

hat weitgehend auf diesen Umstand reagiert und die entsprechenden Definitionen des Islamismus insofern differenziert, dass die Religionszugehörigkeit nicht das alleinige bzw. bestimmende Kriterium darstellt. Stattdessen dienen der Wille und das Handeln zu einer Umgestaltung der Gesellschaft nach islamistischer Ideologie, sowie zur Bekämpfung der liberal-demokratischen Gesellschaftsordnung zu den wichtigsten Indikatoren für die Einordnung als extremistische Gefahr.³

Nichtsdestotrotz bleibt der Eindruck bestehen, dass wichtige Erkenntnisse für die Einordnung der politischen Einstellungen islamistischer Akteur:innen fehlen. Dies liegt andererseits auch an einer schwer zu durchdringenden extremistischen Rhetorik, die entlang religiöser Begriffe operiert und die dahinterliegenden ordnungspolitischen Einstellungen kaschiert. Wenn eine muslimische Person etwa artikuliert, sie würde die Legitimität demokratischer Souveränität ablehnen, weil diese die absolute Souveränität Gottes negiere, wäre diese Aussage als eine islamistische, herrschafts- und machtkritische, demokratie- und liberalismusfeindliche, rechts- oder linksextremistische Aussage einzustufen? *Reinhard Schulze* moniert zudem, dass öffentliche Meinung und wissenschaftliche Expertise in ihren Einordnungen vielfach auseinanderfallen, und dass »von Seiten der Wissenschaft immer wieder betont [werde], dass der Begriff ›Islamismus‹ allenfalls dazu taugt, das Gesamtfeld islamisierter Ideologien zu bezeichnen und hierzu das klassische Spektrum ideologischer Weltansichten von links bis rechts zugrunde zu legen.«⁴ Zwar wird an dem Beispiel deutlich, dass ein dezidiert religiöses Momentum wirksam wird, indem einer vermeintlichen Gottesherrschaft der Vorzug gegeben wird vor einer demokratisch legitimierten Herrschaft des Volkes. Es gibt jedoch einige wichtige Indizien dahingehend, dass die hinter der religiösen Rhetorik wirksamen Vorstellungen zutiefst von ordnungspolitischen Prämissen durchsetzt sind. Etwa im Hinblick auf eine starke Kritik individualistischer

Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze – Befunde – Kritik, Wiesbaden 2017, 55–59.

- 3 Vgl. *Armin Pfahl-Traughber*, Islamismus – Was ist das überhaupt? Definition – Merkmale – Zuordnungen, in: *Bundeszentrale für Politische Bildung* (Hg.), Dossier Islamismus, 09.09.2011, online: <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt/>; *Wilfried Röhrich*, Die Politisierung des Islam. Islamismus und Dschihadismus. Wiesbaden 2015, 3–6.
- 4 *Reinhard Schulze*, FINO-Talk: Burqa-Initiative und Terror. Eine Rückschau, Forum Islam und Naher Osten 2 (2021), online: https://www.fino.unibe.ch/e646124/e1048161/files1055300/FINOTalk09_03_2021Rckschau_ger.pdf.

Lebensführung und eine Befürwortung kollektiver Verpflichtung und Verantwortung. Oder im Hinblick auf das Gegebensein von Weltverhältnissen, die sich entweder auf eine Natur oder einen Gott zurückführen lassen, und die daraus eine Normativität des Gegebenen erzeugen und jedes konstruktivistische Verständnis der Weltverhältnisse ablehnen. Auch Vorstellungen einer notwendigen hierarchischen Gliederung von Gesellschaft, in der es diejenigen gebe, die Macht ausüben, und jene, die der Macht ausgesetzt sind, bilden zentrale ordnungspolitische Einstellungen, die es lohnenswert erscheinen lassen, dem Islamismus in Bezug auf seine tiefergehenden politischen Grundannahmen, hinter dem Vorhang religiösen Vokabulars, auf den Grund zu gehen.⁵

In internationalen Debatten wird seit einiger Zeit zum Beispiel stärker zwischen »right-wing Muslims« und »left-wing Muslims« differenziert, um die politische Einstellung stärker in den Fokus der öffentlichen Kommunikation zu rücken.⁶ Selbst die lange Zeit vorherrschende Differenzierung in einen völkisch unterlegten Rechtskonservatismus und einen religiös unterlegten Rechtskonservatismus scheint vor dem Hintergrund aktueller globaler Dynamiken zunehmend hinterfragbar. Hier ist die Rede dann von einem religiösen Ethno-Nationalismus bzw. einem religiösen Ethno-Autoritarismus, indem Elemente religiösen Triumphalismus, ethnischer und nationaler Identifikation und autoritärer Regierungsvorstellungen zusammenfließen.⁷

All diese Entwicklungen und Debatten haben zur Frage geführt, ob es nicht zweckmäßig wäre, die ordnungspolitischen Haltungen auch im islamistischen Spektrum eingehender zu beleuchten. Dass Bezüge zur Religion weiterhin Bestand haben und auch eine Wirksamkeit entfalten, seien diese nun rein rhetorischer oder tiefergehend substantieller Natur, bleibt unbestritten. Um möglichen Überschneidungen von religiöser Referenz und ordnungspolitischer Einstellung konkreter nachzugehen, widmen sich die anschließenden Ausführungen solchen Diskussionssträngen innerhalb der islamischen Ideengeschichte, die sich im Sinne populistischer und extremistischer Grundkonditionen auswerten lassen. Das Anführen solcher

5 Vgl. *Michail Logvinov*, Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze – Befunde – Kritik, Wiesbaden 2017, 45–53.

6 Vgl. *Meredith Tax*, Double Bind. The Muslim Right, the Anglo-American Left, and Universal Human Rights, New York 2012.

7 Vgl. *Jeff Kingston*, The Politics of Religion, Nationalism, and Identity in Asia, Lanham/Maryland 2019; *Nadim Rouhana/Nadera Shalhoub-Kevorkian* (Hg.), When Politics Are Sacralized. Comparative Perspectives on Religious Claims and Nationalism, Cambridge 2021.

Vergleiche ist sicherlich nicht unproblematisch, da sie wichtige Grund-satzfragen nach illegitimer kontextueller Vermengung aufwerfen. Der Vergleich dient hier daher in erster Linie einer primären Suchbewegung, die dem Anliegen gewidmet ist, ein assoziativ zugängliches Problemfeld abzustecken. In einem zweiten Teil der Ausführungen wird entlang eines konkreten historischen Beispiels der Versuch unternommen, Grundtypen des Umgangs mit religiösen Mobilisierungskräften in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften aufzuzeigen.

1. Theologische und politische Zuschreibungen von »Gemeinvolk« in muslimischen Diskursen

Es geht im Folgenden um die Frage, wo Referenzen in muslimischen Diskursen identifiziert werden können, die Aufschluss darüber erlauben, wie religiöse Kernaussagen in Bezug zu ordnungspolitischen Haltungen gesetzt werden, zum Beispiel mit Blick auf gesellschaftliche Mengenverhältnisse (Gruppe, Volk, Minderheit, Mehrheit) und Ansprüche religiöser Inhalte, Lebensführung oder Wahrheit, oder mit Blick auf inner-muslimische und außer-muslimische Öffnungs- und Schließungsprozesse.

Ein aufschlussreiches Konzeptpaar für innermuslimische Einheitsvorstellungen bildet etwa die Gegenüberstellung von Konsens und Devianz. In muslimischen Diskursen wird für die Kennzeichnung von Konsens zumeist auf *waṣaṭiyya* oder *iǧmāʿ*, für die Kennzeichnung von Devianz auf die Begriffe *ghuluww*, *taʿaṣṣub* oder *tašaddud* verwiesen. Wichtig bei diesen Begriffen ist, dass ihre semantischen Hintergründe Rückschlüsse auf konzeptionelle Verständnisse von Konsens und Devianz erlauben. *iǧmāʿ* verweist stark auf ein Verständigungsgeschehen, welches durch ein Zusammenkommen und ein Sich-Auf-Etwas-Einigen zustande kommt. Demzufolge gilt der *iǧmāʿ* als richtungsweisend für Meinungsbildungsprozesse innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit.⁸ Den konzeptionellen Gegenpol zu *iǧmāʿ* bilden *taṭarruf*, das Sich-Hinwegsetzen über den Konsens, oder *iʿtizāl*, das Sich-Isolieren von der Gemeinschaft; beide Prozesse werden gemeinhin als unheilige Spaltung der Gemeinschaft gedeutet.⁹

8 Vgl. *George F. Hourani*, The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam, in: *Studia Islamica* 21 (1964), 13–60, 13f.

9 Vgl. *Ṭāha Ḡābir Fayyāḍ Al-ʿAlwānī*, Verhaltensethik einer innerislamischen Streitkultur, Übersetzt und mit Einführung von Bacem Dziri, Frankfurt a. M. 2013, 28–36.

waṣaṭiyya dagegen ist eine relationale Kategorie, die ein Verhältnis zwischen Nukleus und Peripherie bestimmt. Diese Struktur wird konzeptionell auf ethische, soziale oder gesellschaftliche Verhandlungssituationen übertragen, indem ein Verweis auf die Mittigkeit einer Position einen normativen Selbstwert entfaltet und dagegen Kennzeichnungen als extrem, im Sinne von weit weg von der Mitte befindlich, eine normativ höchst anfechtbare Position markieren.¹⁰ Diese muslimische Vorstellung vom Selbstwert der Mittigkeit hat sich auch auf die geografische Verortung erstreckt, insofern muslimische Herrscher und Gelehrte die letztmalige göttliche Offenbarung in Arabien damit begründen, dass sich Arabien im geografischen Ausgleich zwischen lateinischer, griechischer, konfuzianischer und indischer Zivilisation befinde. Gerade die umayyadische Dynastie (reg. 661–750) hat sich vor diesem Hintergrund nicht nur in religiöser, sondern auch in kultureller Hinsicht als ausgewogener Mittelpunkt der Menschheit wahrgenommen.

Die einschlägige koranische Referenz für das Ideal der Mitte bildet Vers 2,143: »Wir haben Euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht, damit ihr Zeugen über die Menschen seid«. Andere koranische Ausdrücke folgen dieser Programmatik der Gemeinschaft der Mitte, wie etwa in Vers 4,171: »Leute der Schrift, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt gegen Gott nur die Wahrheit aus!«

Das »Übertreiben« und »Untertreiben« in der Religion wird damit nicht nur zur innermuslimischen Referenzgröße von Wahrheit und Richtigkeit, etwa wenn muslimischen Gruppierungen oder Strömungen Engstirnigkeit (*taʿaṣṣub*) oder Uneinsichtigkeit (*taṣaddud*) vorgeworfen wird.¹¹ Auch außermuslimisch wird der Verweis auf ein Übertreiben und Untertreiben in der Religion zu einem machtvollen Anklagepunkt gegen andere Religionsgemeinschaften. Für die islamische Apologetik wird es beispielsweise zu einer beliebten theologischen Argumentation, »Abweichungen« nicht-islamischer Religionsgemeinschaften von der Mitte (in Gleichsetzung mit »Islam«) zu identifizieren, bisweilen zu konstruieren.¹²

Die moralische Aufladung in der Idee der *waṣaṭiyya* kann indessen einer gewissen Zirkularität nicht entbehren: Weil der Islam von Gott offenbart ist, ist er notwendig in sich und gegenüber anderen ausgewogen,

10 Vgl. *Mohammed Hashim Kamali*, *The Middle Path of Moderation in Islam. The Qurʾānic Principle of waṣaṭiyya*, New York 2015, 9–15.

11 Vgl. ebd. 36–48.

12 Vgl. *Faḥr ad-Dīn Rāzī*, *At-Tafsīr al-kabīr / Mafāṭīḥ al-ḡayb* (Der große Kommentar / Die Schlüssel des Verborgenen), Kairo 2003, Bd. 1, 256 f.

verhältnismäßig und maßvoll. Ausgewogenheit und Verhältnismäßigkeit werden umgekehrt Beweise für den Wahrheitsanspruch, d. h. die »Richtigkeit« des Islams.¹³ Mit *Josef van Ess* ist darauf hinzuweisen, dass muslimische Kategorien der Zuschreibung von Konsens und Devianz höchst subjektiv und veränderlich sind.¹⁴ Welche muslimische Gruppe »mittig« und welche als »randständig« zu betrachten ist, war in der islamischen Religionsgeschichte höchst subjektiv, umstritten und eben alles andere als evident. Diejenigen muslimischen Strömungen, die etwa aus einem politischen Interesse heraus von einer entgegengesetzten, mutmaßlich machtvolleren Gruppe als randständig betrachtet wurden, sahen sich selbst in absoluter Rechtmäßigkeit ihrer oppositionellen Agitation.

Es existiert für die Suche nach Indizien muslimisch-populistischer Grundhaltungen ein weiterer zentraler Begriff, die *ḥašawiyya* oder *ahl al-ḥašw*, der eine erstaunliche Kontinuität aufweist und in verschiedenen Genres muslimischer Literatur über Jahrhunderte nachverfolgbar ist.¹⁵ Das historische Alter des Begriffs macht ihn zugleich höchst vieldeutig, und tatsächlich wurde er von sehr unterschiedlichen muslimischen Strömungen zur wechselseitigen, bisweilen auch eigenen Charakterisierung genutzt. Die semantische Herkunft von *ḥašawiyya* ist umstritten. Eine Deutung führt die Bezeichnung auf Leute zurück, die aus dem Zentrum in die Peripherie abdriften; eine andere Deutung sieht die Bezeichnung vom arabischen Begriff für Körper abgeleitet, insofern die *ḥašawiyya* dazu neigten, Gott zu verkörperlichen; eine andere Meinung besagt wiederum, das arabische *al-ḥašw* bezeichne »gewöhnliche Menschen« und mit *ḥašawiyya* sei daher das »Vulgär-« oder »Gemeinvolk« gemeint.¹⁶ Mit dem Begriff *ḥašawiyya* wurden schlussendlich, das lässt sich mit Sicherheit feststellen, relativ früh innerhalb der islamischen Theologiegeschichte Merkmale verbunden, die Ähnlichkeiten zu negativen Kennzeichnungen des modernen Populismus aufweisen. So wird *ḥašawiyya* häufig abwertend zur Kritik an einem Vulgarismus oder an einer einfältigen Haltung des »Gemeinvolkes« eingesetzt. Ein Überblick muslimischer Diskurse ermöglicht die Gliede-

13 Vgl. *Kamali*, *The Middle Path*, 83–95 (s. Anm. 10).

14 Vgl. *Josef van Ess*, *Der Eine und das Andere*. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten, Berlin/Boston 2011, 1298–1308.

15 *A. S. Halkin*, *The Ḥašwiyya*, in: *Journal of the American Oriental Society* 54/1 (1934), 1–28, 1.

16 Vgl. ebd. 1 f.

rung in drei unterschiedliche Verwendungsbereiche: einen politischen, einen theologischen und einen mit Blick auf Persönlichkeitsmerkmale gefassten Bereich.

Eine wiederkehrende Zuschreibung auf *politischer Ebene* besteht in der Behauptung, die *ḥašawiyya* würde politische Herrschaft stabilisieren und revolutionäre Agitation pauschal ablehnen. Diese Zuschreibung ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass die Frage nach dem rechtmäßigen Umgang mit politischer Ungerechtigkeit die muslimische Gemeinschaft seit den frühen Konflikten um Muhammads Nachfolge begleitete und die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit, Gerechtigkeit und Herrschaft die muslimische Gelehrsamkeit stark spaltete. Im Rahmen dieser intensiv geführten Debatten wurde der *ḥašawiyya* vorgeworfen, ungerechte Herrschaft zu decken und dadurch Unrechtsverhältnisse zu stabilisieren.¹⁷ Repräsentanten der *ḥašawiyya* warfen umgekehrt ihren Gegnern vor, durch oppositionelle und revolutionäre Agitation die Gesamtordnung in ein Chaos zu stürzen und dadurch erst recht Leid und Unrecht zu bewirken. Die Devise der *ḥašawiyya* bestand schlussendlich darin, im Falle drohenden Chaos selbst einen ungerechten Herrscher zu stützen. Historisch lässt sich diese Haltung prominent an der Konsolidierung der Umayyaden-Herrschaft gegen die mächtige alidische Opposition nachverfolgen. Al-Ġāḥiẓ zitiert die Haltung der *ḥašawiyya* gegenüber der Umayyaden-Herrschaft mit den Worten »Verleumdet ihn (d. h. Mu‘āwiyya [erster umayyadischer Kalif]) nicht, denn er ist einer der Gefährten. Mu‘āwiyya zu verleumden ist eine Neuerung im Glauben. Wer ihn hasst, widerspricht der Sunna«. ¹⁸ Aber auch heute schwören sich, ausgehend von Saudi-Arabien, muslimische Gruppen wie die *madāḥila* auf einen Verzicht religiös begründeter politischer Opposition ein, was dazu führte, dass die *madāḥila* sich während des Arabischen Frühlings intensiv für die Stabilisierung bestehender Regime aussprach, und das dezidiert unter Verweis auf religiöse Argumente.¹⁹

Auf *theologischer Ebene* wird die *ḥašawiyya* konstant mit einem Repertoire inhaltlicher Positionierungen in Verbindung gebracht. So wird

17 Vgl. ebd. 5.

18 Ebd. 5.

19 Vgl. Roel Meijer, *Politicising al-jarḥ wa-l-ta‘dīl: Rabī‘ b. Hādī al-Madkhalī and the transnational battle for religious authority*, in: Nicolet Boekhoff-vanderKees Versteegh/Joas Wagemakers (Hg.): *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam. Essays in Honour of Harald Motzki*, Leiden/Boston 2011, 375–399, 382–384.

ihnen wiederholt der Vorwurf unterbreitet, sie würden anthropomorphistischen Positionen anhängen und damit Gottes Heiligkeit verletzen, weshalb man für sie häufig auch die Namen *mušabbiha* (von »Gott dem Menschen ähnlich machen«) oder *šifatiyyah* (von »Gott dieselben Attribute zuschreiben, wie dem Menschen«) findet.²⁰ Auch wird der *ḥašawiyya* vorgeworfen, deterministischen Überzeugungen anzuhängen und damit die Handlungsfreiheit des Menschen, schließlich seine Verantwortlichkeit zu untergraben.²¹ Ein weiterer Vorwurf berührt die religionshermeneutische Methodik, die von einem starken Primat des expliziten Offenbarungstextes ausgeht und offenere rationale Herleitungsverfahren religiöser Argumentation ablehnt.²² Diese Beschreibungen theologischer Positionen der *ḥašawiyya* erzeugen nicht ganz grundlos unmittelbare Assoziationen zu Haltungen der *ḥanbaliyya*.²³ Tatsächlich wurden in muslimischen Debatten Repräsentanten der *ḥanbaliyya* auffallend häufig mit Vorwürfen konfrontiert, die gleichzeitig Merkmale zur Kennzeichnung der *ḥašawiyya* bilden. Bisweilen gibt es eine Tendenz der vollkommenen Synonymsetzung von *ḥašawiyya* und *ḥanbaliyya*. Auch den *ašḥāb al-ḥadīṭ*, den traditionellen muslimischen Religionsgelehrten wird eine ideelle Nähe zur *ḥašawiyya* nachgesagt. Šābūnī, selbst Hadithgelehrter, reagiert etwa auf den Vorwurf, indem er seinerseits den Kritikern Häresie und Abweichung von der islamischen Wahrheitslehre vorwirft: »Die Zeichen der Häresie sind deutlich erkennbar an ihren Anhängern. Das eindeutigste dieser Zeichen ist ihre leidenschaftliche Abscheu für jene, die die Überlieferungen des Propheten weitertragen, und die sie als *ḥašawiyya*, als Ignoranten, als Litteralisten und Anthropomorphisten verunglimpfen.«²⁴

Die theologische Kritik an der *ḥašawiyya* arbeitet sich bisweilen aber auch an Vorstellungen allgemeiner Volksfrömmigkeit ab, insofern Anhänger:innen ein Festhalten an irrationalen, letztlich abergläubigen Überzeugungen und Praktiken vorgeworfen wird, wie etwa dem Glauben an Magie oder an Geister.

Schließlich werden in der Literatur eine Reihe von Persönlichkeitsmerkmalen aufgezählt, die die Anhänger:innen der *ḥašawiyya* einerseits charakterisieren, andererseits sicherlich gleichzeitig diskreditieren sollen.

20 Vgl. *Halkin*, *Ḥašawiyya* (s. Anm. 15), 12–15.

21 Vgl. ebd. 17.

22 Vgl. ebd. 12–15.

23 Vgl. ebd. 3.

24 Ebd. 3.

So wird ihnen wiederholt Renitenz, Ignoranz, Sturheit, Einfältigkeit, Passivität oder Unbelehrbarkeit vorgeworfen.²⁵ Die große Hierarchie zwischen religiösen Experten, d. h. Gelehrten (*al-hāṣṣa*), die enormes soziales Renommee verbuchen, und religiösen Laien (*al-ʿamma*), hat zudem dazu geführt, dass die Diskussion um die *ḥašawiyya* (hier in Gleichsetzung mit religiöser Laienschaft) zu einem Platzhalter sozialkritischer Verhandlung wurde und von Seiten Letzterer Vorwürfe des intellektuellen und elitistischen Gehabes so mancher Religionsgelehrter aufkamen.

Die Rekonstruktion dieser wichtigen Diskussionslinien um die Einordnung der *ḥašawiyya* in muslimischen Diskursen zeigt, wie tiefgreifend die Debatte zentrale Zuschreibungen auf politischer, theologischer und persönlicher Ebene vereint. Bisweilen wird die These formuliert, dass das, was heute als »orthodoxer« Islam weltweit bekannt ist, ein Resultat des innermuslimischen Siegeszuges der *ḥašawiyya* sei. Die entsprechenden Stimmen verweisen historisch betrachtet auf die Formierung des Sunnitentums und sehen darin zentrale Merkmale der *ḥašawiyya* widergespiegelt.²⁶ Diese Hypothese stellt die konventionelle Deutung islamischer Theologiegeschichte vor eine gewisse Herausforderung. Blickt man auf die hier vorgestellten Verhandlungsprozesse sowohl innermuslimischen Konsenses und Devianz als auch außermuslimischer Abgrenzung, dann weisen alle Prozesse grundsätzlich einen relationalen, und das hieße zugleich, einen dynamischen Charakter auf. Ob im subtilen Verständnis von Kern-Peripherie-Metaphern oder Ganzes-Teil-Systemen: Die einzelnen Elemente verhalten sich und ergeben sich erst in der dynamischen Beziehung zueinander.

Diese Schlussfolgerung würde erlauben, optimistisch davon ausgehen zu können, dass ideelle Bewegungen, in welche Richtung auch immer, grundsätzlich möglich sind. Andererseits lässt sich nicht negieren, dass gerade die *hanbaliyya* inhaltliche Positionierungen punktuell dogmatisch rechtfertigt und damit der möglichen Dynamik relationaler Verhandlung von Positionen die Grundlage entzieht.²⁷ In gewissen Hinsicht lässt sich diese Feststellung aber sicher auch für Repräsentanten zum Beispiel rationalistischer Haltung treffen, etwa in Bezug auf das Dekret des Kalifen *al-*

25 Vgl. ebd. 12–23.

26 Vgl. ebd. 2; vgl. *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie*. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 162–178.

27 Vgl. *Binyamin Abrahamov*, *The »Bi-lā Kayfa« Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology*, in: *Arabica* 42/3 (1995), 365–379, 366f.

Ma'mūn (reg. 813–833), mit dem er eine theologische Position (Erschaffung des Korans) repressiv durchsetzen wollte. Die Potentiale relationaler Verhandlung von Glaubenspositionen lassen sich allerdings auch vor dem Hintergrund sozialer Prozesse diskutieren. Dann stellt sich die Frage, wie sich religiöse Interpretation zum Bedarf nach gemeinschaftlichem Konsens verhält. Zahlreiche muslimische Gelehrte machen hier ein prophetisches Wort stark, demzufolge die Gemeinschaft zum Korrektiv rechtmäßiger religiöser Interpretation und Aktualisierung würde: »Meine Gemeinde kommt nicht in einem Irrtum überein.«²⁸ Diese Wahrnehmung weist den Vorteil auf, religiöse Aktualisierung innerhalb der Gemeinschaftspraxis zu verankern. Der Nachteil solcher Wahrnehmung besteht allerdings in der oftmals beschriebenen Möglichkeit zur repressiven Sozialkontrolle, besonders dann, wenn Sprech- und Machtpositionen innerhalb muslimischer Diskurse allzu ungleich verteilt sind.

Für die Hypothese, dass die *ḥašawiyya* maßgeblich in die gegenwärtige muslimische »Orthodoxie« übergegangen sei und das heutige Bild des Islams daher ausschlaggebend präge, würden die hier angestellten Überlegungen bedeuten, dass sicherlich nach wie vor eine relevante Kontinuität der Positionierungen und Haltungen der *ḥašawiyya* bis in die aktuelle Gegenwart hinein existiert. Diese Kontinuität steht gleichzeitig in einem permanenten innermuslimischen Wettbewerb zu alternativen, teils gegenläufigen Positionierungen, die ebenfalls auf eine historische Kontinuität setzen können. Die Frage der Wirkmächtigkeit jener mit der *ḥašawiyya* in Verbindung gebrachten Positionen wird letztlich vielleicht weniger auf inhaltlicher, sondern vielmehr auf sozialer Ebene verhandelt. Dann etwa, wenn die Legitimität religiöser Aktualisierung innerhalb muslimischer Gemeinschaften weniger autoritativ, dafür mehr diskursiv verhandelt werden würde.

2. Strategien im Umgang mit religiösen Mobilisierungskräften

Stellt man auf der einen Seite fest, dass die *ḥašawiyya* eine überaus wichtige und wirkmächtige Bewegung innerhalb der islamischen Religionsgeschichte darstellt, so resultiert auf der anderen Seite der Vorteil, auf innermuslimische Reaktionsweisen blicken zu können und die Frage zu stellen, wie innermuslimisch mit diesem Phänomen umgegangen wurde. Ein Blick

28 Nach Tirmidī, Nr. 2167, online: <https://www.dorar.net/hadith/sharh/83968>.

auf die jüngere Geschichte Pakistans dient im Folgenden dazu, eine Typologie des Verhältnisses von religiöser Identität und ordnungspolitischen Einstellungen zu entwerfen, welche sich möglicherweise auch auf andere Kontexte übertragen ließe.

Bevor der Blick jedoch auf die Geschichte Pakistans wandern kann, ist zunächst unabdinglich, auf die spezifische Besonderheit der Moderne hinzuweisen. Denn mit der Gründung muslimischer Nationalstaaten im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts ist die Relevanz der identitären Integration von Staat und Bevölkerung enorm gestiegen. Mit der Moderne wird Religion erst zu einem entscheidenden Legitimationsgrund territorialer Grenzziehungen bzw. staatlicher Unabhängigkeit. Die Ausrufung des Staates Pakistan 1947 fußt auf der Skepsis, dass die Indische Kongresspartei die Interessen der indisch-muslimischen Minderheit gegenüber einer mehrheitlich indisch-hinduistischen Bevölkerung angemessen vertreten könne.²⁹ Das Ziel, der indisch-muslimischen Bevölkerung einen eigenen Staat zu ermöglichen, war demnach ein zentrales Argument politischer Akteure wie *Muhammad Ali Jinnah* (gest. 1948). Religiöse Rückendeckung erhielt die Idee eines eigenen indisch-muslimischen Nationalstaates von Protagonisten wie *Zafar Aḥmad ‘Uṣmānī* (gest. 1974) oder *Abū l-A ‘lā al-Mawdūdī* (gest. 1979), die sich offen gegen einen gemeinsamen multi-religiösen Staat in Südindien aussprachen. Ihre Begründung bestand darin, für die Entfaltung des islamischen Heilsversprechens in einer hinduistisch dominierten Nation keinen Raum zu sehen. Ihr intellektueller Antagonist war *Mawlāna Husayn Aḥmad Madanī* (gest. 1957), ebenfalls ein Deobandi-Abgänger. Madanī unterschied zwischen religiöser Zugehörigkeit (*milla*) und nationaler Zugehörigkeit (*qawm*), und sah auf dieser Grundlage keine Widersprüche darin, mit anderen religiösen Gemeinschaften eine gemeinsame nationale Identität zu entwerfen.³⁰

Mit Bezug auf die oben thematisierten Überlegungen um die *ḥaṣa-wiyya* stellt sich folglich die Frage, inwiefern sich bestimmte Merkmale zur Beschreibung muslimischer Mehrheitsverhältnisse in der sozio-politischen Dynamik um die Gründung und Etablierung Pakistans wiederfinden. Weil die Legitimation der Gründung Pakistans wesentlich auf dem Argument basierte, einer indisch-muslimischen Bevölkerung Heimat und

29 Vgl. *Muhammad Qasim Zaman*, *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*, Princeton/New Jersey 2002, 32f.

30 Vgl. *Peter Hardy*, *Partners in Freedom – and True Muslims. The Political Thought of Some Muslim Scholars in British India 1912–1947*, Lund 1971, 35–43.

Schutz zu bieten, musste der Staat eben auch auf die Bedürfnisse dieser muslimischen Mehrheit explizit eingehen, sie letztlich sogar betreiben. Auch auf ökonomischer Ebene spielte die Möglichkeit, auf religiöse Motivationen der Bevölkerung zurückgreifen zu können, eine wichtige Rolle für das staatliche Gedeihen des neuen Staates.³¹

In der Summe lassen sich meiner Meinung nach am Beispiel Pakistans drei Typen des strategischen Verhältnisses von Staat und muslimischer Bevölkerung identifizieren. Der *erste Typus* verfolgt die Strategie politischer wie auch sozialer Distanzierung islamischer Mobilisierungskräfte. Hier geht es darum, jede noch so geringe religiös-agitatorische Durchdringung der Gesellschaft zu verhindern und solcherlei Kräfte konsequent mit politischen, juristischen, und bisweilen auch polizeilichen Mitteln aus der Gesellschaft zurückzudrängen. Eine solche Strategie zielt darauf ab, den Einfluss secessionistischer und die Gesellschaft fragmentierender Kräfte abzuschwächen. Die Nachteile bestehen hingegen darin, dass bedeutende Mobilisierungspotenziale verloren gehen, insofern große Teile der Bevölkerung keine Partizipationsmöglichkeiten sehen und Anreize für eigenständiges Engagement fehlen. Auch besteht die Gefahr, dass unter dem Vorwand der Abwehr secessionistischer Bewegungen autoritäre Regierungsverständnisse gedeckt werden.

Der *zweite Typus* verfolgt das Ziel soziokultureller Entfaltung religiöser Motivationskräfte bei politischer Distanzierung. Dieser Strategie geht es darum, die konstruktiven Potentiale breiter religiöser Identifikation der Bevölkerung für die Bereiche sozialer, kultureller und auch ökonomischer Entwicklung zu nutzen. Gleichzeitig werden religiös-politische Akteure aus dem politischen Machtapparat distanziert, etwa durch eine Untersagung von religiösen Parteibildungen. Dadurch soll die Gefahr eines dezidiert religiös motivierten Machtanspruches gebannt und Freiheitsräume sowie Grundrechte anderer garantiert werden.

Der *dritte Typus* verfolgt die Strategie soziokultureller wie auch voller politischer Entfaltung religiöser Mobilisierungskräfte. Diese Strategie setzt auf die sozialen, kulturellen wie auch ökonomischen Bindungskräfte religiöser Zugehörigkeit, erlaubt jedoch auch dezidiert politische Organisation. Befürworter argumentieren häufig dahingehend, dass politische Verantwortung notwendigerweise zu einer Rationalisierung, d. h. vor allem

31 Vgl. *Vali Nasr*, *South Asia from 1919*, in: *Robert Hefner* (Hg.), *The New Cambridge History of Islam. The Islamic World in the Age of Western Dominance*, Cambridge/New York 2010, Bd. 5, 558–590, 571–577.

Zähmung ideologischer Einstellungen führe. Zudem sei die Gewaltverteilung und das politische System effizient genug, um einseitige Machtansprüche, etwa durch Regierungsbeteiligung einer islamistischen Partei, zu verhindern. Die Risiken sind jedoch immens: Gelingt es einer religiös-ideologischen Bewegung, wesentliche Bereiche der Macht zu kontrollieren, droht eine massive Polarisierung der Gesellschaft und der Verlust zentraler Freiheitsrechte und Schutzgarantieren.

Die hier vorgestellten Typen sind nicht durchgängig. Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte in Pakistan haben gezeigt, dass Regierungschefs bisweilen auch innerhalb einer Regierungszeit ihre Strategien ändern und anpassen.³² Diese Typisierung, auch wenn sie konkret am historischen Beispiel Pakistans ausgeführt wurde, lässt sich möglicherweise weiter abstrahieren und so auch auf andere Kontexte beziehen. Es zeichnet sich zudem ab, dass für gegenwärtige muslimische Diskurse die Einordnung von Situationen der Minderheit oder Mehrheit eine wichtige Rolle einnimmt. Einige muslimische Akteur:innen argumentieren etwa, dass eine vollumfängliche Ausübung des Islams nur in muslimischen Mehrheitskonstellationen möglich sei, und dass daher Freiheitsrechte von nichtmuslimischen Minderheiten einzuschränken seien. Eine solche Wahrnehmung lässt sich mit pluralen und liberal-demokratischen Gesellschaften nicht vereinen, und es stellt sich hier die Frage, wie muslimische Deutungen ihrer religiösen Selbstwahrnehmung jenseits von einfachen quantitativen Bevölkerungskonstellationen gedacht werden können.

Vor diesem Hintergrund braucht es für die kommenden Jahrzehnte unabdingbar neue muslimische Konzepte und Impulse, die auf die zunehmend globalen Realitäten pluraler Gesellschaften reagieren und ein adäquates Verständnis von religiöser Entfaltung einerseits und politischem Liberalismus andererseits entwickeln.

32 Vgl. ebd. 571–577.