

WELT ORDNUNGEN

Im Auftrag des Direktoriums
der Salzburger Hochschulwochen
als Jahrbuch herausgegeben
von Gregor Maria Hoff

- 31 Margrit Pernau (Hg.), *The Delhi College*, Delhi 2006; dies., *Bürger mit Turban. Muslime in Delhi im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2009, S. 109-124.
- 32 http://wwi.lib.byu.edu/index.php/President_Wilson's_Fourteen_Points
- 33 Mark Mazower, *Hitler's Empire: Nazi Rule in Occupied Europe*, London 200, v.a. Teil 2: „The New Order“.
- 34 Thomas J. Knock, *To End all Wars: Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order*, Princeton 1992; Klaus Schwabe, *Woodrow Wilson und das europäische Mächtesystem in Versailles: Friedensorganisation und nationale Selbstbestimmung*, in: Gabriele Clemens (Hg.), *Nation und Europa*, Stuttgart 2001, S. 89-107.
- 35 Wolf D. Gruner, *Europäischer Völkerbund, weltweiter Völkerbund und die Frage der Neuordnung des Internationalen Systems 1880–1930*, in: Clemens, *Nation und Europa*, S. 307-329, v.a. S. 319 ff.
- 36 Paul Kennedy, *The Parliament of Man*, New York 2006, S. 8-24.
- 37 <http://www.documentarchiv.de/wr/vv01.html>
- 38 <http://www.un.org/en/documents/charter/preamble.shtml>
- 39 http://de.wikisource.org/wiki/Allgemeine_Erklaerung_der_Menschenrechte. Vgl. dazu und speziell zur Rolle René Cassins Jay Winter, *Dreams of Peace and Freedom. Utopian Moments in the 20th Century*, New Haven 2006, v.a. S. 99-120.
- 40 Geir Lundestad, *Empire by Invitation? The United States and Western Europe, 1945–1952*, in: *Journal of Peace Research* 23 (1986), S. 263-277.
- 41 Michael Hardt u. Antonio Negri, *Empire*, Cambridge 2000.
- 42 Michael Walzer, *Is There an American Empire?* In: *Dissent Magazine*, Fall 2003.
- 43 Martin Walker, *America's Virtual Empire*, in: *World Policy Journal*, Sommer 2002, S. 13-20.

Hans G. Kippenberg

Religiöse Gemeinschaftlichkeit im Zeitalter der Globalisierung

Religiöse Gemeinschaften waren lange Zeit kein interessantes Thema. Als in den sechziger Jahren die Kirchengemeinden unter rapidem Mitgliederschwund litten, wandte sich die Religionssoziologie von der Kirchensoziologie ab, um individuelle Religiosität zu studieren. Treffend der Titel, den Thomas Luckmann später dem neuen Forschungsmodell gab: „Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften“.¹ Statt wie gebannt auf schwindende Bindung an die Kirchengemeinden zu schauen und die Säkularisierung zu beklagen, wandte sich die Religionssoziologie der individuellen Religiosität als der zeitgemäßen Sozialform von Religion zu. Neue Kapitel moderner Religionsgeschichte wurden aufgeschlagen: das Aufkommen des Individualismus und der Menschenrechte, Zivilreligion, esoterische Deutungsmuster von Natur und apokalyptische von Geschichte. Je weiter diese Forschung voranschritt, um so mehr schwand die Plausibilität eines irgendwie zwingend notwendigen Zusammenhanges von Modernisierung und Säkularisierung. In dieser Sozialform waren Religionen ein bleibender Bestandteil der modernen Kultur.

Es dauerte nicht lange, und es entstanden auch neue Lesarten religiöser Gemeinschaftlichkeit. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang Ausführungen, die Jürgen Habermas in seiner Diskussion mit Joseph Ratzinger 2004 machte. Für Habermas sind unsere Pflichten als Staatsbürger vom Recht her weitgehend festgelegt, was für unsere Rolle als Gesellschaftsbürger nicht gilt. Das wird besonders daran spürbar, dass die Mächte von Märkten und von Bürokratie eine soziale Integration der Bürger durch gegenseitige Solidarität nicht mehr kennen. Unter solchen Bedingungen muss die Vernunft bereit sein, ihre eigenen Grenzen zu überschreiten und sich einer „vorandrängenden Solidarität mit den Erniedrigten und Beleidigten, die das messianische Heil beschleunigen will“ öffnen.² Bürger im Verfassungsstaat, die an der Aufrechterhaltung dieses Modus sozia-

ler Integration interessiert sind, haben daher allen Grund, mit Hilfe der Religion das soziale Band unabhängig von wirtschaftlicher und staatlicher Macht zu begründen und dafür öffentliche Anerkennung zu beanspruchen – auch von Nicht-Gläubigen. Mit diesen Überlegungen hat Habermas in der damaligen Diskussion auf die Frage, ob es „vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates“ gibt, eine positive Antwort gegeben.³ Allerdings lässt seine Antwort eine letzte Klarheit vermissen. Wenn besagte Vernunft die religiöse Sprache in ihre eigene Sprache übersetzt, hebt dann diese Übersetzung die Differenz zwischen beiden auf oder bleibt die Differenz bestehen und die Vernunft in dieser Hinsicht von einer ihr fremden Ressource abhängig?⁴

Wenn man sich die zweite Auffassung zu eigen macht, was mir folgerichtig zu sein scheint, dann hat religiöse Gemeinschaftlichkeit einen Platz unter *den* kulturellen Ordnungen, die ganz unabhängig von Säkularisierung auch heute noch unsere soziale Existenz bestimmen. Jedoch stellt sich mit dieser Auffassung ein akutes Problem wieder ein. Im Europa von heute herrscht die Meinung vor, Religionen seien intolerant. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts gibt es keinen Mangel an Nachrichten, die diese Auffassung plausibel machen. Zweifellos: Religionen haben Gewaltpotential. Diese Beobachtung ist nicht neu. Angesichts der Gewalt, mit der Religionsgemeinschaften im Zeitalter der europäischen Glaubenskriege das Land überzogen, suchte Thomas Hobbes (1588–1679) die Lösung in einem starken Staat. Als höchste Instanz auf Erden müsse der Souverän die Religionsgemeinschaften kontrollieren und Theologen und Priester in Schach halten. Im 20. Jahrhundert hat Carl Schmitt daraus die Behauptung abgeleitet, es sei die Hauptaufgabe des neuzeitlichen Staates, das Heilsverlangen der Religionen zu neutralisieren. Noch zu Lebzeiten von Hobbes kam allerdings noch eine ganz andere Auffassung auf. Samuel Pufendorf vertrat in seinem in ganz Europa verbreiteten Buch über *Naturrecht* die Auffassung, „dass die Religion das wichtigste und festeste Band der menschlichen Gesellschaft“ sei. Ohne Religion verlören die Staaten ihre „innere Festigkeit“, besäßen die Bürger kein Gewissen.⁵ Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) entdeckte das Buch und vertiefte die These, die dann auch Immanuel Kant vertrat. Um seine Pflichten zu erkennen, brauche der Mensch keine Offenbarungsschriften oder Theologen. Nicht

die Urteile des Verstandes, sondern die Empfindungen des Herzens seien des Menschen bester Lehrer.

Doch was ist nun richtig? Ist das soziale Band, soweit es von Religionen begründet wird, etwas Schlechtes und sozial Gefährliches oder ist es etwas Gutes und sozial Produktives? Solange man davon ausgehen konnte, dass die Macht gemeinschaftlich organisierter Religion in der Moderne gebrochen war, schien das Problem entschärft. So meinte beispielsweise der Religionssoziologe Peter L. Berger in den sechziger Jahren, dass sich in der Moderne die Wirkung von Religion polarisiere. Einerseits ziehe sie sich in die private Sphäre zurück, andererseits werde sie zu politischer Rhetorik.

Insoweit sie gemeinschaftlich ist, fehlt ihr ‚Wirklichkeit‘, und insoweit sie ‚wirklich‘ ist, fehlt ihr Gemeinschaftlichkeit.⁶

Mag es eine Zeitlang tatsächlich so ausgesehen haben, als verliere die gemeinschaftliche Religion in der Moderne an sozialer Realität, so wissen wir es heute besser. Ein stetiges Wachstum religiöser Gemeinden in den USA, eine geradezu explosionsartige Ausbreitung protestantischer Gemeinden in Lateinamerika, im Pazifikraum und andernorts sowie die Welle der Gründung von Moscheegemeinden in Europa, Nahost und den USA bezeugen eine veränderte Situation. Selbst in Deutschland gibt es derartiges Wachstum: Die Anzahl der islamischen Moscheen und Bethäuser betrug 1970 drei, 1990 waren es bereits 1.500, 1997 dann sogar 2.700. Damit aber wird das Problem der sozialen Ambivalenz gemeinschaftlicher Religion wieder aktuell. Und es sieht so aus, als bliebe es das.

Man muss nämlich die Neuberwertung von Religionsgemeinschaftlichkeit in den Zusammenhang eines sozialen Wandels stellen: der Globalisierung. Für deren soziale Dynamik sind zwei Tendenzen typisch: Die Ausweitung von Marktwirtschaft auch auf den Bereich sozialer Dienste und ein Rückzug des Staates aus Gemeinschaftsaufgaben. Beide Tendenzen haben auch auf Religionen Auswirkungen. Die vom Arbeitsmarkt induzierte Migration löst den Einzelnen aus bestehenden Solidargemeinschaften und setzt ihn den Risiken des Marktes aus. Parallel dazu überlässt der Staat Leistungen im den Bereichen von Bildung, Krankenversorgung, Wohlfahrt, manchmal sogar Sicherheit privaten Anbietern. Das ist eine Situation, in der religiöse Gemeinschaftlichkeit zu einer komplementären Ressource

werden kann; und es ist die Gelegenheit für religiöse Gemeinschaften, öffentliche Aufgaben zu übernehmen. Religionsgemeinschaften können daher Subjekte moderner Politik werden.⁷ Allerdings ist dieser mutmaßliche Zusammenhang eines Wandels von Staatlichkeit mit dem öffentlichen Auftreten von Religionsgemeinschaften noch nicht ausreichend erforscht. Ihn zu untersuchen ist noch aus anderem Grunde nötig. Oft geistert durch die Literatur die Annahme, religiöse Gemeinschaften würden nur deshalb soziale Aufgaben übernehmen, um Menschen an sich zu binden. Und nicht weit davon entfernt ist dann die andere Behauptung, religiöse Gemeinschaften würden von machthungrigen Dritten zu politischen Zwecken missbraucht. Beide Annahmen behandeln religiöse Gemeinschaften wie eine unselbstständige abhängige Größe. Dem muss widersprochen und statt dessen argumentiert werden, dass religiöse Vergemeinschaftung eine selbstständige und unabhängige Größe darstellt, die in das soziale Szenario der Globalisierung hineingehört.⁸

Institutionalisierung von Gemeinschaftsreligiosität in Judentum, Christentum, Islam

Religiöse Gemeinschaftlichkeit ist ein hoch spezifisches Phänomen. Keineswegs alle Religionen haben in ihrer Geschichte exklusive Gemeinschaften gebildet. Oft decken sich Religionszugehörigkeit mit bestehenden sozialen Einheiten wie Hausgemeinschaft, Verwandtschaftsgruppe, Stamm oder Nation; weiterhin haben oft andere als spezifisch religiöse Kriterien z.B. Alter und Geschlecht über die Zugehörigkeit zu einer Religion entschieden. All dies ändert sich jedoch, wenn das Erlangen des Heils an eine bestimmte rituelle Praxis oder ethische Lebensführung gebunden wird und wenn das Heil nur den Gläubigen verheißen ist. Dann wird die religiöse Gemeinschaft selbst Gegenstand des Glaubens.

Die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam sehen sich als Träger der Abraham gegebenen Heils-Verheißung und sind Gemeinschaftsreligionen par excellence.

Und der HERR sprach zu Abram: Geh aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters

in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich will dich zu einem großen Volk machen und will dich segnen und deinen Namen groß machen, und du wirst ein Segen sein. Segnen will ich, die dich segnen, wer dich aber schmäht, den will ich verfluchen, und Segen sollen durch dich erlangen alle Sippen der Erde (1. Moses 12,1-3).

Zu der Gemeinschaftsreligion, die sie ausgebildet haben, möchte ich einen logischen Typus bilden, der vier Merkmale hat:

- Eine religiöse Gemeinschaft versteht sich als Adressat einer Heilzusage und wird damit selbst Gegenstand des Glaubens der Mitglieder; damit verknüpft ist die Vorstellung, dass die lokalen Religionsgemeinden Teil einer transzendenten Gemeinschaft aller Erlösten sind („Volk Gottes“, „Kirche“, „umma“) und dass diese Gemeinschaft eine eigene von der Weltgeschichte unterschiedenen Heilsgeschichte hat.
- Eine religiöse Gemeinschaft betreibt Glaubenswerbung; von ihren Mitgliedern fordert sie in Zeiten, in der sie in ihrer Existenz bedroht ist, die Bereitschaft, gegen Abtrünnige vorzugehen und für den Glauben zu sterben („Märtyrerkult“).
- Eine religiöse Gemeinschaft verlangt von ihren Angehörigen, dass sie Glaubensgenossen in Not helfen und beistehen und vor eine Auslieferung in dauerhafte Sklaverei sichern (religiöse Solidaritätsethik; „Brüderlichkeitsethik“).
- Eine religiöse Gemeinschaft beansprucht rechtliche Anerkennung durch nicht-religiöse soziale Ordnungen und Mächte („Legalität“). Wo diese gewährt wird, wandelt sich die innere Ordnung der Religionsgemeinschaft in bindendes Recht.

Nur, wo alle diese Merkmale religiöser Gemeinschaft zusammenreffen, ist es überhaupt möglich, dass die Loyalität der Gläubigen zu ihrer Glaubensgemeinschaft und die zu den sozialen Ordnungen, in denen sie leben, auseinander treten. Eine Differenz zwischen religiöser Vergemeinschaftung und allgemeiner Vergesellschaftung bzw. zwischen Sozial- und Systemintegration ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass religiöse Gemeinschaftlichkeit ein gesellschaftliches Band begründen oder aber zerstören kann. Die abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam haben alle in ihrer Geschichte diese Kennzeichen von Gemeinschaftlichkeit

ausgebildet. Dabei ist ihre Verrechtlichung besonders folgenreich gewesen, weil die religiösen Gemeinschaften in diesem Medium ihre Institutionalisierung vollzogen haben und zu einer dauerhaften kulturellen Ordnung wurden.

Judentum

Als die Juden Palästinas nach ihrer Rückkehr aus der babylonischen Verbannung im 5. Jahrhundert v. Chr. in Jerusalem und Umgebung ihre Gemeinschaft neu ins Leben riefen, wurde ihr von den persischen Herrschern Selbstverwaltung zugebilligt. Biblische Vorschriften erhielten den offiziellen Status eines „Gesetzes (dat) des Himmels“ und waren für alle Bewohner der Provinz Juda verbindlich; eine entsprechende Rechtsprechung wurde eingerichtet. Die Bürger des neuen Rechtsverbandes mussten sich gegenüber dem Statthalter des persischen Herrschers Nehemia, der selbst ein Jude war, verpflichten, keine Heiraten ihrer Kinder mit Nichtjuden zuzulassen, am Sabbat keinen Handel zu treiben und im siebten Jahr auf den Ertrag des Landes und auf das Pfand, das man für ein Darlehen erhalten hat, zu verzichten. Damit nahmen sie auch die Verpflichtung auf sich, die jüdischen Schuldklaven regelmäßig freizulassen. So bekräftigten sie die Forderung des Deuteronomiums, dass das Land Palästina Gottes Eigentum bleibt und nur bedingt privatisiert werden darf. Der Glaube daran verbietet jede Gleichgültigkeit gegenüber der Not eines Glaubensgenossen; er verlangt vielmehr eine Unterstützung der Kranken, Witwen, Waisen, Sklaven und Fremden.⁹

Als im 2. Jahrhundert v. Chr. griechische Herrscher zusammen mit Apostaten diese Ordnung des jüdischen Gemeinwesen außer Kraft setzen wollten, erhoben sich dagegen Juden angeführt von den Makkabäern. Wer im Widerstand gegen die Gottlosen und Abtrünnigen starb, wurde als Märtyrer gefeiert. In dieser Zeit entstand auch die Apokalypse des Daniel. Sie löste die Heilsgeschichte des erwählten Volkes ab von der Geschichte der Weltreiche. Das Urmodell apokalyptischer Heilsgeschichtsentwürfe war geboren.

In Israel war die Tora ein Dokument, das nicht den Priestern vorbehalten war, sondern sich an das ganze Volk richtete. Dieser Öffentlichkeitsanspruch der Offenbarung Gottes war die Voraussetzung

dafür, dass Juden außerhalb Palästinas die Rechtsform des Vereins für ihre Gemeinden übernahmen.¹⁰ Dadurch erlangten die religiösen Beziehungen der Mitglieder rechtliche und politische Verbindlichkeit nach innen wie nach außen.¹¹

Einem ähnlichen rechtlichen Prinzip folgten noch im 20. Jahrhundert jüdische Organisationen, die mit der „Rückführung“ von Juden nach Palästina betraut waren. Die Einwanderung nach Israel war, bevor es den Staat Israel gab, eine Aufgabe der *World Zionist Organization* und der *Jewish Agency*. Beide Organisationen vertraten die Interessen des jüdischen Volkes vor der Britischen Mandatsbehörde. Und auch nachdem der Staat Israel entstanden war, blieben sie als Körperschaft mit weitgehenden eigenständigen Befugnissen bei der Ansiedlung von Juden im Land Israel bestehen.¹²

Christentum

Christen traten im Hinblick auf ihre Gemeinschaftsreligiosität in die Fußstapfen des Judentums, brachten aber eine folgenreiche Korrektur an. Der Basistext, der im Christentum die Solidarität mit den Bedürftigen predigte, kommt aus dem Matthäusevangelium. „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan“, erklärt Jesus Christus den Gerechten bzw. Verdammten im Endgericht, als sie fragen, warum sie das Reich Gottes erben bzw. zum ewigen Feuer verdammt sind (Matthäus 25,31-46). Der wirkliche Bruder ist nicht an der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk erkennbar, sondern an seiner Bedürftigkeit: Hunger, Durst, Heimatlosigkeit, Krankheit, Gefangenschaft. Bedürftigkeit zu erkennen ist die Bewährungsprobe für den Glauben, Solidarität ein spontaner Akt.

Für diese Aufgabe riefen Christen in der Antike Vereinigungen ins Leben. Sie zahlten in eine gemeinsame Kasse ein; der Vorsteher unterstützte aus ihr Waisen, Witwen, Kranke, Gefangene und Fremde (Justin 1. Apologie 67, 6). Die christlichen Gemeinden übernahmen darüber hinaus auch das Begräbnis verarmter Mitglieder. Obwohl Christen bis Konstantin wegen ihrer Weigerung, an den Kulte der Städte und des Reiches teilzunehmen, verfolgt wurden, konnten sie sich dennoch in diesen Vereinigungen reichsweit organisieren. Der Grund dafür war wohl, dass dieser Typ wegen seiner sozialen Nütz-

lichkeit vom sonst geltenden Verbot der unautorisierten Gründung von Vereinen ausgenommen war.¹³ Die meisten Gemeinden entwickelten sich unauffällig durch die Ausweitung einer getauften Hausgemeinschaft über die Kernfamilie hinaus; sie nahmen Sklaven und Fremde auf und passten das Wohngebäude rituellen Erfordernissen an.¹⁴ In diesen Vereinigungen wurde auch der Märtyrer gedacht, die wegen ihrer standhaften Weigerung, heidnische Opfer darzubringen, ihr Leben gelassen hatten. Das Vereins- und Korporationsrecht der modernen säkularen Verfassungsstaaten steht daher auch über die Kirche in historischer Kontinuität mit dem Römischen Recht und sichert bis heute der religiösen Solidaritätsethik eine öffentliche Geltung.

Islam

Auch im Islam macht das Gebet alleine noch keine rechtläubigen Muslime. Hier ist Sure 2:177 der Basistext.

Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, dass man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten glaubt und sein Geld – mag es einem noch so lieb sein – den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem der unterwegs ist (oder auf dem Wege [Gottes] ist), den Bettlern und (für den Loskauf von) Sklaven gibt, das Gebet verrichtet und die Almosensteuer bezahlt.

Anders als im Christentum haben im Islam bestimmte Gruppen von Gemeindemitgliedern ein verbrieftes Anrecht auf Unterstützung: Arme, Bedürftige, die Verwalter der Almosensteuer, Sklaven (für ihren Loskauf), Verschuldete, Reisende, Teilnehmer an einem jihad (Sure 9:60), Konvertiten. Alle Muslime sind entsprechend ihrem Vermögen verpflichtet, sich für Gerechtigkeit und das allgemeine Wohl (*maslaha*) der Gemeinschaft einzusetzen, die gesetzliche Almosensteuer (*zakaat*) zu entrichten und Bedürftige mit freiwilligen Gaben (*zadaqa*) zu unterstützen.¹⁵ Auch die Herrschenden treten gegenüber den Bedürftigen als Wohltäter auf, Systeme staatlicher Wohlfahrt sind nur sehr beschränkt an ihre Stelle getreten. Über-

wiegend blieb die Hilfe für Bedürftige eine religiöse Gemeinschaftspflicht.¹⁶

In dieser zivilgesellschaftlichen Sphäre war das islamische *Stiftungswesen* angesiedelt. Wohlhabende Muslime, die Herrscher eingeschlossen, können ihre persönlichen Vermögenswerte der islamischen Gemeinschaft stiften. Mittels *waqf*, so die Bezeichnung dieser Institution, kommen Einkünfte aus Land, Mieten, Betrieben oder Geldvermögen islamischen Institutionen und Gruppen zugute, auch wenn Familienangehörige oder Privatleute eine Zeitlang die Nutznießer sein können.¹⁷ Zwar kennt das islamische Recht nicht die Körperschaft bzw. die juristische Person im Sinne des Römischen Rechts, bildete aber analoge Konzeptionen aus.¹⁸

Neben den Stiftungen sind es heute private islamische *Vereinigungen*, die Gemeinschaftsaufgaben übernehmen. Diese haben sich in den vergangenen Jahrzehnten enorm vermehrt. Man schätzt, dass im arabischen Raum die Anzahl von NGO's von 20.000 Mitte der sechziger Jahre auf über 70.000 am Ende der achtziger Jahre gewachsen ist.¹⁹ Sie sind freiwillig, klein, lokal und operieren überwiegend in den Bereichen Gesundheit und Bildung. Sie sind keineswegs primär islamisch, zeigen jedoch eindrucksvoll, dass Bürger islamischer Gemeinwesen die Verantwortung für gemeinschaftliche Belange übernehmen. An zahllosen Vereinsgründungen haben auch Muslim-Brüder mitgewirkt, ohne dass sie selbst vom Staat offiziell als eine eigene Organisation anerkannt worden sind. Manche dieser Vereinigungen gehen demonstrativ dazu über, die Grenzen zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich neu zu bestimmen und in spezifisch religiösen Aktivitäten eine Wahrnehmung öffentlicher Aufgaben zu sehen.²⁰ Hier hat sich zwischen den Herrschenden und den Beherrschten ein Bereich gebildet, der strukturell der Öffentlichkeit in der westlichen Rechtskultur ähnlich ist.²¹

Religiöse Gemeinschaften als gesellschaftliche Akteure

Die heutigen Formen religiöser Gemeinschaftlichkeit sind vielfältiger, als sie es in der Geschichte schon waren. Gottesdienste in Synagoge, Kirche oder Moschee waren ja nie die einzigen Formen religiöser Vergemeinschaftung. Heute jedoch kann sich eine Un-

tersuchung religiöser Gemeinschaftlichkeit mit den überlieferten Institutionen erst recht nicht mehr begnügen, zumal sie ihre staatlich garantierte Monopolstellung meistens verloren haben. Da ist *erstens* die Expansion von Zivilgesellschaft. In dem Raum zwischen Staat, Wirtschaft und Privatsphäre operiert heutzutage eine Vielzahl von Organisationen, für die alle ein hohes Maß gesellschaftlicher Selbstorganisation kennzeichnend ist und für die es unterschiedliche Rechtsformen gibt.

Zu den im öffentlichen Raum handelnden zivilgesellschaftlichen Akteuren gehören auch die Religionsgemeinschaften, jedenfalls wenn sie ... im Plural und damit als Wettbewerber auftreten und nicht als monopolistische Staatskirche.²²

Mit diesen Worten weist Gunnar Folke Schuppert darauf hin, dass heutige Rechtsformen für Religionen sich von den überlieferten Institutionen lösen. Das ist einer der Gründe dafür, dass schwindender Gottesdienstbesuch kein ausschließliches Indiz für Säkularisierung sein kann. Die Frage, was zum Beispiel vom Christentum nach einer Entkirchlichung der Gesellschaft erhalten bleibt, wird gerade erst erforscht und kann nicht summarisch beantwortet werden.²³ *Zweitens* hat man erkannt, dass dank neuer Sozialformen auch private Religiosität an die Öffentlichkeit treten kann. Eine „Entprivatisierung“ von Religionen, so Casanova, begründet die zivilgesellschaftliche Konstitution von Religionen heute. Diese Art von Öffentlichkeit unterscheidet sich grundlegend von herkömmlichen Formen von Staatsreligion.²⁴ Man danke nur an die verbitterten Auseinandersetzungen, die in den USA über die Duldung von Abtreibung oder den rechtlichen Schutz des Zusammenlebens von homosexuellen Paaren geführt werden. Diese „Kulturkriege“, die vor allem vor Wahlen aufblühen, werden von religiösen Organisationen geführt, die vom Staat unabhängig sind.²⁵

Selbst in Europa ist dieser neue Ort von Religionsgemeinschaftlichkeit wahrgenommen worden. Grace Davie hatte 1994 in einer Studie zu Großbritannien nachgewiesen, dass niedrige kirchliche Bindung durchaus mit einer hohen Verbreitung religiöser Glaubensanschauungen zusammengehen kann und dafür die Formel „believing without belonging“ geprägt.²⁶ In weiteren Studien ist sie der Frage nachgegangen, wie es überhaupt möglich sein kann,

dass Glaubensanschauungen unter Bedingungen von Entkirchlichung weiter überliefert werden, ja sogar zu einer Mobilisierung von Religion, wie wir sie heute in Europa erleben, beitragen können. Die Kirchen sind, so ihre Analyse, in Europa heutzutage de facto freiwillige Vereinigungen geworden; sie sind Akteure in der Zivilgesellschaft und können dabei Zustimmung und Unterstützung mobilisieren, ohne dass die Sympathisierenden dies mit einer aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben ihrer Gemeinde honorieren: „*vicarious religion*“, „Stellvertreterreligion“.²⁷ Die „Entprivatisierung“ erfasst auch die religiöse Brüderlichkeitsethik, die zur Triebkraft der Ausbreitung sozialer Netzwerke wird. Bedürftige können so Unterstützung im Bereich von Bildung, Gesundheit und auch persönlicher Sicherheit erlangen – Güter, die die Bürger in bestimmten Regionen dieser Welt, vor allem in Krisenregionen, vom Staat nicht mehr erhalten, deren Bereitstellung in einer „Parallelgesellschaft“ bzw. „sozialen Enklave“ allerdings eine weitere Schwächung von Staatlichkeit nach sich zieht.

Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften

In den USA wurde ein Konzept weiterentwickelt, das für die Analyse dieser neuen Gegebenheiten ergiebig ist: das des Sozialkapitals. Besonders der Name von Robert D. Putnam, Professor für Regierungslehre an der Harvard Universität, ist hier zu nennen. Er hatte in Italien die Effektivität von Regionalregierungen untersucht, die in den siebziger Jahren dort gebildet und denen Zuständigkeiten über ein weites Spektrum öffentlicher Aufgaben übertragen worden waren. Dabei stieß Putnam auf überraschend große Unterschiede in der Umsetzung der Reformen; im Norden des Landes wurden sie ein Erfolg, im Süden hingegen eher ein Fehlschlag. Die Ursache dafür lagen in unterschiedlichen sozialgeschichtlichen Voraussetzungen. In den Städten Nord-Italiens existierten seit alters aktive Vereinigungen von Bürgern, die gewohnt waren, die Angelegenheiten ihrer Orte selbst in die Hand zu nehmen; im Süden hingegen waren die Stadtbewohner abhängig von Grundherren und erwarteten die Regelung ihrer Angelegenheiten von „denen da oben“.²⁸ Das Zivilengagement des Nordens stellte ein „soziales Kapital“ dar, das für

den wirtschaftlichen und politischen Erfolg der Regionalregierungen mit ausschlaggebend war.

Nach Veröffentlichung seiner Studie wandte Putnam seine neu gewonnene Erkenntnis auf die USA an. Dass Amerikaner beispielsweise seit zwei Jahrzehnten in zunehmendem Maße alleine kegeln gehen, betrachtete er als Symptom einer Erosion der Zivilgesellschaft und gab einem Artikel darüber – später auch einem Buch – den Titel „Bowling Alone“. Putnam las den Befund des einsam Kegelnden vor dem Hintergrund von Alexis de Tocquevilles Klassiker über die Demokratie in Amerika.

Alexis de Tocqueville schrieb den Erfolg der Demokratie in Amerika der ungewöhnlichen Bereitschaft der Amerikaner zu zivilem Engagement zu. Die jüngste empirische Forschung in einem breiten kontextuellen Umfeld bestätigt, dass die Normen und Netzwerke des Zivilengagements (das man neuerdings mit dem Begriff „Sozialkapital“ bezeichnet) die Bildung verbessern, die Armut verringern, Kriminalität einschränken, die Wirtschaftsleistung steigern, einen besseren Staat fördern und sogar die Sterblichkeitsrate verringern können. Umgekehrt kann ein Mangel an Sozialkapital zu vielfältigen sozialen, ökonomischen und politischen Missständen beitragen.²⁹

Schnelles Handeln schien angesagt, denn dieses einzigartige Kapital war mehr und mehr im Verschwinden begriffen. Nur Religionsgemeinschaften bildeten in dieser Hinsicht noch eine Ausnahme.

Religiöse Leute sind ungewöhnlich aktive Sozialkapitalisten.... Religiöse Aktivität ist eine entscheidende Dimension zivilen Engagements. Trends im zivilen Engagement sind eng an sich wandelnde Formen religiöser Aktivität gebunden.³⁰

Dieses Sozialkapital bestand aus „Netzwerken, Normen und soziales Vertrauen“ und fördert „die Koordination und Kooperation zum gegenseitigen Nutzen“. ³¹ Seinen Marktwert erlangt es nur dadurch, dass es sich dauernd in Zirkulation befindet; es besitzt die geradezu wunderbare Eigenschaften, zu wachsen, indem es ausgegeben wird. Je intensiver Menschen sich auf persönliche Beziehungen verlassen und einander Vertrauen entgegenbringen, um so größer wird es; je weniger, um so kleiner.³² Im Kongress sahen sich sowohl Repub-

likaner wie Demokraten von Putnams Diagnose gleichermaßen zum Handeln ermutigt: die Republikaner in ihrem Glauben an die Überlegenheit von Eigeninitiative und Markt gegenüber staatlichen Maßnahmen, die Demokraten in ihrem Glauben an die stimulierende Wirkung einer Sozialgesetzgebung. So kam es, dass beide Lager 1996 gemeinsam eine Reform der Wohlfahrtsgesetze beschlossen. Jetzt sollten auch Religionsgemeinden in die Vergabe von staatlichen Wohlfahrtsmitteln einbezogen werden können – obwohl die Verfassung der USA eine Finanzierung religiöser Gemeinschaften durch den Kongress verbot.

Solidarität mit den Bedürftigen ist ein religiöser Wert in allen drei großen abrahamitischen Religionen. Doch *Bedürftigkeit* ist selbst keine zeitlose Kategorie. Bedürftigkeit und die ethischen Forderungen der „Brüderlichkeitsethik“ ändern sich mit den ökonomischen und sozialen Verhältnissen. Der Ökonom Amartya Sen lehnt es ab, Armut rein quantitativ zu bestimmen und Fortschritt zu messen am Wachstum des Bruttosozialproduktes oder am Ansteigen des Einkommens. Eine wirtschaftliche Entwicklung, die diesen Namen verdient, besteht in der Erweiterung von Verwirklichungschancen (*capabilities*).

Es gibt gute Gründe dafür, Armut als Mangel an fundamentalen Verwirklichungschancen zu betrachten, und nicht bloß als zu niedriges Einkommen.³³

Mit dieser Einsicht eröffnet er eine andere Perspektive auf die Globalisierung der Märkte, als sie entweder aus wirtschaftlichen Gründen zu begrüßen, oder aus ethischen Gründen zu verdammen. Mit den neuen ökonomischen Gegebenheiten wandelt sich auch die religiöse Solidaritätsethik. Soziale Netzwerke und Kompetenzen werden eine wertvolle Gabe an die Bedürftigen und tragen zu ihrer Selbstverwirklichung mit bei. So verankert die „Brüderlichkeitsethik“ die abrahamitischen Religionen mit ihren zivilgesellschaftlichen Institutionen in den Mechanismen globaler Märkte.³⁴

Trotz dieser beeindruckenden Leistungen darf man aber nicht vorschnell folgern, Sozialkapital sei immer und unter allen Umständen etwas zivilgesellschaftlich Produktives. Zwar ist richtig, dass die Transaktionen von Sozialkapital die Einhaltung von sozialen Regeln begünstigen, gegenseitiges Vertrauen und Unterstützung för-

den und Zugang zu knappen Gütern eröffnen. Jedoch können von hier aus auch Bedrohungen für die zivile Ordnung ausgehen: Wenn nämlich die Beteiligten die Ressourcen für ihr eigenes Netzwerk monopolisieren, Angehörige anderer Gruppen ausgrenzen, sich gegenseitig unter Konformitätsdruck setzen, individuelle Freiheit einschränken oder sich in Ghettos oder Gangs absondern.³⁵ Daher unterscheidet man heute von einem Sozialkapital, das nach innen orientiert ist und ein Band der Gemeinsamkeit zwischen Gleichen herstellt, ein Sozialkapital, das nach außen gerichtet ist und Brücken zwischen sozial Ungleichen bildet: brückenbildendes versus homogenisierendes Sozialkapital.³⁶ Von einem brückenbildenden Sozialkapital darf man eher positive gesellschaftliche Effekte erwarten, von einem homogenisierenden Sozialkapital eher negative.

Max Weber über den Zusammenhang von Nachbarschaft, Brüderlichkeitsethik und Entzauberung der Gesellschaft

Bereits Max Weber hatte ein Gespür dafür gezeigt, dass eine religiöse „Brüderlichkeitsethik“ unter modernen Bedingungen verselbstständigter Handlungssysteme an Bedeutung gewinnt. Um dies zu erklären, hat er an dem Faktum von Nachbarschaft angesetzt. Nachbarschaft ist eine der Gemeinschaftsformen, die er in seinem Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* in Beziehung setzt zum Wirtschaftshandeln. Der Reihe nach behandelt er Hausgemeinschaft, Nachbarschaft, Religion, Recht und Herrschaft, wobei er diese sozialen Ordnungen und Mächte als Typen gemeinschaftlichen Handelns untersucht und die jeweiligen subjektiven Sinnerwartungen der Handelnden ermittelt.³⁷ Das Band, das die beiden Sozialformen Nachbarschaft und Religionsgemeinschaft miteinander verbindet, ist die Nothilfe. Wenn Haushalte überraschend in Schwierigkeiten geraten, muss die Nachbarschaft zu Hilfe gerufen werden. Eine solche Nachbarschaft existiert nicht nur in Dörfern auf dem Lande, sondern auch in den Mietskasernen einer Großstadt. Auch hier ist der Nachbar der typische Nothelfer, „Nachbarschaft“ daher Trägerin der „Brüderlichkeitsethik“. Daran schließt Weber bei seiner Behandlung von religiöser Gemeinschaft an.

Die religiöse Gemeinschaft übernimmt die Nothilfepflicht der Nachbarschaftsverbände und macht daraus das Gebot der „Brüderlichkeit“.³⁸ Weber hielt die Umwandlung nachbarschaftlicher Reziprozität in eine religiöse „Brüderlichkeitsethik“ für so fundamental in der modernen Kultur, dass er sie in seiner berühmten „Zwischenbetrachtung“ noch einmal zum Thema machte und auf eine Konsequenz hinwies. Das Handeln unter den Bedingungen der „brüderlichkeitsfremden Bedingungen der Welt“ gerät nämlich unter einen Entscheidungszwang. Die Handelnden müssen für sich die Frage klären, von woher sie im einzelnen Fall den ethischen Wert ihres Handelns bestimmen: ob vom Erfolg des Handelns oder vom Eigenwert ihres Tuns an sich; ob und inwieweit also die Verantwortung für die Folgen die Mittel heiligt oder umgekehrt der Wert der Gesinnung den Handelnden berechtigt, alle Verantwortung für die Folgen von sich zu weisen.³⁹ Es ist ein verbreitetes Missverständnis, es handle sich bei Verantwortungs – versus Gesinnungsethik um den Gegensatz von ethischem und machtpolitischem Handeln. Verantwortungsethik und Gesinnungsethik sind jedoch nicht auf verschiedene Werte bezogen, sondern auf dieselben, hier die Brüderlichkeit.⁴⁰ Der Wert der Brüderlichkeitsethik kann sowohl zur Maxime eines an der Gesinnung wie eines an Verantwortung orientierten Handelns werden.

Kulturelle Diaspora und transnationale Lebensführung

Für die neuen Formen religiöser Gemeinschaften sind auch neue Konzeptionen entwickelt worden. Auf zwei möchte ich näher eingehen: „kulturelle Diaspora“ und „kulturelle Enklave“.

Der Begriff der kulturellen Diaspora wurde von James Clifford geprägt, um sie von „Minderheit“ abzugrenzen.⁴¹ Eine Gemeinschaft, die eine Diaspora bildet, befindet sich in einer triadischen Sozialbeziehung: Sie steht nicht nur in Beziehung zur Mehrheit eines Nationalstaates wie eine Minderheit, sondern daneben auch zu einer Gemeinschaft jenseits des Nationalstaates. Dieser aktualisierte Begriff Diaspora steht im Dienst sozialwissenschaftlicher Versuche, der Transnationalität von Kultur gerecht zu werden. Clifford wählt den Fall der Einwohner eines mexikanischen Ortes, deren Freunde und

Verwandte in eine kalifornische Stadt gezogen sind und die – trotz aller räumlichen Distanz – die Verbindung nach Hause so effektiv aufrecht halten, dass man von einer einzigen Gemeinschaft sprechen kann. Moderne Technologien des Verkehrs und der Kommunikation machen aus der Überschreitung von Grenzen, die Menschen einst unwiderrüflich trennten, eine neue Art von Gemeinsamkeit. An die Stelle einer allmählichen Assimilation der Migranten an die neue Kultur tritt ein dauerhaftes Leben in mehreren sozialen Kreisen. So etablieren sie in ihrer neuen Heimat einen Pluralismus, der sich auf Nationalität, Sprache, Kultur, Recht und nicht zuletzt auch auf Religion erstreckt.⁴²

An dem Islam in Europa sind wesentliche Grundzüge dieser neuen Diaspora studiert worden. Der Islamismus, der sich in den Ländern des Nahen Ostens eine Re-Islamisierung von Gesellschaft und Staat zum Ziel setzt, entfaltete sich in Europa in Gestalt einer methodischen Lebensführung; Olivier Roy hat in diesem Zusammenhang von Neo-Islamismus gesprochen.⁴³ Eine Praxis, die dies anschaulich macht, sind Rechtsgutachten von Gelehrten, die *fatwas*. Der Prophet verlangte in seinen Offenbarungsreden von den Gläubigen, dass sie sich gegenseitig zum Guten aufzurufen und untereinander gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist (Sure 3:104.110; 9:71).⁴⁴ Entsprechend ordneten Muslime ihre Handlungen in eine Skala von pflichtgemäß – erwünscht – erlaubt – verwerflich bzw. verboten ein. Doch was in Situationen tun, für die es noch keine klaren Normen und Vorbilder gibt? Es bildete sich schon früh in der islamischen Geschichte die Praxis heraus, in solchen Fällen einen angesehenen Gelehrten zu konsultieren. Auf die ihm vorgelegte Frage erteilte der Ratgeber (*mufti*) dann eine schriftliche Antwort. Dabei musste er sich auf die Scharia und die Rechtsschule, der er angehörte, beziehen. Die Antwort war jedoch nicht rechtlich bindend; der Fragesteller musste selber entscheiden, ob er der Handlungsempfehlung folgte oder nicht.⁴⁵

In der Diaspora mit den vielen Unsicherheiten, ob eine Handlung richtig oder verwerflich ist, gewann diese Institution der Ratgebung erneut an Bedeutung. Das Internet wurde ein bevorzugter Ort für die Erteilung von Fatwas. Das World Wide Web bestand anfänglich aus statischen HTML-Seiten, die für längere Zeit ins Netz gestellt werden und gepflegt werden mussten.⁴⁶ Das Aufkommen von

Web 2.0 hat in der Kommunikation zwischen den Verfassern von Webseiten und den Benutzern eine einschneidende Veränderung gebracht. Jetzt wurde eine direkte Kommunikation zwischen Fragenden und Ratgebern möglich; über das Internet werden maßgebliche Inhalte von einer Vielzahl von Individuen, die sich untereinander vernetzen und in Chat Rooms miteinander kommunizieren, verbreitet. Untersuchungen englischer islamischer Online-Dienste haben ergeben, dass dabei die Autorität der Muftis nicht mehr an dem Kriterium einer Übereinstimmung ihrer Meinung mit ihrer Rechtsschule gemessen wird, sondern sich von dieser traditionellen Bedingung löst. Auch werden die Rechtsgutachten zum Instrument von Gläubenswerbung.⁴⁷ Texte dieses Genres vermehren sich rasant. Binnen weniger Jahre stieg die Zahl der Fatwas im Internet von 10.000 auf 27.000.⁴⁸

Die Erörterung der Berechtigung oder Verwerflichkeit von Gewalttaten hat hier ein Forum gefunden. Die Ausbreitung des Jihadismus ist von einer Renaissance rechtlicher Argumentationen begleitet; der Ratschlag eines angesehenen Muftis kann aus einer verbotenen eine erlaubte Handlung machen.⁴⁹ Auf Islamonline.net finden sich viele Fragen zum Jihad. Durften tschetschenische Kämpfer in einem Theater in Moskau Zivilisten geiseln? Sie dürfen es, um ihnen zugefügtes Leid zu vergelten, antwortete Scheich Faysal Mawlawi, Mitglied des Europäischen Rates für *fatwa* und Forschung, auf Islamonline.net am 29. Oktober 2002. Dürfen Zivilisten bei Märtyreroperationen angegriffen werden, wurde er gefragt. Nein, lautet seine Antwort am 26. Oktober 2003; angegriffen werden dürften nur militärische Ziele und Israelis, die in den besetzten Gebieten leben. Ob es stimme, dass die Operationen von Palästinensern gegen Israel Selbstmorde und kein Jihad sei, wird erneut Scheich Fayzal Mawlani gefragt. Nein, gibt er am 26. Juli 2007 zur Antwort, es seien Widerstandsaktionen gegen einen Feind, der das Land von Palästinensern besetzt, ihre Häuser zerstört, ihre heiligen Stätten entweiht, Millionen Palästinenser aus ihren Häusern vertrieben hat und durch jüdische Siedlungen ersetzt hat. Da die Palästinenser keine anderen Waffen zu ihrer Verteidigung hätten, dürften sie zu Märtyreroperationen greifen – vorausgesetzt, ihre Intention dabei sei rein.⁵⁰ Islamische Gewalt wird in höherem Masse, als das Vorurteil will, argumentativ begründet. Das zeigt sich auch an den innerislamischen

Diskussionen über die Bombenanschläge von London vom 7. und 21. Juli 2005. Sie wurden auch unter Muftis kontrovers geführt. Die einen Muftis sahen darin eine berechtigte Vergeltung für die Aggression Großbritanniens im Irak; Briten seien Feinde des Islams, weshalb es die Pflicht der Muslime sei, sie zu terrorisieren. Andere lehnten den Angriff auf unschuldige britische Zivilisten ab; mit ihnen ständen Muslime in einem Vertragsverhältnis.⁵¹

Indem das etablierte Genre der Fatwa sich im Internet neu etablierte, wandelte sich der Islam zu einer Religion, die die Bedingungen eines Lebens in nicht-muslimischen Gesellschaften mitbedenken und mit Hilfe der Tradition klären muss. Anders als Shmuel Bar mit dem Titel seines Buches *Warrant for Terror. Fatwas of Radical Islam and the Duty of Jihad* suggeriert,⁵² laufen diese Diskussionen jedoch nicht zwangsläufig auf Gewalt hinaus. Die Antworten sind gegensätzlich, was dazu führt, dass die Entscheidung über das richtige Handeln auf die Handelnden übergeht, wie es immer schon war. So zeigt sich in der Kommunikation über die richtige muslimische Lebensführung, wie in der Diaspora der Islam sowohl auf den nahen, aber fremden Nationalstaat wie auf die ferne, aber eigene Kultur bezogen wird und wie die triadische Struktur die Matrix einer grundlegenden Veränderung von individueller Religiosität wie von religiöser Gemeinschaftlichkeit wird.

Kulturelle Enklave und religiöse Innovation

Das Konzept der *kulturellen Enklave* geht auf das Werk von Mary Douglas zurück, die damit eine Gemeinschaft bezeichnete, die sich rigoros von der Außenwelt absondert, im Inneren aber keine traditionelle Hierarchie kennt, sondern sich an charismatischen Autoritäten orientiert.⁵³ Emmanuel Sivan hat den Begriff in Zusammenhang mit seinen Fundamentalismusstudien aufgenommen und an Hand von Fällen aus den drei abrahamitischen Religionen vergleichend und systematisch ausgestaltet.⁵⁴ Dabei ist eine reichhaltige Phänomenologie einer „starken“ Religion entstanden.

„Fundamentalisten“ deuten ihre gegenwärtige Situation mit Hilfe der Konzeption von Heilsgeschichte. Sie sind gezwungen, ihr Leben im Exil, in der Fremde und im Zeitalter des Unglaubens zu

führen; Unglaube, Abfall und Häresie nehmen dramatisch zu, die göttliche Ordnung verliert an Autorität; Menschen folgen selbst gemachten Normen und Gesetzen, Arroganz und Hybris regieren die Welt draußen. Die Enklave muss sich vor ihr durch dicke Mauern schützen. Unversöhnlich stehen sich gegenüber Licht und Finsternis, Reinheit und Unreinheit, Gerechtigkeit und Tyrannei. Religiöse Autorität kann unter diesen Bedingungen nicht mehr nach den draußen geltenden Kriterien zuerkannt werden. Jetzt sind es Träger eines außeralltäglichen Charismas, an denen sich die Gläubigen orientieren. Insbesondere sind es wortgewaltige Prediger eines reinen Glaubens sowie mutige Glaubenskämpfer, die Verehrung genießen.

In diesen Kontexten finden religiöse Innovationen statt, die oft schwer erkennbar und überraschend sein können. Ein Beispiel ist der Glaubenskämpfer gegen die Macht der Tyrannei. Immer bedarf eine absichtliche Selbsttötung der Zustimmung der religiösen Autoritäten, andernfalls wäre es kein Märtyrertod, sondern schlicht Selbstmord. Doch die Kriterien dafür haben sich verändert. Nicht jeder, der sein Leben im Kampf gegen die Ungläubigen zu geben bereit war, konnte ein Märtyrer werden. Frauen waren lange davon ausgeschlossen; Männer durften es nur, wenn sie noch nicht verheiratet waren und ihre Eltern zustimmten. Diese Restriktionen wurden in den achtziger Jahren aufgegeben. Khomeini hielt eine Zustimmung der Eltern zur Teilnahme ihrer Kinder an Märtyreroperationen nicht mehr für notwendig; Ayatollah Fadlallah im Libanon schloss sich dem an. Ähnlich urteilte die ägyptische Schrift „Die vergessene Pflicht“ aus dem Jahre 1981. Ihr Autor – ein Sunnit – hielt ebenfalls eine Zustimmung der Eltern zum Akt des Sterbens als Märtyrer nicht für geboten. Der Kampf ist individuelle Glaubenspflicht; Eltern und Familie brauchen nicht um Zustimmung gebeten werden.⁵⁵ Der Märtyrertod ist zu einer Entscheidung des Einzelnen geworden, nicht mehr nur von Männern, sondern auch von Frauen, nicht mehr nur von Unverheirateten, sondern auch von Verheirateten. Damit wird die Entscheidung einerseits von bestehenden kulturellen Restriktionen gelöst, andererseits aber von der Zustimmung der religiösen Gemeinschaft abhängig gemacht. Individualisierung der Glaubenspraxis und eine Stärkung religiöser Gemeinschaftlichkeit gehen Hand in Hand.

Dass Charismatiker zuweilen auch mit geheiligten Traditionen brechen, ist unumgänglich und tut ihrem Ansehen keinen Abbruch

– im Gegenteil, die Enklave muss sich von der „Welt draußen“ und deren ‚schwacher‘ Religion unabhängig machen. Sie ist von der Idee besetzt, durch Hegemonie über das Territorium die kulturelle Hoheit über das Leben aller Mitglieder zu erlangen. Dazu werden auch soziale Institutionen wie Krankenhäuser, Bildungseinrichtungen, Kommunikationsmedien (Zeitung, Radio, Fernsehen), Institutionen der Schlichtung bei Rechtsstreitigkeiten sowie Dienste, die für Sicherheit im Quartier sorgen, und anderes mehr aufgebaut. Territorialisierung ist daher ein Merkmal dieser Form von religiöser Gemeinschaftlichkeit und ist deshalb so konfliktträchtig, weil die Kontrolle nachbarschaftlicher Räume zugleich eine Einschränkung der öffentlichen Gewalt des Nationalstaates mit sich bringt. Dies hat eine Studie über eine moralisch rigorose islamistische Nachbarschaft in Kairo anschaulich gezeigt. Eine rigorose religiöse Ethik wird zu einer öffentlichen Ordnung gemacht und in der Nachbarschaft mit Gewalt durchgesetzt. Ägyptischer Staat und religiöse Gemeinschaft rivalisieren um kulturelle Vorherrschaft im öffentlichen Raum.⁵⁶ „Frontiers“ (Grenzgebiete) entstehen, in denen um die Vorherrschaft gerungen wird.

Folgerungen

Religiöse Gemeinschaften sind dabei, wieder zum Thema zu werden. Studiert man nicht individuelle, sondern gemeinschaftliche Religiosität, so begegnet man alten gemeinschaftlichen Heilserwartungen in neuen Sozialformen. Die abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam haben alle in ihrer Geschichte Strukturen von Gemeinschaftlichkeit ausgebildet. Durch ihre Verrechtlichung haben sie in ihrer langen Geschichte Institutionen ausgebildet, die gemeinwohlorientiert waren. Anders als von vielen erwartet, hat der Verlust staatlicher Privilegierung nicht zu einem Verlust ihrer sozialen Macht geführt. Vielmehr ist mit den heutigen zivilgesellschaftlichen Sozialformen eine neuartige öffentliche Präsenz von Religion verbunden. Die Globalisierung mit ihrer Privatisierung von Gemeinschaftsaufgaben begünstigt die Neubildung religiöser Sozialformen.

Literatur

- Bar, Shmuel *Warrant for Terror. Fatwas of Radical Islam and the Duty of Jihad*. Lanham: Rowman & Littlefield 2006
- Benthall, Jonathan/ Bellion-Jourdan, Jérôme, *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*. London: Tauris 2003.
- Berger, Peter L., *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt: Fischer 1967.
- Bonner, Michael / Ener, Mine / Singer, Amy (Hg.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. New York: SUNY 2003.
- Brückner, Matthias, „Der Mufti im Netz“ (2001) aktualisiert im Netz <http://www.cyberfatwa.de> unter „Publikationen zum Fatwawesen“
- Bunt, Gary B., *Virtually Islamic. Computer-mediated Communication and Cyber Environments*. Cardiff: University of Wales Press 2000
- Bunt, Gary B., *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press 2003.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*. Chicago: UP 1994.
- Cattan, Henry, „The Law of Waqf“. In: Majid Khadduri/Herbert Liebesny (Hg.), *Law in the Middle East*. Bd.1. *Origin and Development of Islamic Law*. Washington: Middle East Institute 1955, S. 203-222.
- Clifford, James, „Diasporas“, in: *Cultural Anthropology* 9 (1995), S. 302-338.
- Coleman, James S., *Foundations of Social Theory*. Cambridge (Mass.): Harvard UP 1990.
- Cook, Michael *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*. Cambridge 2003.
- Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford 1994.
- Davie, Grace, „Vicarious Religion: A Methodological Challenge“, In: Nancy Ammerman (ed.) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2006, 21-37.
- Douglas, Mary, „Grid and Group, New Developments“. <http://www.psych.lse.ac.uk/complexity/Workshops/MaryDouglas.pdf>. (Zugriff 28.08.09)

- Eickelman, Dale F./ Anderson, Jon W. (Hg.), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana UP 2003²
- Fiorina, Morris P. (together with Samuel J. Abrams and Jeremy C. Pope), *Culture War? The Myth of a Polarized America*. New York 2006.
- Genschel, Philipp / Stephan Leibfried/ Bernhard Zangl, „Der zerfallende Staat. Vom Wandel des Subjekts moderner Politik“. In: *Vorgänge* 2 (2008) S. 4-13.
- Bettina Gräf/ Jakob Skovgaard-Petersen, *Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradāwī*. London Hurst & Company 2009.
- Habermas, Jürgen / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder 2008
- Hobbes, Thomas; *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. von Iring Fetscher. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Hoexter, Miriam /Eisenstadt, Shmuel/ Levtzion, Nehemia (Hg.), *The Public Sphere in Muslim Societies*. Albany: Suny 2002.
- Hoexter, Miriam, „The ‚Waqf‘ and the Public Sphere“. In: Hoexter/ Eisenstadt/ Levtzion (Hg.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, S. 119-138.
- Hunter, James Davison, *Culture Wars. The Struggle to Define America. Making Sense of the Battles over the Family, Art, Education, Law and Politics*. New York 1991.
- Ismael, Jacqueline S. / Ismael, Tareq Y., „Cultural Perspectives on Social Welfare in the Emergence of Modern Arab Social Thought“, in: *The Muslim World* 85 (1995), S. 82-106.
- Ibrahim, Saad Eddin, „Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World“. In: August Richard Norton (Hg.), *Civil Society in the Middle East*. Vol.1. Leiden: Brill 1995, S. 27-54 .
- Ismail, Salwa, *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*. London: Tauris 2003.
- Jansen, Johannes J. G. , *The Neglected Duty*. New York: Macmillan 1986.
- Kippenberg, Hans G., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 1991.

- Kippenberg, Hans G., „Christliche Gemeinden im Römischen Reich: *Collegium licitum* oder *illicitum*“. In: Manfred Hutter/ Wassilos Klein/ Ulrich Vollmer (Hg.), *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*. Münster: Aschendorff 2002, S. 172-183.
- Kippenberg, Hans G., „Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens“. Diskurse römischer Juristen über private religiöse Vereinigungen“, in: Kippenberg/ Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion*, S. 11-35.
- Kippenberg, Hans G., „Religiöse Gemeinschaften. Wo die Arbeit am Sinn-Problem der Welt und der Bedarf sozialen Handelns an Gemeinschaftlichkeit zusammentreffen“. In: Gert Albert/ Agathe Bienfait/ Steffen Sigmund/ Claus Wendt (Hg.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, S. 211-233.
- Kippenberg, Hans G., „Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften im Zeitalter der Globalisierung“. In: Georg Pfeleiderer/ Ekkehard W. Stegemann (Hrsg.), *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis*. Zürich: Theologischer Verlag 2006, S. 245-271.
- Kippenberg, Hans G., *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck 2008
- Kippenberg, Hans G./ Gunnar Folke Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
- Koenig, Matthias/ Paul de Guchteneire (Hg.), *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies*. Ashgate: UNESCO 2007
- Langthaler, Rudolf/ Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Akademie Verlag 2007.
- Lemann, Nicholas, „Kicking in Groups“. In: *The Atlantic Monthly* 277 (1996), S. 22-26.
- Lepsius, M. Rainer, „Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas“. In: Gert Albert/Agathe Bienfait/ Steffen Sigmund/ Claus Wendt (Hg.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Tübingen Mohr Siebeck 2003, S.32-41.
- Luckmann, Thomas, „Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften“.

- In: Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996, 17-28.
- Masud, Muhammad Khalid/ Brinkley Messick /David S. Powers, „Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation“, in: dieselben (Hg.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*. Cambridge (Mass.): Harvard UP 1996, S. 3-32.
- McLeod, Hugh / Werner Ustorf (Hg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*. Cambridge 2003
- Noethlichs, Karl Leo, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.–6. Jahrhundert)*. Berlin: Akademie Verlag 2001.
- Paz, Reuven, „Islamic Legitimacy for the London Bombings“ (Juli 2005). http://www.e-prism.org/images/PRISM_no_4_vol_3-Islamic_legitimacy.pdf
- Portes, Alejandro, „Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology“. In: *Annual Review of Sociology* 24 (1998), S. 1-24.
- Portes, Alejandro/ Landolt, Patricia, „The Downside of Social Capital“. In: *The American Prospect* 26 (1996), S. 18-21.
- Pufendorf, Samuel, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo* (1673). Dt. Übersetzung: *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*. Frankfurt 1994, Kapitel § 9, S. 56-58.
- Putnam, Robert D., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: UP 1993.
- Putnam, Robert D., „Demokratie in Amerika am Ende des 20. Jahrhunderts“. In: Graf, Friedrich Wilhelm/ Platthaus, Andreas/ Schleissing, Stephan (Hg.), *Soziales Kapital in der Bürgergesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer 1999, S. 21-70.
- Putnam, Robert D., *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster 2000.
- Putnam, Robert D. (Hg.), *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich*. Gütersloh: Bertelsmann 2001.
- Quigley, John, *The Case for Palestine. An International Law Perspective*. Revised & updated edition. Durham: Duke UP 2005.
- Rajak, Tessa, „Jewish Rights in the Greek Cities under Roman Rule: A New Approach“. In: William S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*. Atlanta: Scholars Press 1985, S. 19-35.

- Rajak, Tessa, „Was there a Roman Charter for the Jews?“. In: *Journal of Roman Studies* 74 (1984) S. 107-123.
- Roy, Olivier, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon 2006
- Rudolph, Susanne H. /Piscatori, James (Hg.), *Transnational Religion and Fading States*. Boulder: Westview Press, 1997.
- Salvatore, Armando/ Eickelman, Dale F. (Hg.), *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill 2004.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon 1964
- Schluchter, Wolfgang, *Religion und Lebensführung*, Bd. 1, *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp 1988.
- Schuppert, Gunnar Folke, „Skala der Rechtsformen für Religion: vom privaten Zirkel zur Körperschaft des öffentlichen Rechts. Überlegungen zur angemessenen Organisationsform für Religionsgemeinschaften“. In: Kippenberg/ Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion*, S. 11-35.
- Sen, Amartya, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. München: dtv 2003².
- Singerman, Diane, „The Networked World of Islamist Social Movements“, in: Wiktorowicz, Quintan (Hg.), *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana UP 2004, S. 143-163.
- Sivan, Emmanuel, „The Enclave Culture“. In: Gabriel A. Almond/ R. Scott Appleby/Emmanuel Sivan, *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: UP 2003, S. 23-89.
- Weber, Max, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*. Schriften 1915–1920. Hg. von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. MWG I/19. Tübingen: Mohr Siebeck 1989.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Teilband 2: *Religiöse Gemeinschaften*. Hg. von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier. MWG I/22-2 Tübingen: Mohr Siebeck 2001.
- White Michael L., *The Social Origins of Christian Architecture*. Bd. 1. *Building God's House in the Roman World. Architectural Adapta-*

tion among Pagans, Jews and Christian. Valley Forge, Pennsylvania 1990; Bd. 2. *Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*. Valley Forge, Pennsylvania 1997.

Anmerkungen

- 1 Thomas Luckmann, „Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften“.
- 2 Jürgen Habermas/ Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, S. 29
- 3 Jürgen Habermas/ Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, S. 15
- 4 Dies kam 2004 bei einem Symposium mit Jürgen Habermas zur Sprache: Rudolf Langthaler/ Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*.
- 5 Samuel Pufendorf, *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*. Kapitel § 9, S. 56-58
- 6 Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, S. 128.
- 7 Im Hintergrund dieser Bemerkungen stehen Bremer Untersuchungen zum Wandel von Staatlichkeit. Siehe die knappe Zusammenfassung eines umfangreichen Forschungsprogramms durch Philipp Genschel/ Stephan Leibfried/ Bernhard Zangl, „Der zerfasernde Staat. Vom Wandel des Subjekts moderner Politik“.
- 8 Die Begründung dafür findet sich am ausführlichsten bei Max Weber, *Religiöse Gemeinschaften*. Sie sind Teil der Architektur der Typen von Gemeinschaften, die das soziale Handeln in der Gesellschaft ausmachen.
- 9 Hans G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, S. 119-138.
- 10 Hans G. Kippenberg, „Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens“. Diskurse römischer Juristen über private religiöse Vereinigungen“.
- 11 Tessa Rajak, „Was there a Roman Charter for the Jews?“; dieselbe, „Jewish Rights in the Greek Cities under Roman Rule: A New Approach“; Karl Leo Noethlichs, *Das Judentum und der Römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, S. 34-36 (Vereinsbildungen in den Städten); derselbe, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*, S. 58-71.
- 12 John Quigley, *The Case for Palestine. An International Law Perspective*, S. 17-19; 118 f.
- 13 Hans G. Kippenberg, „Christliche Gemeinden im Römischen Reich: *Collegium licitum* oder *illicitum*“.
- 14 L. Michael White, *The Social Origins of Christian Architecture*.
- 15 Jacqueline S. Ismael/ Tareq Y. Ismael, „Cultural Perspectives on Social Welfare in the Emergence of Modern Arab Social Thought“; zur gegenwärtigen Praxis des „finanziellen Gottesdienstes“ siehe Jonathan Ben-

- thall/ Jérôme Bellion-Jourdan, *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*, S. 7-28; zum Aufleben von *waqf* im 20. Jahrhundert dort S. 29-84.
- 16 Michael Bonner/ Mine Ener/ Amy Singer (Hg.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. Teil III: „The State as Benefactor“.
 - 17 Henry Cattán, „The Law of Waqf“ (Darstellung der klassischen Verhältnisse)
 - 18 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, S.155-157.
 - 19 Saad Eddin Ibrahim, „Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World“, S. 39 (Zahlen).
 - 20 Diane Singerman, „The Networked World of Islamist Social Movements“.
 - 21 Zur Anwendung des Konzepts von Öffentlichkeit auf islamische Gesellschaften gibt es eine reichhaltige Literatur: Dale F. Eickelman/ Jon W. Anderson (Hg.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*; Miriam Hoexter/ Shmuel N. Eisenstadt/ Nehemia Levtzion (Hg.), *The Public Sphere in Muslim Societies*; Armando Salvatore/ Dale F. Eickelman (Hg.), *Public Islam and the Common Good*, S. 3-27.
 - 22 Gunnar Folke Schuppert, „Skala der Rechtsformen für Religion“, S. 21.
 - 23 Zu diesem Problem die Beiträge in Hugh McLeod/ Werner Ustorff (Hg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*.
 - 24 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*.
 - 25 James Davison Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America. Making Sense of the Battles over the Family, Art, Education, Law and Politics*; kritisch im Blick auf die empirische Tragweite des Konzeptes Morris P. Fiorina (together with Samuel J. Abrams and Jeremy C. Pope), *Culture War? The Myth of a Polarized America*.
 - 26 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*.
 - 27 Grace Davie, „Vicarious Religion: A Methodological Challenge“.
 - 28 Robert D. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, S. 130f. .
 - 29 Robert D. Putnam, „Demokratie in Amerika am Ende des 20. Jahrhunderts“, S. 21.
 - 30 Robert D. Putnam, *Bowling Alone*, S. 65-79 („Religious Participation“), Zitate S. 67 und 69 (Übers. HGK).
 - 31 Robert D. Putnam, „Demokratie in Amerika am Ende des 20. Jahrhunderts“, S. 28.
 - 32 James S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, S. 321.
 - 33 Amartya Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, S. 32.
 - 34 Nach Putnam bringen in den USA Religionsgemeinschaften Finanzmittel für die Wohlfahrt im Umfang von 15-20 Milliarden US-Dollar jährlich auf (*Bowling Alone*, S. 67f.). Eine niederländische Studie errechnet den finanziellen Gegenwert der freiwilligen Arbeit in Moscheen. Untersucht wurden gesellschaftlich relevante Tätigkeiten von 16 aus insgesamt 475 Moscheegemeinden in den Niederlanden. Erhoben wurden Da-

- ten zu Hilfe in Krisensituationen, Kinderbetreuung, Sprachunterricht, Nachhilfe und andere Tätigkeiten, die sonst von staatlichen Behörden organisiert und bezahlt werden müßten. Die die Arbeit jedoch ehrenamtlich verrichtet wird, „sparen“ alle diese Moscheen zusammen dem niederländischen Staat ungefähr 150 Millionen Euro. Stichting oikos, *Moskeeen gewaardeerd*. <http://www.nuansa.nl/documentatie/onderzoeken/moskeeen-gewaardeerd> Zugriff am 29. 08.09)
- 35 Alejandro Portes/ Patricia Landolt, „The Downside of Social Capital“, S. 18-21.
- 36 Robert D. Putnam, *Gesellschaft und Gemeinsinn*, S. 27-31.
- 37 Überaus präzise dargestellt von M. Rainer Lepsius, „Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas“.
- 38 Dazu ausführlicher Hans G. Kippenberg, „Religiöse Gemeinschaften. Wo die Arbeit am Sinn-Problem der Welt und der Bedarf sozialen Handelns an Gemeinschaftlichkeit zusammentreffen“.
- 39 Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, S. 497.
- 40 Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Bd. 1, S. 165-200 („Gesinnungsethik und Verantwortungsethik: Probleme einer Unterscheidung“).
- 41 James Clifford, „Diasporas“.
- 42 Die Bandbreite dieser Diversität ist Gegenstand des von Matthias Koenig und Paul de Guchteneire herausgegebenen Bandes *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies*.
- 43 „Post-Islamismus bedeutet die Privatisierung der Re-Islamisierung“, so die griffige Formel von Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen*, S. 98.
- 44 Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*.
- 45 Muhammad Khalid Masud/ Brinkley Messick / David S. Powers, Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation.
- 46 Ein Schatz an Informationen darüber finden sich bei Gary B. Bunt in *Virtually Islamic. Computer-mediated Communication and Cyber Environments* sowie auf seiner Webseite, die die Daten aktualisiert: <http://www.virtuallyislamic.com> (Zugriff am 29.08.09)
- 47 Dazu Bettina Gräfl/ Jakob Skovgaard-Petersen, *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*.
- 48 Die Zahlen stammen von Matthias Brückner, „Der Mufti im Netz“. Dieser Artikel von 2001 findet sich aktualisiert im Netz <http://www.cyberfatwa.de> unter „Publikationen zum Farwawesen“ (Zugriff am 29. 08.09); Gary B. Bunt, *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*.
- 49 Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, S. 94f.
- 50 http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaE&cid=1119503543974
- 51 Reuven Paz, „Islamic Legitimacy for the London Bombings“ (Juli 2005).

- http://www.e-prism.org/images/PRISM_no_4_vol_3_-_Islamic_Legitimacy.pdf
- 52 Shmuel Bar, *Warrant for Terror. Fatwas of Radical Islam and the Duty of Jihad*.
- 53 Mary Douglas, „Grid and Group, New Developments“. Sie hat den Artikel im Jahre 2005 auf einem Workshop zu Ehren von Michael Thompson vorgetragen und ihn dann im Internet veröffentlicht. <http://www.psych.lse.ac.uk/complexity/Workshops/MaryDouglas.pdf>. (Zugriff am 29.08.09)
- 54 Emmanuel Sivan, „The Enclave Culture“.
- 55 Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty*, S. 200.
- 56 Salwa Ismail, *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*, S. 58-113