



Institut für Geschichte der Universität Hildesheim

---

Arbeitskreis Europäische Integration

Historische Forschungen

Veröffentlichungen

11

Michael Gehler · Silvio Vietta · Sanne Ziethen (Hrsg.)

DIMENSIONEN UND PERSPEKTIVEN  
EINER WELTGESELLSCHAFT

Fragen, Probleme, Erkenntnisse, Forschungsansätze  
und Theorien

**ELEKTRONISCHER  
SONDERDRUCK**

BÖHLAU VERLAG WIEN KÖLN WEIMAR

Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung durch Frau Dr. Margot Möller-Meier (†), langjährige Gasthörerin des Instituts für Geschichte und Ehrenbürgerin der Stiftung Universität Hildesheim

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2018 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H & Co. KG, Wien  
Kölblgasse 8–10, A-1030 Wien, [www.boehlau-verlag.com](http://www.boehlau-verlag.com)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig.

Korrektur: Dore Wilken, Freiburg  
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen  
Gedruckt auf chlor- und säurefrei gebleichtem Papier  
Printed in the EU

ISBN 978-3-205-20627-9

## Inhalt

*Michael Gehler · Silvio Vietta · Sanne Ziethen*

Einleitung. Weltgesellschaft – Themen und Perspektiven . . . . . 9

*I. Das Konzept Weltgesellschaft: Kulturgeschichtliche, philosophische, ökonomische  
und soziologische Perspektiven*

*Hans-Heinrich Nolte*

Debatten über Weltgesellschaft . . . . . 31

*Reinhard Mehring*

Alternative Kritiker der „totalen“ Weltgesellschaft.

Carl Schmitt und Theodor W. Adorno . . . . . 57

*Mario Bosincu*

Die Weltgesellschaft und der Sinn der Erde:

Die Zivilisationskritik und die apokalyptische Schreibart Friedrich Nietzsches

und Ernst Jüngers . . . . . 79

*Alexander Demandt*

Spengler und die Weltgesellschaft . . . . . 95

*Michael Corsten*

Weltgesellschaft – eine soziologische Theorie-Chimäre . . . . . 107

*Ralf Elm*

Max Webers Konzept der „okzidentalischen Rationalität“ und Martin Heideggers

Überlegungen zum „Gestell“ . . . . . 129

*Silvio Vietta*

Rationalität als zentrales Narrativ der Weltgesellschaft? . . . . . 165

Inhalt

*II. Handel, Finanzen, Wirtschaft und Migration*

*Richard Senti*

Die geltende Welthandelsordnung im Spiegel der regionalen Integrationsabkommen . 179

*Athanassios Pitsoulis*

Strukturen und Entwicklungen der globalen Ökonomie:

Auf dem Weg zu einer Weltgesellschaft? . . . . . 203

*Sylvia Hahn*

Migration als globale Herausforderung: eine Weltgesellschaft der Wanderungen? . . 209

*III. Das koloniale Erbe, Armut und Reichtum, religiöser Fanatismus, Gender Diversity, Kommunikation, Menschenrechte und Völkerrecht*

*Thomas Spielbüchler*

Die Welteroberung des Kolonialismus und die Marginalisierung indigener Kulturen 227

*Franz Mathis*

Armut und Reichtum auf globaler Ebene: Perspektiven einer Weltgesellschaft? . . . 243

*Susanne Schröter*

Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert . . . . . 261

*Maria Mesner*

Die Geschlechter der Weltgesellschaft. Zwischen Universalismus und postkolonialen Herausforderungen. . . . . 287

*Marianne Kneuer*

Grenzen und Möglichkeiten einer Weltöffentlichkeit. Soziale Medien und Protestbewegungen . . . . . 297

*Herbert Reginbogin*

Question about the Universalization of Human Rights – Perspectives of a World Society in the 21<sup>st</sup> Century? . . . . . 313

*Harald Kleinschmidt*

Geschichte und Gegenwart des Völkerrechts: Perspektiven für eine Weltgesellschaft? . . . . . 347

Inhalt

*IV. Die Rolle der Großräume und die Verantwortung der Mächte*

*Michael Gehler*

Die EU und ihr weltordnungspolitischer Auftrag – der weltgesellschaftliche Anspruch und eine Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Thesen . . . . 375

*Hans-Jürgen Schröder*

Anspruch und Wirklichkeit der USA als globale Ordnungsmacht: Perspektiven für eine Weltgesellschaft? . . . . . 405

*Xuewu Gu*

Weltmacht des 21. Jahrhunderts? China und seine Perspektiven für eine Weltgesellschaft . . . . . 435

*Hans-Heinrich Nolte*

Russland, das postimperiale Trauma und die Folgen für die Weltgesellschaft . . . . . 451

*V. Fazit durch Kommentatoren*

*Jürgen Nielsen-Sikora*

Dimensionen und Perspektiven der Weltgesellschaft. Schlusskommentar . . . . . 467

*Gilbert Merlio*

Schlussbetrachtungen . . . . . 481

*VI. Anhang*

Abkürzungsverzeichnis . . . . . 499

Autorinnen und Autoren . . . . . 504

Personenverzeichnis . . . . . 514

Susanne Schröter

## Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

### I. Vom Verschwinden und der Rückkehr der Religionen

Für den schottischen Ethnologen James Georg Frazer (1854–1941) bestand die soziale und kognitive Evolution des Menschen nicht zuletzt in einer Befreiung des Geistes von religiösen Vorstellungen. Am Anfang stand, so führte er in seiner berühmten Vergleichsstudie „The Golden Bough“ aus, die Magie, gefolgt von der Religion,<sup>1</sup> die wiederum der Wissenschaft weichen musste. Jede der drei, so schrieb er, seien „theories of thought“, aber „the scientific theory of the world is the best that has yet been formulated“.<sup>2</sup> Auch Max Weber war davon überzeugt, dass die Religion die Konfrontation mit dem Rationalismus nicht überstehen würde. Zwar habe sie die Grundlagen der Moderne, den Kapitalismus, die moderne Bürokratie und die Wissenschaft mit hervorgebracht, doch sei sie von eben dieser Moderne sukzessive entmachtet worden und habe nur in einem „hinterweltlichen Reich mystischen Lebens“<sup>3</sup> überlebt. Nur wenige Sozialwissenschaftler bezweifelten Ende des 20. Jahrhunderts, dass Moderne gleichbedeutend mit einer umfassenden Säkularisierung sei, und dass Religion ihre Bedeutung als normative Kraft vollends verlieren würde. Die Säkularisierungstheorie, so der Münsteraner Soziologe Karl Gabriel, habe sich „tief in die Ursprünge der Soziologie [...] eingelassen“ und mache „einen Teil der disziplinären Identität des Faches aus“.<sup>4</sup> Das wird auch daran deutlich, dass die Frankfurter Ulrich Oevermann und Manuel Franzmann noch im Jahr 2006 postulierten, der Prozess der Säkularisierung sei unvermeidlich, und die zu dieser Zeit längst eingesetzten Debatten um die Richtigkeit der These dagegen als „irreführend“<sup>5</sup> ablehnten. Als der Artikel erschien, waren die Einsprüche bereits omnipräsent. Der amerikanische Soziologe José Casanova hatte schon im Jahr 1994 die von Weber als Charakteristikum der Säkularisierungsthese ausgemachte funktionale Differenzierung zwischen Religion und Politik und die These, der zufolge Religion zunehmend

---

1 Mit Religion sind nur die sogenannten Hochreligionen, nicht aber lokale oder indigene Glaubenssysteme gemeint.

2 James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study of Magic and Religion*. Bd. 11, Cambridge 1890/1913, 306.

3 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1985, 612.

4 Karl Gabriel, *Der aktuelle Diskurs über Säkularität und Moderne in der Soziologie*, in: Karl Gabriel/Christoph Horn (Hrsg.), *Säkularität und Moderne, Grenzfragen 42*, Freiburg 2016, 78–96, hier 83.

5 Ulrich Oevermann/Manuel Franzmann, *Strukturelle Religiosität auf dem Weg zur religiösen Indifferenz*, in: Manuel Franzmann/Christel Gärtner/Nicole Köck (Hrsg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006, 49–82, hier 49.

Susanne Schröter

zu einer privaten Angelegenheit werde, zurückgewiesen.<sup>6</sup> Dies, so schrieb er, sei nur eine von mehreren möglichen Optionen. Casanovas Intervention konnte viele Wissenschaftler überzeugen, und im Jahr 2001 sprach der Frankfurter Philosoph Jürgen Habermas anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels von modernen Gesellschaften als „postsäkularen Gesellschaften“. Der Soziologe Klaus Eder beschrieb die westeuropäische Säkularisierung 2002 als europäischen Sonderweg,<sup>7</sup> und auch Habermas schrieb: „Welthistorisch betrachtet, erscheint Max Webers ‚okzidentaler Rationalismus‘ nun als der eigentliche Sonderweg.“<sup>8</sup>

Was ist von diesem neuen Kurs im Hinblick auf eine Analyse der Weltgesellschaft zu halten? Empirisch gesehen ist unstrittig, dass es Regionen gibt, in denen das Bekenntnis der Bevölkerung zu einer Religion weiterhin stark abnimmt, während es in anderen niemals erschüttert wurde und in wieder anderen zunächst ab- und plötzlich wieder zunahm. Die „Rückkehr der Religionen“ hat der Religionswissenschaftler Martin Riesebrodt<sup>9</sup> diese letzte Option genannt und dafür die Beispiele der christlichen Fundamentalisten in den USA und der Islamischen Revolution im Iran angeführt.

Worin die Gründe für eine neue Hinwendung zum Religiösen nach einer Phase der Säkularisierung liegen, ist umstritten. Die Religionswissenschaftlerin und ehemalige Ordensschwester Karen Armstrong spricht von einer „fundamentalistischen Auflehnung gegen die Vormachtstellung des Säkularen“ und dem „Versuch, Gott ins politische Leben zurückzuholen, aus dem er vertrieben worden war“<sup>10</sup>. „Dieser Kampf für Gott“, schreibt sie, „war ein Versuch, die Leere im Herzen einer auf wissenschaftlichen Rationalismus gegründeten Gesellschaft zu füllen.“<sup>11</sup> Für Armstrong stellt Religiosität nicht nur ein zutiefst menschliches Bedürfnis, sondern auch einen Schlüssel zu Humanität und Mitmenschlichkeit dar.<sup>12</sup> Diese

---

6 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

7 Klaus Eder, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (3) 2002, 331–343.

8 Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger*, in: Jürgen Habermas (Hrsg.), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 2005, 119–154, hier 121.

9 Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*. München 2000.

10 Karen Armstrong, *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*, München 2000, 513.

11 Ebd., 514.

12 Sie bezichtigt den Säkularismus implizit, an der Radikalisierung der Fundamentalisten mitschuldig zu sein und fordert eine Hinwendung zu christlich-humanistischem Verhalten, um die Krise abzuwenden. „Wenn die Fundamentalisten zu einer stärker vom Mitgefühl geprägten Einschätzung ihrer Feinde gelangen wollen“, schreibt sie, „so müssen sich die Säkularisten ihrerseits mehr um das Wohlwollen, die Toleranz und den Respekt vor dem Menschen bemühen [...] und sich mit mehr Empathie den Ängsten, Sorgen und Bedürfnissen zuwenden, die so viele ihrer fundamentalistischen Mitmenschen empfinden und die zu missachten sich keine Gesellschaft mehr leisten kann.“ Ebd., 515.

### Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

Auffassung blieb in der Wissenschaft allerdings nicht ungeteilt, v. a., weil sich die Renaissance der Religion meist in einer rigiden normativen Form vollzog, die bis zum Extremismus gehen konnte.<sup>13</sup>

Es kann davon ausgegangen werden, dass insbesondere die Entwicklung im Iran<sup>14</sup> zu einem Überdenken der Säkularisierungsthese führte. Dort hatte sich im Jahr 1978 eine breite zivilgesellschaftliche Bewegung gegen die autoritäre Herrschaft Schah Reza Pahlavis konstituiert, der es binnen eines Jahres gelang, diesen zum Verlassen des Landes zu zwingen. Die Bewegung, in der sich zunächst religiöse und säkulare Kräfte miteinander verbündet hatten, wurde binnen weniger Wochen von fundamentalistischen Schiiten unter Führung des aus dem Pariser Exil zurückgekehrten Ayatollah Khomeini übernommen, der das Land in eine sogenannte Islamische Republik umwandelte. Damit endete eine jahrzehntelange Zeit der Säkularisierung „von oben“, die durch einen Teil der gesellschaftlichen Elite gegen den Willen der religiösen Elite, der städtischen und ländlichen Armen sowie der Feudalaristokratie durchgeführt wurde. Für westliche Politiker waren sowohl der Sturz des Schahs als auch die Rigidität, mit der gegen alle Errungenschaften der säkularen Moderne vorgegangen wurde, erklärungsbedürftig. Unverständlich erschien besonders, dass die Revolution von Frauen unterstützt wurde, obwohl ihre Führer u. a. die Restauration der patriarchalischen Ordnung anstrebten.<sup>15</sup>

Von 1987 bis 1995 konstituierte sich an der „American Academy of Arts and Sciences“ ein Forschungsverbund, der sich aus interdisziplinärer Perspektive mit dem Phänomen des Fundamentalismus befasste. Das „Fundamentalism Project“ wurde von dem Religionshistoriker Scott Appleby und dem Theologen Martin E. Marty geleitet und führte zur Publikation von sechs wegweisenden Sammelbänden in der „University of Chicago Press“ und einer Reihe weiterer wissenschaftlicher Veröffentlichungen. Fundamentalistische Bewegungen, so das Ergebnis der Forschungsgruppe, existieren in allen Weltreligionen und weisen eine Reihe gemeinsamer Merkmale auf, darunter die Dominanz von Männern über Frauen, die Konstruktion einer vermeintlich idealen Vergangenheit als normativem Referenzpunkt, der Ablehnung von Pluralismus sowie rigiden Ein- und Ausschlusskriterien. Mittlerweile, das zeigen auch empirische Daten, die nach dem Abschluss des Projekts erhoben wurden, sind Fundamentalismen weltweit auf dem Vormarsch, spielen fundamentalistische Akteure und Organisationen in vielen Ländern eine bedeutende politische Rolle. Nicht selten stellen sie eine radikalisierende Kraft in interreligiösen Konflikten dar. Sie liefern Rechtfertigungsnarrative für Gewalt gegen Andersgläubige und fungieren als ideologische Einpeitscher. Ein

---

13 Vgl. Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008; Mark Juergensmeyer, *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Bonn 2009.

14 John L. Esposito, *The Iranian Revolution. It's Global Impacts*, Gainesville 1990.

15 Riesebrodt bezeichnete den Fundamentalismus aus diesem Grund auch als „patriarchalische Protestbewegung“: Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990.

Susanne Schröter

Beispiel für eine gewalttätige fundamentalistische Bewegung ist die indische Hindutva-Bewegung, die sich dezidiert gegen Muslime richtet, aber auch Christen, Juden, Parsen und andere Nichthindus aus der Konstruktion des indischen Staatsvolkes ausschließt. Religiöser Fundamentalismus, so Bassam Tibi, der selbst Teil der Chicagoer Arbeitsgruppe war, sei ein Gespenst, das um die ganze Welt gehe.<sup>16</sup>

Die gewaltbejahende Dimension des Fundamentalismus stand stets im besonderen Fokus der Sozialwissenschaften, doch in den vergangenen Jahren fokussierte sich die Aufmerksamkeit besonders auf den islamischen Extremismus.<sup>17</sup> Das resultiert zum einen aus den Erschütterungen, die die Anschläge auf das Welthandelszentrum in New York hervorriefen, aber auch daraus, dass die Anzahl islamistischer Attentate seitdem nicht abreißt. Auch in diesem Beitrag wird es um den Islamismus gehen, nicht nur um seine gewalttätige Seite, sondern um seine Kraft, normative Ordnungen zu verändern und dabei weder das Recht noch die Politik oder die alltäglichen Lebensweisen der Menschen unberührt zu lassen. In islamisch geprägten Ländern waren die Bedingungen dafür günstig. Denn anders als im „Westen“, so der Nahostwissenschaftler Stephan Rosiny, habe die Moderne in der islamischen Welt nicht zu einer vergleichbaren Säkularisierung geführt. Und so „erleben wir eine Rückkehr des Religiösen in viele bereits säkularisiert geglaubte Bereiche von Politik und Wirtschaft, in Medien, gesellschaftliche Rollenmodelle, Alltagskultur und Freizeitgestaltung“.<sup>18</sup>

## II. Purifizierung und Radikalisierung des Islams

Um zu klären, worum es in diesem Aufsatz genau gehen wird, sollen einige Begriffe erläutert werden, die in der Debatte von Bedeutung sind. Es handelt sich um die Termini „islamischer Fundamentalismus“, „Islamismus“, „politischer Islam“, „Salafismus“, „Jihadismus“ und „Wahhabismus“. Fundamentalismus meint ein Zurückgehen zu den Fundamenten des Islam, dem Koran als wichtigster normativer Quelle der Gläubigen, und der prophetischen Überlieferung (*sunna*) als Ergänzung bzw. als Sammlung anschaulicher Beispiele für die Gestaltung des frommen Lebens. Das Ideal des muslimischen Lebens orientiert sich folgerichtig an den

---

16 Tibi lehnt sich mit dieser Formulierung an Marx an, der den Kommunismus als Gespenst in Europa bezeichnet hatte. „In unserer Gegenwart geht dagegen der religiöse Fundamentalismus einem Gespenst vergleichbar um, allerdings in der ganzen Welt.“ Bassam Tibi, Von der manichäischen Teilung der Welt bis zum Kampf gegen das Unreine. Ein Versuch, zwischen Orthodoxie und Fundamentalismus zu unterscheiden, in: Bärbel Köhler (Hrsg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, 179–194, hier 178.

17 Gilles Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991; Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg, Weilerswist 2003.

18 Stephan Rosiny, „Der Islam ist die Lösung“ – Zum Verhältnis von Ideologie und Religion im Islamismus, in: Walter Feichtinger/Sibylle Wentker (Hrsg.), Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung, Wien 2008, 61–76, hier 61.

## Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

koranischen Prinzipien sowie am Vorbild des Propheten Mohammed, seiner Ehefrauen und Gefährten. Der Begriff des Islamismus, so der Islamwissenschaftler Tilman Seidensticker, zielt auf die „Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat und Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden“.<sup>19</sup> Ein weiterer Begriff ist der des politischen Islam, der ein politisches bzw. gesellschaftliches Programm impliziert und historisch in der Tradition antikolonialer Bewegungen steht. Heute geht es Vertretern des politischen Islam um Einflussnahme auf die Politik und im Extremfall um die Errichtung eines islamischen Staates. Wie ich anhand empirischer Beispiele zeigen werde, sind verschiedene Zwischenstufen möglich, beispielsweise die sukzessive Einführung des islamischen Rechts. Im gegenwärtigen Diskurs haben neue Begriffe, Salafismus und Jihadismus, die oben dargestellten weitgehend ersetzt. Salafismus leitet sich von den *al-salaf al-salih* ab, den frommen Altvorderen, wobei der Prophet Mohammed und die Seinen sowie die ersten drei Generationen von Muslimen gemeint sind, die als besonders rein und vorbildlich gelten. Auch für Salafisten sind Koran und *sunna* die einzig legitimen Quellen der Orientierung. Ziel ihrer Bewegung ist die Wiederherstellung der glorifizierten Vergangenheit in normativer Hinsicht bei Beibehaltung der technischen Errungenschaften des 21. Jahrhunderts. Salafisten fallen in der Öffentlichkeit auf, da sie sich meist mit großer Sorgfalt im Sinne des 7. Jahrhunderts inszenieren und beispielsweise Kleidung bevorzugen, von der sie annehmen, dass sie zur Zeit des Propheten getragen wurden. Sie werden in der Literatur gewöhnlich in mehrere Untergruppen klassifiziert: In die quietistischen Salafisten, denen es allein um die private Befolgung ihrer religiösen Vorstellungen geht, die politischen Salafisten, die gesellschaftlichen Einfluss anstreben und die Jihadisten, die ihre Ziele mit Gewalt umzusetzen versuchen.<sup>20</sup> Wie man unschwer erkennen kann, gibt es zwischen den oben aufgeführten Begrifflichkeiten Überlappungen und teilweise verweisen sie schlicht auf das Gleiche. Der Grund für den Wechsel der verwendeten Termini liegt daher nicht in einer Unschärfe der jeweiligen Vorgängerbegriffe, sondern ist allein dem Momentum einer politischen Korrektheit geschuldet, da gewöhnlich Einsprüche von muslimischer Seite erfolgten, die eine vermeintlich mit den Begriffen verbundene Stigmatisierung beklagte. Letztendlich ist auch der neue Begriff des Salafismus kaum besser geeignet als andere Bezeichnungen, da sich viele Salafisten gar nicht selbst als solche benennen, sondern vielmehr betonen, sie seien „nur“ Muslime oder „wahre“ Muslime. Umgekehrt besitzen die *salaf* als Vorbilder auch für Nichtsalafisten eine gewisse Bedeutung. Vom Salafismus lässt sich der Wahhabismus unterscheiden, der im 18. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel entstand und mit der Person Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703–1792) verbunden ist. Abd al-Wahhab entstammte einer hanbalitischen Gelehrtenfamilie, brach aber mit der Tradition der islamischen Rechtsschulen und wollte allein den Koran und die *sunna* als rechtsverbindliche Quellen akzeptieren. Zudem wandte er sich

19 Tilman Seidensticker, *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*, München 2014, 9.

20 Joas Wagemakers, *Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala wa-l bara (Loyalität und Lossagung)*, in: Behnam T. Said/Hazim Fouad (Hrsg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Bonn 2014.

Susanne Schröter

gegen den Volksislam, der sich in der Verehrung von Heiligengräbern, Bäumen und Felsen manifestierte, aber auch gegen den Sufismus und die Schia. Wahhabs radikale Lehre, die in der Bevölkerung Unmut erregte, konnte sich erst durchsetzen, als er einen Pakt mit dem politischen Führer Muhammad Ibn Saud schloss. 1932 rief ein Nachkomme Ibn Sauds den Staat Saudi-Arabien aus, und heute ist der Wahhabismus Staatsreligion.

Die von Abd al-Wahhab angeführte Purifizierungsbewegung stellte keineswegs eine einzigartige Neuerung innerhalb der islamischen Welt dar, sondern gehörte, schreibt Seidensticker, „zu immer wiederkehrenden Ausbrüchen von moralischem Aktivismus, wie sie im 10. und 11. Jahrhundert in Bagdad einen ersten Höhepunkt hatte“.<sup>21</sup> Seidensticker spielt hier auf den Gelehrten Taqi ad-Din Ahmad ibn Tamiyya an, der als Reaktion auf die Zerstörung Bagdads durch die Mongolen mit der Forderung nach einer Rückwendung der muslimischen Gemeinschaft zu den Quellen des Islams reagierte.<sup>22</sup> Jedes Rechtsgutachten, so Ibn Tamiyya, müsse mit dem Koran oder der *sunna* begründet werden. Auch Ibn Tamiyya lehnte sufistische Auslegungen islamischer Quellen, Heiligenverehrung und Gräberkulte ab und distanzierte sich scharf von Christen, Juden und Schiiten. Seine Theorie wurde später sowohl von saudi-arabischen Gelehrten als auch von führenden Denkern der sogenannten Salafiyya rezipiert, einer Reformbewegung, die Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der arabischen Welt begann. Einer ihrer frühen Vertreter war Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897), der den Islam in einer purifizierten Form als antikoloniale Ideologie verstand und Zeit seines Lebens gegen die britische Kolonialherrschaft kämpfte. Sein Schüler Mohammed Abduh (1849–1905) vertrat einen gemäßigten Reformislam und wurde später oberster Mufti von Ägypten. Abduhs Zögling wiederum war Rashid Rida (1865–1935), der das religiöse Programm in Richtung eines politischen Islam weiterentwickelte. 1928 wurde in Ägypten die Muslim-Bruderschaft gegründet. Hassan al-Banna, der die Bruderschaft leitete, verstand sich gleichzeitig als politischer Aktivist, der den Islam zur einstigen Größe zurückführen und die ägyptische Gesellschaft islamisieren wollte. Zur Erreichung dieses Ziels legitimierte er auch gewaltsame Mittel und propagierte den Jihad. Die Bruderschaft bildete unter seiner Führung einen militanten Flügel aus, der sich u. a. aktiv im Krieg gegen die Errichtung eines jüdischen Staates im Nahen Osten beteiligte. Sowohl die Muslim-Bruderschaft als auch der Wahhabismus spielen heute für die Ausbreitung des Islamismus und Jihadismus eine wichtige Rolle. Als noch bedeutenderer Vertreter des modernen Jihadismus gilt allerdings Sayyid Qutb (1906–1966). Bassam Tibi vergleicht die Bedeutung seiner programmatischen Schrift „Milestones“ für den Islamismus mit der des kommunistischen Manifests für den Kommunismus.<sup>23</sup> Qutb entwickelte seine Theorien, ausgehend

21 Seidensticker, Islamismus, 20.

22 Birgit Krawietz, Ibn Taymiyya. Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten, in: Thorsten G. Schneiders (Hrsg.), Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld 2014, 67–88, hier 93.

23 Bassam Tibi, Von der manichäischen Teilung, 185.

### Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

von einer Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse in Ägypten, die damals durch eine hohe Arbeitslosigkeit und die Verelendung großer Teile der Bevölkerung gekennzeichnet waren. Diese Missstände führte er auf eine vom wahren Glauben abgefallene politische Elite, aber auch auf den Einfluss des Westens zurück. Ein zweijähriger Studienaufenthalt in den USA änderte seine Haltung nicht. Er kritisierte die materialistische Orientierung der Amerikaner, ihren Rassismus und auch den Umgang zwischen Männern und Frauen, der seinen Moralvorstellungen zutiefst widersprach. Für Qutb stand die Welt am Abgrund. Sie befinde sich in einem Zustand, den er als moderne *jahiliyya* charakterisierte. Der Begriff der *jahiliyya* bezeichnet in der islamischen Theologie die vorislamische Zeit, eine Phase der Geschichte, die als gesetzlos und barbarisch dargestellt wird. Erst der Islam habe den Menschen Moral und Ordnung gebracht, Recht und Gesetz etabliert. Eine ideale Gemeinschaft sei entstanden, die in Übereinstimmung mit den göttlichen Geboten gelebt und gehandelt habe. Jetzt, im 20. Jahrhundert, so Qutb, sei von den Prinzipien dieser idealen Gemeinschaft nicht mehr viel übrig geblieben. Im Verlaufe der Entwicklung habe sich der Mensch immer weiter von den Prinzipien entfernt, die für die ursprüngliche Gemeinde wegweisend waren. Die politische und geistliche Elite sei korrumpiert worden und habe sich von Gott abgewandt. Die *jahiliyya* sei zurückgekehrt, doch sie sei schlimmer und verderbter als die alte je gewesen sei. Sie basiere nicht mehr auf Unkenntnis, sondern auf Apostasie, auf Dekadenz und sowohl geistiger wie sittlicher Entartung.

Die weltlichen Ordnungen, so schrieb er, seien illegitim und ungerecht. Um die göttliche Ordnung wieder herzustellen, müssten diese modernen Regime von den wahrhaft Gläubigen in einem heiligen Krieg hinweggefegt werden, weshalb der Jihad nicht nur gerechtfertigt sei, sondern geradezu eine Pflicht darstelle.<sup>24</sup> Qutb legte Wert darauf, den Jihad nicht primär als Verteidigung zu verstehen, wie es in Kreisen antikolonialer Aktivisten üblich war. Er schrieb: „The causes of Islamic jihaad should be sought in the very nature of Islam and it's role in the world.“<sup>25</sup> Es gehe um die Durchsetzung der Scharia und um die Etablierung einer normativen Ordnung, die sich im Einklang mit den Geboten Gottes befinde. „Thus it strives from the beginning to abolish all those systems and governments which are based on the rule of man over men...“<sup>26</sup> Welche Relevanz dieser Blick auf islamische Frühgeschichte noch heute besitzt, zeigen u. a. die Schriften des islamistischen Theoretikers Abdullah Jussuf Mustafa Azzam, der sich in Afghanistan einen Namen als Mujaheddin gemacht hatte und im Jahr 1989 einem Anschlag zum Opfer fiel. Alle zwei Monate, so resümierte Azzam in seiner Schrift „Schließ dich der Karawane an“, habe der Prophet einen Kriegszug angeführt. Der Jihad sei eine Pflicht jedes einzelnen Gläubigen, der durch nichts ersetzt werden könne. Das Wort Jihad bedeute „bewaffneter Kampf“, das *hadith*, das eine Unterscheidung in einen großen und einen kleinen

24 Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, New York 1999.

25 Sayyid Qutb, *Milestones*, New Delhi 2001, 57.

26 Ebd., 61.

Susanne Schröter

Jihad vornimmt, sei gefälscht.<sup>27</sup> Sein Ziel formuliert er folgendermaßen: „Wer sich im Streben nach Erkenntnis Gottes abmüht, führt den *jihad* auf seinem Weg, aber der Weg auf dem *jihad* Gottes bedeutet einzig und allein, dass man die Ungläubigen so lange mit dem Schwert bekämpft, bis sie Muslime werden oder sich unterwerfen und die Kopfsteuer errichten.“<sup>28</sup>

Ibn Tamiyya, Hassan al-Banna, Sayyid Qutb und andere islamistische Gelehrte, die einen streng am Koran und der *sunna* orientierten Islam, nicht selten auch in einer gewaltlegitimierenden Form propagierten, werden heute weltweit von Muslimen rezipiert. Die Verbreitung dieser islamistischen Theologie wird von einigen islamischen Staaten, allen voran von Saudi-Arabien, monetär und ideologisch gefördert. Sie finanzieren Moscheen und islamische Bildungseinrichtungen und gewähren Stipendien für Studienaufenthalte. Diese als Bildungsoffensive getarnte Indoktrination der zukünftigen muslimischen Elite trägt seit den 1980er Jahren sichtbare Früchte. Junge Muslime, die an den arabischen Hochschulen studierten, kamen mit der Ideologie der Muslim-Brüder und einem am saudi-arabischen Wahhabismus orientierten Islam in Kontakt, ließen sich von den fundamentalistischen Lehren beeindrucken und begannen, nach der Rückkehr in ihre Heimatländer den dort gelebten Glauben zu kritisieren. Letzterer war oft alles andere als puristisch, stellte eine Melange aus örtlichen Traditionen und islamischer Orthodoxie dar, wobei den lokalen Gepflogenheiten im Zweifelsfall der Vorzug gegeben wurde, und nahm es mit den religiösen Vorschriften und Verboten nicht so genau. Dieser Volksislam wurde jetzt von der eifernden Jugend als unerlaubte Abweichungen von göttlich begründeten Normen ins Visier genommen und entschieden abgelehnt. Was zähle, sei allein das Befolgen religiöser Gebote, wie sie im Koran und den prophetischen Überlieferungen niedergeschrieben seien, verkündeten sie, und drohten allen, die vom angeblich wahren Pfad Gottes abwichen, ewige Höllenqualen an. In Studiengruppen (*halaqa*) fanden sich diese jungen Absolventen bald mit interessierten Studenten zusammen, lasen gemeinsam die Lehrmaterialien arabischer Gelehrter und fingen an, sich zu organisieren. Sie gründeten Parteien, schlossen sich in sozialen Bewegungen zusammen und forderten die Einführung des islamischen Rechts und andere Maßnahmen der Islamisierung der Gesellschaften. Dort, wo sie durch einen starken Staat in ihrem Tun eingeschränkt wurden, bildeten sie klandestine Zirkel oder verlegten sich auf soziale Projekte, um ihre Massenbasis zu vergrößern; wo sie keinen entschiedenen Widerstand fürchten oder sogar auf die Zustimmung von Verbündeten aus Militär und Politik hoffen konnten, begannen sie die Gesellschaft zu verändern. Eine Begleiterscheinung der islamistischen Offensive ist die Bildung von Milizen, die Terroranschläge verüben, die Opposition einschüchtern und islamistische Normen im Alltag mit Gewalt durchsetzen.

---

27 Er spielt dabei auf eine innerislamische Debatte um die Bedeutung des Begriffes Jihad an, in der eine Seite zwischen einem großen und einem kleinen Jihad unterscheidet. Der große Jihad sei der Kampf gegen das innere Selbst und diene der moralischen und spirituellen Weiterentwicklung, der kleine bezeichne den Krieg.

Gilles Kepel (Hrsg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors*, München 2005, 207.

28 Ebd., 234.

## Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

Was das für gesellschaftliche Transformationen in islamisch geprägten Ländern bedeutet, werde ich im Folgenden am Beispiel Südostasiens illustrieren, konkret an den Ländern Malaysia und Indonesien sowie den muslimisch dominierten südlichen Provinzen Thailands und der Philippinen. Die Dynamiken, die in diesen Ländern beobachtet werden können, so meine These, lassen sich auch in anderen Weltregionen beobachten, so dass wir es hier mit einem generalisierbaren empirischen Beispiel zu tun haben, das Aufschluss über strukturelle Prozesse einer islamistischen „Übernahme“ islamisch geprägter Gesellschaften geben kann.

### III. Islamisierungswettbewerb in Malaysia

Malaysia ist eine konstitutionelle Monarchie, in der alle fünf Jahre ein König im Rotationsverfahren aus einer Gruppe von neun Sultanen gewählt wird, ein Parlament nach britischem Vorbild existiert und ein Premierminister die Staatsgeschäfte lenkt. Bis zum Ende der 1970er Jahre hinein schien die Religion keine prominente Rolle zu spielen. Mit der siegreichen islamischen Revolution im Iran im Jahr 1979 änderten sich jedoch weltweit die Vorzeichen für den Islam. Ihm haftete fortan der Ruf einer Erfolg versprechenden postkolonialen Ideologie an, mit dem ein neuer Aufbruch der Muslime in einer globalisierten Welt gelingen konnte, ohne die eigenen religiösen Wurzeln zu verlieren.<sup>29</sup> Diese Botschaft wurde auch in Malaysia positiv aufgenommen.

Eine lokale Besonderheit stellt der Umstand dar, dass es nur eine hauchdünne Mehrheit von Muslimen in einem multireligiösen Land gibt und dass die Religionszugehörigkeit an die ethnische Zuschreibung gebunden ist. 50 % aller Malaysier sind ethnische Malaien, 24 % der Bevölkerung sind chinesischer Abstammung, 7 % stammen aus Indien und Sri Lanka, und 11 % gehören indigenen Gruppen an, die zusammen mit den Malaien als Bumiputra (Söhne der Erde) besondere Privilegien erhalten. Grundsätzlich gelten alle Malaien als Muslime. Die seit der Unabhängigkeit in wechselnden Koalitionen regierende „United Malays National Organisation“ (UMNO) versteht sich als originäre Vertreterin dieser malaysischen Muslime und laut Satzung dürfen nur Malaien Parteimitglieder werden.<sup>30</sup> De facto wird ihr dieser Alleinvertretungsanspruch allerdings von der „Islamic Party of Pan-Malaysia“ (Parti Islam Se-Malaysia, PAS) streitig gemacht, die sich bereits im Jahr 1951, damals

---

29 Zeitweise propagierten PAS-Führer wie Yusof Rawa eine islamische Revolution nach dem Vorbild des Iran und bekämpften Säkularismus und Materialismus als vermeintliche Übel der Moderne. Seyyed Vali Reza Nasr, *Islamic Leviathan. Islam and the Making of State Power*, Oxford 2001, 107.

30 Shamsul weist darauf hin, dass dies in der Realität nicht notwendig der Fall sein muss. A. B. Shamsul, *Religion and the Ethnic Politics in Malaysia. The Significance of the Islamic Resurgence Phenomenon*, in: Charles F. Keynes et al. (Hrsg.), *Asian Visions of Authority. Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu 1994, 99–116, hier 99.

Susanne Schröter

als „Pan-Malayan Islamic Association“ (Persatuan Islam Sa-Malaya), gründete.<sup>31</sup> Beide Parteien stehen in absoluter Konkurrenz um die Stimmen der gleichen Wählergruppe zueinander. Ursprünglich verstand sich die UMNO in erster Linie als ethno-nationalistische Partei und auch die PAS setzte in den ersten drei Jahrzehnten ihrer Existenz auf ein nationalistisches als islamistisches Profil. Das änderte sich in den 1980er Jahren, als junge Akademiker, die ihr Studium an arabischen Universitäten absolviert hatten, nach Malaysia zurückkehrten – wie oben beschrieben mit neuen Ideen über Religion und Gesellschaft.<sup>32</sup> Nach ihrem erfolgreichen Abschluss waren sie in einflussreiche Positionen gelangt, die sie nutzten, um die neuen Überzeugungen zu propagieren. Für sie waren die malaysischen Muslime vom wahren Glauben abgefallen bzw. hatten diesen noch niemals wirklich praktiziert. Sie kritisierten den modernen malaysischen Staat als Nachahmung eines westlichen Modells und forderten eine Rückkehr zu den Prinzipien, die der Prophet Mohammed im 7. Jahrhundert gelebt hatte.<sup>33</sup> Ihre Aufgabe sahen sie in einer inneren Mission und in einem islamistischen Umbau der Gesellschaft. Beides gelang überaus erfolgreich, u. a. durch die Implementierung neuer islamischer Strukturen. Während der Regierungszeit des UMNO-Mitglieds Mahathir bin Mohamad, der von 1981 bis 2003 das Amt des Premierministers bekleidete, wurden der „National Islamic Religions Affairs Council“, das der Koordinierung der staatlichen Religionspolitik diente, zu einem Islamzentrum (Pusat Islam) aufgewertet und direkt dem Premierminister unterstellt. An Schulen und Universitäten wurden Islamkurse eingeführt, 1982 wurde eine islamische Bank und 1983 wurde die International Islamic University eröffnet.<sup>34</sup> Heute gibt es islamische Versicherungen, eine islamische Wirtschaftsstiftung und eine staatliche Zertifizierungsstelle für islamkonforme Produkte. Eine scharia-konforme Fluggesellschaft, Rayani Air, wurde allerdings wieder eingestellt. Auch der Einfluss der jungen Frommen auf die beiden großen Parteien war bemerkenswert. Zunächst bot sich v. a. die PAS als Verbündete an, deren fromme Führungsriege mehr als bereit war, die vollständige Islamisierung Malaysias zum parteipolitischen Ziel zu erheben. Die Implementierung von Körperstrafen (*hudud*)<sup>35</sup> in den von der PAS regierten Bundesstaaten, zu denen Steinigung und Amputation von Gliedmaßen gehören, scheiterte jedoch bislang an der Verfassung und daran, dass eine Änderung von allen Nichtmuslimen abgelehnt wird. In der muslimischen

---

31 Zur Geschichte der PAS: Farish Noor, *The Malaysian Islamic Party PAS 1951–2013. Islamism in a Mottled Nation*, Chicago 2013.

32 Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia. Dakwah among the Students*, Petaling Jaya 1987.

33 Jason Abbott/Sophie Gregorios-Pippas, *Islamization in Malaysia. Processes and dynamics*, in: *Contemporary Politics* 16 (2) 2010, 135–151, hier 138; Zainah Anwar, *What Islam, whose Islam. Sisters in Islam and the struggle for Women’s Rights*, in: Robert W. Hefner (Hrsg.), *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, Honolulu 2001, 227–252.

34 Andreas Ufen, *Ethnizität, Islam, Reformasi. Die Evolution der Konfliktlinien im Parteiensystem Malaysias*, Wiesbaden 2012, 168 ff.

35 *Hudud*-Strafen folgen auf sogenannte Vergehen gegen Gott, zu denen Diebstahl, Ehebruch und Alkoholgenuss gehören.

### Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

Bevölkerung stießen die neuen Ideen allerdings auf breite Akzeptanz, was sich in bemerkenswerten Wahlerfolgen niederschlug. 1999 feierte die PAS erdrutschartige Wahlsiege in den Bundesstaaten Kelantan und Terengganu, in denen Malaien die Mehrheit stellen. Die UMNO, die ihre eigene Machtbasis bedroht sah, reagierte daraufhin ihrerseits mit einem Islamisierungsprogramm und kam den Forderungen orthodoxer Muslime in vielerlei Hinsicht nach. Ein islamistischer Überbietungswettbewerb setzte ein. Der parlamentarische Siegeszug der PAS war, zur Beruhigung ausländischer Beobachtung, nicht von Dauer und wurde in den Wahlen im Jahr 2004 gestoppt.

Durch die Übernahme eines stärker islamischen Profils in der herrschenden UMNO ist die malaysische Gesellschaft jedoch insgesamt islamisiert worden. Auffällig ist eine fundamentale Veränderung von Bekleidungsnormen für Frauen. In den 1950 und 1960ern war westliche Kleidung, v. a. im urbanen Raum, durchaus üblich. Heute dominieren verschiedene Formen islamisch begründeter Bedeckung inklusive eines weiten, Kopf und Oberkörper verhüllenden Kopftuchs (*tudung*). Dieser optische Wandel geht einher mit der Durchsetzung einer patriarchalischen Geschlechterordnung, die Polygynie, häusliche Gewalt und das Verstoßen von Ehefrauen salonfähig macht.<sup>36</sup> Dass der Islamismus im Alltag der malaysischen Bevölkerung angekommen ist, zeigt auch die Kulturindustrie. Fernsehanstalten geben populären Predigern großen Raum und punkten mit Formaten wie „Malaysia sucht die Supermuslima“ oder Koranrezitationswettbewerben. Islamische Musikgruppen (*nas-hid*) erfreuen sich großer Beliebtheit. Im Gegenzug werden regelmäßig Auftrittverbote für westliche Musiker wie Elton John oder Avril Lavigne gefordert und teilweise auch durchgesetzt. Auch das Thema der Einführung islamischen Rechts im Bereich des Strafrechts steht dauerhaft auf der Tagesordnung. In vielen Bundesstaaten wurden bereits islamische Strafen für Ehebruch (*zina*) und Beziehungen zwischen nicht verheirateten Männern und Frauen (*khalwat*) verhängt. Die Implementierung von Körperstrafen (*hudud*) in den von der PAS regierten Bundesstaaten, zu denen Steinigung und Amputation von Gliedmaßen gehören, scheiterte jedoch bislang an der Verfassung. Die PAS, so Dominik Müller,<sup>37</sup> der eine ethnographische Studie über ihren Jugendflügel durchführte, arbeite jedoch kontinuierlich daran, dass eine islamische Ordnung in Zukunft vollumfänglich durchgesetzt wird. Innerhalb der Partei ist es in den vergangenen Jahren zu einer deutlichen Radikalisierung gekommen. Auf der Ebene der Parteiführung ist eine Hinwendung zu islamistischen Positionen und die Bejahung eines islamischen Staates Malaysia zu beobachten. Demokratie werde zwar nicht gänzlich abgelehnt, und man beteilige sich durchaus erfolgreich an Wahlen, so Müller, strebe aber als Fernziel eine andere politische Ordnung an. Der Unterschied zwischen Reformisten

---

36 Um dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen, gründete sich die Gruppe „Sisters in Islam“, die bis auf den heutigen Tag Aufklärungsarbeit anhand alternativer Deutungen des Korans und der *sunna* betreibt. Anwar, Islamic Revivalism.

37 Dominik Müller, Islamic Politics and Popular Culture in Malaysia. Negotiating Normative Change between Shariah Law and Electric Guitars, in: *Indonesia and the Malay World*, Vol. 43 (127) 2015, 318–344.

Susanne Schröter

und Hardlinern sei nicht, ob der islamische Staat eingeführt werden solle oder nicht, sondern lediglich, wann und wie. Hardliner streben schon jetzt eine sukzessive Abschaffung demokratischer Strukturen an, Reformorientierte dagegen bemühen eine demokratische Rhetorik und bekennen sich zu demokratischen Spielregeln, um das Fernziel eines islamischen Staates zu erreichen. Für religiöse Minderheiten und Muslime mit einem eher liberalen Islamverständnis nimmt die Repression zu. Christen wurde im Jahr 2016 durch ein Gericht untersagt, den Namen Allah für Gott zu verwenden, wie es im malaiischen Sprachraum üblich ist, die Gruppe der Ahmadiyya Muslim Jamaat und der schiitische Islam wurden verboten, Schriften von Feministinnen oder progressiven Denkern fallen der Zensur zum Opfer. Aus Kreisen der religiösen und politischen Elite werden Liberalismus und Pluralismus als „satanische Bewegungen“ und „größte Bedrohungen“<sup>38</sup> verurteilt.

In einem solchen Klima ideologischer Radikalisierung gedeihen auch Kräfte, die Gewalt im Sinne Sayyid Qutbs bejahen. Und in der Tat hat Malaysia trotz seines rigiden Staatsapparates mittlerweile ein Problem mit neuen Jihadisten, die sich von den Zielen und Methoden des IS angesprochen fühlen. Das Problem wird zusätzlich durch eine ideologisch mehr als unklare Distanz führender Politiker zu Extremismus und Terror verschärft. Mitglieder der PAS fallen immer wieder durch Begeisterung für den IS auf, und selbst der Premierminister Najib Tun Razak hatte die syrischen Jihadisten in einer Rede im Juni 2014 und den IS als vorbildlich dargestellt.<sup>39</sup>

#### IV. Demokratisierung und islamischer Extremismus

Auch in Indonesien ist der Islamismus auf dem Vormarsch. Anders als in Malaysia gehen seine Wurzeln hier in die koloniale Vergangenheit zurück. Sowohl Nationalisten als auch Islamisten hatten gemeinsam gegen die niederländische Herrschaft gekämpft, fanden nach der Unabhängigkeit jedoch keinen tragfähigen politischen Kompromiss. Während islamistische Akteure für einen islamischen Staat votierten, vertrat der charismatische Politiker Sukarno, der erster Präsident der unabhängigen Republik werden sollte, die Vision eines multikulturellen und multireligiösen Staates und setzte diesen schließlich handstreichartig durch. Ein Zusatz zur Verfassung, die sogenannten fünf Prinzipien, Pancasila, legte die Grundlagen dafür fest. Islamistische Führer wie Sekarmadji Maridjan Kartosuwirjo in Westjava, Kahar Muzakkar in Sulawesi und Daud Beureuh in Nordsumatra kündigten daraufhin die Zusammenarbeit mit Sukarno auf und gründeten einen „Indonesischen Islamstaat“ (Negara Islam Indonesia) bzw. ein „Islamisches Haus Indonesiens“ (Darul Islam Indonesia) in ihren

38 Dominik Müller, Transit ins Paradies. IS-Rekruten und das Problem ideologischer Terrorismusbekämpfung in Malaysia, in: Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam: Dossier Salafismus und Jihadismus, Frankfurt/Main 2016, <http://www.ffgi.net/files/dossier/dossier-malaysia-mueller.pdf> (abgerufen 20. 4. 2017).

39 Müller, Transit ins Paradies.

### Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

Einflussgebieten. Bis 1962 kämpfte ihre „Islamische Armee Indonesiens“ (Tentara Islam Indonesia) gegen die „Nationale Armee Indonesiens“ (Tentara Negara Indonesia).<sup>40</sup> Nach dem Sieg der Nationalisten wurde der politische Islam verboten und die Kämpfer, die nicht inhaftiert oder getötet wurden, verschwanden im Untergrund. Das Militär übernahm die Funktion, die staatliche Integrität nach innen und außen zu sichern und verfolgte jede Opposition mit unnachgiebiger Härte. An dieser Linie hielt auch der zweite Präsident, Suharto, fest. Mehr noch als Sukarno, der die Idee einer gelenkten Demokratie (*demokrasi terpimpin*) implementierte, regierte Suharto offen mit autoritären und repressiven Mitteln. Das forderte die Opposition breiter gesellschaftlicher Schichten heraus. Als der Widerstand gegen ihn Ende des 20. Jahrhunderts stärker wurde, versuchte er, die „islamische Karte“ zu spielen und durch Zugeständnisse neue Allianzpartner zu gewinnen. Er inszenierte sich durch eine medienwirksam angekündigte Pilgerfahrt nach Mekka als frommer Gläubiger, verbot das Glücksspiel und gründete die „Muslimische Organisation Indonesischer Intellektueller“ (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia). Mädchen wurde gestattet, mit dem islamischen Kopftuch in die Schule zu gehen, und die erste islamische Bank wurde eröffnet. Der neue Handlungsspielraum für fundamentalistische Muslime wurde begeistert aufgenommen, verhinderte allerdings nicht die fortschreitende Erosion der Macht des Diktators. Im Jahr 1998 wurde Suharto von einer breiten Allianz zivilgesellschaftlicher Kräfte zum Rücktritt gezwungen.

Bereits unmittelbar nach seinem Sturz ließen ungewohnte Bilder erahnen, dass die neu gewonnene Freiheit auch eine beunruhigende Seite hatte. Junge Männer in wallenden weißen Gewändern zogen säbelschwingend durch die Straßen Jakartas und riefen zum heiligen Krieg auf den östlichen Außeninseln auf, die traditionell von Christen dominiert wurden. Islamistische Milizen, wie die „Kampftruppen des Heiligen Krieges“ (Laskar Jihad) wüteten in christlichen Dörfern und massakrierten die Bewohner, mit dem erkennbaren Ziel ihrer Vertreibung. Dem Projekt des islamischen Staates Indonesien sollte die „Säuberung“ des Staatsgebietes von Nichtmuslimen vorausgehen. Dies glückte nicht, weil Christen auf den Molukken und in Zentral-Sulawesi, wo die Angriffe besonders massiv erfolgten, ihrerseits bewaffnete Einheiten aufstellten. Ein blutiger Bürgerkrieg erschütterte die junge Demokratie. Über mehrere Jahre hinweg standen auch Ausländer und ausländische Einrichtungen im Visier islamistischer Attentäter. Am 12. September 2002 wurden bei Bombenanschlägen auf der Insel Bali in zwei Diskotheken 202 Menschen, mehrheitlich Australier, getötet, am 5. Dezember 2003 wurde ein Anschlag auf das Marriott-Hotel in Jakarta verübt und am 9. September 2004 explodierte eine Bombe in der australischen Botschaft. Von den Attentätern und ihren Hintermännern, sofern sie bekannt sind, weiß man, dass sie sich längere Zeit im Ausland aufgehalten haben und ihre Aktivitäten im Rahmen eines transnationalen Jihads zur Durchsetzung eines weltweiten islamischen Kalifats verstanden. Ihre Netzwerke waren nicht zuletzt in Afghanistan und den grenznahen Regionen Pakistans geknüpft worden, wo sie sich in den Trainingslagern von al-Qaida und anderen terroristischen Gruppierungen

<sup>40</sup> Cornelis Van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, The Hague 1981.

Susanne Schröter

unbeobachtet treffen und Pläne für die Zukunft schmieden konnten. Die Untätigkeit der indonesischen Behörden sowohl in den Bürgerkriegsgebieten als auch beim Kampf gegen den Terrorismus in den urbanen Zentren des Archipels nährten Befürchtungen, dass Chaos und Anarchie ausbrechen und das Inselreich womöglich zerfallen könne wie einst Jugoslawien nach dem Tode Titos.

Heute hat der Staat die Kontrolle über sein Territorium wiedererlangt, ein De-Radikalisierungsprogramm für verurteilte Jihadisten aufgelegt,<sup>41</sup> und die spektakulären großen Anschläge gehören der Vergangenheit an. Die Ausbreitung eines fundamentalistischen Islams hat jedoch zugenommen, nicht zuletzt durch den bereits für Malaysia erwähnten arabischen Einfluss. Wie in Malaysia ist die Islamisierung öffentlich sichtbar. Frauen und Mädchen kleiden sich „islamisch“, und auch viele Männer pflegen einen arabisch anmutenden Stil, der ihnen von Säkularen und Liberalen den Vorwurf der Arabisierung (*Arabisasi*) einbringt. Islamische Fernsehsendungen, Filme, Bücher und Musikproduktionen zeigen, dass der Islamismus auch in der Kultur angekommen ist. Nun könnte man das Argument vortragen, diese Entwicklungen seien im Rahmen einer Pluralisierung durchaus akzeptabel. Um Multikulturalität geht es jedoch nicht. Im Gegenteil. Im Jahr 2005 gab der Indonesische Rat der Religionsgelehrten (Majelis Ulama Indonesia) eine Reihe von Fatwas heraus, die sich dezidiert gegen die religiöse Vielfalt richteten. Pluralismus wurde, zusammen mit Liberalismus und Säkularismus, als *haram* und damit unvereinbar mit den Geboten des Islam verurteilt. Fatwas sind in Indonesien nicht rechtlich bindend, doch sie beeinflussen das gesellschaftliche Klima und werden von politischen Akteuren aufgegriffen. In Indonesien bedeutete das den Erlass einer ganzen Reihe von Regularien und Gesetzen auf Provinz- und Distriktebene, die sich an der Scharia orientierten.<sup>42</sup> Diese neuen Verordnungen sollen eine islamische Lebensweise erzwingen, insbesondere die islamische Bekleidung der Frauen. Spektakulär ist ein Gesetz zur Vermeidung „pornographischer Handlungen“ (*pornoaxi*), das Frauen auferlegt, alles zu vermeiden, was das Begehren eines Mannes reizen könnte. Darunter können sogar das Tragen eines Bikinis oder einer traditionellen Tracht fallen. Flankiert werden diese Maßnahmen durch Übergriffe muslimischer Marodeure auf Minderheiten, unislamische Orte wie Diskotheken und Kunstausstellungen oder auf missliebige Personen. Vielfach herrscht ein Klima der Angst, das den kurzen Frühling der Demokratie, der gerade bezüglich der Durchsetzung von Freiheitsrechten als Aufbruch bezeichnet werden muss, in einen langen Winter des Islamismus verwandeln könnte. Ob sich die Attacken gegen Nichtmuslime und muslimische Minoritäten richten, ob die islamistischen Militanten gegen Filmfestivals, Bars oder gegen Schwule und Lesben zu Felde ziehen – auffällig stets, dass sich Polizei und Justiz entweder passiv verhalten oder sogar eindeutig auf Seiten der Angreifer positionieren. Damit

41 Suratno, Transformation of Jihad. De-radicalization and Disengagement of Extremist Muslims in Contemporary Indonesia, Frankfurt/Main 2015, unveröffentlichte Dissertation.

42 Robin Bush, Regional Sharia Regulations in Indonesia. Anomaly or symptom?, in: Greg Fealy/Sally White (Hrsg.), Expressing Islam. Religious Life and Politics in Indonesia, Singapur 2008, 174–192.

## Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

können sie sich der Zustimmung der Mehrheit der Bevölkerung sicher sein. Diese wird nämlich zunehmend konservativer und religiöser. Im Jahr 2016 demonstrierten radikale Gruppen, wozu sie mittlerweile fähig sind. Sie starteten einen propagandistischen Großangriff auf den amtierenden Bürgermeister von Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama, der ihrer Meinung nach als Christ nicht legitimiert sei, Muslime zu regieren. Um dieses Argument zu entkräften, hatte Purnama in einer Rede eine Koransure zitiert und war daraufhin der Blasphemie beschuldigt worden. In Folge der Anschuldigung wurde ein Strafverfahren wegen Gotteslästerung gegen ihn eröffnet, das letztendlich zu einer Gefängnisstrafe führte, und er verlor sein Amt. Das Signal, das von diesem Ereignis ausgeht, ist eindeutig: Das bevölkerungsreichste islamisch geprägte Land verwandelt sich sukzessive in einen islamischen Staat.

## V. Die Salafisierung des Mainstream-Islam in Thailand

Während in Ländern mit muslimischen Bevölkerungsmehrheiten vielfach Christen unter Repression und Marginalisierung leiden, sind dort, wo Christen oder Buddhisten die Majorität bilden, Muslime politisch und ökonomisch benachteiligt. Zu einem Pulverfass werden diese Regionen dann, wenn Bewegungen entstehen, die nicht nur Reformen, sondern Separation und Unabhängigkeit fordern. In Südostasien existieren zwei solcher „hot spots“: die südlichen Provinzen Thailands und die Südphilippinen.<sup>43</sup> In beiden Gebieten haben sich Muslime seit den 1960er Jahren radikalisiert und in Guerillabewegungen organisiert, hat sich die Spirale von staatlicher Gewalt und lokaler Gegengewalt verselbständigt.

In Thailand bekennen sich 94 % der Bevölkerung zum Theravada-Buddhismus, der damit de facto die Staatsreligion ist. Muslime stellen nur 5 % der Einwohner und konzentrieren sich auf Siedlungsgebiete an der Grenze zu Malaysia. Sie sind ethnische Malaien und sprechen die malaiische Sprache. Im 13. Jahrhundert kam das malaiische Gebiet unter die Kontrolle des Königreichs Siam, das nach Süden expandierte und das malaiische Königreich Pattani sowie einige malaiische Sultanate unterwarf. Siam intendierte allerdings keine Besetzung des Landes, sondern gab sich mit einer Tributbeziehung und regelmäßigen Zahlungen des *bunga mas dan perak* (Gold- und Silberblumen) zufrieden.<sup>44</sup> Die malaiischen Herrscher behielten einen semi-autonomen Status. Erst unter König Chulalongkorn (1868–1910) erfolgten die Annexion, der Aufbau einer zentralistischen Verwaltung und ein

---

43 Vgl. Peter Chalk, Separatism in Southeast Asia. The Islamic Factor in Southern Thailand, Mindanao, and Aceh, in: *Studies in Conflict and Terrorism* 24 (4), 2001, 241–69; Thomas M. McKenna, *Muslim Rulers and Rebels. Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines*, Berkeley 1998.

44 Diese Tributbeziehungen florierten ohnehin nur in Zeiten, in denen Siam diese militärisch durchsetzen konnte. Die Geschichte Patanis lässt sich als Folge von Aufständen und Niederlagen erzählen, in denen Unterwerfung und Autonomie sich abwechselten. Moshe Yegar, *Between Integration and Secession. The Muslim Communities of the Southern Philippines, Southern Thailand and Western Burma/Myanmar*, Lanham 2002, 74–75.

Susanne Schröter

„Thaaisierungsprogramm“. So wurde im Schulgesetz von 1921 beispielsweise jedes Kind gezwungen, vier Jahre lang eine staatliche Schule zu besuchen und Thai zu lernen. Viele Lehrer waren buddhistische Mönche und unterwiesen die Schüler in buddhistischer Ethik.<sup>45</sup> 1939 wurde der Name „Siam“ durch „Thailand“ ersetzt, die malaiische Sprache in Behörden untersagt und die traditionelle malaiisch-islamische Kleidung verboten. Eine fundamentale Ablehnung des thailändischen Staates und der thailändischen Kultur seitens der Muslime war die Folge dieser Diskriminierungen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hofften die Muslime, sich mit britischer Unterstützung an „British Malaya“ anschließen zu können. Ihre Erwartungen wurden jedoch enttäuscht, und das malaiisch besiedelte Gebiet verblieb in Thailand. Heute existieren vier muslimische Provinzen: Pattani, Narathiwat, Yala und Satun.<sup>46</sup> In ihnen stellen Muslime etwa 75 % der Bevölkerung. Sie fühlen sich kulturell und religiös Malaysia zugehörig und rechnen die von ihnen bewohnten Gebiete zum „Haus des Islam“ (*dar al-Islam*), während der Rest Thailands als „Haus des Krieges“ (*dar al-harb*) bezeichnet wird. Diese Zweiteilung der Welt geht auf die islamische Orthodoxie zurück und begründet sowohl einen islamischen Überlegenheitsanspruch als auch Gewalt gegen Nichtmuslime. Aus Angst vor Kulturverlust, aber auch wegen der von Regierungsseite betriebenen Dichotomisierung zwischen thailändisch-buddhistischer und malaiisch-muslimischer Kultur wurden Schul- und Entwicklungsprogramme der Regierung abgelehnt, kam es immer wieder zu Sabotage und Rebellionen. Seit den 1960er Jahren organisierten sich die malaiischen Muslime Thailands politisch. Zwei Organisationen spielten eine besondere Rolle: die 1963 von dem Geistlichen Ustaz Haji Abdul Karim Hassan gegründete Barisan Revolusi Nasional (BRN), die von Ideen des Pan-Arabismus beeinflusst war und die 1968 von dem Islamgelehrten Kabir Abdul Rahman ins Leben gerufene Pattani United Liberation Organization (PULO). Obwohl beide Organisationen eine islamische Rhetorik pflegten, agierten sie in erster Linie säkular-nationalistisch.<sup>47</sup> Das änderte sich in den 1980er Jahren. Heimkehrende Absolventen arabischer und ägyptischer Universitäten leiteten in Thailand, wie in Malaysia und Indonesien, eine Welle der Revitalisierung des Islam ein. Junge, am Wahhabismus und Salafismus orientierte Muslime forderten Traditionalisten und Orthodoxe heraus und nutzten insbesondere die islamischen Schulen (*pondoks*) für ihre Zwecke.<sup>48</sup> Die politischen Visionen und das kulturelle Selbst-

---

45 Ebd., 89.

46 Das Territorium des heutigen Regierungsbezirks Patani entspricht nicht dem einstigen Königreich. Patani wurde in der Geschichte mehrfach in kleinere Einheiten geteilt, die später wieder in größere, nämlich Patani, Narathiwat und Yala zusammengefasst wurden. Satun war ursprünglich ein Teil des Sultanats Kedah, das heute zu Malaysia gehört.

47 Zachary Abuza, A Breakdown of Southern Thailand's Insurgent Groups, in: Terrorism Monitor 4 (17) 2006, 3–6.

48 Eine detaillierte Analyse der Veränderungen des islamischen Bildungssystems im Süden Thailands findet sich in Joseph Chinyong Liow, Islam, Education and Reform in Southern Thailand. Tradition and Transformation, Singapore 2009.

Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

verständnis blieben davon nicht unberührt. Aus der Selbstbeschreibung „Patani Melayu“, schreibt Patrick Jory in einem Aufsatz, wurde „Thai Muslim“. Der Islam wurde zum Identitätsmarker und löste die Dimension des Ethnischen ab. Die Zentren der neuen Organisationen befinden sich in Moscheen und Islamschulen, die auch das wichtigste Rekrutierungsfeld darstellen. Die BRN spaltete sich und erhielt ein islamistisches Profil, und auch die PULO reorganisierte sich 1995 unter einer dezidiert islamistischen Agenda.

Wie Horstmann<sup>49</sup> und Marddent<sup>50</sup> zeigen, lässt sich der Islamismus in Thailand jedoch nicht nur als Widerstandsideologie definieren. Fromme Muslime streben nach einem gottgefälligen Leben, und die Sinnhaftigkeit einer islamischen Lebensweise erklärt sich weniger aus weltlichen als aus religiösen Werten und Normen. Traditionell trugen Frauen im Süden Thailands ein Kopftuch, befolgten aber nicht die strenge islamische Kleidernorm, die auf der anderen Seite der Grenze, in Malaysia schon üblich war.<sup>51</sup> In jüngster Zeit ändert sich dies. Viele Frauen haben sich in den vergangenen Jahren islamischen Vereinigungen angeschlossen, sind Anhängerinnen moderner Missionsbewegungen wie der „Tablighi Jamaat“ oder der Frauenorganisation „Nahdatul Muslimat“. Sie treffen sich in Gebetskreisen, lassen sich in religiösen Schulungen belehren und sie tragen Kleidung, die sie auf den ersten Blick als fromme Musliminnen erkenntlich macht, v. a. den *hijab*, ein langes, den Oberkörper verhüllendes Kopftuch, der mittlerweile ein Identitätssymbol darstellt. Gerade dieses Erkennen und das Sichtbarmachen einer islamischen Identität im öffentlichen Raum lösten in der Vergangenheit wiederholt Konflikte mit Vertretern der Behörden aus. 1986 kam es sogar zu regelrechten Massenprotesten, nachdem eine Lehrerin nördlich von Bangkok wegen ihres Schleiers der Schule verwiesen wurde, sich kurz darauf ein ähnlicher Zwischenfall in Pattani ereignete und im folgenden Jahr eine ganze Gruppe *hijab*-tragender Studentinnen des „Yala Teacher’s Training College“ vom Unterricht suspendiert wurde.<sup>52</sup> Zu Beginn des Jahres 1988 versammelten sich Tausende von Demonstrantinnen an der Zentralmoschee von Yala, um ihrem Unmut über die Repression Ausdruck zu verleihen. Die Regierung lenkte

---

49 Alexander Horstmann, Female Missionaries and Women’s Participation in Southern Thailand’s Chapter of the Tablighi Jama’at, in: Susanne Schröter (Hrsg.), Gender and Islam in Southeast Asia. Women’s Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions, Leiden 2013, 223–240.

50 Amporn Marddent, Gender Piety of Muslim Women in Thailand, Frankfurt/Main 2017, unveröffentlichte Dissertation; Amporn Marddent, Religious Piety and Muslim Women in Thailand, in: Susanne Schröter (Hrsg.): Gender and Islam in Southeast Asia. Women’s Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions, Leiden 2013, 241–268.

51 Liow, Islam, Education and Reform in Southern Thailand, 16. Liow vertritt in seinem Buch die Ansicht, dass thailändische Muslime ohnehin einen wenig regelgetreuen Islam praktizieren. Er schreibt: „Thai Muslims sometimes eat food generally deemed to be prohibited in Islam, and they do not necessarily observe obligations of prayer and fasting very strictly.“ Ebd.

52 Chaiwat Satha-Anand, Hijab and Moments of Legitimation. Islamic Resurgence in Thai Society, in: Charles F. Keynes/Laurel Kendall/Helen Hardacre (Hrsg.), Asian Visions of Authority. Religion and the Modern States of East and Southeast Asia. Honolulu 1994, 279–300, hier 285.

Susanne Schröter

ein, und die strengen Regularien gegen muslimische Kleidung lockerten sich.<sup>53</sup> Der Politikwissenschaftler Chaiwat Satha-Anand interpretierte die sogenannte *hijab*-Krise einerseits als Folge weltweiter islamistischer Revitalisierung und andererseits im Kontext eines „legitimation deficit“<sup>54</sup> des thailändischen Staates gegenüber der muslimischen Grenzbevölkerung. Interessanterweise betont Satha-Anand den Genderaspekt der durch das Tragen des *hijab* zum Ausdruck gebrachten muslimischen Kritik des buddhistischen Thai-Staates. „Some analysts“, schreibt er, „argue that the *hijab* must be viewed in relation to the desire of ethnic groups to reassert their autonomy through a gendered discourse. Because ‘masculinization’ represents a claim to full humanity, the minority group asserts themselves by insisting on female conformity to a restricted dress code.“<sup>55</sup>

Der neue Islam richtet sich aber nicht nur gegen den buddhistischen Thai-Staat, sondern dezidiert auch eine Moderne, die gern als „westlich“ denunziert wird. Man wendet sich gegen die sogenannte „Westoxification“,<sup>56</sup> die Vergiftung einer idealisierten autochthonen Lebensweise durch verderbliche Einflüsse von außen, die sich durch Vernachlässigung religiöser Normen, einen zunehmenden Individualismus und eine moderne Geschlechterordnung ausdrückt. Mittlerweile, so Marddent, sei der Mainstream-Islam im Süden Thailands eine Mischung aus Wahhabismus und Salafismus. Eine Begleiterscheinung ist ein enormer Anstieg von Gewalttätigkeiten, die sich sowohl gegen die Behörden, als auch gegen Muslime richten, die den jeweiligen radikalen Akteuren als Verräter gelten.<sup>57</sup>

## VI. Klane, Ethnizismen und radikaler Islam auf den Philippinen

Wie in Thailand stellen Muslime auch auf den Philippinen nur eine kleine Minderheit dar. Die muslimische Bevölkerung leidet unter vielfältigen Repressionsmaßnahmen, unter einem jahrzehntelangen Bürgerkrieg, unter teilweise anarchischen Gewaltverhältnissen und einer kulturellen Diskriminierung. Die Ursachen gehen bis in die Zeit der spanischen Kolonialzeit zurück. Auf den Philippinen begann die Islamisierung Ende des 9. Jahrhunderts, als sich arabische Händler im Sulu-Archipel niederließen und einheimische Frauen heirateten. Das Sultanat Sulu entwickelte sich schnell zu einer Drehscheibe des maritimen Handels und ab dem 14. Jahrhundert breitete sich der Islam von dort nach Mindanao, später auch nach Mindoro und das südliche Luzon aus. Im 16. Jahrhundert reklamierten die Spanier die Philippinen als

---

53 Preeda Prapertchob, Islam and Civil Society. The Role of NGOs, in: Nakamura Mitsuo/Sharon Siddique/Omar Farouk Bajunid (Hrsg.), Islam and Civil Society in Southeast Asia. Singapore 2001, 104–117, hier 109.

54 Satha-Anand, Hijab and Moments of Legitimation, 296.

55 Ebd., 299.

56 Raymond Scupin, Muslim Accommodation in Thai Society, in: *Journal of Islamic Studies* 9 (2) 1998, 229–58, hier 254.

57 Peter Chalk, The Malay-Muslim Insurgency in Southern Thailand. Understanding the Conflict's Evolving Dynamic, Santa Monica 2008.

Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

Kolonie und begannen mit der Gegenmissionierung. Anders als in Luzon stießen sie auf den Südphilippinen auf erbitterten Widerstand,<sup>58</sup> der auch unter Einsatz aller verfügbaren Waffen nicht zu brechen war. Sultane und muslimische Kommunen riefen zur Verteidigung des *dar al-Islam* auf, und selbst als Teile des Archipels im 19. Jahrhundert von spanischen Truppen besetzt wurden, dauerte der Heilige Krieg (*perang sabil*) an.<sup>59</sup> Die USA, die die Philippinen im Jahr 1898/99 von Spanien erwarben, setzten die militärische Unterwerfung des Südens fort. Um den muslimischen Widerstand zu brechen, führten sie großräumige Umsiedlungsvorhaben durch und vergaben bebaubares Land in Mindanao an landlose Christen aus Luzon und den Visayas. Diese Politik änderte sich auch nach der Unabhängigkeit nicht. Im Gegenteil: In den 1950er Jahren setzte eine weitere Welle staatlich geförderter Umsiedlungen von Christen nach Mindanao ein.<sup>60</sup> Die Konsequenzen waren einschneidend. Während im Jahr 1913 auf der Insel Mindanao der Anteil der Muslime noch 98 % betrug, sind es heute nur noch 30 %. Muslime besitzen weniger als 15 % des bebaubaren Landes und 80 % von ihnen fristen ihr Leben als landlose Pächter. Der Landraub führte zu Konflikten zwischen ansässigen Muslimen und neu angesiedelten Christen, zu Zusammenstößen von christlichen und muslimischen Milizen und zu fortwährenden Interventionen des Militärs.<sup>61</sup> Während der Regierungszeit von Ferdinand Marcos<sup>62</sup> verschärften sich die Spannungen. Die Separatistenorganisation „Moro National Liberation Front“ (MNLF) verlangte die Unabhängigkeit, und Marcos reagierte mit der Entsendung größerer Truppenkontingente. Obgleich nach seinem Sturz neue Anstrengungen unternommen wurden, den Konflikt beizulegen und im Jahr 1996 eine Teilautonomie in mehreren Provinzen implementiert wurde, konnte keine Lösung gefunden werden.<sup>63</sup> Heute, im Jahr 2009, hat die MNLF ihren Alleinvertretungsanspruch der Muslime Mindanaos verloren. Eine stärker islamisch orientierte Organisation,

---

58 Die Spanier, die sich an den Kampf gegen die „Mauren“ erinnert fühlten, nannten die Muslime des Südens daraufhin „Moros“.

59 Attentäter griffen, teilweise nur mit dem Schwert oder Messer, Spanier oder christliche Filipinos an und versuchten, so viele von ihnen wie möglich zu töten, bis sie selbst getötet wurden. Sie wurden dadurch zu Märtyrern und konnten auf die Vergebung schwerer Sünden hoffen.

60 Die Politik der philippinischen Regierung hatte aber nicht nur die Minorisierung der Muslime zum Ziel, sondern auch die ökonomische Ausbeutung der Region. 100.000 Hektar Land wurden an internationale Agriarkonzerne wie Del Monte verpachtet.

61 Außer den Muslimen waren auch die animistischen Lumads von den Maßnahmen der inneren Kolonisierung Mindanaos betroffen.

62 Marcos, der 10. Präsident der Philippinen, regierte von 1965–1986. Zwischen 1972 und 1981 verhängte er das Kriegsrecht und entmachtete große Teile der politischen Elite. Im Februar 1986 wurde er von einer nationalen Oppositionsbewegung, der sich große Teile der alten Elite angeschlossen hatten, aus dem Amt gejagt und floh nach Guam. Corazon Aquino, die Witwe des von Marcos ermordeten Politikers Benigno Aquino, trat seine Nachfolge an.

63 Zur Genese und Analyse des Konflikts McKenna, Muslim Rulers and Rebels and Yegar. Between Integration and Secession; zum Islam in Südthailand siehe auch Raymond Scupin, Muslim Accommodation in Thai Society, in: Journal of Islamic Studies 9 (2) 1998, 229–258.

Susanne Schröter

die „Moro Islamic Liberation Front“ (MILF), fordert jetzt die Regierung heraus. Gegenüber der von Katholiken dominierten Regierung und den im Laufe des letzten Jahrhunderts zugewanderten Christen aus den nördlichen Philippinen, stellt der Islam in Mindanao ein natürliches oppositionelles Bezugssystem dar. Die Kultivierung einer dezidiert islamischen kollektiven Identität hilft dabei, sich gegen die nichtmuslimische Übermacht zu behaupten. Ein deutliches und sichtbares Bekenntnis zu den Werten und Normen des Islam, auch auf der symbolischen Ebene, liegt dabei näher als eine weniger expressive Form der Frömmigkeit. Das gilt auch für Frauen, die sich in Ablehnung der christlich-philippinischen Mode an Verhüllungsvorschriften aus dem arabischen Raum orientieren. Siapno ist Recht zu geben, wenn sie schreibt: „women’s involvement in the struggle for independence in Mindanao involves symbolic forms of resistance, of which veiling is perhaps the most important“.<sup>64</sup> Im Kontext von Marginalisierung und Diskriminierung nutzt man die fundamentalistische islamische Ordnung primär als Ideologie des Widerstandes gegen die Dominanz des katholischen Staates und als Mittel eines ethnisch-religiösen Bekenntnisses.

Die neue islamische Ordnung bedeutet für Frauen allerdings einen immanenten Widerspruch zu den Rechten, die sie im 20. Jahrhundert erwarben. Wenngleich Heirat und Mutterschaft selbst bei gut gebildeten Frauen das „primary goal“<sup>65</sup> bleibt, wie die australische Forscherin Anne-Marie Hilsdon schreibt, so haben sich doch weibliche Handlungsspielräume im Verlauf der letzten 100 Jahre beträchtlich erweitert.<sup>66</sup> Heute besuchen Mädchen Schulen und manchmal auch Universitäten, Frauen gehen zunehmend einer Erwerbstätigkeit außerhalb des eigenen Hauses nach<sup>67</sup> und sie partizipieren an Aktivitäten innerhalb der Gemeinschaften. Das ist das Resultat von Reformen der Regierung,<sup>68</sup> die im ganzen Land Mädchenbildung förderte und Arbeitsmöglichkeiten für Frauen schuf, andererseits aber auch

---

64 Jacqueline Siapno, Gender Relations and Islamic Resurgence in Mindanao, Southern Philippines, in: Camilla Fawzi El-Solh/July Mabro, *Muslim Women’s Choices. Religious Belief and Social Reality*. Providence – Oxford 1994, 184–201, hier 193.

65 Anne-Marie Hilsdon, Violence against Muslim Women in the Philippines, in: Linda R. Bennett/Lenore Manderson (Hrsg.), *Violence against Women in Southeast Asia. Gender Inequality and Technologies of Violence*, London 2003, 20–40, hier 23.

66 Luis D. Laqar, The Emerging Role of Muslim Women in a Rapidly Changing Society. The Philippine Case, in: *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 13 (1) 1992, 80–98; Vergie, L. Maglangit, The Muslim Woman in Contemporary Philippine Society. Unpublished manuscript, requested by the Philippine Commission on Islamic Affairs for the 15<sup>th</sup> Century Hijra International Conference, Manila, 9.–13. June 1980; Amina P. Usodan-Sumagayan, The Changing Role of Maranao Women in a Maranao Rural Society, in: *Dansalan Quartely* 9 (4), 1987, 165–228, hier 206–207.

67 Anfangs waren Frauen hauptsächlich in Familienunternehmen tätig, seit den 1980er Jahren aber mehrheitlich in kommunalen Einrichtungen. Auch die Berufsbilder veränderten sich. Zunächst galten nur Extensionen traditioneller weiblicher Tätigkeiten als adäquat und Frauen wurden Lehrerinnen und Krankenschwestern. Heute ist es ihnen auch möglich, Ingenieurinnen und Rechtsanwältinnen zu werden. Vgl. Carmen Abubakar, *The Changing Role of Filipino Women*, Diliman, Quezon City 2005, 53.

68 Die Philippinen ratifizierten CEDAW 1981.

## Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

Ergebnis der Aktivitäten indigener und internationaler NGOs, die kontrollierten, dass Maßnahmen gegen die Diskriminierung von Frauen tatsächlich umgesetzt wurden.<sup>69</sup> Vor allem die „Bangsa Moro Women’s Professional and Employees Association“ und die „Bangsamoro Women Foundation“, ein Dachverband, der etwa 60 Einzelorganisationen verbindet, garantieren Frauen heute Einfluss in Politik und Gesellschaft. Innerhalb Mindanaos wird diese Entwicklung als großer Schritt in Richtung *women’s empowerment* verstanden. Mit Stolz verweist man in örtlichen Zeitungen auf Frauen in Führungspositionen, präsentieren sich Moro-Frauen als selbstbewusst und modern.

Wie in anderen Regionen Südostasiens beeinträchtigen islamistische Organisationen die neu gewonnene Freiheit in Mindanao allerdings erheblich. Wieder ist es die Bekleidungsdebatte, die sich als besonders geeignet zeigt, Frauen in die Schranken zu verweisen. Während sie in den 1970er Jahren, so Hilsdon, „tight pants and backless tops“<sup>70</sup> tragen konnten, wird heute ein islamkonformer Bekleidungsstil erzwungen. Diejenigen, die sich nicht an die rigiden Vorschriften hielten, waren wiederholt körperlichen Misshandlungen ausgesetzt: Man rasierte ihnen die Haare, wenn sie keinen Schleier trugen, und bewarf sie mit verrottetem Obst und Gemüse, wenn nackte Haut sichtbar war.<sup>71</sup> Weitreichendere Konsequenzen als die Durchsetzung eines islamischen Bekleidungskodexes hatte die Einführung eines an der Scharia orientierten Personenstandsrechts im Jahr 1977 durch den damaligen Präsidenten Ferdinand Marcos.<sup>72</sup> Traditionell erhalten Frauen in erster Linie Rechte als Mitglieder von ethnischen Gemeinschaften und Klänen. Birte Brecht, die eine ethnographische Forschung bei den Maranao durchführte, verwies dabei u. a. auf ein genderkomplementäres Titelsystem, in dem Frauen als Trägerinnen von traditionellen Ehrentiteln politischen Einfluss ausüben können.<sup>73</sup>

Die Landschaft muslimischer Organisationen in Mindanao ist heute unübersichtlich. Neben den großen Verbänden MNLF und MILF existieren kleinere Gruppen wie „Jama’at Tabligi“ und „Markaz al-Shabab“, aber auch eine Reihe militanter Organisationen, von denen Abu Sayyaf die international bekannteste ist, da sie immer wieder westliche Ausländer verschleppt und entweder gegen die Zahlung eines Lösegeldes herausgibt oder ihnen vor laufender Kamera den Kopf abschneidet. Die spektakulären Gewaltaktionen der Jihadisten sind aber nicht nur einem transnationalen Habitus geschuldet, sondern werden durch Fragmentierungen innerhalb der philippinischen Gesellschaft bedingt. Die politische Elite stellt eine Oligarchie dar, die ihre Interessen mit äußerster Brutalität durchsetzt und auch indigene

---

69 CEDAW Watch-Philippines z. B. ist eigenen Bekundungen nach „engaged in information and education advocacy campaigns to make national laws and policies consistent with CEDAW“, <http://www.un.org/women-watch/daw/cedaw/committee.htm> (abgerufen 10. 2. 2018).

70 Hilsdon, *Violence against Muslim Women in the Philippines*, 29.

71 Ebd., 30.

72 Es handelte sich um den Presidential Decree 1083.

73 Birte Brecht, *The Influence of the National Question and the Revival of Tradition on Gender Issues among the Maranao in the Southern Philippines. Between Re-traditionalization and Islamic Resurgence*, Frankfurt/Main 2011.

Susanne Schröter

oder religiöse Minderheiten agieren gewöhnlich gewaltsam, wenn ihre Interessen auf dem Spiel stehen. Viele der derzeit operierenden Verbände sind in erster Linie kriminelle Organisationen, die sich ihr Einkommen mit Schmuggel, Waffen- und Drogenhandel sowie mit Entführungen und Schutzgelderpressungen verdienen.<sup>74</sup>

## VII. Kolonialismus, Imperialismus, rechtsfreie Räume und Parallelgesellschaften

Welche Schlüsse lassen sich aus den skizzierten Beispielen ziehen? Und wo können Schlussfolgerungen generalisiert und auf andere Regionen übertragen werden?

Offensichtlich ist, dass Islamismus in Südostasien historisch auch als Antwort auf den europäischen Kolonialismus entstanden ist.<sup>75</sup> Diese koloniale Ordnung kann europäisch dominiert sein, wie in Malaysia, Indonesien und auf den Philippinen, oder sie kann eine regionale Hegemonialmacht darstellen, wie in Thailand. Die kolonialen Wurzeln des Islamismus sind auch in anderen Teilen der Welt unübersehbar und sie stellen, wie ich eingangs gezeigt habe, gewissermaßen die Ursprungsbegründung des Islamismus dar. Alle wichtigen historischen Apologeten des Islamismus adressierten die kolonialen Machtverhältnisse und verstanden sich auch als Kämpfer gegen die Kolonialherrschaft. Dieses Narrativ ist auch heute noch wirkmächtig, da es sich problemlos auf gegenwärtige politische Konflikte anwenden lässt. Der Nahost-Konflikt und die militärischen Interventionen westlicher Armeen im Irak oder in Afghanistan werden als koloniales Kontinuum gedeutet. Muslime sind in dieser Erzählung weltweit die Opfer westlicher Gewalt und befinden sich in einer Selbstverteidigungssituation. Der Jihad lässt sich so als defensiver Krieg rechtfertigen, wenn Muslime zu Schaden kommen. Dabei kann der Gegner ein sogenannter „naher Feind“, d. h. die eigene Regierung sein, oder er ist ein „ferner Feind“, was immer den Westen meint.<sup>76</sup>

Eine Minderheitenproblematik, wie sie in Mindanao oder Thailand signifikant ist, lässt sich in vielen Regionen beobachten, die jihadistische Milizen hervorgebracht haben. Dazu gehört beispielsweise Nigeria, wo eine christliche Elite von Muslimen im muslimischen Nordosten als Besatzungsmacht empfunden wird. Aus diesem Umstand bezieht die jihadistische Miliz „Boko Haram“ ihre Legitimität.<sup>77</sup> Auch Syrien, wo eine alawitische Elite

---

74 Peter Kreuzer, Die Rebellion der Muslime im Süden der Philippinen. HSFK-Report 7/2003, Frankfurt/Main; Peter Kreuzer, Politische Clans und Gewalt im Süden der Philippinen. HSFK-Report 1/2005, Frankfurt/Main.

75 In Malaysia ist dieses Element allerdings weniger ersichtlich als in Indonesien, Thailand und Mindanao.

76 Steinberg zeigt, dass es hinsichtlich des jihadistischen Kriegszieles in den vergangenen Jahren zu einer signifikanten Verschiebung vom nahen auf den fernen Feind gekommen ist, wodurch Anschläge in westlichen Gesellschaften legitim werden. Guido Steinberg, Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamischen Terrorismus, München 2005.

77 Johannes Harnischfeger, Der Boko-Haram-Aufstand und die Tradition des Dschihad in Nordnigeria, in: Polycarp Ulin Agan (Hrsg.), Religionen und gesellschaftliche Konflikte heute, Siegburg 2013/14, 21–55.

Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

über eine sunnitische Mehrheit herrscht oder der Irak, wo nach dem Sturz Saddam Husseins die sunnitische Dominanz durch eine schiitische bzw. im Norden durch eine kurdische ersetzt wurde, passt in dieses Bild.<sup>78</sup> Die kaukasischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion zeigen das gleiche Muster.<sup>79</sup> Auch hier wird eine dominante nichtmuslimische Macht als Unterdrücker empfunden, gegen die alle Mittel des Widerstands erlaubt sind. In diesen genannten Fällen geht es also um die Rebellion einer sunnitischen Minderheit gegen eine nichtsunnitische Mehrheit. Diese Rebellion zielt einerseits auf eine Allokation materieller Ressourcen, konkret etwa auf Eigentum und Verfügung von Land und Bodenschätzen, andererseits aber auch auf immaterielle Ressourcen wie Kultur, religiöse Deutungshoheit oder politischen Einfluss.<sup>80</sup>

In Thailand ist evident, dass trotz eines Kurswechsels der Regierung und erheblicher Investitionen keine Beruhigung der Situation hergestellt werden konnte, da eine nichtmuslimische Regierung grundsätzlich abgelehnt wird. An dieser Stelle sei auf die eingangs zitierte Ideologie von Qutb verwiesen, die den Jihad nicht nur als Verteidigung, sondern als immanentes Ziel des Islam versteht, das sich durch den göttlichen Auftrag begründet, nichtislamische politische, rechtliche und soziale Strukturen abzuschaffen und durch islamische zu ersetzen. Diese Zielsetzung steht auch hinter den Islamisierungsbewegungen in Malaysia und Indonesien. In beiden Ländern gab es zwar eine Phase, in der islamische Widerstandsgruppen sich gegen eine nichtislamische Kolonialmacht zur Wehr setzten, doch seit der Unabhängigkeit existierte keine unmittelbare Bedrohung durch den Westen. In keinem der beiden Länder führten islamistische Führer Entwicklungsdefizite oder andere gesellschaftliche Probleme auf westlichen Einfluss zurück. Zwar existiert bis auf den heutigen Tag eine islamistisch-antiimperialistische Rhetorik, aber diese verweist auf den Nahostkonflikt oder gegenwärtig auch auf den Krieg im Irak und in Syrien. Nun mag man die These aufstellen, der Islamismus, der sich im Zuge der Demokratisierung so rapide zu einer politischen Kraft herausbildete, sei die Folge der Unterdrückung des politischen Islams durch den autoritären Staat. Ähnliche Dynamiken finden wir ja auch im Iran<sup>81</sup>, in der Türkei<sup>82</sup> oder in Tunesien<sup>83</sup>. Das Argument ist jedoch zu kurz gegriffen. Zwar konnten Islamisten in den genannten Ländern damit punkten, dass sie nicht mit den gestürzten Diktaturen kollaboriert

---

78 Behnam T. Said, *Islamischer Staat. IS-Miliz, al-Qaida und die deutschen Brigaden*, München 2014.

79 Uwe Halbach, *Russland und der Nordkaukasus im Umfeld des globalen Jihadismus*, Berlin 2017, [https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2017A23\\_hlb.pdf](https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2017A23_hlb.pdf) (abgerufen 20. 4. 2017).

80 Zur Religion als Machtressource in der arabischen Welt: Mitra Moussa Nabo, *Der Jihad-Diskurs in der arabischen Welt. Hegemonie und legitime Geltung*, in: *Zeitschrift für Politik* 63 (4) 2016, 369–397.

81 Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick 1989.

82 Thomas Brackmann, *Zwischen Kemalismus und Islamisierung. Das Verhältnis von Religion und Staat in der Türkei*, Frankfurt/Main 2007.

83 Susanne Schröter/Sonia Zayed, *Tunesien. Vom Staatsfeminismus zum revolutionären Islamismus*, in: Susanne Schröter (Hrsg.), *Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung? Transformationen und Restaurationen von Genderverhältnissen in der islamischen Welt*, Bielefeld 2013, 17–44.

Susanne Schröter

hatten, doch wären diese Länder ohne die Unterdrückung durch die Diktaturen schon vorher islamische Staaten geworden. Am Beispiel Indonesien ist dies unverkennbar. Die Führer der sunnitisch-muslimischen Mehrheit wollten den islamischen Staat bereits unmittelbar nach der Unabhängigkeit einführen, wurden aber von Sukarno daran gehindert. In Malaysia sehen wir eine ähnliche Tendenz eines Teils der politischen Elite, obgleich der Islam seit der Unabhängigkeit niemals unterdrückt war.

Wir können in Thailand, auf den Philippinen, in Indonesien und Malaysia trotz unterschiedlicher ökonomischer und politischer Rahmenbedingungen eine ähnliche Entwicklung beobachten, die die Islamisierung der Gesellschaft, die Einführung islamischen Rechts und einer islamischen Lebensweise sowie letztendlich auch die Errichtung eines islamischen Staates zum Ziel hat. Dieses Ziel folgt einem Programm, das auf islamistische Überzeugungen zurückgeht. In jedem der dargestellten Länder lässt sich feststellen, dass die letzte Welle islamistischer Mobilisierung zeitgleich mit der Rückkehr junger Akademiker von arabischen Universitäten erfolgt, wo sie mit wahhabitischen und salafistischen Lehren in Kontakt kamen. Zusätzlich spielt die Verbreitung islamistischer Lehrmaterialien, das Entsenden islamistischer Prediger und die Einrichtung islamistischer Institutionen aus bestimmten arabischen Ländern eine entscheidende Rolle. Das Projekt der Entwicklung eines radikalen Islam, die Auslöschung lokaler synkretistischer Islamverständnisse und die Eroberung der politischen Macht ist nicht primär durch lokale oder regionale Missstände bedingt, sondern durch eine gezielte Propaganda islamistischer Zentren und ihre finanzielle Flankierung. Die Umsetzung des islamistischen Programms scheint in allen Ländern einer gleichen Choreographie zu folgen. Elemente sind die expressiven Inszenierungen von Frömmigkeit, wie sie sich beispielsweise an der islamischen Bekleidung von Frauen zeigt, die Implementierung einer normativen islamischen Ordnung mit dem Schwerpunkt der Durchsetzung des islamischen Rechts sowie die Verfolgung religiöser Minderheiten, progressiver Muslime und jeglicher Opposition, die sich dem Islamismus entgegenstellt. Das Ziel der fundamentalistischen Erneuerung ist die Errichtung einer islamischen Weltgesellschaft als Alternative zum säkularen Projekt der Moderne.<sup>84</sup>

### Literaturauswahl

Casanova, José, *Public religions in the modern world*, Chicago 1994.

Eder, Klaus, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (3) 2002, 331–343.

Herrmann, Johannes, *Unter dem Schatten von Garudas Schwingen. Chancen und Probleme nationaler Integration in Indonesien. Geschichte, Ideologie, Religion, Recht*, Wettenberg 2005.

---

<sup>84</sup> Johannes Reissner, *Islam in der Weltgesellschaft. Wege in eine eigene Moderne*, Berlin 2007: SWP, [https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2007\\_S19\\_rsn\\_ks.pdf](https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2007_S19_rsn_ks.pdf) (abgerufen 20. 4. 2017); Basam Tibi, *Islamism and Islam*, New Haven 2012.

Der Siegeszug des radikalen Islam im 21. Jahrhundert

- Kippenberg, Hans G., Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.
- Qutb, Sayyid, Social Justice in Islam, New York 1999.
- Reid, Anthony, Veranda of Violence. The Background of the Aceh Problem. Singapur 2006.
- Schlehe, Judith, Die Meereskönigin des Südens, Ratu Kidul. Geisterpolitik im javanischen Alltag, Berlin 1998.
- Schröter, Susanne, Gender and Islam in Southeast Asia. An overview, in: Susanne Schröter (Hrsg.), Gender and Islam in Southeast Asia. Negotiating Women's Rights, Islamic Piety and Sexual Orders, Leiden 2013, 7–54.
- Schröter, Susanne, Re-Islamisierungsprozesse in Südostasien, in: *Orient* 4 (2007), 17–30.
- Sidorko, Clemens P., Dschihad im Kaukasus. Antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarenreich (18. Jahrhundert bis 1859), Wiesbaden 2007.
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1985.

