

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Malik, Jamal

Title: "Islam und Entwicklung"

Published in: Religion und globale Entwicklung: der Einfluss der Religionen auf die soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung.
Berlin: Berlin University Press

Year: 2009

Pages: 40 – 50

ISBN: 978-3-940432-52-0

The article is used with permission of [Berlin University Press](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Islam und Entwicklung

Jamal Malik

Gemeinhin wird Religion als Hindernis für Entwicklung und Modernisierung betrachtet. Diese weit verbreitete Auffassung gründet in Theorien, die einen Rückgang der Religion aus der Öffentlichkeit prognostizierten. Lag das Paradigma der Moderne nicht eben darin, dass die Menschen sich dem Glauben entfremden? Neueste Erkenntnisse in der Säkularisierungsdebatte widerlegen jedoch diese Teleologien. Die Behauptung eines mit der Modernisierung unaufhörlich voranschreitenden Prozesses der Marginalisierung und Privatisierung von Religion trifft ja schon lange nicht mehr zu. In verschiedenen Kontexten wird nämlich eine neue in Religion(en) rezipierte Sakralität, gewissermaßen eine neue religiöse Grundierung, der Gesellschaft angestrebt. Die gegenwärtigen akademischen und politischen Debatten zeugen daher von einer Neubestimmung von Religion weltweit, spätestens seit Ende der siebziger Jahre.

Ein prominentes Diskursfeld bildet in diesem Zusammenhang der Islam, der – so möchte man meinen – als letzte Bastion modernisierungstheoretischer Ansätze dient und das Paradigma eines Negativbildes darstellt. Schon ein kurzer Blick auf die Lehrpläne in europäischen Schulbüchern ist entlarvend, wenn festgestellt wird, dass der Präsenz von Juden und Muslimen in der Geschichte Europas entweder gar nicht oder zu wenig Rechnung getragen wird. Folglich werden Juden und Muslime schon an sich als fremd und problematisch betrachtet, was wiederum zur Folge hat, dass die Erwähnung von Juden und Muslimen im Laufe der europäischen Geschichte zum Grossteil im Kontext von Konfliktsituationen erfolgt. In den Lehrplänen wird, so weiter, die Präsenz von Muslimen in Europa zum einen »auf die kurze Zeit der Ausbreitung des Islam, der Kreuzzüge im Mittelalter und auf das kriegerische Vordringen des Islam beschränkt, in der die Muslime als ›Aggressoren‹ vorgestellt werden«. Zum anderen beschäftigt man sich mit Muslimen in der Gegenwart, einer Epoche, »die gleichermaßen unter kämpferischen Vorzeichen steht – und in der Muslime entweder als Immigranten behandelt werden und daher ›integriert‹ werden müssen, oder in der sie als ›Fundamentalisten‹ und ›Terroristen‹ begriffen und ausgegrenzt, wenn nicht gar bekämpft werden.«¹

Wirkungsmächtige Narrative werden bemüht, um kulturell religiöse Andersartigkeit nicht nur zu suggerieren, sondern auch wissenschaftlich-historisch zu untermauern, eine Position, die sich der Zustimmung von Johann Gottfried Herder über Novalis bis Ulrich Wehler erfreut. Auch die Boulevardpresse schürt Bedrohungsszenarien in ihren Titelbildern und

bedient unser kulturelles Gedächtnis, welches von Kreuzzügen und Türkenangst geprägt zu sein scheint. So wird mit Verweis auf den islamistischen Terrorismus immer wieder behauptet, es gäbe keine eindeutig wahrnehmbare Unterscheidungslinie zwischen Islam und radikalem Islamismus: Überhaupt müsse konstatiert werden, dass »der Islam«, der niemals Aufklärung und Reformation erfahren habe, nur schwerlich mit Demokratie, Entwicklung und Pluralismus zu vereinbaren sei.²

Positionen wie diese reproduzieren die gängigen Stereotypen und unterschätzen den Einfluss des Islam, oder besser, der Muslime im soziopolitischen Wandlungsprozess. Sie übersehen die kontinuierliche Auseinandersetzung und Interaktion muslimischer Traditionen mit den Kräften des Wandels – auch und besonders in der Moderne. Stattdessen wird die dogmatische Selbstdefinition des Islam der Frühzeit als dessen Wesen betrachtet und die folgenden historischen Prozesse geradezu programmatisch ignoriert. Diese a-historische Perspektive reduziert Muslime auf die Religion allein, die Vielfalt muslimischer Kulturen wird ausgeblendet. Islamistische Gruppierungen zementieren diese Perspektive, indem sie etwa politischen Säkularismus und Demokratie als Antwort auf den christlichen Klerikalismus und folglich als ur-europäisch und daher als un-islamisch betrachten. Damit ordnen sie diese und andere Begriffsrahmen genealogisch der europäischen Geschichte zu und bringen sich so als »nicht-europäische« und »nicht-christliche« Kulturen selbst um mögliche Partizipation. Sie nutzen so die Religion als Solidaritätsmythos im Kampf gegen das konstitutive Andere, welches als Voraussetzung von Identität diskursiv als Grenzziehung dargestellt wird. Auf diese Weise wird Religion als kulturelle Ressource zur Mobilisierung genutzt – im Übrigen auch im Europa des 21. Jahrhunderts. Beispiele für letzteres sind die EU-Verfassungsdebatten vor dem Hintergrund eines zunehmend religiös heterogenen Kulturraums im Zuge der EU-Osterweiterung heute und der Zuwanderung muslimischer Arbeitskräfte in früheren Jahrzehnten; der sogenannte inter-religiöse Dialog, der selbst auf EU-Ebene zelebriert wird; das wiedererwachte Selbstbewusstsein der christlichen Kirchen im Ringen um politische Gestaltungskompetenz, und die steigende Zahl muslimischer Gemeinschaften, die sich Institutionalisierungs- und Homogenisierungsbestrebungen unterwerfen, um Leitideen herauszustellen, Handlungskontexte zu spezifizieren und Handlungsoptionen Geltungskraft zu verschaffen.³ In der Suche nach der »Seele« Europas Jacques Delors kommt der Wunsch nach Einbeziehung der Religionsgemeinschaften in die Politik der Europäischen Union deutlich zum Ausdruck. Damit steht die EU den USA nicht nach, die ebenfalls das Potential religiöser Gemeinschaften erkannt haben und diese im Rahmen von Wohlfahrtsreformen durch Vergabe von Wohlfahrtsmitteln unterstützten – auch gegen die Verfassungsbestimmungen.⁴

Der Eindruck, der Islam habe ein entwicklungshemmendes Wesen, ist allerdings eher spezifischen interessengeleiteten (Fehl)-Deutungen

muslimischer Traditionen durch einige Muslime geschuldet, deren Verhalten nicht selten generalisiert wird. Diese Generalisierung und Konstruktion eines rückständigen Orients hat Tradition, sie hatte auch eine wichtige Funktion in den Diskursen der europäischen Aufklärungen.⁵

Gespeist wird der undifferenzierte Eindruck, der Islam sei ein entscheidender Faktor zur Erklärung der Unterentwicklung etwa durch statistische Daten: laut der *Organisation for Economic Co-Operation and Development* (OECD) werden die 57 Mitgliedsstaaten der *Organization of the Islamic Conference* (OIC) als Entwicklungsländer klassifiziert. Allerdings können die entwicklungshemmenden Strukturen nicht allein in der Religion gesehen werden, wenngleich Religion oftmals dafür Pate steht. Stattdessen ist zu vermuten, dass der postkoloniale Staat in muslimischen Mehrheitsregionen nicht Schlüssel zur Lösung, sondern die wesentliche Ursache für Entwicklungsprobleme ist.⁶ Tatsächlich lassen sich tiefe Spannungen zwischen staatlicher Ideologie und sozialer Basis in muslimischen Staaten ausmachen, weil ihren Repräsentanten das notwendige Mandat fehlt. Aufgrund dessen gelingen weder eine umfassende politische Homogenisierung, noch kann wegen fehlender staatlicher Institutionen, welche Leitideen herausstellen, Handlungskontexte spezifizieren und ihnen auch Geltungskraft geben, der ideologische Anspruch flächendeckend durchgesetzt werden. Und es sei am Rande bemerkt, dass solche Regime eben auch von westlichen Industrienationen geschützt und gestützt werden. Das heißt ihre Stabilität zählt höher als »die Wahrung menschenrechtlicher Standards und politische Mitsprache.«⁷

Nun ist der Islam als Weltreligion nicht endemisch und eingeschränkt, weder formativ noch normativ, denn Weltreligionen sind nicht ethnisch und territorial und auch nicht alltagsweltlich begrenzt. Sie gehen nicht nur über ihre eigene Ursprungskultur hinaus, sondern nehmen auch spezifische kulturelle Traditionen auf, die sie adaptieren, adoptieren, traditionalisieren oder modernisieren können – ganz im Sinne von Marshall Hodgson.⁸ Denn in ihrem Zentrum stehen Menschen, und diese sind wiederum abhängig von steter Veränderung. Diese Feststellung ist banal, aber wenn man versucht, diese zeit- und ortsgebundenen Zusammenhänge aufzudecken und die komplexen Deutungsprozesse zu verstehen, zumal im Kontext von Entwicklung, dann sind die Deutungsprobleme vielseitig, und man trifft auf eine hermeneutische Schiefelage und Verkrustung.

Betrachtet man nämlich die historische Entwicklung und die regionale Vielfalt, Diversität und Flexibilität muslimischer Traditionen, so wird deutlich, dass die Frage nicht lauten kann: »Ist der Islam kompatibel mit Entwicklung«? Sie kann auch nicht formuliert werden wie von Michael C. Hudson: »How much and what kinds of Islam are compatible with (or necessary for) political development in the Muslim world?«⁹ Denn auch hier wird der Schwerpunkt in einem Entwicklungsdialog auf Islam gesetzt, wenn es etwa heißt, aus islamischer Perspektive unterscheidet sich

das Entwicklungspotential in einigen wichtigen Punkten von der Sichtweise nichtmuslimischer Theoretiker: »The fact is that the politically developed Islamic society is God centered whereas the politically developed Western society is man centered.«¹⁰

Folglich werden anthropozentrische Überlegungen, die von Muslimen immer wieder vorgelegt wurden,¹¹ aus dieser Sicht ausgeblendet, geschweige denn der Rahmen für die Bedingungen der Möglichkeiten von Entwicklung abgesteckt. Die verschiedenen kulturellen Artikulationen der Muslime werden gewissermaßen ontologisiert.

Die Tatsache, dass sich kaum mehr als 80 der 6240 Verse des Koran auf Fragen des menschlichen Zusammenlebens beziehen und in diesem engeren Sinn rechtsrelevant sind, hat aber schon früh zu pragmatischen Ausführungen muslimischer Denker geführt – und zwar auf der Grundlage einer in hohem Maße flexibel interpretierbaren Scharia. Folglich ist das islamische Gesetz auch nach langen Debatten der Gelehrten hervorgegangen und stellt einen Konsens dar, der breit genug ist, den Islam in ganz verschiedenen Zusammenhängen zu leben, zum einen als transnationale Rechtsordnung und zum anderen als lokal rituelle Solidargemeinschaft.

Moderne Grundwerte können nämlich durchaus mit islamischen Traditionen in Einklang stehen: So etwa die – durchaus verschieden auslegbare – Orientierung auf Brüderlichkeit und Gemeinwohl (*masalah*),¹² welche eine gerechte Verteilung der Gewinne fordert, sowie die wichtigen Institutionen der kollektiven Entscheidungsfindung (*shura; ijma`*), des Analogieschlusses (*qiyas*) und des selbständigen Raisonierens (*ijtihad*). Diese sind in der islamischen Stiftungsurkunde, dem Koran, und der zweiten Quelle des islamischen Rechts und islamischer Frömmigkeit, nämlich der Prophetentradition, als Instrumente kollektiver Verhandlungswege vorgeschlagen.¹³ Bekannt sind auch die bedeutsame Institution des islamischen Wohlfahrtssystems (*waqf*), die zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre gelagert ist¹⁴ und damit ein ungeheures – auch politisches – Mobilisierungspotential entfalten kann, sowie die Almosensteuer (*zakat*),¹⁵ die als Kern eines familienunabhängigen sozialen Sicherungssystems gilt und die Mobilität der Individuen erhöhen und die Entfaltung unternehmerischer Potentiale fördern kann. *Zakat* zählt bei den Muslimen zu den fünf gottesdienstlichen Verpflichtungen,¹⁶ welche durch die sogenannten zwischenmenschlichen Verpflichtungen ergänzt werden, um sozialverträgliches Handeln zu ermöglichen. Während erstere für alle Zeiten gültig und daher unveränderbar sind, können, ja müssen, letztere sich den verändernden Bedingungen von Zeit und Ort anpassen. In der muslimischen Rechtstheorie war das Ziel des Islam ja nicht etwa Stagnation und Gewalt, sondern die Herstellung eines funktionierenden Gemeinwohls und des Friedens auf Erden, »salam«. Diese pragmatische Auffassung wird untermauert durch die Idee muslimischer Theoretiker, Entwicklung habe primär moralische Ziele: dass nämlich das Individuum zu

einem verantwortungsbewussten Mitglied der Gesellschaft werde, welches sich in seinem Handeln stets um die Gnade Allahs bemühe, so etwa *Shaykh `Atiyya Saqr*, ehemaliger Direktor des Fatwa Komitees der Al-Azhar Universität:

»Islam is a religion that calls upon all its adherents to adopt modern ideas and technologies that can improve life, as long as they are within the limits set out by Islam. Development, that is, change into a better form, is an innate inclination toward material and moral perfection.«¹⁷

Das höchste Gut sei also ein moralisches, durchaus im Sinne der Entwicklung des menschlichen Charakters und der individuellen Beziehung zu Gott als einem lebenslangen Prozess im Bemühen um Rechtschaffenheit. Diese Perspektive wurde auch in einer Umfrage unter sudanesischen Muslimen bestätigt¹⁸, bei der zwei Drittel der Befragten die moralische Entwicklung als bedeutendsten Charakterzug wertete.¹⁹ Voraussetzung dafür sei allerdings physische, intellektuelle und soziale Entwicklung, die zur moralischen Entwicklung beitrüge.²⁰ Freilich streiten sich die Geister darüber, wo und wie die religiösen und religiös legitimierten Grenzen von Entwicklung verlaufen und vor allem, wer diese zu definieren habe. Normativität und Vertretungsansprüche laufen in gelehrten Diskursen oftmals zusammen.

Um es deutlicher auszudrücken. Religion hat eine ambivalente Funktion: Sie kann zum Hemmnis werden, wenn sie etwa einer radikalen Identitätspolitik dient, einer Politik, die sich primordialer Identitäten bedient, diese politisiert und damit das essentialisierende Selbstbild gegen das des anderen stellt, also ausschließend wirkt. Sie kann aber auch mobilisierend für Entwicklung sein, wenn sie etwa zivilgesellschaftliche Strukturen so befördert, dass sie andere integrieren. Durch die islamische Geschichte hindurch lassen sich zahlreiche Beispiele für beides finden, in denen nichtstaatliche Akteure, Institutionen und Organisationen als Vermittler zwischen Regierung und Bevölkerung agierten:

»[...] often within city walls, various groups coexisted and interacted with a great deal of autonomy. Guilds, religious sects, and ethnic groups ran most of their own internal affairs through elected or appointed leaders. [...] Social solidarities existed along primordial, occupational, religious, and ethnic lines. [...] In this sense, traditional Arab society not only knew the equivalent of civil formations but also survived through them.«²¹

Denn gewachsene Netzwerke religiöser und gesellschaftlicher Institutionen und Loyalitäten verfügen über effektive Kategorien sozialer Organisation und über beträchtliches religiöses Sozialkapital. Die Normen und

Netzwerke des Zivilengagements sowie gesellschaftliches Vertrauen können die Organisation und Zusammenarbeit zum gegenseitigen Nutzen fördern.²²

In der jüngsten Vergangenheit haben sich Elemente der »civil formations« nämlich weiterentwickelt – freilich auf dem Hintergrund sozioreligiöser und politischer Dynamiken, die unter dem Schlagwort Globalisierung firmieren – und sie haben enorm an politischem Einfluss gewonnen.²³ Religion in islamischen Gesellschaften bildet darin einen wichtigen mobilisierenden Faktor:

»Islam has become closely associated with the emergence or expansion of civil society. [...] They (Träger der Zivilgesellschaft; J.M.) have not only challenged but also concretely responded to the failures and inadequacies of governments and elites by creating alternative non-governmental political, economic, and social welfare associations and institutions.«²⁴

Tatsächlich haben sich in vielen muslimischen Ländern islamische Organisationen – Moscheen, Hospitäler, aber auch Berufsverbände von Journalisten, Professoren, Ingenieuren, Menschenrechts- und Frauenorganisationen, Jugendclubs und Kindertagesstätten ebenso wie Verlagshäuser und Banken – vervielfacht, und sind mittlerweile ein nicht wegzudenkender Teil der zivilgesellschaftlichen Kräfte. Auch wenn ein großer, wenn nicht der überwiegende Teil islamischer Organisationen unpolitisch zu sein scheint, hat mit deren steigendem sozialen Aktivismus auch deren politische Partizipation zugenommen und strahlt so in den öffentlichen Raum hinein. Maßgebliche Akteure in Zivilgesellschaft und Politik sind dabei islamistische Organisationen, wie auch die Wahlprozesse in Tunesien, Algerien, Türkei, Ägypten und Iran in den späten 1980er und 1990er Jahren belegen.²⁵ Während die Muslim-Brüder in Ägypten ihre Stimmen erheben, um den Staat zu kritisieren, mehr Demokratie fordern, und soziale Gerechtigkeit, politische Repräsentation und Gewährung von Menschenrechten formulieren,²⁶ ist in Palästina die Demokratisierung einer der stärksten arabischen »civil societies« zu verdanken, deren Organisationen den nicht vorhandenen Nationalstaat ersetzen.²⁷

Das Auftreten islamistischer Gruppen in nationalen und kommunalen Wahlen seit den späten 1980er Jahren hat ganz offenbar all jene, die darauf beharrten, dass Islamische Bewegungen unrepräsentativ seien und Wähler nicht mobilisieren könnten, eines besseren belehrt. Denn bislang scheint fehlender Enthusiasmus für eine politische Liberalisierung des Nahen Ostens stets mit dem Vorwurf abgetan worden zu sein, die arabische Kultur und die Religion des Islam seien an sich selbst undemokratisch, ohne zu berücksichtigen, dass die politische Realität der Entwicklung von demokratischen Traditionen und Institutionen im Wege stand. Demgegenüber verweist man gerne auf Indonesien und Malaysia als plu-

ralistische, multiethnische und -religiöse Gesellschaften, um diese als Erfahrungs- und Orientierungswert für die »restliche« islamische Welt herauszustellen,²⁸ ohne allerdings auf deren innenpolitische Spannungen einzugehen. Gibt es denn etwas spezifisch »islamisches«, das den Kodizes von »civil society« und Demokratie widerspricht? Und »(could) social and political forms evolved by Muslims (could) be conducive to modernity and progress, for ›Islam is a development ideology‹«²⁹?

Die Frage ist hier erneut, wie viel Islam eine solche Argumentation verträgt, und ob es sinnvoll ist, Religion weiterhin als leitende gesellschaftsformierende Kraft zu deklarieren – ohne freilich das Mobilisierungspotential der Ressource Religion zu unterschätzen.

Letzteres ist besonders dann der Fall, wenn Religion entprivatisiert wird und es infolgedessen zur Zunahme religiöser Gemeinschaften kommt, die als Gegenöffentlichkeiten zu Autonomieansprüchen neigen und die politische Ordnung herausfordern. In einem scheinbaren normativen Vakuum – wenn nämlich der Staat und auch traditionale Loyalitäten schwach sind – kann die Brüderlichkeitsethik religiöser Gemeinschaften zu einem begehrten Sozialkapital werden und zum Aufbau neuer sozialer Institutionen beitragen. Dieser komplexe Prozess bringt gleichsam neue religiöse Spezialisten hervor, die einerseits dem Individuum mehr Spielraum geben, andererseits der Legitimierung durch die religiöse Gruppe bedürfen. So mag – scheinbar paradoxerweise – die Individualisierung religiöser Praxis zur Machtzunahme religiöser Gemeinschaften führen. Dieses kann sowohl inkludierend wirken als auch exkludierend, wenn die Normen und Netzwerke des Zivilengagements gezielt aufgenommen werden, um als Brücke nach außen zu wirken, oder aber nach innen gelenkt werden, um den eigenen Zwecken zu nutzen.³⁰ Religiöse Radikalität ist dann zu verorten in der Logik der politischen Ökonomie als Widerstand gegen staatlich getragene Globalisierungs- und Homogenisierungsprozesse »von oben«; Radikalität kann aber auch stattfinden auf der Ebene von Ideen als Auseinandersetzung um Identität. Herausgefordert durch die säkulare Moderne verbreiten sich die konkurrierenden religiösen Auffassungen und es kommt gewissermaßen zu Homogenisierungsprozessen »von unten«.³¹ In jedem Fall entstehen multivokale und flexible Netzwerke, die auf einer Vielzahl von Medien und Kanälen der Verständigung sowie auf gegenseitigen Verpflichtungen gründen, Verpflichtungen, die oftmals einen elastischen Rahmen informeller Netzwerke aus Vertrauen und Verantwortung haben können.

Zu beachten ist in diesem Prozess aber auch die Stellung, Funktion und Macht der traditionellen Hüter islamischer Traditionen, denn diese verfügen immer noch über ein hohes Maß an religiösem Sozialkapital, das jedoch zusehends in horizontalen Organisationsformen, welche hierarchisch vertikalen vorgezogen werden, eingelöst wird. Um einer steigenden Marginalisierung entgegenzuwirken, gehen Traditionalisten und Islamisten zunehmend Koalitionen ein und überwinden auf diese Weise

ihre ideologischen und theologischen Unterschiede, weil sie dasselbe Anliegen vereint. Der Diskurs mag dann nicht mehr nur um klassische islami(sti)sche Themen wie Katharsis und islamische Besonderheitsidentität kreisen, sondern um sozioökonomische Ungleichheit und deren kreative Überwindung. Der wirtschaftliche Erfolg dient dann oft als Bestätigung der Religiosität. Mangelnde Partizipation kann daher islamistischen Organisationen nicht vorgehalten werden. Sie sind zu maßgeblichen Akteuren in Zivilgesellschaft und Politik geworden und ersetzen den praktisch nicht vorhandenen Nationalstaat. Religiöse Vergemeinschaftung jenseits oder unterhalb des staatlichen Rechtes und politischer Herrschaft kann also ein Muster ziviler Gesellschaft bilden.

Freilich kann – wie angedeutet – das religiöse Sozialkapital auch in einen radikalen Differenzdiskurs münden. Insbesondere, wenn sich das Umfeld durch politische Instabilität und das Fehlen eines integrierenden Wohlfahrtsstaates auszeichnet, und es zu einem Zusammenbruch des Rechtssystems kommt, können radikale und auch terroristische Übergriffe religiös autorisiert werden. Religiös legitimierte Gewalt will dann gesellschaftlichen Zusammenhalt schaffen.³² Die Radikalisierung ist allerdings nicht islamisch per se, sie ist aber islamisch formuliert.

Um diesem steten Vormarsch religiöser Gemeinschaften positiv zu begegnen und auch der potentiellen Radikalisierung entgegenzuwirken, religiöse Traditionen in islamisch geprägten Ländern in sozialverträgliche und zukunftsfähige Bahnen zu lenken, religiöse Freiheit zu gewährleisten und gleichzeitig mit dem wirkungsmächtigen Identifikations- und Konfliktpotential von Religionen umzugehen, bedarf es neuer konzeptioneller und institutioneller Wege.

In Anbetracht der zunehmenden Kluft zwischen Arm und Reich, der fehlenden staatlichen Integrationsleistung, der Zunahme der Sichtbarkeit religiöser Gemeinschaften in der Öffentlichkeit und dem bisweilen damit zusammenhängenden Radikalismus reflektiert man darüber, bisher vernachlässigte kulturelle Prägungen als Erfolgsbedingung mehr zu berücksichtigen. Hohe Dialogfähigkeit und sachkundige Auseinandersetzung mit den vor Ort gegebenen Umständen und Werten seien erforderlich, ja geradezu notwendig. Es wird eine differenzierte Wahrnehmung des soziokulturellen Umfeldes eingefordert sowie die Fähigkeit, die Mobilisierungskraft religiös motivierter Kräfte besser einzuschätzen. Folglich sind etwa die Agenten des Wandels anzusprechen: traditionelle Würdenträger und neue religiöse Spezialisten und Multiplikatoren,³³ die über ein hohes Maß an moralischer Autorität und gesellschaftlichem Kapital verfügen. Diese unterscheiden sich nach Region und sozialer Zugehörigkeit und müssen daher in ihrem jeweiligen konkreten Kontext verstanden werden. Nur dann kann in einen sinnvollen kommunikativen Austausch getreten werden, der die beste Absicherung gegen Stillstand ist.

Zu denken ist konkret etwa an die wichtige religiös-moralische Freitagspredigt (*khutba*) in Moscheen, welche schon früh eine politische

Bedeutung einnahm: Neben den obligatorischen standardisierten Lobpreisungen und Ermahnungen wurde der Name des gegenwärtigen Herrschers genannt und auf diese Weise öffentlich Loyalität ihm gegenüber bekundet. Gesellschaftspolitische Bezüge sind in diesen Predigten ebenso zu finden wie Aufrufe zu politischer Agitation und Häretisierung.³⁴ In einem Land wie Pakistan gibt es beispielsweise an die 500.000 registrierte Moscheen, die Zahl nichtregistrierter Moscheen ist ebenso so hoch.³⁵ Die Einbindung von Moscheen³⁶ und der *khutba* in Entwicklungsprojekten scheint daher genauso wichtig und sinnvoll wie die Nutzung islamischer Stiftungen (*waqf*): Diese zweckgebundenen Stiftungen sind nicht nur der Warenzirkulation entzogen, sie genießen auch Sakralität, wie aus der lokalen Mythologie hervorgeht. Sie erlauben daher eine Reihe von sozioökonomischen Aktivitäten, welche sich nicht nur jenseits der Grenzen strenger orthodoxer Auslegung bewegen. Hier liegt auch ein wichtiges Potential, das im Sinne entwicklungspolitischer Projekte wie etwa bei Aufforstungsprogrammen genutzt werden kann.³⁷

Wenn also auf die Frage »Was sagt der Islam zu Entwicklung?« geantwortet werden soll, so muss beides berücksichtigt werden: Sowohl die islamische Lehre, die in normativen Texten gegründet ist, als auch die Auslegungen der Muslime, die in verschiedenen zeit- und ortsgebundenen Zusammenhängen stehen, und welche die gesellschaftliche Dynamik religiöser Gesellschaften beeinflussen. Um ein abschließendes Beispiel aus der islamtheologischen Tradition zu geben, welches auf die Problematik einer kritisch-hermeneutischen Koranexegese – und damit *fundamentalen* Entwicklungsperspektive – hindeutet. Der ägyptische Koranexeget Hamid Abu Zaid widerspricht der weitverbreiteten Meinung, der Koran sei ein im Himmel von Anbeginn vorliegendes Buch, das schrittweise herab gesandt wurde. Vielmehr sei der Koran das Ergebnis eines von historischen Umständen bedingten kommunikativen Austauschs, in dem Gott der Sender einer Botschaft und der Mensch der Empfänger sei. Da aber Wahrheit sich nie endgültig fassen lasse, sondern sich immer durch einen Prozess des Verstehens und der Deutung konstituiere, gewinne der Koran erst im Kopf seines Rezipienten eine Bedeutung.³⁸ Im exegetischen Umgang mit dem Offenbarungstext, der auch ein literarisches Werk sei, seien daher auch das Konzept der metaphorischen Ausdrucksweise (*majaz*)³⁹, sowie das von muslimischen Mystikern vertretene Konzept der allegorischen Exegese (*ta'wil*) anzuwenden. Dabei negiert Abu Zaid keinesfalls, dass der Koran ein von Gott an Muhammad offenbarter Text ist, lehnt aber dessen Ikonisierung ab und betont, dass jedes Koranverständnis das Ergebnis einer individuellen Lektüre sei, die von räumlichen und zeitlichen Faktoren abhängt.⁴⁰

Nicht länger können sich Muslime und auch Nichtmuslime daher hinter einem wie auch immer gearteten idealen Islam verstecken. Gefordert ist ein verantwortungsbewusstes Handeln, welches die kulturelle Vielfaltigkeit und die Kontextualität der Weltreligion Islam würdigt und das

islamische Entwicklungspotential in seinen *Islamicated* Ausdrucksformen hermeneutisch aufarbeitet, um es für die Entwicklungszusammenarbeit fruchtbar zu machen. Gefordert ist daher auch eine »politische Entdramatisierung« des Religiösen⁴¹, die den entwicklungspolitischen Diskurs entkonfessionalisiert.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Kaul-Seidman (u. a.) 2003, S. 22.
- 2 Für eine kritisch erforschende Einschätzung des Islambildes siehe: Bielefeldt 2007.
- 3 Siehe etwa das vom BMBF geförderte Verbundprojekt »Mobilisierung von Religion in Europa« an den Universitäten Erfurt und Jena.
- 4 Vgl. Kippenberg, Hans: Die Macht religiöser Vergemeinschaftung, in: Oberdorfer (u. a.) 2008, S. 53–74, hier 65.
- 5 Siehe dazu etwa die aufschlussreichen Arbeiten von Bitterli 1991 und Osterhammel 1998.
- 6 Vgl. Nienhaus, Volker: Der Islam. Bremse oder Motor der wirtschaftlichen Entwicklung, in: Hauff (u. a.) 2004, S. 227.
- 7 Krämer 2001.
- 8 M. Hodgson nennt dies *Islamicated culture*, also eine Kultur, die sich nicht auf Religion als primären Identitätsmarker verweist, »but to the social and cultural complex historically associated with Islam and the Muslims, both among Muslims themselves and even when found among non-Muslims.« Siehe Hodgson 1975, S. 59.
- 9 Hudson, Michael C.: Islam and Political Development, in: Esposito 1980, S. 1–24.
- 10 Ebd., S. 2, 7.
- 11 Das 18. Jahrhundert ist diesbezüglich noch nicht wissenschaftlich ausgeschöpft.
- 12 Vgl. Salvatore (u. a.) 2004.
- 13 Siehe Sure 42:38.
- 14 Vgl. Hoexter (u. a.) 2002.
- 15 Zakat umfasst Abgaben an Bedürftige in Höhe von 2,5 % der Jahresersparnisse. Dieser Prozentsatz ist im Koran nicht festgelegt, sondern ist aus der Prophetentradition abgeleitet. Hingegen sind die Zielgruppen für den Almosenempfang in Sure 9:60 festgelegt. Dort heist es: »Die Almosen sind nur für die Armen und die Bedürftigen (bestimmt), (ferner für) diejenigen, die damit zu tun haben, (für) diejenigen, die (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen, für (den Loskauf von) Sklaven, (für) die, die verschuldet sind, für den heiligen Krieg und (für) den, der unterwegs ist.« Vgl. auch Sure 2:177.
- 16 Diese sogenannten fünf Säulen des Islam sind: Glaubensbekenntnis (*shahada*); fünfmaliges Gebet (*salat*); Fasten im Monat Ramadan (*saum, siyam*); Almosengaben (*zakat*) und schließlich, sofern es die eigenen Mittel erlauben, zumindest einmal im Leben Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*).
- 17 Obeid, Ragaa A.: An Islamic Theory of Human Development, in: Thomas 1988, S. 158.
- 18 Befragt wurden 151 Sudanesen, davon lebten 52 in den USA und 100 in Khartoum. Die Studie stammt aus dem Jahr 1983. Näheres siehe: Obeid, Ragaa A/ R. Murray Thomas: Muslims' Replies to Questions about Development, in: Thomas 1988, S. 297–323.
- 19 Vgl. Ebd., S. 306.
- 20 Vgl. Obeid, Ragaa A.: An Islamic Theory of Human Development, in: Thomas 1988, S. 158–160.

- 21 Ibrahim, Saad Eddin: The troubled triangle. Populism, Islam and civil society in the Arab world, in: Jerichow (u.a.) 1997, S. 18f.
- 22 Vgl. Kippenberg, Hans: Die Macht religiöser Vergemeinschaftung, in: Oberdorfer (u.a.) 2008, S. 53–74, 61ff.
- 23 Vgl. Ibrahim, Saad Eddin: The troubled triangle. Populism, Islam and civil society in the Arab world, in: Jerichow (u.a.) 1997, S. 21f.
- 24 Esposito, John L.: Islam and civil society, in: Ders. (u.a.) 2003, S.70.
- 25 Vgl. Ebd., S. 76–78.
- 26 Vgl. Ebd., S. 84.
- 27 Vgl. Ibrahim, Saad Eddin: The troubled triangle. Populism, Islam and civil society in the Arab world, in: Jerichow (u.a.) 1997, S. 21–22.
- 28 Vgl. Esposito, John L.: Islam and civil society, in: Ders. (u.a.) 2003, S. 91–96.
- 29 Ebd., S. 27.
- 30 Vgl. Kippenberg 2008, bes. Kap. 2: Der Machtzuwachs religiöser Vergemeinschaftung
- 31 Vgl. Malik 2008, Kapitel: Einleitung.
- 32 Vgl. Kippenberg 2008.
- 33 Interessant ist der Beitrag von Muhammad Qasim Zaman: *The Ulama in Contemporary Islam*, der den richtungsweisenden Untertitel trägt: *Custodians of Change* (Karachi: OUP 2002).
- 34 Siehe den interessanten Überblicksartikel von Mattes 2005, S. 19–24.
- 35 Vgl. Asia Times Online.
- 36 Ein interessanter Versuch ist *Le role de la mosquée dans l'éducation environnementale*, im Rahmen des *Programme gestion intégrée de l'environnement – Algérie*, hrsg. vom GTZ 2008.
- 37 Vgl. ähnliche Anregungen in: Malik 1989.
- 38 Vgl. Hildebrandt, Thomas: Nasr Hamid Abu Zaid. Interpretation. Die andere Seite des Textes, in: Amirpur (u.a.) 2006, S. 130.
- 39 Ein von der rationalistischen Theologieschule der Mu`tazila zwischen dem 8. und 11. Jh. angewandtes Konzept.
- 40 Vgl. Hildebrandt, Thomas: Nasr Hamid Abu Zaid. Interpretation. Die andere Seite des Textes, in: Amirpur (u.a.) 2006, S. 132f. Weitere interessante Beiträge zur theologischen und hermeneutischen Entwicklungsdynamik des Islam finden sich in dem genannten Sammelband von Amirpur und Amman: *Der Islam am Wendepunkt*.
- 41 Vgl. Heiner Bielefeldt, in: Miksch 2008, S. 37.