischen Islam“, welches weiterhin das politische und soziale Bild des Nahen Ostens und Nordafrikas prägt, schürt Misstrauen gegenüber Muslimen in den der laizistischen westlichen Gesellschaften. Es drängt sich die Frage auf, inwieweit die unterschiedlichsten herkunfts- und/oder religionsbezogenen Bindungen eine Bedrohung für die Kohäsion der Aufnahmegesellschaft darstellen und so die Entwicklung von Loyalität zum Staat der Mehrheitsgesellschaft potenziell verhindern.

1 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1972, S. 237

2 *Umma* ist der arabische Begriff für muslimische Nation.

Zur Erläuterung der Frage ob „der Islam“ in Europa zu einem sicherheitspolitischen Faktor werden kann, dient ein Exkurs über die sozio-politischen Entwicklungen im arabischen Raum als Hintergrund zur Veranschaulichung der Ursachen für die Entstehung von islamischem Radikalismus und dessen Einfluss auf die muslimischen Minderheiten in Europa. Anhand der Rushdie-Affäre wird dann die Wechselwirkung zwischen den äußeren Einflüssen aus muslimischen Ländern und den politischen Agitationen der muslimischen Minderheiten aufgezeigt. Die Gietler-Affäre ist hingegen ein Beispiel für die Entstehung neuer Identitäten und Loyalitäten in einer kulturell verstrickten globalen Gesellschaft.

Die westliche Angst vor dem „Islamischen Fundamentalismus“, zusätzlich geschürt von der medialen Verbreitung von assoziiertem religiösen Fanatismus und Extremismus, basiert auf dem instinktiven Misstrauen gegenüber dem schwer trennbaren politischen „fundamentalistischen“ Islam und der auf die religiösen Fundamente bezogenen individuellen Religionsausübung. Auf der persönlichen Ebene verbindet alle Muslime, unabhängig von Zugehörigkeit zu einer spezifischen Rechtsschule oder sektiererischen Gruppe, der Glaube an den *Qur'an*, das unverfälschte Wort Allahs, und fundamentale Werte beziehungsweise Regeln, wie zum Beispiel die sechs Glaubensbekenntnisse (*iman*)³ und die fünf Säulen des Islam⁴, deren Einhaltung Muslimen als Richtlinie dient, um sich von weniger Gläubigen zu unterscheiden. Geht man also von dem Trend zum Skripturalismus und dem Festhalten an *fundamentalen* Werten zum Erhalt der Glaubensgemeinschaft aus, so könnte man die meisten gläubigen Muslime als Fundamentalisten bezeichnen.⁵ Der Begriff „Fundamentalismus“ sagt daher wenig über die konkrete Natur der islamischen Gruppierungen oder Organisationen aus, sondern vermittelt die Tendenz religiöser Gemeinschaften, oft verkörpert von agitatorischen Individuen oder Bewegungen, ihre bedroht geglaubte Identität mittels selektiver Rekonstruktion überlieferter religiöser Zeremonien und Traditionen zu erhalten.⁶ In diesem Zusammenhang bezieht sich der Begriff auf die individuelle und kollektive Religionsausübung ohne ein vielleicht daraus resultierendes politisches Handeln. Der Begriff „Islamismus“ hingegen steht für religiös motiviertes politisches Handeln bis hin zur Legitimation und Ausübung von Gewalt.

Der Islamismus der Moderne hat seinen Ursprung im Widerstand gegen die westliche Kolonialisierung. Nicht zuletzt hat in Ägypten die Muslimische Bruderschaft, gegründet von Hasan al-Banna in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, im Widerstand gegen die Briten ihre Anhänger gefunden. Die Politisierung des Islam ist keine Vergewaltigung der Religion, denn der Islam kennt die Trennung von Religion und Staat beziehungsweise Politik nicht. In der muslimischen Welt drückt sich die politische und gesellschaftliche Orientierungssuche in der Rückbesinnung auf die religiösen Wurzeln aus. Deshalb definiert sich auch der Islamismus primär im Spannungsfeld zu anderen kulturellen Einflüssen. Und die diversen islamistischen Gruppierungen entwickelten sich in den verschiedensten Ländern unterschiedlich. Man vergleiche nur die islamistische Machtergreifung im Sudan 1989, das Wiederaufleben der islamistischen Gruppen in Ägypten, Palästina und Jordanien während der neunziger Jahre und die militärischen Vorfällen in Algerien seit den abgebrochenen Wahlen von 1991/1992. So unterschiedlich und vielfältig die diversen islamistischen Gruppierungen sind, entspringt doch der Diskurs des modernen islamischen Radikalismus nur den Schriften dreier muslimischer Denker und Aktivisten: Sayyid Qutb (gest. 1966), Abu al-A'la al-

3 Der Glaube an Allah, seinen Propheten, den Qur'an, die Engel, den Tag des Jüngsten Gerichts und das Schicksal.

4 Die Formulierung der *shahada*, Fünf Gebete am Tag, Fasten, Almosengeben und Hajj (die Pilgerfahrt nach Mekka).

5 Vgl. John L. Esposito: *The Islamic Threat. Myth or Reality?* Oxford 1992, S. 7–8

6 Vgl. Martin E. Marty, R. Scott Appleby: *Fundamentalism Observed (The Fundamentalism Project)*. Chicago 1990

Maududi (gest. 1979) und Ayatollah Khomeini (gest. 1989).⁷ Qutb, prominente Persönlichkeit der ägyptischen Muslimischen Bruderschaft, Maududi, Gründer der *Jama'at-i Islami* von Pakistan, und Khomeini waren führende Persönlichkeiten der islamischen *Mainstream*-Bewegungen, wenngleich ihre Theorien immer wieder von extremen Gruppen, allgemein bekannt als *al-Jama'at* und verantwortlich für gewalttätige Konflikte in Ägypten und Algerien, zur Legitimation von extremem islamistischem Gedankengut herangezogen werden.⁸ Abgesehen von al-Maududi, Sayyid Qutb und natürlich Khomeini wurden aufgrund von mangelnder theologischer Ausbildung von keinem der religiösen Anführer islamistischer Gruppierungen, die sich vielmehr als soziale Denker oder politische Aktivisten profilier(t)en, signifikante Interpretationen oder Exegesen der Heiligen Schrift hervorgebracht.⁹ Die Gründung eines Islamischen Heimatstaates und die Einführung der *shari'a* als Gesetz – als Voraussetzungen für die kollektive religiöse Selbstentfaltung einer muslimischen Gesellschaft – sind das gemeinsame Ziel aller zeitgenössischen islamistischen Gruppen. Auf die Frage, wie konkret diese „authentische“ islamische Gesellschaft und ihr Staat im Zeitalter der Globalisierung organisiert sein sollen, können die verschiedenen islamistischen Aktivisten keine identischen Antworten geben.

Unter all den theoretischen Modellen eines idealen islamischen Staates ist das berühmteste Khomeinis *vilayat-e faqih*. Es dient als offizielle ideologische Basis für die Islamische Republik Irans, ist jedoch beschränkt auf die schiitische Tradition. Trotzdem beeinflusste Khomeinis Populismus genauso wie seine Polemik über die „Enterbten der Erde“ und seine Abneigung gegen den Westen aufgrund seiner Arroganz und seines Materialismus auch die sunnitischen Islamisten.¹⁰

Ein weniger erfolgreiches Modell entwarf der palästinensische Richter. Die von ihm 1953 in Jeruslaem gegründete Islamische Befreiungspartei (*Hizb al-Tahrir al-Islami*) al-Nabhani propagiert die Wiedereinführung des Islamischen Kaliphats. Obwohl *Hizb al-Tahrir al-Islami* mit diesem Programm nur eine geringe Anhängerschaft gewinnen konnte, ist sie in den meisten muslimischen Ländern zu finden, und konnte auch in Europa Fuß fassen. In Jordanien war sie an den Coups von 1968 und 1969 beteiligt.¹¹

Das zentrale Thema von al-Maududis politischer Theorie ist die Souveränität Gottes (*hakimiyya*), basierend auf der Auffassung, dass Menschen nur im Namen Allahs und seiner Lehre Macht ausüben können. Für Sayyid Qutb durchlebt die heutige Welt eine Phase der *jahiliyya* (Gottlosigkeit). Daher besteht die Aufgabe aller Muslime darin, sich von dieser Gesellschaft zurückzuziehen, um ihre eigene rechtschaffene islamische Gesellschaft zu etablieren und die *jahili*-Ordnung zurückzuerobern. Gemein haben Khomeini, Qutb und Maududi die Auffassung der Unvereinbarkeit von Islam und moderner Säkularität. Flexibler hingegen erwies sich der Zugang von Hasan al-Banna, dem gemäß sich die Muslimische Bruderschaft primär auf die Einführung der *shari'a* konzentriert, statt Staat und Gesellschaft revolutionieren zu wollen. Die Vertreter dieser Strömung, etwa Hasan al-Turabi (Sudan) oder Rashid al-Ghannushi (Tunesien), sind bereit, ideologische Kompromisse einzugehen, um ihre Bewegung in die Lage zu versetzen, in einem nichtislamischen soziopolitischen Rahmen zu agieren, bis der Moment gekommen ist, diesen zu ersetzen und somit ihre Macht auszuweiten.

7 Vgl. Abdel Salam Sidahmed, Anoushiravan Ehteshami (Hg.): *Islamic Fundamentalism*. Oxford 1996, S. 22

8 Vgl. Ebd., S.11

9 Vgl. Martin E. Marty, R. Scott Appleby: a.a.O.

10 Vgl. Abdel Salam Sidahmed, Anoushiravan Ehteshami (Hg.): a.a.O., S. 10

11 Für eine detaillierte Ausführung zu diesem Thema vgl. Suha Taji-Farouki: *A Fundamental Quest. Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London 1996

Während radikale Gruppen die restliche Gesellschaft als *jahiliyya* verurteilen und somit eine klare Trennlinie zwischen sich und der Gesellschaft ziehen können, suchen die *Mainstream*-Gruppierungen breite Akzeptanz und vermeiden dementsprechend eine Entfremdung von der breiten Bevölkerung aufgrund von einer zu radikal definierten Identität. Sie gehen pragmatischer vor und passen sich an die politische Realität an, wie in Jordanien und Israel. Aufgrund dieses Pragmatismus entstehen immer wieder neue extreme Gruppierungen aus den *Mainstream*-Bewegungen. Ideologisch bleiben sie einander verwandt nur in der angewendeten Methode zur Zielverwirklichung unterscheiden sie sich. Die Trennlinie zwischen *Mainstream* und radikalen Gruppen ist schwer zu ziehen, denn al-Banna selbst legitimierte Gewalt und gründete jene Geheimorganisation, die später mit den Morden der vierziger und fünfziger Jahre assoziiert wurde. Demokratie wird von den radikalen Gruppen abgelehnt, während sie für die *Mainstream*-Gruppierungen ein Mittel zur Machtergreifung ist. Obwohl die autoritäre Natur des Islamismus mit der Moderne nicht kompatibel erscheint, schließen manche Beobachter die Annahme von demokratischen Aspekten nicht aus, gerade weil bereits faschistoides und kommunistisches Gedankengut von den Islamisten adaptiert worden sei.¹² Genau in diesem Spannungsverhältnis zwischen zweckorientierter Anpassung und kulturpolitischer Anpassungsverweigerung konnte der Islamismus im Nahen Osten Fuß fassen.

Zündstoff für die Verbreitung des Islamismus war Nassers Niederlage gegen Israel 1967. Die Niederlage selbst und der zusätzliche Verlust an arabischem Land an Israel untergrub den arabischen Nationalismus/Populismus und schürte Unzufriedenheit, welche sich später als Islamismus manifestierte. Mit dem Tod Nassers starb auch jene politische Kraft, die dem Islamismus Einhalt gebieten konnte. Obwohl die Populisten weiterhin im Irak, in Syrien, Libyen und Algerien vertreten waren, hat der arabische Nationalismus seit der Niederlage gegen Israel an Attraktivität verloren. Problematisch erwies sich in diesem Zusammenhang das daraus resultierende ideologische Vakuum, denn weder der in der Region verbreitete Marxismus noch der Liberalismus konnten politisch überzeugen. Der Liberalismus, assoziiert mit konstitutionellen Experimenten der Kolonialherrschaft und vertreten durch wohlhabende Oberschichten, fand nur wenig Anklang bei den armen Massen. Die Marxistische Linke hingegen wurde systematisch von den nationalistischen Regimen unterdrückt und ihr politisches Programm wurde ihnen streitig gemacht. Als Alternative brachten sich all jene Gruppierungen ins Spiel, die den Islam als Lösung anboten. Begünstigt vom Ölboom der siebziger Jahre, der Saudi-Arabien und die anderen ölfreie Staaten der arabischen Halbinsel als neue politische und wirtschaftliche Akteure auf die internationale Plattform brachte, und von der systematischen politischen Öffnung gegenüber islamistischen Kräften in Ägypten, Algerien und Sudan, erhielten die Islamisten sowohl politische als auch finanzielle Unterstützung.

Die politische Öffnung erfolgte mit dem Machtwechsel von Nasser zu Sadat in Ägypten und von Bommediene zu Benjedid in Algerien. Auf der gesellschaftlichen Ebene ist der Islamismus als Resultat schneller Urbanisierung, der Zerstörung von traditionellen Institutionen, der Verbreitung von Bildung, sozialer Mobilität und mangelnder Sozialstaatlichkeit auf fruchtbaren Boden gefallen. So engagierten sich die Islamisten vor allem im sozialen Bereich. In Ägypten, im Sudan und in Jordanien war es die wiederbelebte „multinationale“ Muslimische Brüderschaft, während in Algerien und Tunesien neue Bewegungen mit ähnlichen Eigenschaften entstanden.¹³ Beschleunigt wurde der Prozess durch die finanzielle Unterstützung von Saudi-Arabien und die amerikanische und europäische

12 Vgl. Aziz Al-Azehm: Islam and Modernities. London 1993

13 Vgl. Abdel Salam Sidahmed, Anoushiravan Ehteshami (Hg.): a.a.O., S. 7

Politik des Kalten Krieges, der Unterstützung von Islamisten als Bollwerk gegen kommunistische Infiltration. Die iranische Revolution war ein Schlag gegen das saudi-arabische religiöse Definitionsmachtmonopol. Obwohl sie auf der schiitischen Ideologie beruht, wurde die Revolution als Erfolg für alle islamischen Bewegungen gefeiert, denn es war der Beweis für die Realisierbarkeit einer islamischen Revolution. Nun waren Saudi-Arabien und der Westen daran interessiert, einer weiteren Ausbreitung der Revolution Einhalt zu gebieten, nachdem der Iran nicht nur Zentrum islamistischer Agitation geworden war, sondern auch vorgeworfen bekam, seine Revolution in die Golfstaaten exportieren zu wollen. Der Kriegsausbruch zwischen dem Iran und dem Irak 1980 bot die Chance, den laizistischen Irak gegen den islamistischen Iran aufzurüsten. Entsprechend pragmatisch reagierten die Islamisten und konsumierten die Unterstützung Riads und Teherans. Ein Beispiel dafür waren die afghanischen *Mudjaheddin*, sie wurden vom Westen, vom Iran und von Saudi-Arabien unterstützt.¹⁴

Diese breit gefächerte Unterstützung ermöglichte den Islamisten, ein ausgedehntes internationales Netzwerk aufzubauen, welches religiöse, politische, wirtschaftliche und wohltätige Institutionen umfasst. Dieses Netzwerk erstreckt sich nach Asien, Amerika und Europa. Die Macht der Islamisten wuchs und garantierte eine gewisse Unabhängigkeit von ihren ursprünglichen Förderern. Mit dem Ende des Kalten Krieges schwand die Bedrohung des Kommunismus und der Westen stellte seine Unterstützung der islamistischen Gruppierungen ein, nicht zuletzt weil die Machtübernahme der Islamisten im Sudan nun ein weiteres erfolgreiches Vorbild für eine islamische Staatsgründung geworden ist. In diesem Zusammenhang war es den Islamisten möglich geworden, eine antiwestliche und saudi-kritische Position einzunehmen und während des zweiten Golfkrieges Saddam Husseins Regime zu unterstützen. Ihre finanzielle Unabhängigkeit erlaubte ihnen, den Golfstaaten ihre Legitimität abzuspochen und die eigene Ideologie als islamische Alternative anzupreisen. Dementsprechend bemühen sich Saudi-Arabien und der Iran weltweit um die Sympathie der *Umma*. Die Zahl der Muslime wird weltweit auf eine Milliarde geschätzt, wovon nur 15 Prozent im arabischen Raum leben.¹⁵

In Westeuropa wächst die Zahl der Muslime hauptsächlich durch Immigration aus dem Balkan, Nordafrika und Asien. Auf dem Balkan beziehungsweise in Albanien, Bosnien-Herzegowina, aber auch in Südserbien, im Kosovo, in Mazedonien, Bulgarien und Griechenland ist der Islam schon seit der osmanischen Herrschaft tief verwurzelt. In den ehemaligen kommunistischen Ländern wurde die freie Religionsausübung prinzipiell unterdrückt, weswegen muslimische Minderheiten als Religionsgemeinschaft bis zum Zerfall dieser Regime in der Öffentlichkeit kein Thema waren.¹⁶

Nach Westeuropa kam die erste große Immigrationswelle von Gastarbeitern in den fünfziger und sechziger Jahren. Europaweit fand diese Entwicklung wenig Beachtung, da man davon ausging, dass die Gastarbeiter in ihre Heimatländer zurückkehren werden. Die Sichtbarwerdung der kulturellen Dimension des Zustromes von Gastarbeitern in den siebziger Jahren war die unvorhergesehene Konsequenz der drastischen Veränderung der europäischen Immigrationspolitik in Reaktion auf die Rezession von 1972 bis 1974.¹⁷ Seit dieser Zeit wurde der weitere Zustrom reduziert und dafür die Familienzusammenführung gefördert. Mit der

14 Vgl. Ebd., S.8

15 Vgl. David Westerlund, Ingvar Svanberg (Hg.): Islam Outside the Arab World. Richmond 1999, S.1–2

16 Vgl. Ebd., S. 28–29

17 Vgl. Jorgen Nielsen: Muslims, Christians and loyalties – in the Nation-State. In: Jorgen Nielsen: Religion and Citizenship in Europe and the Arab World. London 1992, S. 2

Ankunft der Familie etablierten die „Gastarbeiter“ sesshafte soziale Gemeinschaften, die nicht nur nach wirtschaftlicher, sondern auch nach sozialer und kultureller Entfaltung strebten. Die in den Aufnahmeländern heranwachsende und akkulturierte zweite Generation forcierte das politische Engagement, vor allem in Ländern wie z. B. Frankreich und Großbritannien, wo es für die ehemaligen Kolonialbürger um einiges leichter ist, die Staatsbürgerschaft zu erhalten. In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass ein Großteil der Wirtschaftsmigranten in den untersten Schichten der „Arbeiterklassen“ wiederzufinden ist und die Rekonstruktion der religiösen Identität als Schutzschild dient, um soziale Verelendung, Arbeitslosigkeit und Marginalisierung besser zu verkraften. Zieht man Großbritannien als Beispiel heran, so zeigen Saudi-Arabien, der Iran und Pakistan ein reges Interesse an der Mitgestaltung dieser religiösen Identität der muslimischen Migranten und im Besonderen der heranwachsenden zweiten Generation. Obwohl sich einige Immigrantenkinder profilieren konnten, bleibt einem Großteil der soziale Aufstieg verwehrt. Sie suchen immer öfter, zur Stärkung ihres Selbstwertgefühls, Zuflucht bei orientierungsstiftenden islamischen Organisationen. Die Gönnerstaaten beeinflussen daher die Konstruktion islamischer Identität in Europa grundsätzlich mit strategischen Investitionen in die Errichtung von Moscheen, mit der Lieferung von Lehrmaterial sowie der Finanzierung von Stipendien. Saudi-Arabien versucht mit dieser Methode sowohl seine Definitionsmacht islamischer Werte in Europa zu verankern, als auch Sympathien für das im In- und Ausland von islamistischen Oppositionellen schwer kritisierte saudische Königshaus zu gewinnen. Obwohl der Iran und Pakistan nicht die gleichen Mittel in ihre Anhängerschaft investieren wie Saudi-Arabien, zeigt ihr Kampf um Einflussnahme stärkere politische Konsequenz, wie das bei der Rushdie-Affäre deutlich wurde.

Die Rushdie-Affäre entzündete sich in Indien in Zusammenhang mit einem Interview Salman Rushdies noch vor der Veröffentlichung der *Satanischen Verse* im September 1988. Als Wahlkampfthema im Kampf um die Stimmen der muslimischen Minderheit in Indien missbraucht, setzte sich bald die Mobilisierung der Muslime in Großbritannien fort. Die Führer der *Jama'at-i Islami*-nahen *Islamic Foundation* wurden von ihren indischen Brüdern über deren Kampagne gegen das Buch informiert.¹⁸ Eine Woche nach der Publikation warben die Maududiten bei allen anderen muslimischen Organisationen in Großbritannien ebenfalls um Unterstützung für das Verbot des Buches. Durch die Kampagne gewannen die Maududiten an Prestige und Anerkennung in der in ihren Zugehörigkeitsgefühlen so fragmentierten muslimischen Gemeinde. Die Hauptorganisation der *Jama'at-i Islami* in Großbritannien ist die 1962 gegründete *UK Islamic Mission*¹⁹, welche das Ziel verfolgt, Allahs Wille auf Erden umzusetzen. Dafür rekrutiert sie eine geringe Anzahl an Enthusiasten mit dem Auftrag, in ihrem direkten Umfeld weitere Anhänger für die Mission zu gewinnen und britische „Einheimische“ zum Übertritt in den Islam zu veranlassen. Sie versuchen mittels Bildungsprogrammen die wahre Lehre über den Islam zu verbreiten und propagieren die Einführung des islamischen Familiengesetzes. Ungern ausgesprochen wird das langfristige Ziel, nämlich das Etablieren der islamischen Ordnung in Großbritannien.²⁰ Dieses Ziel wurde bereits von den Maududiten mit Vehemenz in Indien und mit der Gründung Pakistans 1947 auch dort weiterverfolgt und kam mit den Anhängern der *Jama'at-i Islami* nach Großbritannien, wobei offen bleibt, ob die Errichtung der islamischen Ordnung ausschließlich auf die in Britannien lebenden Muslime bezogen ist oder ob sich die Islamisierung auf die

18 Vgl. Malise Ruthven: *A Satanic Affair. Salman Rushdie and the Wrath of Islam*. London 1991, S. 92

19 Ihr nahestehende Organisationen sind: The Muslim Educational Trust (gegründet 1966), The Young Muslims UK (gegründet 1973) und die Islamic Foundation (gegründet 1973)

20 The UK Islamic Mission: An Introduction (Ta'rif al bi'tha al islamiyya fi-l mamlaka al muttahida). London o.J., S. 1–2

gesamte Gesellschaft erstrecken soll. Die von *Jama'at-i Islami*-nahen Organisationen publizierte Literatur beantwortet indirekt die Frage mit dem wiederholten Aufruf zu *dawah* – der unerlässlichen Pflicht, „Ungläubige“ zum Islam „einzuladen“. Ausführliche Schriften beschreiben Strategien, wie Muslime ihre islamische Identität schützen sollen, und bieten das Bekehren von „Ungläubigen“ als gottgefälligen Lebensinhalt an.²¹ Unterstützt werden die Maududiten von Saudi-Arabien, doch ihre radikale Ideologie stößt nicht auf breite Akzeptanz, sodass die Führer von *Ja'amat-i Islami*-nahen Organisationen nun ihre Zugehörigkeit zur internationalen islamischen Bewegung proklamieren und sich von den Maududiten „distanzieren“, obwohl die Zielsetzungen die gleichen geblieben sind. Nach außen hat es vor allem die *Islamic Foundation* geschafft, sich dem britischen politischen System anzupassen, und war somit in der Lage, das für Beamte obligatorische Langzeittrainingsprogramm zur Verständniserweiterung für andere Kulturen zu übernehmen mit dem Resultat, dass nun islamistische Aktivisten britische Lehrer, Bürokraten, Sozialarbeiter und Polizeibeamte über muslimische Kultur aufklären.

Mit dem Aufwirbeln der Rushdie-Affäre war es zum ersten Mal möglich geworden, Muslime aller Schichten und ethnischer Herkunft sowie sektiererische Gruppen zu mobilisieren. Die Imame der kleinen Gemeinden in Großbritannien hatten nicht die Beziehungen und nicht den Überblick, um ihre Gläubigen über die *Satanischen Verse* aufzuklären und politisch zu handeln, stattdessen beschränkten sie sich auf das Zitieren der Beleidigungen gegen den Propheten und seine Frauen auf der Basis des Hörensagens. Somit konnte die *Islamic Foundation* vorerst die Führung übernehmen und den saudischen Diplomaten Al Ghamdi für ihre Kampagne gewinnen. Dieser lud mehrere Organisationen zur Lagebesprechung ein und gründete in dieser Kreise das *UK Action Committee on Islamic Affairs* (UKACIA), um gezielt muslimischen Protest gegen das Buch im Rahmen gesetzlicher Möglichkeiten zu steuern. Die Unterschriftensammlung für die Einbindung des Islam in das britische Blasphemiegesetz und den Verkaufsstopp der *Satanischen Verse* blieb erfolglos. Hingegen war es dem saudi-nahen *Islamic Council of Europe* auf internationaler Ebene möglich, einige muslimische Länder zu bewegen, das Buch zu verbieten. Die Islamische Konferenz drohte im Namen ihrer sechshundvierzig Mitgliedsstaaten Maßnahmen gegen den Autor und seinen Verlag an, falls die *Satanischen Verse* nicht vom Markt genommen werden. Auch diese Initiative blieb erfolglos.

Mehr Aufmerksamkeit erkämpften sich die direkten Vertreter der „Basis“. Die religiösen Führer der Barelvi- und Deobandi-Organisationen²² setzten gezielt auf die Darstellung von Emotion. Nachdem der *Bradford Council of Mosques* alle Versuche unternommen hatten, Politiker für ihr Anliegen zu mobilisieren, aber außer Lippenbekenntnissen keine Hilfe zu erwarten war, verbrannten in Bolton am 2. Dezember 1988 mehr als 700 Muslime einige Exemplare der *Satanischen Verse*. Diese Aktion blieb jedoch von den Medien unbeachtet, sodass der *Bradford Council of Mosques* sich entschloss, vor dem Rathaus Bradfords und geladener Presse das Spektakel zu wiederholen. Doch außer ein paar Journalisten von kleinen lokalen Zeitungen erschienen keine Filmteams der Nachrichtensender. Gekränkt durch die mangelnde mediale Aufmerksamkeit steigerte sich die Wut hunderter protestierender Muslime. Die meisten von ihnen hatten das Buch nie gelesen, sondern nur die vulgärsten Ausschnitte von ihren Imamen oder Gemeindepredigern zugespielt bekommen. Die

21 Vgl. Khurram Murad: *Da'wah among non-Muslims in the West. Some Conceptual and Methodological Aspects*. Leicester 1986

22 Für eine ausführliche Erläuterung der Deobandi und Barelvi Bewegungen vgl. Hamza Alavi, Fred Halliday (Hg.): *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*. Basingstoke 1988. John Rex: *Ethnic Identity and Ethnic Mobilisation in Britain*. Coventry 1991 (= *Ethnic Relations* No. 5, University of Warwick Monographs)

Buchverbrennung und der lautstarke Protest wurden dann selbst von den Veranstaltern mit einer Amateurvideokamera aufgenommen und an die diversen Nachrichtensender verschickt in der Hoffnung, dass die dramatischen Bilder die Regierung zum Handeln zwingen. Doch die Bilder produzierten nicht die erwartete Solidarität, sondern die Aktion wurde von der britischen Gesellschaft mit der Inquisition und den Buchverbrennungen des Naziregimes verglichen. Bradford und der *Bradford Council of Mosques* wurden kurzfristig berühmt, obwohl die Verbrennungszeremonie selbst dem Anliegen der Muslime Schaden zufügte. Auf kommunaler Ebene war es den religiösen Führern gelungen, die Anhänger verschiedenster sektiererischer Gruppierungen zusammenzuschweißen und zu weiteren Protestaktionen zu motivieren. Kurz darauf marschierten erboste Muslime in das Londoner Büro von Rushdies Verlag, woraufhin die meisten Buchhandlungen die *Satanischen Verse* nur noch unter der Hand verkauften.

Die Rushdie-Affäre erreichte ihren Höhepunkt, als sich Ayatollah Khomeini die Sache zu Eigen machte und damit im internen Machtkampf um die Führungsposition in der islamischen Welt an Prestige und Anerkennung gewann. Im Prinzip beschränkt sich die Autorität des Ayatollah auf die schiitische Glaubensgemeinde, seine *fatwas*²³ sind daher für Sunniten nicht bindend, doch rief Ayatollah Khomeini alle Muslime der Welt auf, das Todesurteil an Salman Rushdie und seinem Verleger zu vollstrecken. Mit diesem Aufruf verurteilte Khomeini nicht nur britische Staatsbürger zum Tode, sondern stellte auch den religiös-politischen Status quo in Frage, indem er die Grenzen seiner Macht eindeutig überschritt und Saudi-Arabiens Einfluss auf die sunnitische Glaubensgemeinschaft untergrub. Diese Demonstration grenzüberschreitender Einflussnahme eines religiösen Führers auf die *Umma* irritierte nicht nur Saudi-Arabien, sondern auch die britische Regierung. Während Khomeinis *fatwa* bei den Europäern auf kollektive Verurteilung stieß, fand man unter den britischen Muslimen mehrere Befürworter.²⁴ Mit einer öffentlichen Unterstützung der *fatwa* hielt man sich jedoch zurück, um eine Strafverfolgung wegen Anstiftung zum Mord zu vermeiden.

Die Rushdie-Affäre zeigt auf, wie fremde Staaten Minderheiten in Europa zugunsten ihrer Interessen instrumentalisieren und im Gegenzug Minderheiten Kapital aus den politischen Machtkämpfen der Gönnerstaaten schlagen; wie der Aufruf zum Mord an ausländischen Staatsbürgern als Versuch zur Beeinflussung von innenpolitischen Entscheidungen genutzt und zur Darstellung von außenpolitischer Macht missbraucht wird.

Im Gegensatz zu diesem Beispiel kollektiver Interessensverschiebungen steht der deutsche Spionagefall Gietler. Der Deutsche Jürgen Gietler konvertierte 1982 in Kairo zum Islam. Anfang 1990 war Jürgen Mohammed Gietler Regierungsobersekretär und in einer Registratur des Auswärtigen Amtes Deutschlands mit der Aktenverwaltung betraut. Zufällig traf Gietler den irakischen Militärattaché General Osmat Joudi Mohammed in einem Restaurant und bot sich freiwillig als Informant an. Die Motive waren Rache für eine Disziplinarstrafe und Solidaritätsgefühle für den Irak. Als Gietler für drei Tage vertretungsweise die Geheimregistratur der Nahost-Referate übernahm, ließ er eine Doublette des Schlüssels für die Aktenstube anfertigen. Angeblich hat Gietler nach dem Einmarsch des Iraks im benachbarten Kuwait am 2. August 1990 alle politischen und militärischen Gegenmaßnahmen des Westens verraten. Gietler wurde noch im selben Monat überführt und bereits im Mai 1991 durch das Oberlandesgericht Düsseldorf zu fünf Jahren Haft verurteilt. Nach Feststellung der

23 Eine fatwa ist eine autorisierte Rechtsprechung basierend auf den isalmischen heiligen Texten.

24 Vgl. Muhammad Ahsan, A. R. Kidwai (Hg.): *Sacrilege versus Civility. Muslim Perspectives on the Satanic Verses Affair*. Leicester 1991, S. 17–18

Düsseldorfer Richter hätten die Informationen, die an den irakischen Diktator Saddam Hussein gelangten, den damaligen Kriegsverlauf beeinflusst.²⁵

Obwohl Gietler für seine Dienste bezahlt wurde, war Geld nicht ausschlaggebend für sein Handeln. Vielmehr war der Spionageakt Ausdruck seiner Solidarität mit dem Irak und zugleich Katalysator seiner Aggressionen gegen den eigenen Staat. Jürgen Mohammed Gietler ist nur ein Beispiel einer vielschichtigen „multikulturellen“ Persönlichkeit, gekennzeichnet von mehreren Identitäten und daraus resultierenden Loyalitäten. In einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft wird die Frage des individuellen und auch kollektiven „Identitätsmanagements“ an Bedeutung gewinnen. Konfliktlinien werden durch temporäre Interessengemeinschaften verschleiert und aufgrund von Opfererfahrungen oder Diskriminierung neu gezogen. Gerade anhand muslimischer Minderheiten, Konvertiten mit einbezogen, ist abzulesen, dass Innen- und Außenpolitik zukünftig verstärkt ineinander greifen werden. Folgende Wechselwirkungen können zusammenfassend genannt werden:

- die Radikalisierung islamistischer Gruppierungen in muslimischen Ländern aufgrund von sozioökonomischen Krisen und deren Migration als politische Asylanten oder Wirtschaftsflüchtlinge in westliche Länder,
- die Rekonstruktion ethnisch-kultureller Identitäten als Schutz vor ungewollten westlichen Einflüssen innerhalb und außerhalb Europas, die verstärkt zu Spannungen zwischen westlichen und islamischen Gesellschaften führt,
- außenpolitische Konflikte mit Herkunftsländern von großen Minderheiten in Europa, die zu Spannungen zwischen Minderheit und Aufnahmegesellschaft führen,
- das Entstehen von Parallelgesellschaften und die Gefährdung der gesellschaftlichen Kohäsion innerhalb europäischer Staaten als Resultat von divergierenden kulturpolitischen und sozioökonomischen Interessen, die zur Zunahme des Rassismus in den Aufnahmegesellschaften führen,
- die Instrumentalisierung von Minderheiten in Europa durch fremde Staaten, welche in letzter Konsequenz die Integration erschwert,
- die Manipulation von Minderheiten in Europa durch international vernetzte Organisationen und
- die Konfliktdynamik der vielschichtigen Identitätsbildung innerhalb der europäischen Gesellschaften.

Der politische Islam ist spätestens seit der Rushdie-Affäre als innen- und außenpolitischer Faktor in Europa sichtbar geworden. Ob dies auch zu einem ernst zu nehmenden Sicherheitsproblem wird, hängt allein von der Politik der europäischen Staaten ab. Weder Ausgrenzung und Diffamierung noch eine Laissez-faire-Einstellung, sondern ausschließlich eine integrative dialogorientierte Identitätspolitik wird langfristig den Zusammenhalt der Gesellschaft sichern und den Schaden durch äußere Einflüsse minimieren.

Mag. Cosima Eggers
Politologin und Islamwissenschaftlerin

25 Rhein Zeitung, 17.11.1997