

Ashis Nandy

Säkularismus, Hindu-Nationalismus und die Furcht vor dem Volk

Das Paradox des Säkularismus

Der Säkularismus als Ideologie gedeiht in Gesellschaften, die überwiegend nichtsäkular sind. Fängt die Säkularisierung in einer Gesellschaft einmal an – d.h. beginnen Religion und Vorstellungen der Transzendenz immer mehr zu schwinden –, dann ändert sich der politische Status des Säkularismus. In einer solchen Gesellschaft werden sich die Menschen dessen bewußt, daß sie in einer zunehmend gottleeren Welt leben, und sie fangen an, nach Glaubensinhalten zu suchen, ihrem Leben einen Sinn zu geben und die Illusion beizubehalten, Teil einer traditionellen Gesellschaft zu sein. Wenn sich religiöse Inhalte auflösen, halten die Menschen Ausschau nach Ideologien, die mit diesen Inhalten zusammenhängen. Dies geschieht in dem Bemühen, symbolisch zu Traditionen zurückzukehren, die die Welt, in der sie leben, ablehnen oder ihr die Stirn bieten.

Als im öffentlichen Leben Indiens noch traditionelle Strukturen vorherrschten, hatte der Säkularismus seine Chance. Denn der Bereich des Religiösen schien noch unversehrt und heil, und der Säkularismus sah aus wie ein Prinzip, das ein Gegengewicht herstellt, wie eine Art Dissens. Selbst viele Gläubige, die ihren Glauben öffentlich zur Schau trugen, beschrieben sich selbst als weltlich, um auf der Höhe der Zeit zu sein und weil der Säkularismus wie eine gute Sache klang, die aber vage blieb. Heute, da die Säkularisierung des indischen Gemeinwesens weit fortgeschritten ist, ist der Reiz des Säkularismus verblaßt. Zeichen der Säkularisierung sind nun überall anzutreffen, man muß daraus keinen Fall konstruieren. Dafür hat sich die Furcht verbreitet,

daß der Niedergang der öffentlichen Moral im Lande auf den überall anzutreffenden Niedergang religiöser Empfänglichkeit zurückzuführen sei. Viele entstellte oder gar entartete Versionen von Religion, die im neuzeitlichen oder halbneuzeitlichen Indien kursieren, verdanken ihren Ursprung eher dieser Wahrnehmung vom Triumph des Säkularismus als der der überkommenen Traditionen.

Auch sind viele «nichtsäkulare» Ideologien und Bewegungen inhaltlich weltlicher geworden. Sie behaupten, ihrer Anhängerschaft wegen anders zu sein, jedoch könnten sie politische Macht in einem säkularen Gemeinwesen nur durch säkulare Politik, säkulare Organisationen und säkulares Planen anstreben. Sie ähneln zunehmend den Jet-setting-Gurus und Sadhus, die zwar den «krassen Materialismus des Westens» kritisieren, aber auf Schritt und Tritt westliche Technologie, westliche Medien und westliche Jünger benutzen müssen, um im Geschäft zu bleiben. Eine populäre Formulierung dieses Tatbestandes in Indien ist, daß heuchlerische Politiker die Religion mißbrauchen. Aber diese Formulierung gibt nicht zu, daß nur jemand, der die Unverletzlichkeit von Glaubenswahrheiten in Abrede stellt, diese «mißbrauchen» oder instrumentalisieren kann.

Selbst Krawalle oder Pogrome, die im Namen der Religion organisiert werden, nehmen in Südasien säkulare Formen an. Sie werden organisiert, wie man in einem wettbewerbsorientierten und demokratischen Gemeinwesen eine Kundgebung oder einen Streik organisiert, und gewöhnlich auch aus den gleichen Gründen: hier um ein Regime zu untergraben oder einen hochrangigen Minister in Verruf zu bringen, dort um eine Wahlkampagne oder eine Clique zu unterstützen. Einige politische Parteien in Indien verfügen heute über «Fachleute», die auf solche Gewalt spezialisiert sind und diesen Job fachmännisch betreiben. Diese Fachleute, die unterschiedlichen Religionen oder ethnischen Gruppen angehören, unterhalten untereinander oft ausgezeichnete soziale Beziehungen. Fanatismus, so scheinen sie zu glauben, ist für die Leute, nicht für die ernst zu nehmenden Politiker, so etwas wie ethnische Politik betreiben. Es ist ziemlich leicht herauszufinden, zu welchem Kurs Kra-

walle der verschiedensten Art gekauft werden können, wie man für die Krawallmacher politische Protektion erhalten und aus einer Ausschreitung politischen Nutzen ziehen kann.

Es gibt auch unter einem bedeutenden Anteil von Politikern, in der Bürokratie und in den Massenmedien einen vagen Konsens darüber, wie solche Fachleute behandelt werden sollten – doch trotz Tausender von Zeugen und Einzelinformation ist bis heute kaum je einer für seine Mittäterschaft bei Ausschreitungen strafrechtlich verfolgt worden. Ein typischer Fall dafür ist der Anti-Sikh-Pogrom in Delhi 1984. Man braucht wenig politischen Scharfsinn, um vorherzusagen, daß den Organisatoren des Anti-Muslim-Pogroms in Bombay im Januar 1993 die gleiche glänzende Zukunft bevorsteht.

Obwohl inzwischen Menschenrechtsaktivisten und Studenten, die sich mit dem Phänomen der Gewalt befassen, genug Daten gesammelt haben, die zeigen, daß religiöse Gewalt meist organisiert wird¹, haben sie diesen Punkt nur selten logisch zu Ende gedacht: nämlich daß Ausschreitungen organisiert werden müssen, weil der Durchschnittsbürger, der sogenannte ungebildete, abergläubische Inder, nur schwer dazu gebracht werden kann, an ihnen teilzunehmen. Um dies zu erreichen, bedarf es einer bis ins Detail gehenden Planung und harter Arbeit. Mag sein, daß der Durchschnittsbürger nicht gerade ein Vorbild an Tugend ist, zu blutrünstigem Satanismus neigt er aber ebensowenig. Selbst dann nicht, wenn erhabene moderne Werte wie Geschichte, Staat und Nationalismus bemüht werden. Seine Gefühle von Liebe und Haß haben für gewöhnlich einen kleinen Radius. Im Falle religiöser Gewalt ist wohl das Höchste, dessen man ihn beschuldigen kann, eine gewisse unkritische Offenheit gegenüber Gerüchten, die vor Krawallen umlaufen, und mit deren Hilfe er sein Gewissen sowie seine Unfähigkeit beschwichtigt, der Gewalt zu widerstehen.

Dennoch: Der Durchschnittsbürger leistet durchaus Widerstand. Jeder Aufruhr bringt viele Beispiele von Tapferkeit hervor, wenn Personen ihre Nachbarn unter immensem Risiko für das eigene Leben wie das ihrer Familien schützen². Die alltäglichen Gefühle von Liebe und Haß, die für gewöhnlich ethnische

und religiöse Vorurteile und Stereotypen miteinschließen, sind kleinlich, aber nicht mörderisch. Stärker ist der Widerstand dort, wo Gemeinschaften noch nicht in atomisierte einzelne zersplittert sind. So kommen in Dörfern Ausschreitungen nicht so häufig vor, und sie sind schwerer zu organisieren³. Die Dorfgemeinschaft bricht überall in der Welt zusammen, doch in Südasien hat sie sich noch nicht völlig aufgelöst. Es ist kein Zufall, daß trotz der Behauptung einiger Hindu-Nationalisten, in den letzten 400 Jahren seien bereits über 350.000 Hindus für die Befreiung des Ramjanmubhumi im Kampf getötet worden, die Bewohner von Ayodhya selbst bis in die späten 80er Jahre in erträglichen nachbarlichen Beziehungen lebten. Die Hindu-Nationalisten spürten dies. So wurde bis Mitte der 80er Jahre der Fall der Verwüstung der Babri-Moschee von keinem ihrer bekannteren Führer aufgegriffen, weder von V.D. Savarkar und Keshav Hegdewar noch von Bal Thackeray und L.K. Advani. Der Fall wurde erst aufgerollt, nachdem die indische Mittelklasse ein gewisses Ausmaß angenommen und die Modernisierung Indiens ein gewisses Stadium erreicht hatte.

Der erste ernsthafte Aufruhr in der Heiligen Stadt Ayodhya fand am 6./7. Dezember 1992 statt. Sieben Jahre lang hatte er, trotz aller Bemühungen, die Ortsansässigen dafür zu mobilisieren, nicht stattgefunden. Diesmal jedoch wurde er von Außenseitern organisiert und von nicht Hindi sprechenden Aufrührern ausgeführt, mit denen die örtlichen Hindus nicht kommunizieren konnten. Diese Außenseiter waren keine traditionellen Dorfbewohner, sondern städtische, halbgebildete, zum Teil verwestlichte Leute. Sie demolierten in der Heiligen Stadt über hundert Stätten muslimischer Gottesverehrung, um den «Fall» der ungeschützten Babri-Moschee zu feiern⁴.

Die Verwüstung der Babri-Moschee in Ayodhya war nicht bloß ein Angriff auf Hindu-Traditionen, sie war auch ein Beweis dafür, daß die Säkularisierung Indiens ihren vorher-sagbaren Verlauf genommen hatte.

Das Schicksal des Säkularismus

Mag der Säkularismus auch einmal Beiträge zur indischen Politik geleistet haben, so hat er doch in seiner institutionalisierten Form immer weniger zu bieten. Religiöse Gewalt hat sich mehr als verzehnfacht und breitet sich langsam auf die ländlichen Gebiete Indiens aus⁵. Inzwischen hat das moderne Indien viel von seinem Vertrauen auf die - und seinem Zugang zu den - sozialen und psychologischen Kontrollmechanismen gegenüber religiöser Gewalt verloren.

Die Idee des Säkularismus wurde ins öffentliche Leben Indiens importiert, und zwar als Ersatz für die traditionellen Vorstellungen des gegenseitigen Verständnisses und der Toleranz zwischen den Religionen; diese Vorstellungen hatten es Tausenden - ja buchstäblich Tausenden - von Gemeinschaften auf dem Subkontinent ermöglicht, in gutnachbarlichen Beziehungen zusammen zu überleben. Dieses Zusammen-Überleben war weder leicht noch schmerzlos. Es gab oft gewaltsame Zusammenstöße zwischen den einzelnen Gruppen. Doch die Gewalt involvierte nie solch große Gruppen bzw. Gattungskategorien wie die Hindus, Muslime oder Sikhs. Konflikte waren lokal begrenzt und überlappten religiöse Grenzen, da diese meist verschwommen waren⁶. Manche der Zusammenstöße zwischen Sekten, Denominationen oder ethnischen Gruppen nehmen sich in der Rückschau inzwischen aus wie Zusammenstöße zwischen ganzen Religionsgemeinschaften, und die Religionen in dem betreffenden Gebiet erwecken den Eindruck, bei jenen Gewalttaten Komplizen gewesen zu sein.

Die traditionellen Kategorien, von denen die gegenseitige Anpassung der Religionen getragen war und die die Feindseligkeiten zwischen den religiösen Gruppen in vertretbaren Grenzen hielten, wurden systematisch zu Merkmalen eines einheimischen Atavismus abgewertet. An ihrer Stelle wurden ein moderner Staat und die Idee des Säkularismus bald als *die* Lösung aller interreligiösen Konflikte angesehen, die die indische Gesellschaft seit den alten Zeiten angeblich charakterisierte. «Angewandt», weil niemand auch nur ein Jota eines Beweises dafür geliefert hat, daß solche

Konflikte in großem Umfang existierten und religiöse Gemeinschaften umfaßten, wie sie heute definiert werden. Doch moderne Inder scheinen davon überzeugt, daß die Fakten deswegen nicht existieren, weil Inder keine eigene Geschichtsschreibung hatten und weil, hätten sie eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung gehabt, diese gezeigt hätte, daß das vormoderne Indien eine Schlangengrube religiöser Bigotterie und Grausamkeit gewesen ist.

Das Vorbild wirkte solange, wie das indische Gemeinwesen nur wenig politisiert und kollektive Gewalt personalisiert, leidenschaftlich und irrational war⁷. Die Politisierung hat zugenommen, und heute werden ethnische und religiöse Gewalt unpersönlicher, organisierter, rationaler und berechnender. Die Leute, die heute, geleitet von weltlichen politischen Kostenkalkulationen, den Wahnsinn zwischen Religionsgruppen hervorrufen oder sich daran beteiligen, haben sehr wohl eine anscheinend auf Glauben beruhende Ideologie. Bei genauerem Zusehen jedoch entpuppt sie sich als Ideologie, die lediglich säkularisierte, willkürlich herausgegriffene Elemente von Glauben enthält. Inzwischen hat auch der institutionalisierte Säkularismus Formen eines Ethnozids angenommen und ist chronisch von der Gnade derer, die den Staat kontrollieren, abhängig geworden. Sein Vorherrschen hat andere Regelmechanismen religiöser und ethnischer Anpassung immer wirkungsloser gemacht. Und zwar so sehr, daß Religion als kulturelle Grundlage der Existenz südasiatischer Gemeinschaften zunehmend zu einem Merkmal der Armen, der Schwachen und der Landbevölkerung geworden ist.

Mit dem Schwinden des Säkularismus sind neue Ängste aufgekommen. Das moderne Indien, das nun die Kultur des indischen Staates bestimmt, hat angefangen, die Religion noch mehr zu fürchten. Diese Furcht hat - als Teil einer noch verbreiteteren Furcht vor der Demokratie, die die Mehrheit gläubiger Inder mit Vollmachten ausstattet - zugleich für die entfremdeten Inder, die die teils kulturlosen Städte Indiens bevölkern, die mannigfachen Glaubensformen hervorgebracht, die in unterschiedlicher Aufmachung auftreten. Diese Formen legitimieren wiederum entstellte oder

verwässerte Versionen von Religion, die die Bedürfnisse des modernen Lebens befriedigen; sie halten die Furcht vor Religionen im Zaum, die sich nicht zentral kontrollieren lassen (was oft nur auf eine Furcht vor dem Volkstümlichen und der Pluralität hinausläuft); und sie geben ihren «Konsumenten» das Gefühl, daß sie das Alte mit dem Neuen und das Private mit dem Öffentlichen in schöpferischer Weise miteinander versöhnt haben.

Und das ist die Herausforderung, die der Hindu-Nationalismus dem Hinduismus gestellt hat.

Der Hindu-Nationalismus und die Zukunft des Hinduismus

Wenn eine Gesellschaft, die den Weg der Säkularisierung geht, ihre eigene Version eines Glaubens hervorbringt, um mit den sich ändernden psychologischen und kulturellen Bedürfnissen der Bürger fertig zu werden, dann wird die Beziehung zwischen der neuen Ideologie und dem alten Glauben zwangsläufig ambivalent. So ist die Beziehung zwischen Hindutva, der Ideologie, die alle nationalistischen Hindu-Bewegungen inspiriert, und dem Hinduismus, der eine Mehrheit von Indern zusammenbindet und die indische Kultur stützt, außerhalb der Einzugsgebiete indischer Städte logischerweise bis heute gespannt oder feindselig.

Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Die Richtung, in die der Hindu-Nationalismus den Hinduismus drängt, erscheint den meisten Hindus fremd. Für sie ist der Hinduismus ein Glaube, aus dem sie leben. Hindutva dagegen ist hauptsächlich die Ideologie der städtischen Inder, die den oberen Kasten angehören und ihrer eigenen Kultur entwurzelt sind⁸. Hindutva sieht zwangsläufig aus wie der Versuch, innerhalb des Hinduismus die «Flanken» eines Bewußtseins zu schützen, das der demokratische Prozeß in die Ecke zu drängen droht.

Dieses Bewußtsein zielt auf zwei Gruppen: den Durchschnitts-Hindu, der als unorganisiert, von politischen Cliquen beherrscht, verweichlicht, abergläubisch und apolitisch gilt,

und die aggressiven Minderheiten, hauptsächlich Muslime, aber auch Christen, die als bekehrungseifrig, mannhaft, gut organisiert und geeint betrachtet werden. Worauf man abzielt, ist nicht nur, die Anhänger der semitischen Glaubensrichtungen, welche die Dominanz der Hindus nicht akzeptieren, auszuschließen, sich ihnen zu widersetzen oder sie zu vertreiben, sondern auch für die Hindus eine gleichberechtigte Stellung zu erreichen und sie dazu zu bringen, geachtete Anhänger eines semitisierten Hinduismus zu werden⁹. Hindutva ist ein Abkömmling der Lehren und Traditionen der hinduistischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts. Er muß den Hinduismus im Vergleich zu den semitischen Glaubensrichtungen als unterlegen ansehen, diese dagegen als monolithisch, gut definiert, selbstbewußt und fähig, einen imperialen Staat als tragende Ideologie zu stützen. Beide Ziele werden vom Zorn gespeist. Zum einen ist es der Zorn von Indern, die sich, verführt von den Versprechungen eines modernen Indien, selbst von den Wurzeln ihrer Tradition gelöst haben und die sich nun im Stich gelassen und gedemütigt fühlen. Zum andern ist für viele Inder der unteren Mittelklasse, die in der ersten Generation in der Stadt leben, die Modernisierung Indiens gescheitert – speziell jene Unterkategorie davon, die unter dem Namen «Entwicklung» daherkommt. Für diesen Betrug haben sie leicht in den Muslimen einen Sündenbock gefunden.

Hindutva ist bisweilen auch der Schlachtruf der unteren Mittelklasse, die in die höheren Schichten des modernen Indien aufzusteigen sucht (aus dieser Sicht sind die brahmanischen und klassischen Komponenten der Ideologie wichtig) und die zugleich befürchtet, von der Oberkaste, der modernen Elite und der «draufgängerischen» Unternehmerklasse unter den Minderheiten auf die Stufe des städtischen Proletariats herabgedrückt zu werden (aus dieser Sicht ist die Konzentration der meisten Muslime auf die Städte und ihre Zugehörigkeit zu den Handwerkerkasten bedeutsam).

Der (darin liegende) Widerspruch zeigte sich in der Tempelbewegung, die in der Zerstörung der Babri-Moschee im Jahr 1992 ihren Höhepunkt fand. Als Erbe der Reform-

bewegungen des 19. Jahrhunderts ist der Hindu-Nationalismus ein Gegner der Götterverehrung, in seiner politischen Ausprägung, die den Selbsthaß und Zorn der unteren Mittelklassen zum Ausdruck bringt, mußte er sich auf Rama als populäre Gottheit berufen.

Wenn Hindutva Erfolg hat, kann es sein, daß die meisten Inder sich vom Hinduismus verabschieden. Er wird dann in Enklaven überleben, abgeschnitten von der Mehrheit, die behaupten wird, von ihm zu leben. Hindutva mag sich dann herausstellen als der letzte posthume Angriff des westlichen Kolonialismus auf den Hinduismus. Dieser Tod des Hinduismus wird für die Anhänger von Hindutva kein Grund zur Sorge sein. Denn schon immer fühlten sie sich durch den alltäglichen Hinduismus gestört und wollten ihn in eine Ideologie umwandeln, bestimmt für den Supermarkt der globalen Massenkultur, wo sämtliche Religionen in ihren konsumierbaren Formen, fein verpackt für die Käufer, allen zugänglich sind.

Doch der Hindu-Nationalismus hat seine territorialen Grenzen. Er kann sich nur schwer über die halbverwestlichten Stadtgebiete Indiens ausbreiten. Er hat es schwer, nach Südindien vorzudringen, wo der Hinduismus in sich gefestigter ist und die Muslime ihn nicht zur Projektion der gefürchteten, unerwünschten Teile des eigenen Selbst herausfordern. Auch hat Hindutva dort keine Überlebenschancen, wo die Bürger noch nicht zur Masse geworden sind und außer der Staatssprache noch eine andere Sprache sprechen. Das ist auch der Grund, weshalb die Hindu-Nationalisten nie versucht haben, einen der modernen Führer des unabhängigen

Indien umzubringen. Sie töteten den weltweit bekannten Anti-Modernisten M.G. Gandhi. Nach der Ermordung hat Jawaharlal Nehru behauptet, der Mörder sei geisteskrank gewesen. Dem modernistischen Premierminister war es zu peinlich einzugestehen, daß Godse geistig gesund gewesen war, daß er nur den wirklichen Feind von Hindutva gekannt hatte¹⁰.

Für die, welche im Hinduismus leben, ist Hindutva eine jener pathologischen Erscheinungen, die periodisch einen Glauben infizieren. Der Hinduismus hat die Jahrhunderte hindurch viele solcher pathologischer Phänomene zu behandeln gewußt. Er hat die Fähigkeit behalten, es noch mit einem weiteren aufzunehmen. Ist er nicht in den letzten zweihundert Jahren schließlich erfolgreich mit dem Westen fertig geworden? Wenn der Hinduismus triumphiert, wird er wohl Hindutva auf seinen ursprünglichen Status, ein Randphänomen zu sein, reduzieren; und er wird dem modernen Hindu alternative psychologische Verteidigungsstrategien an die Hand geben, um gegen die Übergriffe des Marktes, des Staates und einer städtisch-industriellen Vision gefeit zu sein. Hindutva, das verlorene Kind des Imperialismus des 19. Jahrhunderts, mag dann einen natürlichen politischen Tod sterben. Möglicherweise wird dieser Tod dann nicht so natürlich sein wie der einiger anderer gegenwärtig noch bedeutsamer Ideologien. Vielleicht wird der postgandhische Hinduismus aus dem demokratischen Prozeß den Vorteil ziehen, Hindutva zu einem nur leicht unrühmlichen Abtritt von der südasiatischen Bühne zu verhelfen.

¹ Zum Beispiel A.A. Engineer (Hg.), *Communal Riots in Post-Independence-India* (Hyderabad 1991).

² Zum Beispiel T. Hasan, *How Does it Matter Who is the Victim?*, in: *The Times of India*, 3. April 1995.

³ A. Nandy/Sh. Trivedi/Sh. Mayaram/A. Yagnik, *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self* (New Delhi, erscheint demnächst).

⁴ AaO.

⁵ AaO. Kap 1.

⁶ K. Suresh, Singh's Peoples of India (Calcutta: *The Anthropological Survey of India* 1992) Bd. 1; A. Nandy, *The Anti-Secularist Manifesto Seminar* 1985 (314) 14-24; und G. Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (New Delhi 1990).

⁷ A. Nandy, *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in: *Alternatives* 13 (1988) (3) 177-194.

⁸ Hinweise zu den kulturellen und psychologischen Ursprüngen des Hindu-Nationalismus finden sich in: W.K. Anderson/S.D. Damle, *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism* (New Delhi 1987); auch Nandy/Trivedi/Mayaram/Yagnik, *The Ramjanmabhumi Movement*, aaO.

⁹ Nandy/Trivedi/Mayaram/Yagnik, *The Ramjanmabhumi Movement*, aaO., Kap. 3.

¹⁰ A. Nandy, *Final Encounter: The Politics of the Assassination of Gandhi*, in: *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture* (New Delhi 1980) 70-98.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

ASHIS NANDY

geboren 1937; Mitglied und Direktor des Centre for the Study of Developing Societies; Vorsitzender des Committee for Cultural Choices and Global Futures; politischer Psychologe und Wissenschaftssoziologe. Nandy ist Woodrow-Wilson-Mitglied des Wilson Centre, Washington; Gastmitglied des Indian Institute of Advanced Study,

Simla; Charles-Wallace-Mitglied an der Universität von Hull; sowie Mitglied des Institute for Advanced Studies in Humanities an der Universität von Edinburgh; 1975-1976 Gastprofessor an der Universität von Texas. Im Sommer 1994 hatte er am Zentrum für Europäische Studien an der Universität von Trier den ersten UNESCO-Lehrstuhl inne; 1982-1983 hielt er die UGC National Lectures sowie 1987 die Gandhi Memorial Lectures. Anschrift: N. Flat 16, 32 Alipur Road, Delhi 110054, Indien.

Ziauddin Sardar

Islam und Nationalismus

Islam und Nationalismus sind kontradiktorische Begriffe. Der Islam ist seinem Wesen nach ein universaler Glaube und eine Weltanschauung, die keine geographischen Grenzen kennt; demgegenüber ist der Nationalismus an ein bestimmtes Territorium gebunden und verfolgt partikuläre Interessen. Der Islam betont, daß alle Menschen gleich sind, er läßt keinerlei sprachliche, kulturelle oder rassische Barrieren gelten; demgegenüber glorifiziert der Nationalismus seine angebliche kulturelle, sprachliche und rassische Überlegenheit. Der Nationalismus fordert die totale Loyalität der die Nation bildenden Menschen ein («my country, right or wrong»), der Islam hingegen fordert einzig und allein Loyalität und Unterordnung gegenüber Gott. Der Nationalismus bestimmt die Struktur des modernen souveränen Nationalstaats, der gegenüber den anderen und auf deren Kosten nur seine eigenen Interessen verfolgt; der Islam hingegen vertritt ohne jeden Kompromiß, daß allein Gott und seinem Willen Souveränität zukommt; der Wille Gottes, und nicht ein willkürliches nationales Interesse, soll die oberste Herrschaft der Welt ausüben.

Der Islam verwirft also die Ideologie des Nationalismus, er anerkennt aber die Existenz der Nationen und deren Status. So heißt es im Koran: «Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Nationen und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt (und nicht einander verachtet)» (49,13). «Nationen und Stämme» sind die Garanten der Identität und bilden daher die Grundlage für den Pluralismus im Islam. Die grundlegende soziale Einheit im Islam ist – auf lokaler wie auf internationaler Ebene – die Gemeinde. Die lokale Gemeinde ist die Nachbarschaft, die sich um eine Moschee bildet; die nächste Ebene ist die Gemeinschaft der Stadt, die ihr Zentrum in der Juma- (oder Freitags-)Moschee hat; die oberste Ebene ist das internationale Netzwerk der Gemeinden von Gläubigen, die Ummah, die ihren Mittelpunkt in der Heiligen Moschee in Mekka hat. Während der Islam also Nationen und Stämme als Teile der Gemeinschaft anerkennt, lehnt er Nationalismus und Tribalismus ab; und die grundlegende Einheit des islamischen Gemeinwesens ist nicht die Nation oder der Nationalstaat, sondern die Gemeinde.

Diese Gemeinde des Islam ist aber keine romantische Idealvorstellung, die fertig vom Himmel herabsteigt. Der Islam ist keine Religion der Passivität: Er verlangt, daß seine Anhänger in der Schaffung der muslimischen Gemeinschaft tätig werden. Das Bekenntnis der Shahadah (die grundlegende Aussage des