



Rüdiger Robert,  
Daniela Schlicht, Shazia Saleem  
(Hrsg.)

# Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten

Studien zum Verhältnis von  
Staat und Religion

WAXMANN

## Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten



Rüdiger Robert, Daniela Schlicht, Shazia Saleem (Hrsg.)

# Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten

Studien zum Verhältnis von Staat und Religion



Waxmann 2010  
Münster / New York / München / Berlin

## **Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

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

Gefördert vom Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder

ISBN 978-3-8309-2394-7

© Waxmann Verlag GmbH, 2010  
Postfach 8603, 48046 Münster  
Waxmann Publishing Co.  
P.O. Box 1318, New York, NY 10028, USA

[www.waxmann.com](http://www.waxmann.com)  
[order@waxmann.com](mailto:order@waxmann.com)

Umschlaggestaltung und -collage: Christian Averbeck, Münster  
Bildvorlagen Collage: © Grace Winter/pixelio.de (Menorah)  
© Rüdiger Robert (alle anderen Motive)  
Satz: Stoddart Satz- und Layoutservice, Münster  
Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,  
säurefrei gemäß ISO 9706

Alle Rechte vorbehalten  
Printed in Germany

Für unsere Familien



# Inhalt

<i>Rüdiger Robert und Daniela Schlicht</i> Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten im Kontext von Staat und Religion.....	9
---	---

## I. Transnational-universalistische Identitätskonstruktionen

<i>Shazia Saleem</i> Die <i>Umma</i> – Wandel und Interpretationen eines Gemeinschaftskonzepts .....	33
<i>Daniela Schlicht</i> Der Pan-Islamismus – eine transnationale politische Fiktion? .....	55
<i>Sven W. Speer</i> Der Pan-Arabismus – eine gescheiterte staatenübergreifende Idee? .....	75
<i>Marius Meyer und Maximilian Felsch</i> Zwischen Universalismus und Partikularismus: Ägyptens Muslimbrüder .....	95
<i>Eva-Maria Schrage und Antje Thul</i> Der Zionismus: Eine (Trans-)Nationalbewegung .....	115

## II. Nationalstaatlich-partikularistische Identitätskonstruktionen: Prozesse und Elemente

<i>Werner Ruf</i> Identität durch antikolonialen Befreiungskampf: Algerien.....	135
<i>Verena Voigt</i> Identität durch Territorialkonflikt: Palästina .....	153
<i>Julia Kaspari und Rüdiger Robert</i> Identität durch Personenkult: Gamal Abdel Nasser und Rouhollah Khomeini .....	173
<i>Rüdiger Robert</i> Identität durch Mythenbildung: Massada .....	193
<i>Britta Acksel</i> Identität durch Sozialisation: Das Militär in der Türkei .....	213
<i>Tim Karis</i> Identität durch neue Medien? Pluralisierung der Identitätsangebote.....	233



<i>Anna Catharina Müller und Shazia Saleem</i> Identität durch Recht und Gesetz.....	253
---	-----

### **III. Nationalstaatlich-partikularistische versus transnational-universalistische Identitätskonstruktionen**

<i>Mahmoud Rambod</i> Der Iran – ein Republikanischer Gottesstaat?.....	273
--	-----

<i>Oliver Borszik</i> Der Iran: Eine Dualistische Identitätskonstruktion.....	293
--	-----

<i>Menno Preuschaft</i> Saudi-Arabien zwischen Islam und Moderne.....	315
--	-----

<i>Alev Masarwa</i> Der Irak: Identitätswürfe im Wandel .....	335
--	-----

<i>Hanna Röbbelen</i> Ägypten: Pharaonismus, Pan-Arabismus und Pan-Islamismus .....	359
--	-----

<i>Maximilian Felsch</i> Der Libanon zwischen Integration und Fragmentierung .....	379
---	-----

<i>Zehra Ergi</i> Der Grundsatz des Laizismus in der Türkei.....	399
---	-----

<i>Eva-Maria Schrage</i> Israel: Identitätskonstruktion im Spannungsfeld von Staat, Religion und Nationalismus.....	419
---	-----

### **IV. Nationalstaatlich-partikularistische Identitätskonstruktionen und Minderheiten**

<i>Fereshte Hedjazi und Rüdiger Robert</i> Ausgrenzung und Verfolgung: Die Bahâ'î im Iran .....	439
--	-----

<i>Daniela Schlicht und Denise Kunkel</i> Bürger zweiter Klasse: Die Kopten in Ägypten.....	459
--	-----

<i>Handan Aksünger und Rüdiger Robert</i> Inklusion statt Exklusion? Die Aleviten in der Türkei.....	479
---	-----

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....	501
---	-----

**Rüdiger Robert und Daniela Schlicht**

## **Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten im Kontext von Staat und Religion**

Identität ist eine soziale Konstruktion. Sie ist keine Eigenschaft, sondern eine Realität, die durch Erfahrung und Interaktion erzeugt wird (vgl. Keupp <sup>3</sup>2006: 95 ff.). Das gilt für individuelle und für kollektive Identität. Als geschichtsmächtige, auf Kommunikation beruhende Erscheinung hat Identität keine starre, von der Natur vorgegebene Form (vgl. Giesen 1991: 11). Sie ist auch nicht unausweichlich oder entwickelt sich nach der Art eines Reifungsprozesses, der mit einem bestimmten Bewusstseinszustand endet. Sie ist dynamisch und wandelbar. Das trifft ebenso für transnational-universalistische wie für nationalstaatlich-partikularistische Identitäten zu, deren Erscheinungsformen und Konstruktionen im Mittelpunkt des vorliegenden Sammelbandes stehen.

Die Entstehung von Nationalstaaten ist ein neuzeitliches Phänomen. Sie ist das Ergebnis eines geradezu revolutionären Wandlungsprozesses (vgl. Hobsbawm <sup>3</sup>2005: 8).

„In ihm wurde die Willkür fürstenstaatlicher Grenzen überwunden und [eine] epochale Umkehr der Souveränitätsvorstellungen vollzogen: Nicht mehr der Fürst, sondern das Volk, die Nation, galt von nun an als das souveräne Subjekt der Geschichte, das sich eine angemessene politisch-staatliche Verfassung geben sollte“ (Giesen 1991: 9).

Unterschiedliche Ausgangsbedingungen haben dabei zu unterschiedlichen Konstruktionen nationalstaatlich-partikularistischer Identität geführt. Diese Ausgangsbedingungen waren sowohl im Hinblick auf die ökonomische und soziale Situation als auch im Hinblick auf die Handhabung von Macht und Interessen verschieden. Hinzu kamen von Land zu Land anders geartete Muster und Ebenen der Wahrnehmung des Nationalen: Mal gründete die Nation und damit auch die sie legitimierende Identitätskonstruktion auf als objektiv empfundenen primordialen Elementen wie Ethnie oder Muttersprache, mal auf gemeinsamen geschichtlichen Erfahrungen, dann wieder auf subjektiven Kriterien wie Zusammengehörigkeit oder Solidaritätsempfinden (vgl. Hobsbawm <sup>3</sup>2005: 15). Diese unterschiedlichen Zugänge zum Charakter der Nation werden in den Positionen von Johann Gottlieb Fichte und Ernest Renan deutlich.

Für den deutschen Philosophen Fichte (1762-1814) war das Nationale eng mit dem universalen Gedanken der Freiheit verknüpft. Verständlich wird dies vor dem Hintergrund der Besetzung Preußens durch die napoleonischen Armeen; die Auseinandersetzung mit der Fremdherrschaft war stets ein zentrales Motiv seiner Schriften. Auf die Frage nach dem eigentlich Nationalen hat er geantwortet:

„Ich denke: *gegenseitiges Verstehen zwischen Repräsentierten und Repräsentanten und darauf gegründetes Wechselvertrauen*“ (Fichte 1905: 280).

Gleichzeitig hat Fichte den Gedanken der bürgerlichen Freiheit propagiert. Obwohl im Kern universal, hat er ihn in Bezug auf die ‚deutsche Nation‘ primordial gefasst:

„Alle, die entweder selbst, schöpferisch und hervorbringend das Neue, leben oder die, falls ihnen dies nicht zuteil geworden wäre, das Nichtige wenigstens entschieden fallen lassen und aufmerksam dastehen, ob irgendwo der Fluss ursprünglichen Lebens sie ergreifen werde, oder die, falls sie auch nicht so weit wären, die Freiheit wenigstens ahnen und sie nicht hassen oder vor ihr erschrecken, sondern sie lieben, – alle diese sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche“ (ebd.: 208).

Zudem hat Fichte die Ansicht vertreten, nationale Identifikation sei etwas so Natürliches und Ursprüngliches, dass sie der Geschichte vorausgehe und objektiv zu fassen sei:

„Die Absonderung der Deutschen von den übrigen europäischen Nationen ist begründet durch die Natur. Durch gemeinschaftliche Sprache und durch gemeinsamen Nationalcharakter, welche die Deutschen gegenseitig vereinigen, sind diese von jenen getrennt“ (ebd.: 215).

Eine von Fichte abweichende Antwort auf die Frage, was das Wesen einer Nation ausmacht, hat der französische Religionswissenschaftler Renan (1823-1892) in seiner Vorlesung *Qu'est-ce qu'une nation?* 1882 gegeben:

„A nation is a spiritual principle, the outcome of the profound complication of history (...). We have now seen what things are not adequate for the creation of such a spiritual principle, namely race, language, material interest, religious affinities, geography, and military necessity. (...). Two things, which in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies in the past, one lies in the present, the desire to live together, the will to perpetuate the value of the heritage that one has received in an undivided form. (...) To have common glories in the past and to have a common will in the present; to have performed great deeds together, to wish to perform still more – these are the essential conditions for being a people“ (Renan 1996: 52).

Nach Renan sind Nationen also Solidargemeinschaften, die solange existieren, wie Menschen an sie glauben. Essentieller Bestandteil nationaler Identität ist für ihn die Geschichte. Er schränkt allerdings ein, dass diese in aller Regel von begrenzter Realität sei, mehr erträumt und konstruiert als wirklich:

„I would even go so far as to say historical error is a crucial factor in the creation of a nation, which is why progress in historical studies often constitutes a danger for [the principal of] nationality“ (ebd.: 43).

Damit hat Renan bereits im 19. Jahrhundert das angeschnitten, was im 21. Jahrhundert Konsens in der Nationenforschung ist, nämlich dass Nationen, Nationalismen und nationale Identitäten Konstruktionen sind. Benedict Anderson (<sup>3</sup>2006) hat Nationen folgerichtig als „imagined communities“ beschrieben, Ernest Gellner konkretisiert:

„Dass Nationen als eine natürliche, gottgegebene Art der Klassifizierung von Menschen gelten – als ein (...) politisches Geschick – ist ein Mythos. Der

Nationalismus, der manchmal bereits bestehende Kulturen in Nationen umwandelt, erfindet manchmal Kulturen und vernichtet häufig tatsächlich bestehende Kulturen: Das ist eine Realität“ (Gellner 1991: 77).

Eingedenk ihres Charakters als soziale Konstruktionen erscheinen nationale Identitäten gegenwärtig als gesamtgesellschaftliche Verständigungen, die zwar einerseits die Ebene der universalen Vernunft unterschreiten, andererseits aber innerhalb einer Gesellschaft die Möglichkeit eröffnen, alle politischen Subjekte einzuschließen (vgl. Giesen 1991: 14).

### **Die Nation: Kollektive Identität vom Westfälischen Frieden bis zur Gegenwart**

Den Boden für die Idee der Nation in ihrem modernen, Territorialität betonenden Gewand hat der Westfälische Frieden von Münster und Osnabrück im Jahr 1648 bereitet. Er schuf die Voraussetzungen für eine europäische Friedensordnung gleichberechtigter Staaten, für ein friedliches Miteinander der Religionen und stand am Anfang der Entwicklung des modernen Völkerrechts.

„Throughout most of the development of international law from that time until the twentieth century, the articulation of general principles of international law reinforced the sovereignty of the state in world politics: territorial integrity, political independence, domestic jurisdiction, and nonintervention top the list“ (Wilmer 1993: 163).

Drei Epochen der Nationenbildung lassen sich dabei unterscheiden: Die der frühneuzeitlichen Konstituierung von absolutistischen Staaten nach herrschaftlichen und konfessionellen Gesichtspunkten seit dem 17. Jahrhundert, die der Konstruktion von Staaten nach der Französischen und Amerikanischen Revolution seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und die der Bildung nationalstaatlich-partikularistischer Identitäten durch die Hervorhebung kollektiver, oft primordialer Besonderheiten wie Gemeinsamkeit der Sprache, der Geschichte oder der Abstammung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert (vgl. Giesen 1991: 12, Hobsbawm <sup>3</sup>2005; Schulze <sup>2</sup>2004).

Dort, wo das Modell des Nationalstaats unter Verzicht auf demokratisch-republikanische Ideale überhöht und zu einer naturgegebenen Form kollektiver Identität hochstilisiert worden ist, ist es spätestens nach 1945 in eine Krise geraten. Diese war doppelter Natur:

- Zum einen war die Pervertierung des Nationalstaatsdenkens ein Faktor, der zur Katastrophe des Ersten und Zweiten Weltkriegs, zum Faschismus und zum Holocaust geführt hat. Seitdem gilt der Nationalismus vielen Beobachtern als bedrohliche Verirrung auf dem Weg zur Moderne, als „pathologische Entgleisung der Geschichte und des Fortschritts“ (Giesen 1991: 11). Entsprechend urteilt Lutz Niethammer:

„Die nationalsozialistische Politik der projektiven Identifikation, Stigmatisierung, Ausgrenzung, Verfolgung, Verhaftung, Unterdrückung und schließlich Vernichtung von Juden in Deutschland und dann in den von Deutschland eroberten

Teilen Europas ist das negative Urbild der realgeschichtlichen Herstellung einer kollektiven Identität“ (Niethammer 2000: 462).

Das Experiment der Verwirklichung humaner Existenz unter dem Vorzeichen von Nation und Nationalismus erschien damit gescheitert, aus einem symbiotischen war ein antithetisches Verhältnis geworden. Für Politik und Wissenschaft in Deutschland bedeutete das über Jahrzehnte, dass jede Orientierung an nationalstaatlich-partikularistischen Zielvorstellungen unter dem Verdacht stand, den Fortschritt zu einer universalistischen, an Menschenrechten ausgerichteten Welt der Freien und Gleichen zu behindern (vgl. Giesen 1991: 11).

- Zum anderen ließ die Veränderung „weltpolitischer Tiefenstrukturen“ (Meyers <sup>3</sup>1997: 322) eine Auseinandersetzung mit nationalstaatlich-partikularistischem Denken zunehmend entbehrlich erscheinen. Sowohl die Errichtung der Vereinten Nationen als auch die Gründung kollektiver Sicherheitssysteme – NATO und Warschauer Pakt – schränkten die Funktionen des Nationalstaates ein. Die Internationalität triumphierte offenbar über die Nationalität. Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts war es die fortschreitende Globalisierung, die die Rede von einer Dekonstruktion der Nationalstaaten aufkommen ließ. Entgrenzung und Verflechtung wurden zu entscheidenden Kategorien der Analyse (vgl. Robert <sup>4</sup>2007: 27 ff.; Wilmer 1993: 170 ff.). Auf eine Kurzformel gebracht war es ein Zangengriff, der dem Nationalstaat das Überleben schwer machte: von außen und oben trans-, supra- und internationale Akteure, die immer mehr einzelstaatliche Aufgaben an sich zogen (vgl. Meyers <sup>3</sup>1997: 322), von innen und unten die Bildung lokaler und regionaler Akteure mit wachsenden Handlungs- und Entscheidungsspielräumen (vgl. Anderson 1995: 66; Beck 1997: 88 ff.).

Negative historische Erfahrungen und eine sich zunehmend plural konstituierende Welt (vgl. Keupp <sup>3</sup>2006: 16 ff.) waren es, die mit anderen Worten an die Stelle der Suche nach nationalstaatlich-partikularistischen Identitätskonstruktionen die Suche nach neuen Formen kollektiver Identität treten ließen. Zu den Kräften, die derartigen Konstruktionen ablehnend gegenüber gestanden hatten, zählte die sozialistische und kommunistische Bewegung. Ein in seiner Bedeutung bis in die Gegenwart zentrales Gegenmodell ist das Konzept einer auf weltbürgerliche Ideale ausgerichteten Über-Identität (vgl. Boerner 1986: 21 f.). Dennoch hat sich der Abgesang auf den territorial verfassten Nationalstaat und damit verbundene Formen der Identität dort, wo er undifferenziert vorgetragen wurde, als falsch erwiesen. Es ist im Gegenteil eine spürbare Renaissance des Nationalen, wenn auch in verändertem Gewand, festzustellen. Das hat nicht zuletzt in der Wissenschaft zu einer neuerlichen Auseinandersetzung mit dem Thema des Nationalstaats geführt, etwa in der 2008 erschienenen Publikation von Saskia Sassen über das Paradox des Nationalen, über Territorium, Autorität und Rechte im globalen Zeitalter. Wesentlich früher – nämlich bereits vor dem Ende des Ost-West-Konflikts – haben sich amerikanische und europäische Wissenschaftler im Rahmen einer Round-Table-Konferenz in Bloomington, USA, mit der wieder an Bedeutung gewinnenden Frage nationalstaatlich-partikularistischer Identitätskonstruktionen befasst (vgl. ebd.). Nach dem Ende des Kalten Krieges war es dann Bernhard Giesen, der mit Blick

auf das Problem nationaler Identität einen rasch wachsenden Forschungsbedarf festgestellt hat:

„Inzwischen bemühen wir uns wieder ein wenig atemlos um ein Thema, dem der Wind der historischen Überraschung den Staub weggeblasen hat und das sich keineswegs mehr an den Rand der modernen Welt schieben lässt“ (Giesen 1991: 9).

Stärker unter dem Gesichtspunkt individueller als kollektiver Identitätskonstruktionen, aber mit ähnlicher Stoßrichtung hat Heiner Keupp argumentiert. Er spricht von einem hohen zeitdiagnostischen Potential. Die Folgen aktueller Modernisierungsprozesse seien im Identitätsthema geradezu in prismatischer Form gebündelt. Dabei bewege man sich allerdings nicht auf einem gesicherten Terrain gesellschaftlichen Wissens. Die Identitätsforschung sei vielmehr eine Reaktion auf allgemeine Umbruchs-, Befreiungs- und Verlusterfahrungen (vgl. Keupp <sup>3</sup>2006: 7 ff.). Von ähnlichen Überlegungen geht Carolin Emcke in ihrer Dissertation über philosophische Grundlagen kollektiver Identitäten aus. Sie führt die zunehmende Bedeutung der Identitätsfrage auf eine Vielzahl gänzlich unterschiedlicher Konflikte, auf Integrationsprobleme, aber auch auf die Entstehung neuer sozialer Bewegungen zurück. Aggressive Nationalismen spielen für sie dabei eine bedeutsame Rolle (vgl. Emcke 2000: 12). Zu einem vergleichbaren Ergebnis ist der ehemalige UN-Generalsekretär Kofi Annan gekommen. Bereits 1997 hat er vor den Gefahren der Identitätspolitik als einer „Bedrohung des Friedens und des Fortschritts des gegenwärtigen Zeitalters“ gewarnt und diese als wichtigste Herausforderung der Weltorganisation bezeichnet. Denn, so Annan,

„[e]ine negative Politik der Identität führt zur Verteufelung der Anderen, egal ob ethnischer Gruppen, Religionen oder Nationalitäten“ (zit. n. Niethammer 2000: 11).

Was sich in diesen Aussagen widerspiegelt, ist die Erkenntnis, dass sich der Nationalstaat im Gegensatz zu mancherlei Wünschen und Erwartungen nicht auf einem „historischen Sterbebett“ (Robert <sup>4</sup>2007: 27) befindet. Zutreffend ist vielmehr die Fortexistenz, ja die Rekonstruktion und die Ausweitung der Staatenwelt. Zwar waren in Europa nach 1945 die Voraussetzungen für einen radikalen Bruch mit der Geschichte des Nationalstaatsgedankens gegeben, die Vision einer totalen Neuordnung des menschlichen Zusammenlebens verschwand jedoch in demselben Maß aus der Diskussion, wie sich mit dem Heraufkommen des Ost-West-Konflikts die Fronten zwischen den USA und der Sowjetunion verhärteten. Das Denken in althergebrachten territorialstaatlichen Kategorien erfuhr auch und gerade in Verbindung mit dem Prozess der (west-)europäischen Einigung eine deutliche Renaissance. Selbst Deutschland fand nach einem mühsamen, über Jahrzehnte andauernden Prozess zu einem Bekenntnis als Nationalstaat zurück (vgl. ebd.: 49 ff.).

Von erheblicher Bedeutung ist auch die Erkenntnis, dass der nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkt einsetzende Kampf der ‚Dritten Welt‘ um die Befreiung vom Kolonialismus keineswegs mit einer Absage an das Konzept des Nationalstaates verbunden war. Das genaue Gegenteil ist zutreffend. Die für die ‚Dritte Welt‘ kennzeichnenden Strukturmerkmale vormoderner Gesellschaft und Politik sind im Unabhängigkeitskampf regelmäßig zugunsten moderner, dem Nationalstaat nachempfunder Organisationsformen zurückgestellt worden. Befreiungskämpfe wurden in erster Linie

als nationale Befreiungskämpfe verstanden. Ihre Protagonisten beanspruchten für sich den Status einer Regierung im Wartestand und machten sich nach erreichter Unabhängigkeit zumeist zu selbsternannten Verfechtern eines modernen ‚Nation-Building‘ (vgl. Ansprenger <sup>7</sup>1998: 56 f.; <sup>11</sup>2008: 78 ff.).

Die Staatenwelt hat sich deshalb nach 1945 permanent vergrößert. Zählten die Vereinten Nationen Ende 1945 noch 51 Mitglieder, so waren es Mitte der 1980er Jahre bereits 158. Das Ende des Ost-West-Konfliktes hat dann noch einmal zu zahlreichen Staaten Gründungen geführt. Bis 2006 wurden weitere 38 Länder in die Vereinten Nationen aufgenommen. Die Gesamtzahl der Mitgliedstaaten belief sich 2007 auf 192 (vgl. UNRIC 2007: 1). Hinzu kommen mit dem Vatikanstaat und Taiwan zwei Staaten, die nicht Mitglied der Vereinten Nationen sind, sowie mindestens ein Dutzend Territorien, deren Charakter als Staaten umstritten ist. Auch wenn es problematisch ist, von der Quantität auf die Qualität zu schließen, verweist das Streben nach Einzelstaatlichkeit doch auf die Tatsache, dass Nationalstaaten nach wie vor entscheidende Akteure für das Weltgeschehen sind.

Kennzeichen des auf Souveränität beruhenden Nationalstaats sind nach Georg Jellinek (1851-1911) Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt. Diese Kennzeichen dauern fort. Allerdings hat im Zeitalter der Globalisierung die auf Inter- und Transnationalisierung beruhende Außenorientierung des Territorialstaates zugenommen. Damit verbunden ist eine Änderung der Funktionen von Staatlichkeit. Michael Zürn zufolge wird die Setzung verbindlicher Zielvorgaben immer mehr zu einer Aufgabe der internationalen Gemeinschaft. Beim Territorialstaat verbleibt indes die zur Verwirklichung der Zielvorgaben notwendige Ressourcenhoheit (vgl. Zürn 2001: 440). Veränderungen sind darüber hinaus im Verhältnis von Exekutive und Legislative – also innerstaatlich – zu beobachten. Mit der Zunahme von Aushandlungsprozessen, die an die Stelle von autoritativen Entscheidungen treten, gilt die Globalisierung allgemein als die Stunde der Exekutive. Die Schwächung der Parlamente und damit der Legislative ist unübersehbar. Für unseren Kontext, den der kollektiven Identitäten, allerdings ist entscheidender, dass das Merkmal des räumlichen Bezugs von Politik dünner wird (vgl. Robert <sup>4</sup>2007: 45). Politik vollzieht sich im Zeitalter der Globalisierung stärker denn je in Form sich überlappender, auf verschiedenen Ebenen angesiedelter Loyalitäten und Autoritäten. Für den Einzelnen nimmt infolgedessen der Zwang zur Reflexivität zu. Um überleben zu können, ist er gezwungen, mit der Welt, die ihn umgibt, als Ganze und nicht mehr nur mit dem auf die Beherrschung eines begrenzten Raums ausgerichteten Nationalstaat zu kommunizieren (vgl. Beck 1997: 48 ff.). Damit stellt sich auch die Frage nach der Zukunft kollektiver Identitäten in veränderter Weise. Stehen wir vor einer Art neuen ‚Mittelalterlichkeit‘, in der die Nation als Wertegemeinschaft insgesamt heterogener wird? Müssen sich die Nationalstaaten und ihre Treuhänder, die politischen Systeme, künftig die Loyalität ihrer Bürger mit anderen Autoritäten – seien sie nun lokaler oder weltgesellschaftlicher Art – teilen (vgl. Anderson 1995: 65 ff.)? Führt die Segmentierung des Demos durch Erosion seiner Bestimmungskriterien zu veränderten Konstruktionen nationalstaatlich-partikularistischer Identitäten? Oder nimmt vielleicht nur die Vielzahl der Wege und Inhalte zu, die zur Herausbildung von Identitäten führen?

Die Aktualität und die Relevanz des Forschungsfelds stehen außer Zweifel. Der wissenschaftliche Diskurs im Hinblick auf nationalstaatlich-partikularistische Identitäten wird dadurch aber nicht leichter.

„Als Minimalkonsens darf wohl gelten, dass die Konstruktion nationaler Identitäten als ein Versuch zu begreifen ist, *kollektive Identität* auf der Basis einer Kombination von primordialen (historischen, territorialen, sprachlichen, ethnischen) Faktoren bzw. Symbolen und politischen Grenzen herzustellen“ (Eisenstadt 1991: 21).

Anders gesprochen handelt es sich um Integrationsideologien, die Großgruppen verbinden und sie von einem imaginierten Außen abgrenzen (vgl. Lemberg 1964: 52). Herkunft und Abstammung, Geschichte, Sprache, Religion und Kunst, Sitten und Gebräuche spielen dabei ebenso wie Politik, Macht, Interessen und Kommunikation eine Rolle. Vermittelt über unterschiedliche Selbstbilder und Deutungsmuster, über Ideale und Mythen führen sie im Erfolgsfall zu einem gemeinschaftlichen Bewusstsein. Ein wenig beachteter, aber gravierender Aspekt ist dabei, dass jede Nationalität mit einer entsprechenden Gegenidentität verbunden ist (vgl. Ranum 1986: 63 ff.), zum Bewusstsein der Dazugehörigkeit also zwingend das Bewusstsein der Andersartigkeit gehört. Inklusion bedingt Exklusion (vgl. Sackmann u.a. 2005: 30 ff.; Wiedemann 2008: 29). Nicht notwendig zur Identitätskonstruktion sind hingegen Essentialisierung und Verabsolutierung des Nationalen – etwa als „unüberbietbare Normalform gesellschaftlicher Entwicklung zur Moderne“ (Giesen 1991: 10). Die Wissenschaft hat deshalb auch von einem solchen Verständnis Abstand genommen. Was in der gegenwärtigen Forschung dominiert, ist eine auf Empirie beruhende, den Vergleich ermöglichende Analyse kollektiver Identitätskonstruktionen. Das schließt nicht aus, dass im Diskurs weiterhin Elemente mitschwingen, die die Geschichte und die Interpretation des Prozesses westlicher Nationenwerdung bzw. westlichen Nationenverständnisses widerspiegeln. Dazu zählen:

- Der Übergang von einem religiös-universalistischen zu einem säkularen Weltbild (vgl. Bendix 1991: 42).
- Die Anerkennung des Prinzips der Volkssouveränität und des Gedankens unveräußerlicher Menschenrechte (vgl. Dann 1991: 63).
- Die Verschmelzung von aufklärerischem Kosmopolitismus mit territorial-partikularistischen Zielvorstellungen.
- Die Idee einer nahezu beliebigen menschlichen Gestaltbarkeit nicht nur der sozialen, sondern auch der natürlichen Ordnung (vgl. Eisenstadt 1991: 29).
- Die Herausbildung einer wissenschaftlich-technischen Kultur auf industrieller Basis (vgl. Robert 1990: 208 f.).
- Die Ablösung ständischer durch eine auf Freiheit und Gleichheit beruhende Ordnung der Gesellschaft (vgl. Schulze <sup>2</sup>2004: 88 ff.).
- Die Akzeptanz der Territorialität politischer Macht als Voraussetzung von Staatlichkeit und Kriterium kollektiver Identität (vgl. Dann 1991: 60).
- Das Vorhandensein einer Öffentlichkeit, in der sich die Nation überhaupt erst imaginieren kann (vgl. Giesen 1991: 14 ff.; Anderson <sup>3</sup>2006: 37 ff.).



## Nation und Identität im Nahen und Mittleren Osten

Trotz der Nüchternheit, mit der dem Nationenbegriff im 21. Jahrhundert begegnet wird, handelt es sich also nicht um einen ‚neutralen‘ Begriff. Der Inhalt ist historisch aufgeladen. Er birgt jeweils eine Reihe von Grundannahmen über das Verhältnis von Kultur und Politik, von Nation und Staat. Das gilt nicht zuletzt für den Fortschrittsglauben, der mit dem Begriff der Nation verbunden ist. Daraus ergeben sich schwerwiegende Konsequenzen für die nicht-westlichen Zivilisationen. Sie sehen sich mit einem Ideal konfrontiert, das ihnen in vielerlei Hinsicht fremd ist. Den entsprechenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Erwartungen können sie kaum gerecht werden. Auf diese Weise geraten sie in eine Defensivposition, in eine historische Nachzüglerstellung. Die Folge ist eine zutiefst beunruhigende Wahrnehmung von sich selbst, aber auch vom Westen, den sie zumeist als Gegenpol begreifen. Die Betroffenen identifizieren alle Stärke mit der Macht dritter, als überlegen empfundener Nationen, während sie im eigenen Land zumeist nichts anderes als Schwächen, Armut und Verelendung erkennen können. In dieser Lage versuchen sie, alle Kräfte ausfindig zu machen und zu mobilisieren, die die verheerende Ausgangssituation korrigieren und zum Besseren verändern können (vgl. Bendix 1991: 54).

Die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens, mit denen sich der vorliegende Sammelband über kollektive Identitäten auseinandersetzt, befinden sich in einer derartigen Situation. Die Abgrenzung des damit verbundenen Raumes ist unklar. Im Englischen ist der Nahe und Mittlere Osten gleichbedeutend mit der Bezeichnung *Near and Middle East*, im Französischen mit der Bezeichnung *Proche et Moyen Orient* (vgl. Stewig 1988: 15). Zur geographischen Präzisierung tragen diese Bezeichnungen jedoch nicht bei. Letztlich reicht die Region des Nahen und Mittleren Ostens von Marokko im Westen bis Pakistan im Osten, vom Sudan und Somalia im Süden bis zur Türkei im Norden. Der Schwerpunkt unserer Untersuchung liegt auf der Betrachtung ausgewählter arabischer Länder sowie der Türkei, Iran und Israel.

Die Länder des Nahen und Mittleren Ostens sind im 19. und 20. Jahrhundert ausnahmslos den Weg zum Nationalstaat gegangen. Sie haben ihn teils durch Akkulturation, teils durch Gegenakkulturation an die westliche Moderne gesucht. Allerdings lassen sich auch ideengeschichtliche Strömungen festmachen, die sich – wie die *Wahhabiya* – nicht auf eine direkte Konfrontation mit dem westlichen Entwicklungsmodell zurückführen lassen. In zahlreichen Versuchen zur politischen und gesellschaftlichen Erneuerung des islamisch-orientalischen Kulturraums spiegelt sich ein gespanntes Verhältnis zwischen dem Streben nach kultureller Eigenständigkeit und Geschlossenheit auf der einen Seite und Akzeptanz westlicher Werte und Normen auf der anderen Seite wider (vgl. Steinbach 1988: 135 ff.). Die Ausgangsbedingungen für ein modernes ‚Nation-Building‘ waren dabei im Nahen und Mittleren Osten von vornherein ungünstiger als in Europa. Dieser Sachverhalt hat sich auch auf die Konstruktion kollektiver Identitäten und damit auf die Legitimität und Stabilität der jeweiligen politischen Systeme ausgewirkt:

- So sind die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens in ihrer Mehrzahl Kunstprodukte, ja Kinder kolonialer Willkür. Nur die Türkei, Iran, Ägypten und Marokko haben eine weiter in die Geschichte zurückreichende politische Identität.

„Bis 1914 waren Syrien und der Irak lediglich geographische Begriffe. Die Idee eines haschemitischen Königreichs Jordanien war noch nicht einmal geboren, Israel kaum mehr als eine zionistische Utopie. Die Arabische Halbinsel bestand aus einer Ansammlung von Emiraten, Scheichtümern und Stammeskonföderationen. Vorherrschende Macht in der Region war, wenn auch nur als ‚kranker Mann am Bosphorus‘ das Osmanische Reich“ (Robert 1988: 187).

Faktisch war der Einfluss der europäischen Kolonialmächte dominierend. Von einer an die spezifische Situation der einzelnen Länder angepassten Geschichte und Tradition konnte ebenso wenig die Rede sein wie von einer auf das jeweilige Territorium zugeschnittenen räumlichen Infrastruktur und Wirtschaft.

- Erschwerend kam und kommt hinzu, dass die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens – von Israel abgesehen – Entwicklungs-, bestenfalls Schwellenländer sind, die mit erheblichen ökonomischen und sozialen Ungleichgewichten zu kämpfen haben. Die Ursachen sind sowohl exogener als auch endogener Natur. Sie äußern sich in einer Vielzahl von Bruchlinien, die zwischen Tradition und Moderne, Stadt und Land, Armut und Reichtum verlaufen. Rasches Bevölkerungswachstum, traditionelle Lebensweisen, zunehmende Umweltrisiken und Nutzung von Rohstoffreserven nach Art eines rentenkapitalistischen Systems vertiefen diese Bruchlinien. Nicht zuletzt sind es die zahlreichen politischen Krisenherde in der Region sowie die Einbindung in Weltmarktzusammenhänge, die die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens an einer inneren Konsolidierung hindern.
- Die politischen Systeme selbst weisen zudem erhebliche Defizite auf. Sie sind überwiegend schwach institutionalisiert. Gestaltungswille und Gestaltungsfähigkeit der Administration sind unzureichend. Es fehlt an Effizienz, Verlässlichkeit, Unparteilichkeit und rechtsstaatlichem Denken. Herrschaft ist nach wie vor stark personalisiert und klientelbezogen. Verfassungen spielen im politischen Leben eher eine untergeordnete Rolle. Partizipation ist, wenn überhaupt, dann zumeist kaum mehr als ein vages Versprechen (vgl. ebd.: 192 ff.).

Ein eigenständiger und zunehmend bedeutsam werdender Faktor für die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens ist neben den politischen und sozio-ökonomischen Determinanten der religiös-kulturelle Faktor. Er begegnet uns in einem dreifachen Gewand: Als ein theologisch-ethischer Code, als mehr oder minder festgefügte Organisation und/oder als soziale Bewegung. Hinzu kommt, dass Religion die Welt auf zweierlei Art und Weise beeinflusst:

„By what it says, and by what it does. The former relates to religion’s doctrine or theology, the latter to its importance as a social phenomenon and mark of identity, working through a variety of modes of institutionalization“ (Haynes 1998: 4 f.).

Für die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens gilt, dass sich Politik und Religion besonders schwer voneinander trennen lassen. Vor allem der Islam übt eine große Anziehungskraft auf alle diejenigen aus, die die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse missbilligen und zum Besseren verändern wollen (vgl. Peters <sup>5</sup>2005: 90 ff.). ‚Bottom-up‘-Bewegungen mit pan-islamischem Anspruch sind deshalb im Vormarsch.

Ihr Ziel ist es, Antworten auf die wissenschaftlich-technische Überlegenheit des Westens zu geben und zugleich Wege einer autochthonen Entwicklung für die islamische Welt aufzuzeigen. Damit sind für die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens erhebliche Herausforderungen verbunden. Gleichwohl haben sie in der Vergangenheit für die Konstruktion ihrer Identität durchaus auch selbst auf kulturelle Faktoren wie Geschichte, Sprache und Religion zurückgegriffen. Als Komponente des Selbstverständnisses hat der Islam für die meisten Staaten des Nahen und Mittleren Ostens im Kampf um Unabhängigkeit eine Rolle gespielt. Ob nun als Bestandteil einer ‚Defensivkultur‘ oder als Bestandteil einer ‚Erneuerungskultur‘ (vgl. Tibi 1981: 11 ff.), Politik und Islam waren und blieben stets aufeinander bezogen. Allerdings fällt an den Werken der frühen Reformer des 19. und 20. Jahrhunderts – Sir Sayid Ahmad Khan (1817-1898), Jamal ad-Din al-Afghani (1838/39-1897) und Muhammad ‘Abduh (1845-1905) – auf, dass ihnen ein zentrales Merkmal islamistischen Denkens des 21. Jahrhunderts fremd war, nämlich das Bestehen auf einem rein islamischen Staat mit der Aufgabe, die unverbrüchliche Einheit von Religion und Politik zu verkörpern (vgl. Peters 1984: 127; Euben 2006).

Das ändert nichts an der Tatsache, dass der Islam im antikolonialen Befreiungskampf ein identitätsstiftendes Merkmal war:

„It inspired the development of Islamic modernism and contributed to Muslim independence and nationalist movements. Appealing to their Islamic legacy and heritage, Islamic reformers attempted to restore Muslim pride and self-confidence, to revitalize the community politically and socially“ (Esposito 1984: 93).

Unter dem Vorzeichen des Arabischen Nationalismus, den Sven W. Speer in einem Beitrag zu dieser Edition eingehend untersucht, geschah das eher im Gewand einer allgemeinen Rückbesinnung auf die ererbte Kultur, nicht im Sinne einer Politisierung des Islam. Priorität hatte die Erlangung der seit langem ersehnten politischen Eigenständigkeit, nicht religiöses Denken. Was auf diese Weise zustande kam, war ein „säkular-patriotisches Festhalten am Islam“ (Khalid 1982: 15). Die Wiedererringung geschichtlicher Größe der arabischen und islamischen Welt wurde zuzunächst in den Kategorien des neuzeitlichen, liberale Ideale betonenden Nationalstaates gedacht (vgl. Peters 1984: 129). Dennoch wäre es falsch, an dieser Stelle von einem radikalen Auseinandertreten von Sakral- und Profansphäre zu sprechen. Die Religion war und blieb ein maßgebender Faktor im antikolonialen Befreiungskampf. Das galt im Übrigen nicht nur für den Islam, sondern auch für Teile des im Nahen und Mittleren Osten vertretenen Christentums. Arabische Nationalisten, so verweltlicht sie erscheinen mochten, haben deshalb in späteren Jahrzehnten, wenn es politisch opportun war, auch durchaus auf die Religion zur Legitimierung ihrer Herrschaft zurückgegriffen. Das vielleicht bemerkenswerteste Beispiel in diesem Zusammenhang ist der irakische Diktator Saddam Hussein.

Diachron und typisierend betrachtet hat sich der antikoloniale Befreiungskampf im Nahen und Mittleren Osten in drei Phasen vollzogen (vgl. Tibi 1981: 66 ff.):

- Die erste – politische – Phase war durch das Streben nach staatlicher Unabhängigkeit gekennzeichnet.

- Die zweite – ökonomische – Phase zielte auf Modernisierung durch nachholende Entwicklung.
- Die dritte – kulturelle – Phase äußert sich durch die Rückbesinnung auf einen eigenen Wertekanon.

Der Arabische Nationalismus war in diesem Zusammenhang nur die Speerspitze einer breiteren Bewegung. Frühzeitig traten neben ihm andere, den Islam als kulturelle Grundlage offensiv vertretende Strömungen, insbesondere die 1928 in Ägypten von Hassan al-Banna gegründete Muslimbruderschaft. Der Arabischen Nationalismus mit seinem vorrangigen Streben nach staatlicher Unabhängigkeit und wirtschaftlichem Fortschritt war im Verlauf der Geschichte nur bedingt erfolgreich. Im Juni-Krieg 1967 erlitt er gegen Israel eine schwere Niederlage. Sie bedeutete nicht nur eine militärische Katastrophe, sondern auch das Ende des Traums von einer geeinten Arabischen Welt unter der Führung Ägyptens. Die Folge waren geradezu schockartige Reaktionen in der arabisch-islamischen Welt. Die als Demütigung empfundene Niederlage gab den konservativen arabischen Golfmonarchien politischen Auftrieb. Zugleich fanden alle diejenigen Kräfte im Nahen und Mittleren Osten Zulauf, die auf eine Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Religion drangen. Ziel war es, auf diese Weise neue kulturelle Kräfte ausfindig zu machen und zu mobilisieren, um die herbeigesehnten Veränderungen im Verhältnis zu den als verderbt und unmoralisch verurteilten westlichen ‚Vorsprungsländern‘ doch noch herbeiführen zu können (vgl. Bendix 1991: 55).

Damit war der verstärkten Rückbesinnung auf den Islam als autochthoner Kultur Tür und Tor geöffnet. Sie hatte und hat jedoch wenig scharfe Konturen. Das zeigt sich an ihren zahlreichen unterschiedlichen Ausformungen. In ihrer Spielart als Reislamisierung bedeutet sie nichts anderes als eine Tendenz zur Betonung eigener, in der Geschichte vorfindbarer kultureller Konstanten. Dabei schwingt das Streben nach der Revitalisierung religiös-kulturellen Lebens als Voraussetzung für politische und ökonomische Unabhängigkeit mit (vgl. Khalid 1982: 10). Als Element von Gegenakkulturation war Reislamisierung in der Auseinandersetzung zwischen vorindustrieller und wissenschaftlich-technischer Kultur stets präsent. Allerdings wäre es falsch, Reislamisierung einseitig als Ausdruck einer Abwehrreaktion auf den Westen, als ‚Defensivkultur‘ (vgl. Tibi 1981: 11 ff.) zu bezeichnen. In neueren Studien – etwa über den Euro-Islam – ist deshalb auch die Rede von der Suche nach einer autonomen Position des Religiösen in einer noch nie da gewesenen durch Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung gekennzeichneten Welt. Dabei werden als Merkmale der Reislamisierung die zunehmende Privatheit des Glaubens und die Herauslösung des Islam aus seinem ursprünglichen gesellschaftlichen Kontext hervorgehoben (vgl. Roy 2006: 15 ff.; aus innerislamischer Perspektive auch Ramadan 2009). Für den allgemeinen Trend zur Erneuerung des Islam in Europa – wie im Übrigen auch für andere Religionen – mag dies zutreffen, für die „antagonistische Verbindung von Reislamisierung und Islamismus“ (Khalid 1982: 17) jedoch nicht. Im Falle des Islamismus steht der Islam

„(...) weniger für eine Kultur, nicht einmal für Religion im geläufigen Sinn, sondern für eine politische Ideologie“ (ebd.: 20).

Diese ist zugleich nativistisch, rückwärtsgewandt und zukunftsorientiert sowie skeptisch bis radikal ablehnend gegenüber dem Versuch, die Errungenschaften der westlichen Moderne zum Maßstab für den eigenen Fortschritt zu machen.

Im Islamismus lassen sich drei Hauptströmungen unterscheiden. Zwei Strömungen sind staatenzentriert, eine Strömung gibt sich global, staatenübergreifend:

- Die erste Strömung ist eng mit Saudi-Arabien als arabisch-konservativer Golfmonarchie verbunden. Wesentliches Kennzeichen ist die prinzipielle Bindung der Herrschaftsausübung an die islamische Denkschule der *Wahhabiya* und das islamische Recht, das, ausgelegt von den wahhabitischen *Ulama*, in den ‚grundlegenden Instruktionen‘ von 1926 als einer Art Verfassung festgehalten worden war (vgl. Reissner 1984: 338). Saudi-Arabien ist also ein islamischer Staat. Nach innen wirkt der Islam herrschaftsstabilisierend, nach außen durchaus missionarisch. Unterstrichen wird der islamische Charakter Saudi-Arabiens durch seine Funktion als selbst ernannter ‚Hüter der Heiligen Stätten‘ des Islam. Die Zielsetzung des Landes, eine weltweite Politik zur Stärkung des Islam zu betreiben, kommt u.a. darin zum Ausdruck, dass es in seinen Grenzen die beiden wichtigsten internationalen islamischen Organisationen beherbergt: Die *Liga der Islamischen Welt* in Mekka und die *Organisation der Islamischen Konferenz* in Dschidda. Bezogen auf die Haltung zum Westen ist die Janusköpfigkeit dieser Spielart des Islamismus nicht zu übersehen: Auf der einen Seite ist sie um wirtschaftliche und politische Zusammenarbeit mit dem Westen, auf der anderen Seite um Abgrenzung bemüht. Die Konsequenzen, die sich aus diesem Spannungsverhältnis von Tradition und Moderne, der Öffnung nach Westen und der religiösen Selbstverpflichtung für die nationalstaatliche Identität Saudi-Arabiens ergeben, hat Menno Preuschaft in seinem Beitrag zu diesem Sammelband untersucht.
- Die zweite Strömung des Islamismus wird vom Iran repräsentiert. Sie ist schiitisch dominiert sowie antimonarchisch und antiamerikanisch ausgerichtet. Als revolutionäre Bewegung hatte sie ursprünglich auch linksmodernistische Züge. In Gestalt der 1979 gegründeten Islamischen Republik Iran hat sie stark bürokratisch-autoritären Charakter. Im Inneren zielt sie primär darauf, zwei Prinzipien, nämlich Theokratie und Republik, miteinander zu vereinbaren. Oliver Borzsi kennzeichnet die nationalstaatliche Identität des Iran in seinem Beitrag für diese Edition zutreffend als ‚dualistisch‘. Er führt jedoch aus, dass das Konstrukt einer ‚islamischen Demokratie‘ in sich keineswegs spannungsfrei ist. Das zeigen die andauernden Konflikte zwischen ‚Gemäßigten‘ und ‚Radikalen‘ im Lande. Nach außen ist der Iran, wenn auch in unterschiedlichen Zeiten mit unterschiedlicher Intensität um Revolutionsexport bemüht. Beispiele sind die Unterstützung der *Hisbollah* im Libanon sowie die Hilfestellung für die *Hamas* im Kampf gegen Israel. Dem zerrütteten Verhältnis zu den USA entspricht eine in den letzten Jahren stärker gewordene, wenn auch nicht unbedingt stabile Annäherung an Russland. Die Rede vom ‚Großen Scheitan‘ und der ‚Achse der Bösen‘ veranschaulicht das Ausmaß wechselseitiger Distanz zwischen der iranischen Herrschaft der Gottesgelehrten und westlichen Wertvorstellungen.
- Die dritte Strömung des Islamismus ist universalistisch-militant. Jenseits des propagierten Kampfes gegen den Westen als Inkarnation der Verderbtheit sind die

Forderungen, die von ihren Vertretern erhoben werden, eher vage. Deutlich erkennbar ist allerdings der Rückgriff auf das Ideal der *Umma*, die Weltgemeinschaft der Gläubigen, die „muslimische Nation“ (Jacquard 2001: 124). Die zahlreichen Wandlungen und Interpretationen, die das Konzept der *Umma* im Verlauf der Geschichte erfahren hat, untersucht Shazia Saleem in einem Beitrag für diese Publikation. Sie geht dabei auch auf den ‚Heiligen Krieg‘ als angeblich vom Koran gerechtfertigte, ja vorgeschriebene Form der gewaltsamen Auseinandersetzung mit den Feinden des Islam ein. *Al-Qaida* kann hier als Speerspitze der Bewegung gelten. Ihr dezentraler Charakter und ihre weitgehend virtuelle Organisation erlauben den einzelnen Zellen ein hohes Maß an Anonymität und Selbständigkeit. Bevorzugtes Mittel des Kampfes ist der Terrorismus als Form asymmetrischer Kriegführung der Gläubigen gegen die Ungläubigen, der Unterdrückten gegen die Unterdrücker, der Ausgebeuteten gegen die Ausbeuter. Häufig als antimodernistisch bezeichnet nutzt diese Strömung des Islamismus gleichwohl konsequent alle Möglichkeiten moderner Kommunikation, Logistik und Finanzierung, die im Zeitalter der Globalisierung zur Verfügung stehen.

Als politische Ideologie ist der Islamismus für die Identitätskonstruktionen im Nahen und Mittleren Osten von erheblicher Bedeutung. Sie wird aber dadurch begrenzt, dass der Islamismus lediglich Bestandteil eines viel breiteren, kulturell angelegten Prozesses der Reislamisierung ist. Hinzu kommt, dass die einzelnen Strömungen des Islamismus keineswegs immer in dieselbe Richtung zielen, sondern durchaus in Konkurrenz zueinander treten können, ja bisweilen offen gegensätzlicher Natur sind. Die Bildung des Golfkooperationsrates Anfang der 1980er Jahre war beispielsweise als Antwort Saudi-Arabiens auf die Spannungen mit dem Iran am Vorabend des ersten Golfkrieges gedacht (vgl. Heard-Bey 1983: 12 ff.). Ein anderes Beispiel für Konflikte ist das Verhältnis zwischen Saudi-Arabien und *al-Qaida*. Mehrfach hat Osama bin Laden dem verstorbenen saudischen König Khaled vorgeworfen, weder die Regeln des Koran noch der *Scharia* zu beachten, sich atheistisch zu verhalten und mit den USA gemeinsame Sache gegen den Islam zu machen:

„Dein Reich ist nichts anderes als ein amerikanisches Protektorat. Du selbst bist ergebenster Diener Washingtons“ (zit. n. Jacquard 2001: 242).

Wie ernst diese Vorwürfe zu nehmen waren, haben spätere terroristische Angriffe aus dem Umfeld des Netzwerkes *al-Qaidas* auf Saudi-Arabien gezeigt.

Das alles ändert nichts an der Erkenntnis, dass der Islamismus als politische Ideologie merklich dazu beigetragen hat, den Stellenwert der Religion als Identifikationsmerkmal in der islamischen Welt zu erhöhen. Der Islamismus hat vorhandene Tendenzen aufgegriffen und gestärkt, das öffentliche und private Leben bewusster mit islamischen Inhalten zu füllen (vgl. Heard-Bey 1983: 13). Reislamisierung als Selbstbestätigung und Element zur Handlungs- und Wissenskoordinierung ist deshalb in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens von wachsender Bedeutung. Vielfach handelt es sich dabei nicht so sehr um Gegenakkulturation als vielmehr um die Suche nach einer neuen Standortbestimmung in einer sich globalisierenden, durch zunehmende Unsicherheit gekennzeichneten Welt. In diesem Zusammenhang kann nur partiell von einem selbst-

bestimmten, aktiven Prozess von Vergesellschaftung gesprochen werden. Da sich dieser Prozess zu einem guten Teil aus der Konfrontation mit der wissenschaftlich-technischen Moderne ergibt, enthält er auch deutliche Elemente einer Fremdwahrnehmung und Fremdzuschreibung. Auf diese Weise fließen Elemente der Selbstkonstruktion und Elemente einer von außen auferlegten Konstruktion kollektiver Identität ineinander (vgl. Emcke 2000: 200).

Die Perzeption der Welt des Islam durch den Westen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten verändert. Das Gefühl der Bedrohung hat sich verstärkt. Eine Konsequenz ist, dass Reislamisierung und Islamismus vielfach gleichgesetzt werden. Der Islam gerät dadurch zunehmend unter Generalverdacht, eine Weltrevolution entfachen zu wollen.

„At the core of such arguments is the notion that the spread of Islam as a religion entails a growing transnational Islamic identity that can mobilize the Islamic world against a number of ‚others‘: the West, secularism, liberal democracy, and modernity in general“ (Schwedler 2001: 1).

Alte, zwischen Orient und Okzident bestehende Vorurteile werden wiederbelebt und zu aktuellen Mustern der Ablehnung gegenüber dem Islam fortentwickelt (vgl. Hunke 1976). Das gilt nicht so sehr für die von Saudi-Arabien vertretene Variante des Islamismus. Sie steht aufgrund massiver Rohstoffinteressen des Westens in einer Art Windschatten der Kritik (vgl. Clarke 2004: 363 ff.). Es gilt vielmehr für die vom Iran verfolgte Spielart des Islamismus. Dabei sind es weniger die religiösen Vorstellungen, als vielmehr die machtpolitischen Ambitionen des Iran – insbesondere die Bemühungen um Herstellung eines eigenen nuklearen Brennstoffkreislaufes –, die Anlass zu Ängsten geben. Am stärksten zum negativen Islambild beigetragen hat die dritte, militante Strömung des Islamismus. Sie wird mit dem internationalen Terrorismus gleichgesetzt. Er hat geradezu eine Zeitenwende im Hinblick auf die Beurteilung des Islam durch die westliche Welt ausgelöst. Hintergrund waren die Anschläge auf das World Trade Center in New York und der Anschlag auf das Pentagon in Washington am 11. September 2001. Seit dieser Zeit muss der Islam gelegentlich auch dort als Feindbild herhalten, wo er an der Entwicklung keinerlei Anteil hatte oder hat wie etwa im Fall des Irak. Erfundene Verknüpfungen zwischen dem *Baath*-Regime und dem *al-Qaida*-Netzwerk dienten hier – von anderen Motiven abgesehen – als Begründung für den US-amerikanischen Einmarsch in den Irak 2003 (vgl. Hübschen 2005: 248 ff.).

Der offensichtliche Abstoßungseffekt des Westens gegenüber der vielfach mit dem Islamismus gleichgesetzten Reislamisierung ist durchaus geeignet, eine wechselseitige Verhärtung von Eigen- und Fremdbildern zu fördern. Dazu trägt seit Anfang der 1990er Jahre auch die Veränderung der internationalen Situation bei. Sie ist durch die Beendigung des Ost-West-Konflikts gekennzeichnet. Der Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums hat die Frage nach der Zukunft der Weltpolitik neu aufgeworfen. Der Traum von einer friedlichen und vereinten Welt, die Menschenrechten global zum Durchbruch verhilft, hat sich nicht erfüllt. Die Theorie Francis Fukuyamas vom Ende der Geschichte war lediglich Ausdruck einer vorübergehenden Hoffnung (vgl. Fukuyama 1992).

Eine völlig andere, weitaus wirkmächtigere Antwort auf die Frage nach der Neugestaltung der Welt hat Samuel P. Huntington gegeben. In seiner Zukunftsvision treten an die Stelle von Territorialstaaten Zivilisationen. Diese Zivilisationen setzt er weitgehend mit Religionen gleich. Dabei unterscheidet er zwischen Zivilisationen, die sich in einer Phase des Niedergangs, und Zivilisationen, die sich in einer Phase des Aufschwungs befinden. Zu den Verlierern im ‚Clash of Civilizations‘ zählt er die westliche, abendländisch-christliche Zivilisation. Zu den Aufsteigern rechnet er neben der ‚Asiatischen Affirmation‘ die ‚Resurgenz des Islam‘ und damit die islamische Zivilisation (vgl. Huntington <sup>2</sup>1998: 155 ff.). Zugleich prognostiziert er Bruchlinienkonflikte zwischen den verschiedenen, sich in ihren Kräfteverhältnissen untereinander verschiebenden Zivilisationen. Als Folge konstatiert er eine unausweichliche Herausforderung des Westens durch die von ihm als Einheit konstruierte islamische Welt. Am Ende dieser Entwicklung steht für ihn, auch wenn er konzidiert, dass die islamische Zivilisation nicht über Kernstaaten als maßgebende Akteure verfügt, ein Verblässen der Macht des Westens. Als Trost bleibt ihm nur die Hoffnung, in einer multi-kulturellen Welt

„(...) auf Universalismus zu verzichten, Verschiedenheit zu akzeptieren und nach Gemeinsamkeiten zu suchen“ (ebd.: 526).

Die Theorie Huntingtons ist geeignet, selbst wenn sie es nicht beabsichtigt, Vorurteile und Ängste gegenüber dem Islam als wesentlichem Bestandteil der Kultur des nah- und mittelöstlichen Raums zu schüren. Religion zum allein bestimmenden Kriterium einer Zivilisation zu machen, ist im Übrigen ein problematisches Unterfangen. Bezogen auf die islamische Welt übersieht ein solches Vorgehen zum einen die Existenz und die Bedeutung von Millionen von Nicht-Muslimen – etwa Christen und Juden –, zum anderen ist die Annahme eines ‚homo islamicus‘ äußerst fragwürdig, weil Kultur mehr als Religion umfasst, nämlich jeweils ein ganzes Bündel von Faktoren wie Tradition und Sprache, aber auch Arbeit, Herrschaft, Recht, Wissenschaft und Technik (vgl. Kindelberger/Mardek 1998: 54 f.). Identität, ob nun individuelle oder kollektive, speist sich jeweils aus einer Vielzahl von Quellen. Das schließt eine Verabsolutierung des Religiösen im Einzelfall nicht aus, lässt sie aber als Regelfall nicht zu. Damit verknüpft ist die Erkenntnis, dass sich Zivilisationen bzw. Kulturkreise nicht starr voneinander abgrenzen lassen, dass Kulturen auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sind und sich in vielfältiger Weise ergänzen und überlagern. Neben Konflikt steht daher Konsens, neben Streit Kooperation.

Der vielleicht wichtigste Einwand gegen die Theorie von Huntington ist, dass die ‚islamische Zivilisation‘ nicht als eigenständiger Akteur auf der internationalen Bühne aufgefasst werden kann. Tatsache ist, dass es die vielbeschworene globale *Umma* trotz weltweit vorhandener Identifikation der Muslime mit dem Islam nicht gibt. Muslime in der ganzen Welt sind weitgehend in die je spezifischen Kulturen ihrer Heimatländer integriert (vgl. ebd.: 55; Schwedler 2001). Aus diesem Grund erzeugt der Islam als Religion mit universalistischem Anspruch auch nicht den von manchen Beobachtern erhofften, von anderen Beobachtern gefürchteten festen inneren politischen und gesellschaftlichen Zusammenhalt. Er wirkt mit seinen Überzeugungen, Sehnsüchten und Hoffungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft hinein, überwölbt diese auch gelegent-



lich, macht sich zumeist aber doch eher nach Art eines gesellschaftlichen Grundtenors bemerkbar. Er beleuchtet die Szene, ohne sie zu beherrschen. Damit rücken die territorial verfassten Nationalstaaten erneut ins Blickfeld der Betrachtung. Als Akteure im Nahen und Mittleren Osten haben sie – wie aufgezeigt – durchaus Stabilitäts- und Legitimitätsprobleme. Von einer prinzipiell nicht aufhebbarer Identitätslücke zu sprechen, erscheint jedoch unangemessen. Neben die fundamentalen Quellen der Identität in der islamischen Welt ‚Familie, Sippe und Stamm‘ sowie ‚Einheit von Religion, Kultur und Reich‘ (vgl. Huntington <sup>2</sup>1998: 279f.) ist als Bezugsgröße zunehmend der Nationalstaat getreten. Dabei mag zutreffend sein, dass im Hinblick auf entsprechende Identitätskonstruktionen nach wie vor Unterschiede zur westlichen Welt bestehen. Differenz bedeutet aber keineswegs Nichtexistenz.

Nationen entstehen durch Weltanschauung, indem ein bestimmtes Stück der Erdoberfläche als gemeinsamer Raum konzipiert wird. Die plastische Potenz, die die Nation und den Nationalstaat formt, bindet und abgrenzt, ist das gemeinsame Schicksal. Dazu zählt die Religion. Sie ist, um mit Egon Friedell zu sprechen, wie „eine Wunderlampe, die von einem erhöhten Licht gespeist, in die dunkle Wirklichkeit hineinleuchtet“ (Friedell <sup>2</sup>1984: 103). Dieses Leuchten ist als Folge globalisierungsbedingt zunehmender Verunsicherung und Interaktion stärker geworden. Damit ist auch das Bewusstsein für die jeweils eigene Kultur gewachsen. Die Erfahrung und die Wahrnehmung von Unterschieden nehmen zu (vgl. Ragionieri 1998: 9). Die Identität des Einzelnen und des Kollektivs schöpft ebenso aus dem Abstrakt-Universellen wie dem Konkret-Erfahrbaren.

„Nationale Identität scheint so als Grundlage einer gesellschaftsweiten Verständigung, die einerseits die universale Ebene der Vernunft unterschreitet und Unterschiede *zwischen* Gesellschaften erlaubt, andererseits *innerhalb* der Gesellschaft aber alle politischen Subjekte einschließt“ (Giesen 1991:14).

An diese Erkenntnis knüpft die vorliegende Edition an. Ohne Nationen – etwa als ewige Ordnung der Dinge – zu essentialisieren, gehen wir von ihrer fortdauernden Bedeutung im Nahen und Mittleren Osten aus. Dabei halten wir fest, dass es sich zum einen in vielerlei Hinsicht um Kinder der kolonialen Vergangenheit handelt. Es sind deshalb auch zumeist „Nachzugsländer“ (Bendix 1991: 54), die sich gegenüber dem Westen in einer Defensivposition wähnen. Zum anderen sind es Länder, die sich auf der Suche nach einem ‚Dritten Weg‘ befinden, der Moderne ohne Verwestlichung ermöglicht. Dabei haben sie nur begrenzt Raum und Zeit, sich den immer enger werdenden Verflechtungen auf dem Weltmarkt und in der Weltpolitik zu entziehen. Das ist zugleich Teil ihres Problems nationalstaatlich-partikularistischer Identitätskonstruktion.

Derartige Konstruktionen sind in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens stets von besonderen Unwägbarkeiten bestimmt und auch keineswegs immer Ausdruck einer gelungenen Selbstfindung. Sie weisen vielfältige Facetten auf und sind durchaus unterschiedlicher Natur. Entstehung, Geschichte und Interessen der Staaten der Region weichen stark voneinander ab. Unterschiedliche Mythen, Erzählungen und Symbole führen zu mannigfachen Identifikationen und Identitäten. Eine Rolle spielt auch die Vielzahl unterschiedlicher sozialer und politischer Gruppen, die jeweils die Imagination als nationale Gemeinschaft vorantreiben (vgl. Giesen 1991: 14), seien es nun traditionelle Eliten

wie Schriftgelehrte oder Stammesführer, seien es moderne Eliten wie die Angehörigen der Intelligenz aus den Bereichen von Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur (vgl. Tibi 1988: 290f.).

## **Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten: Studien zum Verhältnis von Staat und Religion**

Prinzipiell lassen sich zwei Wege nationalstaatlich-partikularistischer Identitätskonstruktion unterscheiden:

- Der erste Weg, der der Staatsnation, geht von einer staatlich-politischen Verfasstheit von Identität aus. Diese steht nicht im Widerspruch zur Kultur, ist aber geeignet, verschiedene Elemente von Identität im Sinne einer Staatsidee zusammenzuführen. Freie, auf Diskurs beruhende Willensbildung ist zu diesem Zweck nicht zwingend erforderlich. Die Identitätskonstruktion kann vielmehr von oben, nach Art eines ‚Top-down‘-Prozesses erfolgen (vgl. Coiplet 2002: 8f.). Das schließt die Gefahr von Repressalien gegenüber Andersdenkenden und Minderheiten ein. Wie groß diese Gefahr ist, hängt von der Rigidität ab, mit der die jeweilige Identitätskonstruktion propagiert und durchgesetzt wird. Steht sie als Synonym für perfekte Kontrolle, die alles Ambivalente, Fremde, Heterogene und Widersprüchliche ihrem Herrschaftsanspruch unterwirft (vgl. Keupp <sup>3</sup>2006: 17), ist das politische System gewaltbestimmt. Die Alternative besteht in einer Identitätskonstruktion, die auf der Annahme und Existenz eines autonom legitimierten Verfassungsstaates beruht. Dieser nimmt sich in seinen Anforderungen, obwohl wertgebunden, zurück. Er gibt bewusst einer Vielfalt, einem Patchwork von identitätsstiftenden Merkmalen und Selbstverständnissen Raum. Er pflegt mit anderen Worten eine Kultur der ‚civility‘ (vgl. Giesen 1991: 17). Die Konstruktion nationalstaatlich-partikularistischer Identität erfolgt auf diese Weise nach Art eines ‚Bottom-up‘-Prozesses.
- Der zweite Weg, der der Kulturnation, verläuft über eine Gesellschaft, die sich durch gleiche Abstammung, Geschichte, Sitte, Sprache und/oder Religion auszeichnet, wobei im Sinne einer Bedeutung des subjektiven Faktors wichtig ist, was der Mensch aus sich macht, und nicht, was etwa die Abstammung oder die Geschichte aus ihm gemacht hat (vgl. Coiplet 2002: 12). Die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Kultur ist es, die in diesem Fall Nationalbewusstsein erzeugt. Der besondere Reiz dieses Bewusstseins liegt nicht nur in seiner tendenziellen Grenzenlosigkeit (vgl. Thierse 2005), sondern auch darin, dass es sich – zumindest potentiell – in einem starken Sehnen nach Identität erfüllt (vgl. Boerner 1986: 24). Die Nation als politischer Begriff ist für dieses Bewusstsein zunächst entbehrlich. Eine Kulturnation kann sich durchaus über unterschiedliche staatliche Territorien erstrecken. Dennoch können beide, die politische und die kulturelle Nation einander ergänzen, ja ineinander fallen. Letzteres ist zumindest dann der Fall, wenn die Staatsgrenzen mit den Grenzen der Kulturnation übereinstimmen.

Staatsnation und Kulturnation stehen sich also nicht apodiktisch gegenüber. Die Staatsnation ist aber zu ihrer Unterfütterung stärker auf kulturelle Elemente angewiesen als umgekehrt die Kulturnation auf politische. Diese Überlegung lässt sich auch auf die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens übertragen. Pan-Islamismus und Pan-Arabismus sind in erheblichem Maß kulturell unterfüttert. Das gilt erst recht für das Konzept der *Umma*. In ihren Beiträgen über das *Umma*-Konzept, den Pan-Islamismus und den Pan-Arabismus zeigen Shazia Saleem, Daniela Schlicht und Sven W. Speer, dass diese im Kontext der Kolonialisierung politisierten Konzepte, obwohl universalistisch oder zumindest transnational angelegt, den einzelnen Nationalstaaten primär zur Legitimation, ja zur Konstruktion ihrer partikularen Identitäten dienen. Das trifft auch – so Eva-Maria Schrage und Antje Thul in ihrem Aufsatz über den Zionismus – für die jüdische Nationalbewegung zu. Obwohl dem Anspruch nach weltumspannend bildet sie doch in erster Linie das ideologische Fundament des Staates Israel. Die Wirkmächtigkeit der Einzelstaaten ist letztlich derart groß, dass transnationale oder universalistische Merkmale und Prozesse in den Hintergrund treten. Marius Meyer und Maximilian Felsch veranschaulichen das in ihrem Beitrag über die (ägyptische) Muslimbruderschaft. Dass das Ineinandewirken von staatenübergreifenden und staatenzentrierten Merkmalen und Prozessen der Identitätskonstruktion gleichwohl zu Spannungen und Brüchen führt, steht außer Frage. Der erste Teil des Sammelbandes ist deshalb auch der Auseinandersetzung mit transnational-universalistischen Identitätsvorstellungen und ihren Bedeutungen gewidmet.

Der zweite Teil des Buches befasst sich mit einzelnen Prozessen und Elementen der Konstruktion kollektiver Identität in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens. Analysiert werden zum einen grundlegende Konfliktsituationen und Umbrucherfahrungen, die überhaupt erst zur Entstehung nationalstaatlich-partikularistischer Identität geführt haben. Das war in Algerien beispielsweise mit dem antikolonialen Befreiungskampf gegen Frankreich der Fall, wie Werner Ruf in seinem Artikel deutlich macht. Es gilt aber auch für die Entstehung kollektiver Identität bei den Palästinensern. Erst der Kampf gegen Israel hat hier zu einem – wie Verena Voigt aufzeigt – Selbst- und Fremdbild als eigenständige Nation geführt. Untersucht werden sodann einzelne Elemente, die in Form von Bausteinen zur kollektiven Identitätskonstruktion beitragen. Dazu gehört der Personenkult, der am Beispiel von Gamal Abdel Nasser und Rouhollah Khomeini von Julia Kaspari und Rüdiger Robert untersucht wird. Dazu gehören auch die Bildung und der Wandel von Mythen wie der Massada-Mythos, mit dem sich Rüdiger Robert in einem weiteren Beitrag auseinandersetzt. Nicht zuletzt sind es Sozialisationsagenturen wie das Militär in der Türkei und die Pluralisierung medialer Angebote, die die Identitätskonstruktion in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens beeinflussen. Mit den genannten Themen befassen sich Britta Acksel und Tim Karis in jeweils eigenen Aufsätzen. Der abschließende Beitrag im zweiten Teil des Sammelbandes geht der Frage nach Recht und Gesetz als Merkmalen nationalstaatlich-partikularistischer Identitätskonstruktion nach. Anna Catharina Müller und Shazia Saleem analysieren in diesem Zusammenhang vornehmlich Ägypten und Libanon.

Der dritte Teil der Edition besteht in der Untersuchung des Verhältnisses von nationalstaatlich-partikularistischen zu transnational-universalistischen Identitätskonstruktionen anhand ausgewählter Länder des Nahen und Mittleren Ostens. An die Stelle der Analyse

einzelner Prozesse und Elemente tritt hier also die staatenbezogene Gesamtschau. Besondere Aufmerksamkeit erfährt dabei das Verhältnis von religiöser zu säkularer Rechtfertigung von Staat und Politik. Dies geschieht unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Religion im Nahen und Mittleren Osten nicht mit dem Islam gleichgesetzt werden kann, sondern Judentum und Christentum ebenfalls identitätsstiftende Bedeutung haben. Hinzu kommt, dass alle drei Religionen vielfältige Strömungen aufweisen und deshalb auch jeweils unterschiedliche Wirkungen auf die Konstruktion nationalstaatlich-partikularistischer Identität haben. Im Übrigen wird der Erkenntnis Rechnung getragen, dass die Rückbesinnung auf Religion nicht zwangsläufig eine Ideologisierung von Politik bedeutet.

Die Analyse einzelstaatlicher Identitätskonstruktionen erfolgt fortlaufend, und zwar ausgehend von einer streng religiösen hin zu einer säkularen/laizistischen Fundierung und Rechtfertigung staatlicher Macht. Der erste Beitrag im dritten Teil des Sammelbandes setzt sich deshalb mit der ‚Islamischen Republik‘ Iran auseinander, in der Staat und Religion in einem besonders engen Maß miteinander verknüpft sind. Mahmoud Rambod geht hier der Frage nach, inwiefern die Konstruktion des Iran als ‚Republikanischer Gottesstaat‘ in einem Spannungsverhältnis zu den verschiedenen Traditionslinien iranischer Identität steht. Ebenfalls bezogen auf den Iran untersucht Oliver Borszik die Konflikte, die aus der schiitisch-iranischen Identitätskonstruktion für Staat und Gesellschaft resultieren. Im Anschluss analysiert Menno Preuschafft die Herausforderungen, mit denen sich Saudi-Arabien bei dem Versuch der Bewältigung der ‚Moderne‘ aufgrund seiner sunnitisch-wahhabitisch geprägten Identitätskonstruktion konfrontiert sieht. Aus historischer Perspektive nähert sich Alev Masarwa danach der Identitätskonstruktion des Irak. Sie zeigt auf, welche irakischen Selbst- und Fremdbilder von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Inthronisierung König Feisals I im Jahr 1921 entworfen worden sind. Dabei wird deutlich, dass diese Bilder bis in die Gegenwart fortwirken und die aktuelle Diskussion über die Identität des Irak beeinflussen. Bezogen auf Ägypten führt Hanna Röbbelen aus, dass der Islam zwar ein bedeutendes, wenn nicht das bedeutendste Element der ägyptischen Identitätskonstruktion ist, dass diese aber je nach Situation und Bedarf Raum für weitere Merkmale des kollektiven Selbstverständnisses – etwa den Pharaonismus – lässt. Gleichzeitig kommt Röbbelen zu dem Schluss, dass es dem ägyptischen Staat bislang nicht gelungen ist, die Frage der nationalen Identität im Sinne eines stabilen Ganzen zu lösen, woraus sich wiederum eine unzureichende Legitimität des politischen Systems ergibt. Maximilian Felsch befasst sich in seinem Aufsatz mit dem Libanon und geht dabei der Frage nach, ob und inwieweit es der religiös plurale Staat vermocht hat, eine alle Bürger inkludierende Identität zu konstruieren. Sein Urteil fällt insoweit negativ aus, als er zwar nicht von einem ‚failed state‘ spricht, wohl aber konstatiert, dass das konfessionalistische System weiterhin durch gesellschaftliche Fragmentierung und mangelnde Kohäsion gekennzeichnet ist. Als Gegenpol zu den religiös legitimierten Staaten Iran und Saudi Arabien untersucht Zehra Ergi die nationalstaatliche Identitätskonstruktion der Türkei. Diese ist bedingt durch den kemalistischen Gründungsmythos laizistisch geprägt. Das Erstarken des Islam hat in den letzten Jahrzehnten jedoch eine Konstellation befördert, in der erstmals wieder auch eine religiös begründete Identitätsvorstellung in der türkischen Öffentlichkeit präsent ist. Schließlich befasst sich Eva-Maria Schrage mit der

Identitätskonstruktion Israels. Dem jüdischen Staat kommt in der zumeist muslimisch beherrschten Welt des Nahen und Mittleren Ostens eine Sonderrolle zu. Religion und Nationalismus sind in der israelischen Gesellschaft nicht voneinander zu trennen. Von einer vollständigen Säkularisierung Israels kann keine Rede sein. Allerdings verlaufen Schräge zufolge die innerisraelischen Konfliktlinien mindestens ebenso sehr zwischen säkularen und religiösen Identitätskonzepten wie zwischen dem jüdischen und dem demokratischen Selbstverständnis des Staates.

Der vierte Teil des Sammelbandes setzt sich mit dem Machtanspruch auseinander, der mit der Konstruktion nationalstaatlich-partikularistischer Identitäten im Nahen und Mittleren Osten verbunden ist. Dabei spielen die Sichtweise und die Berücksichtigung von Minderheiten eine zentrale Rolle. Abstrakt formuliert geht es um die Frage nach dem Verhältnis von Inklusion und Exklusion. Wird Nation als ein Zusammenschluss von Menschen definiert, die über einheitliche Merkmale etwa im Hinblick auf Herkunft, Ethnie oder Konfession verfügen müssen, so ist ein Absolutheitsanspruch gegeben. Die Wahrscheinlichkeit der Exklusion von Minderheiten ist in diesem Fall groß. Das hat vielfältige Konsequenzen, die von der Behinderung der Religionsausübung über Beschränkungen im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben bis zu gewalttätigen Übergriffen, Flucht, Vertreibung und Ermordung reichen (vgl. Steinbach 2008: 7). Wird Nation hingegen als eine auf Diskurs beruhende Veranstaltung mit Konsenscharakter über Normen, Institutionen und Prozesse gesehen, ist Raum für Pluralität gegeben (vgl. Dann 1991: 58). Das Merkmal der Inklusion ist vorherrschend. Angesichts der Vorbelastungen, mit denen sich die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens aus der Vergangenheit konfrontiert sehen, ist die Frage nach der Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit zur Nation oftmals auch eine Frage nach dem menschenrechtlich angemessenen Umgang mit Minderheiten. So resümiert P.R. Kumaraswamy:

„The heterogeneous (...) states need to evolve new national ident[ities] based on territorial boundaries created by imperialism, absence of political legitimacy of some of the rulers and emerging authoritarian tendencies proved to be detrimental to the minorities. The new states strived for artificial homogeneity and viewed any other identities as divisive, counter-productive, externally sponsored or unpatriotic. Internal diversity came to be viewed as a divisive factor and a ‚potential challenge‘ to the unity of the nation. As a result, unlike other citizens, minorities have to suffer not only as individuals but also as communities (Kumaraswamy 2003: 251).

Das trifft mit der Einschränkung, dass es sich um ein Land mit einer langen Geschichte als Staat, also nicht um ein Kunstprodukt des Kolonialismus handelt, auch auf den Iran zu. Fereshte Hedjazi und Rüdiger Robert widmen sich vor diesem Hintergrund der Frage, wieviel Differenz die nationalstaatlich-partikularistische Identität des Iran verträgt. Bezogen auf die Minderheit der Bahâ'î ist das Ergebnis negativ. Die Verabsolutierung des schiitischen Islam im ‚Republikanischen Gottesstaat‘ führt zur Ausgrenzung und massiven Verfolgung der Bahâ'î. Keineswegs gelöst ist das Problem religiöser Minderheiten auch in Ägypten. So müssen sich, wie Daniela Schlicht und Denise Kunkel in ihrem Beitrag analysieren, die Kopten trotz grundsätzlichen Verbots glaubensbedingter Diskriminierung *de facto* mit einem Status als Bürger zweiter Klasse zufrieden geben. Das manifestiert sich in einer Vielzahl von rechtlichen und admi-

nistrativen Einschränkungen. Offen bleibt, ob und inwieweit sich hier – nicht zuletzt auf Druck der USA – ein allmählicher Wandel zum Positiven vollzieht. Als prekär erweist sich ferner die von Handan Aksünger und Rüdiger Robert untersuchte Situation der Aleviten in der Türkei. Als religiöse Minderheit werden sie nach wie vor nicht anerkannt. Die seit langem bestehenden Abstoßungseffekte zwischen Sunnitentum und Alevitentum dauern an. Gleichzeitig hat jedoch das Maß an gesellschaftlicher Pluralität in der Türkei zugenommen, so dass die Aleviten begonnen haben, ihre randständige Position in Staat und Gesellschaft zu verlassen. Die Gefahr fortgesetzter öffentlicher Zurückweisung ist damit aber noch nicht gebannt.

Der vorliegende Sammelband ist das Resultat eines Lehrforschungsprojekts der ‚Werkstatt Nahost‘ am Institut für Politikwissenschaft in Verbindung mit dem Exzellenzcluster ‚Politik und Religion in den Kulturen der Vormoderne und Moderne‘ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Die Probleme, die die Edition zu bearbeiten sucht, sind umfangreich und komplex. Alle damit zusammenhängenden Fragen beantworten zu wollen, ist weder aufgrund der fehlenden durchgängigen Systematisierung des Stoffes noch aufgrund unterschiedlicher theoretischer und methodischer Zugänge möglich (vgl. Boerner 1986: 25 f.). Die im Rahmen dieses Sammelbandes gewählte Vorgehensweise ist deshalb eine exemplarische. Sie umfasst die Auseinandersetzung mit transnational-universellen Identitätskonstruktionen, mit spezifischen Prozessen und Elementen kollektiver Identitätsbildung, mit dem Verhältnis zwischen religiös-kulturellen und staatlich-politischen Identitätsmerkmalen sowie mit der Relation von nationalstaatlich-partikularistischen Identitätskonstruktionen und gesellschaftlichen Minderheiten im Nahen und Mittleren Osten.

Ergebnis der Beiträge des Sammelbandes ist die Herausarbeitung einer Vielzahl von Identitäten und Identitätskonstruktionen. Die Religion spielt dabei für den Nahen und Mittleren Osten eine wesentliche Rolle, sie schweißt die Länder der Region aber nicht zu einem fest gefügten Block zusammen. Von einem geschlossen agierenden, antiwestlich bestimmten Kulturkreis kann nicht gesprochen werden. Die Vielzahl unterschiedlicher politischer und kultureller Faktoren, die die Staaten des Nahen und Mittleren Ostens bestimmen, hat im Gegenteil eine große Zahl von Konflikten innerhalb der Region zur Folge. Das schließt Auseinandersetzungen und Konfrontationen mit der übrigen Welt nicht aus. Es eröffnet aber auch Möglichkeiten und Wege für eine wechselseitige Annäherung.

## Literatur

- Anderson, Benedict** (2006): *Imagined Communities*, London/New York.
- Anderson, James** (1995): *The exaggerated death of the nation-state*, in: Ders. / Brook, Chris / Cochrane, Allan (Hrsg.): *Global World? Re-ordering Political Space*, New York, 65–106.
- Ansprenger, Franz** (1998, 2008): *Entkolonialisierung*, in: Woyke, Wichard (Hrsg.): *Handwörterbuch Internationale Politik*, Opladen, 55–61, 78–84.
- Beck, Ulrich** (1997): *Was ist Globalisierung?* Frankfurt/M.
- Bendix, Reinhard** (1991): *Strukturgeschichtliche Voraussetzungen der nationalen und kulturellen Identität in der Neuzeit*, in: Giesen, Bernhard (Hrsg.): *Nationale und kulturelle*