

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 76 (2022)
Heft: 2

Artikel: Der 11. September 2001 als Epochenbruch
Autor: Schulze, Reinhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1035025>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Reinhard Schulze*

Der 11. September 2001 als Epochenbruch

<https://doi.org/10.1515/asia-2022-0025>

Received July 24, 2022; accepted July 24, 2022; published online September 1, 2022

Abstract: In world public opinion, the events of September 11, 2001, are often interpreted as the beginning of a new epoch. It seems as if the attacks on the twin towers of the World Trade Center and the Pentagon buildings near Washington were the initial spark for a change not only in the Middle Eastern world, but also intervened in the relations between the Middle East, the Islamic world and the West. We are still far from defining the period in which September 11 took place as a time between two epochs, i.e., as an epochal threshold. However, there are sufficient indicators that justify assuming the process a rupture of an existing epochal order. An approach to the question, which caesura the events of September 11 meant, and in which process of upheaval this caesura took place, requires to visualize again which consequences and which backgrounds had related to the events themselves. For this purpose, I will proceed in six steps, which, however, will be formulated in very different breadth. I will focus on religion, political representation, and social change. There are good reasons to assume that the terrorist attacks of September 11, 2001, did not define a caesura in the narrow sense, but should be interpreted as part of a profound social, cultural, and political change. We must assume that this change has been part of a global process of rupture and that we can define the period in which the terror of September 11, 2001, took place as an epochal break. This epochal break affects not only epistemic orders, but above all the normative order marked by the balance of society and religion.

Keywords: 9/11; epochal break; Islamism; Middle East; political representation

In der Weltöffentlichkeit werden die Ereignisse des 11. Septembers 2001 oft als Beginn einer neuen Epoche interpretiert. Es scheint so, als ob die Angriffe auf die Zwillingstürme des World Trade Center und die Gebäude des Pentagon bei Washington der Initialfunke für eine Veränderung nicht nur in den nahöstlichen Welten waren, sondern auch in die Beziehungen zwischen dem Nahen Osten, der islamischen Welt und den Westen eingriffen. Allerdings darf man skeptisch sein:

*Corresponding author: Reinhard Schulze, Forum Islam und Naher Osten, Universität Bern, Hochschulstrasse 6, 3012 Bern, Schweiz, E-mail: reinhard.schulze@fino.unibe.ch

einzelne Tagesereignisse werden gerne symbolisch aufgeladen, um einen Umbruch zu markieren. Dies macht dann Interpretationen wie: seit dem 11. September haben sich die Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt verschlechtert oder verbessert, möglich. Aus historiographischer Perspektive allerdings spielen solche symbolischen Daten eher eine untergeordnete Rolle; bei manchen Geschehnissen wird die Forschung zu einem späteren Zeitpunkt sogar feststellen, dass sie entweder so wie erinnert gar nicht stattgefunden haben oder nie die Bedeutung hatten, die ihnen zugewiesen wurde. Historiografisch gedacht sind Ereignisse immer auch als Ergebnis eines vorgängigen Prozesses zu deuten, und je nach Qualität beobachteter Ereignisse kann es sein, dass der beobachtete Prozess durch dieses Ereignis in eine andere Richtung gedrängt wird, als wenn er von diesem Ereignis unbeeinträchtigt verlaufen wäre.

Nun dürfte es jedem Beobachter und jeder Beobachterin eingängig sein, dass die Angriffe auf die Gebäude in New York und Washington als Konsequenz vorgängiger Prozesse zu interpretieren sind und die weitere historische Entwicklung merklich beeinflussten. In diesem Sinne haben sie die Funktion einer historischen Zäsur. Doch können sie auch als markanter Einschnitt gedeutet werden, der eine Grenze zwischen zwei Epochen bildet? Und wenn dies der Fall sein sollte, waren dann die Ereignisse des 11. Septembers nur Teil einer verflochtenen Ereigniskette, die gesamthaft diese Zäsur beschreiben? Dann wäre es plausibel, eine Epochenchwelle anzunehmen, die sich von einem „unmerklichen Limes“¹ nach Hans Blumenberg erst schleichend und dann immer weiter verstärkend und schneller zu einem Epochenbruch entfaltete. Rückblickend würde man dann die Ereignisse des 11. Septembers als den vorläufigen Höhepunkt einer Epochenchwelle und damit als „Weltereignis“² interpretieren.

1 Vorgedanke

Nun wird wohl kaum jemand dafür plädieren, die Ereignisse des 11. Septembers 2001 als Höhepunkt eines Umbruchprozesses zu sehen, der sich allein auf die nahöstlichen oder islamischen Welten beschränkt habe. Die Forschung hat deutlich gemacht, dass wir von einem globalen Muster ausgehen müssen, wenn

¹ Blumenberg 1996.

² Es lässt sich mit Fug und Recht argumentieren, dass der 11. September als „Weltereignis“ gedeutet werden kann. Er steht für ein Geschehen, das den von Rudolf Stichweh definierten Kriterien einer allgemeinen Bedeutsamkeit, einer Betroffenheit, einer Grenzüberschreitung, einer zeitlichen Ausgedehntheit und einer breiten, globalen Rezeption entspricht. Hierzu: Stichweh 2008.

wir einen solchen Epochenbruch bestimmen wollen. So haben sich nach 2001 auch die Ausrichtung und Strukturierung der Wissenschaft über den Nahen Osten vor allen Dingen auch in den USA deutlich verschoben. Allerdings wird aus heutiger Perspektive das Empfinden eines Epochenbruchs, das unmittelbar nach den Anschlägen von 2001 in den Medien omnipräsent war, in dieser Radikalität kaum noch geteilt. Wenn wir also von einer historischen Zäsur ausgehen wollen, dann dürfen wir sie nicht allein auf das Ereignis des 11. Septembers beziehen. Und doch bleibt der Eindruck bestehen, dass in der westlichen Wahrnehmung die Vorstellung einer Zeitenwende weiter Bestand hat. Überspitzt gesagt, könnte man sogar behaupten, dass das Aufkommen der neuen rechtspopulistischen und nationalistischen Bewegungen eine indirekte Folge dieses Epochenbruchs darstellte, der mit dem 11. September verbunden wurde. Zugleich bedeutete der 11. September auch die Aufwertung von Verschwörungstheorien, die durch die Anschläge zu groß angelegten Narrativen verbunden wurden. Das postfaktische Zeitalter schien mit dem Terror vom 11. September angebrochen zu sein. Allerdings war der sich anbahnende Epochenbruch in der westlichen Welt schon vorgängig diagnostiziert worden, vor allen Dingen im Rahmen des Zusammenbruches des Ostblocks. So wurden die Ereignisse des 11. Septembers in den Rahmen jener Theorien gestellt, die von einem sogenannten Ende der Geschichte ausgingen und die behaupteten, dass die westliche Ordnung die Ordnung sei, die als globales Muster fortan Gültigkeit haben sollte.³ Nun ist klar, dass das eine Illusion war. Der Abzug der Nato-Truppen aus Afghanistan im August 2021 wird als Symbol des Scheiterns dieses Ansatzes interpretiert. Man könnte es auch so sagen: mit dem Abzug aus Afghanistan endete der Umbruchprozess, der mit dem 11. September seinen Höhepunkt erreicht zu haben schien. Und der Angriff russischer Truppen auf Ukraine am 24. Februar 2022 wurde alsbald als Hinweis auf einen sich weiter vertiefenden neuen Ost-West-Konflikt gelesen.

Doch es wäre eine Illusion anzunehmen, dass die Zäsur des 11. Septembers allein auf die westliche Welt bezogen wäre. Im Gegenteil: Es war gerade auch das islamische Feld, das durch diese Ereignisse markant verändert wurde. Die Verarbeitung des 11. Septembers hat zu einer strategischen Neuausrichtung des Verhältnisses von Staat und Islam geführt. Die Regime im Nahen und Mittleren Osten

³ Überspitzt formuliert könnte man hier vom „Ende der großen Erzählung des Endes der Geschichte“ sprechen, das Francis Fukuyama in seinem 1992 erschienenen Buch *The End of History and the Last Man* diagnostiziert hatte. Die Epochenschwelle, die als Rahmung zur Deutung des Geschehens am 11. September 2001 hervortrat, weist natürlich weit über das Schlüsselereignis selbst hinaus und macht klar, dass das „Ende der Geschichte“ eigentlich nie stattgefunden hat. Die Diagnose von Ivan Krastev und Stephen Holmes (2019), demnach das „Ende der Geschichte“ scheiterte, weil sich neben einer liberalen eine illiberale autoritäre Weltordnung etablierte, ist selbst wieder ein Hinweis auf das Empfinden einer Epochenschwelle.

haben auf die Ereignisse des 11. Septembers mit einer Verstärkung ihrer Staatsaufsicht über die Religion reagiert. Das bedeutet nicht notwendig eine Relativierung des Religiösen als normative Ordnung, wohl aber die Neudefinition der Frage, wer der Souverän über den Islam zu sein habe. Tatsächlich war eine der logischen Konsequenzen des 11. Septembers im Kontext dieser neuen Verstaatlichung religiöser Ordnung die Entmachtung der Diskurse der Muslimbrüder. Dabei ist in Rechnung zu stellen, dass sich die politische Programmatik dieser Diskurse selbst deutlich in Richtung auf rechtskonservative Vorstellungswelten verschoben hatte.⁴ Der Sturz der Herrschaft von Muhammad Mursi in Ägypten war in dieser Hinsicht nur eine logische Konsequenz aus den Strategien, das Gefahrenpotential der Attentäter des 11. Septembers zu minimieren. Und dies hat dann dazu geführt, dass auch in den nicht staatlichen öffentlichen islamischen Diskussionen der Status einer legitimen islamischen Ordnung zunehmend umstritten war. Die tiefgreifenden islamischen Debatten um die „richtige Form des Islam“ markieren somit eine unmittelbare Konsequenz aus den Ereignissen des 11. Septembers.

2 Epochenschwelle

Erst späteren Generationen wird es überlassen sein zu entscheiden, ob die Terroranschläge des 11. Septembers tatsächlich der Indikator für einen Epochenbruch waren oder ob sie als singuläres Ereignis, als ein Entgleisen des Säkularismus wie Jürgen Habermas es nannte zu interpretieren sind. Heute, 20 Jahre nach den Terroranschlägen, müssen wir uns damit begnügen, Aussagen darüber zu treffen, in welcher Weise die Ereignisse des 11. Septembers in einen historischen Prozess einzuordnen oder mit einer Struktur in Verbindung zu bringen sind und wenn ja wie wir diesen historischen Prozess benennen und was wir als Struktur identifizieren können.

Um diesen Prozess zu erkennen, ist es sinnvoll, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, was das Besondere an den Terroranschlägen des 11. Septembers gewesen ist. Zwei Elemente stechen hervor: Erstens kodierten die Terroranschläge eine als religiös erachtete Haltung. Zweitens zeichneten sich die Terroranschläge durch eine Radikalität aus, die es in dieser Form bislang noch nicht gegeben hat. Im Unterschied zu den klassischen terroristischen Aktionen der 1970er Jahre wurden nicht gezielt einzelne Persönlichkeiten angegriffen, sondern stellvertretend für eine staatliche Institution, für eine kulturelle Ordnung und für eine vermeintliche ideologische Ausrichtung des Westens wurden Tausende von

4 Zollner 2016.

Menschen getötet und verletzt. Diese Umstände haben Beobachterinnen und Beobachter dazu verleitet zu sagen, dass die Anschläge des 11. Septembers eine neue Qualität des Terrorismus definierten. Tatsächlich macht es Sinn, die Anschläge einem religiös motivierten Terrorismus zuzuordnen.

Allerdings war die Identifizierung eines religiösen Terrorismus nicht das Ergebnis der Anschläge vom 11. September. Vielmehr hatten sich schon in den 1980er Jahren die Stimmen gemehrt, Religion als Kategorie zur näheren Bestimmung des Terrorismus zu verwenden. Drei Gründe waren damals ausschlaggebend gewesen: Erstens deklarierten Terroristen ihre Aktionen selbst explizit als religiöse Tat, zweitens ließen sich Terroristen religiös definierten Organisationen oder Bündnen zuordnen. Und drittens hatte der Begriff Religion in den 1980er Jahren den Status eines autonomen Erklärungsmusters zurückgewonnen. Dies erlaubt es dann in den 1990er Jahren, einen religiösen Terrorismus typologisch zu konzeptualisieren und ihn mit spezifischen Faktoren in Verbindung zu bringen: mit einem apokalyptischen oder eschatologischen Denken, mit einer charismatischen Führerschaft, mit einer Paranoia oder Dämonisierung Außenstehender, mit einer sozialen Abschottung und mit einer militanten Bewaffnung. All das schien sehr genau auf das zuzutreffen, was mit Al-Qaida und Bin Laden verbunden wurde.

Wie wir allerdings sehen werden, hatte diese Interpretation den Nachteil, dass Religion als eine ahistorische Zuordnungskategorie interpretiert wurde. Wie zu zeigen sein wird, markierten die Anschläge des 11. Septembers einen ersten Höhepunkt im Prozess einer Ausdifferenzierung des religiösen Feldes, die zu einer Desintegration der Religion in ihrer Funktion als normative Ordnung führte.

Doch zurück zu den Interpretationen, mit denen versucht wurde, den Ereignissen des 11. Septembers Herr zu werden. Der religiöse Kontext wurde dabei zunächst auf den Begriff Fundamentalismus eingeengt in der Annahme, dass religiöser Terrorismus die Fortschreibung einer fundamentalistischen Ausdeutung der Religion bedeute. Die phänomenologische Betrachtung des Terrorismus wies dann in drei Richtungen: In Richtung bestimmter religiöser Traditionen, in Richtung eines allgemeinen religiösen Fundamentalismus oder in Richtung eines Religionen *eo ipso* innewohnenden Gewaltpotentials.

Daneben wurde vor allem im Feuilleton versucht, den Motiven des religiösen Terrorismus auf die Spur zu kommen, indem ihnen analog erscheinende Deutungsfelder aus dem Erfahrungsschatz europäischer Geschichte zugeordnet wurden. Drei Schemata dominierten: Erstens der Verweis auf die Apologetik des Terrors als öffentliche Tugend im Sinne von Robespierre; zweitens der Verweis auf einen nihilistischen Gehalt des Terrorismus, und drittens der Verweis auf eine apokalyptische Grundhaltung der Terroristen. Dies ermöglichte eine gewisse

Hermeneutik des terroristischen Geschehens, ohne anzudeuten, die Tat selbst nachvollziehbar machen zu wollen.

Damit schien klar: der 11. September war Ausdruck eines neuen Terrorismus, der aus dem Islam erwachsen wäre und dessen Akteure sich als Märtyrer berufen fühlten. Die sachlogische Beziehung zwischen Islam und Terrorismus trat nun so weit in den Vordergrund, das vielfach der Terrorismus durch den Islam erklärt zu werden schien. Auf dem Höhepunkt der Zuordnung von Islam und Terrorismus in den Jahren 2014–2017 bezogen sich mehr als 50% aller Zeitungsartikel, die über den Terrorismus berichteten, auf ein islamisches Feld. Die bemerkenswerte Konsequenz aus dieser Zuordnung war die Tatsache, dass politische Beobachter und auch politische Institutionen, wie zum Beispiel der deutsche Verfassungsschutz neben der klassischen Linksrechtsordnung noch eine neue dritte Ordnung etabliert sahen, den sie „islamistisch“ nannten. Die Verarbeitung des 11. Septembers hat so dazu geführt, dass eine neue dritte politische Ausrichtung identifiziert wurde, die mit allen Attributen markiert werden konnte, mit denen bislang die Begriffe „links“ und „rechts“ näher qualifiziert wurden, und die nun das Links-Rechts-Schema komplementarisierte. Wenn ich es richtig sehe, wurde diese Taxonomie zum ersten Mal 1992/1993 verwendet. Die Etablierung dieser dreigliedrigen Taxonomie von politisch extremistischen Vorstellungswelten Linksextremismus, Rechtsextremismus und Islamismus wurde nach 2001 vor allem im deutschsprachigen Raum zur Norm und markierte eine der wichtigsten Folgen der Aufarbeitung des Terrors des 11. Septembers.

Mit der Kontextualisierung des Terrorismus in der Welt des Religiösen, die natürlich durch die regionsbezogene Selbstermächtigung der Terroristen geleitet wurde, trat an die Stelle der sozialwissenschaftlichen Deutung ein schillerndes Interpretationsmuster mit hoher Assoziationskraft.

Die Tatsache, dass dieses Interpretationsmuster schon in den 1980er Jahren Verwendung gefunden hatte und dann in den 1990er Jahren Bedeutung erlangen sollte, weist daraufhin, dass das religiöse Feld schon in dieser Zeit eine weitgehende Transformation erfuhr. Anders ausgedrückt, der Terrorismus des 11. Septembers war Höhepunkt und zugleich Umschlagpunkt einer Transformation im Feld des Religiösen, die im Kontext der islamischen Traditionen erkennbar wurde. Die Tatsache, dass die islamische Tradition als Rechtfertigungsraum für einen religiösen Terrorismus genutzt werden konnte, macht deutlich, dass die Integrationskraft des Islam spätestens in den 1990er Jahren massive Einbußen erlebt hatte.

Die Verarbeitung des 11. Septembers 2001 in der westlichen Öffentlichkeit führte so zu einem Paradoxon. Auf der einen Seite wurde der Hintergrund der Anschläge im Islam partikularisiert, auf der anderen Seite wurden die Effekte dieser Partikularisierung, also die Effekte des 11. Septembers auf die westliche Welt hin globalisiert. Diese widersprüchlich erscheinende Gleichzeitigkeit von

behaupteter Universalität und Partikularität, die wir in der Interpretation des sogenannten religiösen Terrorismus erleben, ist natürlich nicht neu, sondern bildet den festen Bestandteil moderner Weltinterpretation. Geradezu mustergültig zeigt sich dies in der Gegenüberstellung der Universalität der Menschenrechte und der behaupteten Partikularität ihrer Genealogie.

3 Epochenbruch

Noch sind wir weit davon entfernt, die Zeit, in der sich der 11. September vollzog, als Zeit zwischen zwei Epochen, also als Epochenschwelle zu bestimmen. Allerdings gibt es hinreichend Indikatoren, die rechtfertigen, den Prozess einer Brechung einer bestehenden epochalen Ordnung, also einen Epochenbruch anzunehmen.

Eine Annäherung an die Frage, welche Zäsur die Ereignisse des 11. Septembers bedeuteten, und in welchem Umbruchsprozess diese Zäsur stattgefunden hat, bedingt, sich nochmals zu vergegenwärtigen welche Konsequenzen und welche Hintergründe mit den Ereignissen selbst verbunden gewesen waren. Ich werde hierzu in sechs Schritten vorgehen, die allerdings in sehr unterschiedlicher Breite ausformuliert werden.

4 Geopolitik

Hier sind jene Kriege zu nennen, die im Rahmen des sogenannten Kriegs gegen den Terror in Ländern wie Afghanistan, Irak, Jemen, Somalia und später Libyen geführt wurden. Nicht alle Kriege wurden in einem unmittelbaren Bezug zum 11. September gesetzt, aber vor allen Dingen die Interventionen in Afghanistan und Irak standen in einem direkten sachlogischen Zusammenhang zum 11. September. Als Teil der Kriegsführung gegen den Terror zeichnete sich auch eine Rekonfiguration der politischen Blockbildung ab, die mit dem Ausdruck „Achse des Bösen“ ausgedrückt wurde. Damit spiegelten die USA auch den Anspruch von Al-Qaida, selbst so etwas wie eine „internationale Weltfront gegen die Kreuzfahrer und die Juden“ darzustellen.

Neben der Kriegsführung und neben den Auseinandersetzungen militärischer Natur hatte der 11. September auch zur Folge, dass sich arabische Regime, vor allen Dingen die in Saudi-Arabien und den Emiraten geopolitisch neuorientierten. Diese politische Neuorientierung war noch nicht unmittelbar verbunden mit einer Neugestaltung der innergesellschaftlichen Herrschaftsordnung, aber zumindest schien es den Regimen notwendig, die Kontrolle über die eigene Gesellschaft zurückzugewinnen. Dies hatte auch damit zu tun, dass die nahöstlichen Regime

nach 2001 den möglichen Souveränitätsverlust ausgleichen mussten, der ihnen durch amerikanische Interventionen drohte. Der Souveränitätsverlust war real geworden, als amerikanische und britische Truppen 2003 den Irak besetzten. Damit lebten viele arabische Regime im Gefühl einer permanenten Bedrohung. Hier zeigt sich eine sachlogische Beziehung zwischen dem US-amerikanischen „Krieg gegen den Terror“ und den Umbrüchen des Arabischen Frühlings, die aus dieser Perspektive wie der Kulminationspunkt eines tiefgreifenden Transformationsprozesses erscheinen.

Der 11. September bewirkte so eine geopolitische Neuausrichtung regionalpolitischer Ordnungen. Dabei überwog bei Weitem eine „realistische“ Interpretation internationaler Beziehungen: Staaten galten als Macht- und Interessenträger, die das nationale Interesse zu vertreten hätten und die jeweils aus eigenen nationalen Interessen heraus auch eigene moralische Setzungen vollziehen konnten. Alle nahöstlichen Staaten sahen sich nun in einer Situation direkter Bedrohung. Entsprechend einer als realistisch definierten Geopolitik ordneten sie nun ihre außenpolitischen Strategien gänzlich diesem Bedrohungsszenario unter und entwickelten Bündnisse, die allein dazu dienten, der Bedrohung entgegenzuwirken. Daraus entstanden die drei großen, von Iran, den Golfstaaten beziehungsweise der Türkei geführten Blöcke, die heute die nahöstlichen Welten definieren und erweitert haben.

5 Neudeutungen

Der 11. September endete nicht am 11. September 2001, sondern lebt bis heute weiter. Das heißt der 11. September ist jetzt mehr als 20 Jahre alt. Sachlich bedeutet dies, dass viele politische Debatten und viele politische Strukturen in Abhängigkeit stehen zu jenen Prozessen, die mit einer Bewältigung des 11. Septembers zu tun haben. Damit ist nicht nur der Krieg gegen den Terror gemeint, sondern allgemein das Diskursfeld, das sich auf den Terrorismus bezieht. Weltweit sind durch die Interpretationen des 11. Septembers auch neue Kategorien entstanden, die bekanntesten dürften Kategorien wie die des „Gefährders“ aber auch des „Konvertiten“ sein, die nun insgesamt eine neue Rolle in der politischen Öffentlichkeit spielen.

Des Weiteren hat der 11. September auch maßgeblich die Deutungswelten geprägt, mit der die Öffentlichkeit islamische Formen der Gruppenbildung interpretiert. Dazu gehört die Herausbildung eines Gattungsbegriffs namens *Islamismus*, der dazu dient, eine Gesamtheit von islamischen politischen und postpolitischen Ordnungsvorstellungen zu bezeichnen.

Wir wissen aus heutiger Perspektive, dass dieser Gattungsbegriff ein sogenannter Leerer Signifikant ist. Er ermöglicht es, dass Beobachter ihre Vorstellung und ihre Deutung eines Geschehens oder einer Tradition im Kontext des Islam mit

jenem Begriff bewerten, den andere gleichfalls als Bewertungskategorie nutzen. Dafür trat die bis Ende der 90er Jahre dominante Bezeichnung islamischer Fundamentalismus deutlich in den Hintergrund.

Zum Begriff *Islamismus* kam nach 2003/2004 der Ausdruck *Salafismus* hinzu, der nun allgemein Deutungswelten bezeichnete, die als „prototerroristisch“ verstanden werden. Eine weitere Spezifikation ergab sich durch den Verweis auf den Dschihad, der Begriff *Dschihadismus* wurde erstmals direkt nach den Ereignissen des 11. Septembers 2001 im Deutschen verwendet.⁵ So schrieb der Spiegel am 1. Oktober 2001 über Bin Laden: „Er ist Dschihadist. Und Dschihadismus bedeutet Kampf bis zur Errichtung der islamischen Weltherrschaft. Er will heute Palästina und die arabische Halbinsel und morgen die ganze Welt befreien.“⁶ Dieser Topos hält sich bis heute.

Ab 2002 machte dann der Begriff *Salafismus* Karriere. Maßgeblich war hier vor allen Dingen die Interpretation des Kriegs in Algerien, wo durch die in der französischsprachigen Öffentlichkeit verwendete Bezeichnung *Groupe salafiste pour la prédication et le combat* (gegründet im September 1998 als Abspaltung vom *Groupe islamique armé*) der Terminus *salafistisch* popularisiert wurde. Nach 2005 gewann auch der Ausdruck *radikalislamisch* an Bedeutung, der schon Mitte der 1990er Jahre gebräuchlich gewesen war. Anfangs wurden damit fast nur Hamas und Hizbullah charakterisiert, doch nach 2006 wurde dieses Attribut fast ubiquitär auf „Islamistisches“ bezogen. Auch die Zusammenstellung *extrem* und *Islam*, die erstmals zu Beginn der 1990er Jahre verwendet worden war, wurde nach 2001 immer häufiger in der Presse aufgegriffen. Einen Höhepunkt allerdings sollte diese Kombination in der westlichen Öffentlichkeit erst mit dem Aufkommen des „Islamischen Staates“ 2014 erfahren. Alle Beobachtungen zusammengefasst ergibt sich das Bild, dass die Öffentlichkeit versuchte, auch durch begriffliche Neudeutungen und Neuprägungen den Folgen des 11. Septembers Herr zu werden.

6 Vorgeschichte

Der 11. September hatte nicht nur eine Nachgeschichte, sondern auch eine Vorgeschichte. Er ist also nicht der Beginn eines Prozesses, sondern der Umschlagspunkt eines schon verlaufenden Prozesses, dessen Anfang wie bei allen historischen Prozessen nur schwer auszumachen ist, wenn es ihn hier überhaupt

⁵ In der angelsächsischen Literatur wurde *Jihadist* früher verwendet, vor allen Dingen um islamisch rechtfertigte militante Bewegungen in Westafrika im 19. Jahrhundert zu bezeichnen. Eine frühe zeitgenössische Verwendung des Begriffs *Jihadist* findet sich in der Propaganda des damaligen äthiopischen Regimes gegen die Eritreische Befreiungsfront ELF aus dem Jahr 1977 (N.N. 1977).

⁶ Windfuhr 2001.

gibt. Wie weit die Vorgeschichte zurückreicht, ist nicht einfach festzustellen. Es ist plausibel, dafür Parameter anzunehmen, die einen Gesamtprozess markieren, der mit den Ereignissen des 11. Septembers zu tun hat. Und wenn wir als ein Merkmal des 11. Septembers die Rolle des Religiösen annehmen, dann müssen wir uns fragen seit wann in einer religiösen Umgebung eine solche terroristische Tat als möglich erachtet wurde. Es geht also um diesen Sinnzusammenhang, und wenn wir zum ersten Mal in der historischen Perspektive einen solchen Sinnzusammenhang identifizieren können, dann können wir mit Fug und Recht annehmen, dass hier ein historischer Ausgangspunkt zugrunde liegt.

Eine genauere Analyse der Begriffsgeschichte und der Begriffsverwendungen in den westlichen Medien deutet daraufhin, dass etwa gegen 1993 eine Umdeutung des bislang als islamischer Fundamentalismus identifizierten Problemfeldes begann. Damals sprach man sogar erstmals von einem islamischen Terrorismus. Dazu wurden in der Presse zwei Brennpunkte erfasst, aus denen so etwas wie ein islamischer Terrorismus zu entstehen schien: Algerien und Libanon. Der israelische Ministerpräsident Rabin vermutete schon 1993, dass sich ein international agierender islamischer Terrorismus entwickeln würde.⁷ 1995 hatte der Nato-Generalsekretär Willy Claes den „islamischen Extremismus“ als ebenso große Gefahr wie den Kommunismus zu Zeiten des Ost-West-Konflikts bezeichnet.

Dieser Befund erlaubt uns die Hypothese, dass die Vorgeschichte des 11. Septembers 2001 bis mindestens 1992 zurückverfolgt werden kann. Wir wissen heute, das Bin Ladens Organisation Al-Qaida schon zwischen 1986 und 1988 in Afghanistan und Pakistan aktiv gewesen war. Wenn wir also den organisatorischen Kontext der Attentäter des 11. September 2001 berücksichtigen wollen, dann reicht die Vorgeschichte des Attentats bis in die 1980er Jahre zurück.

Doch damit ist noch nicht der wirkliche Beginn der Geschichte des 11. Septembers gefunden. Wir müssen uns auch fragen, um was für eine Vorstellungswelt es sich handelte, die die Terroristen mit ihrem Tun zum Ausdruck gebracht haben. ihre Interpretation des Terroranschlages beruhte auf einer sehr speziellen Wahrnehmung des Islam, die aus heutiger Sicht jenseits des Konsenses steht, mit dem bisher der Islam begriffen wurde. Zugleich übersteigerte die Vorstellung, die die Attentäter vom Islam hegten, das bislang gewohnte semantische Feld von Islam und Religion. Dies hatte manche Beobachter schon 2002 zu Behauptung verleitet, dass es sich bei den Attentätern um eine religiös-politische Sekte handle.⁸

⁷ Als Beispiel für ein weltweites Auftreten eines islamischen Terrorismus nannte Rabin das Bombenattentat auf die israelische Botschaft in Buenos Aires von 1992, bei dem 29 Menschen ums Leben gekommen waren, und den Anschlag auf das New Yorker World Trade Center.

⁸ Hirschmann 2006.

7 Religion

Die Vorgeschichte des 11. Septembers war unmittelbar mit der Religionsgeschichte verknüpft. Wir müssen also den religiösen Kontext rekonstruieren, in dem sich das Ereignis vollzog. Dies erlaubt uns dann die Transformation zu identifizieren die das religiöse Feld betraf.

Die Terroranschläge des 11. Septembers waren – so wissen wir heute – Ausdruck einer Neudeutung des Islam, die in den 1970er Jahren erste Konturen annahm und die ich unter dem Begriff *ultraislamisch* zusammenfassen möchte. Mit der Vorsilbe „ultra“ wird eine Radikalisierung der Religion zum Ausdruck gebracht, und zwar in dem Sinne, dass diese radikal aus dem neuzeitlichen und modernen Pakt mit der Gesellschaft gelöst wird und dass sie so die Differenz zur Gesellschaft aufhebt. Sie wird also im gewissen Sinn „absolut“, da sie kein komplementäres Gegenüber in Form einer Gesellschaft zulässt, und zugleich haben ihre Akteure den Konsens bezüglich dessen, was „Religion“ beziehungsweise hier „Islam“ bezeichnet, aufgegeben. Durch die Radikalisierung der Religion wird diese zugleich aufgehoben.

Eine solche Vorstellungswelt ist zwar rückblickend genealogisch mit „Religion“ verbunden, indem sie von den Ressourcen der religiösen Traditionen Gebrauch macht, doch befindet sie sich zugleich „jenseits der Religion“.⁹

Die ultrareligiöse Deutung des Islam ist weitgehend homogen. „Ultraislamisten“ gehen davon aus, dass der Islam einem Muslim nicht als Konfession gegeben sei, sondern dass sich jeder, der sich als Muslim sehen will, den Islam in sich durch sein Dasein bewahrheiten müsse. Dabei handele er nicht als Person, sondern als Körper des Islam. Diese Verwirklichung des Islam wird als Eigenschaft des Menschen, das Ziel seines Daseins (Islam) in sich selbst zu haben (Entelechie), verstanden.

Um „Muslim“ sein zu können, muss er also das in ihm verborgene Ziel wahrnehmen und durch entsprechende ritualisierte Handlungen zur Geltung bringen. Die Handlungen, durch die die Existenz als Muslim zur Geltung gebracht werden soll, sei der *Dschihad*. Die Entelechie des Daseins des Einzelnen bestehe also darin, dass der Islam im Einzelnen wahrhaftig werde. Der Islam finde seine Inkarnation in einem Menschen, der dadurch zum Muslim wird. Das Medium der Inkarnation ist allein der *Dschihad*.

Der Islam wird soteriologisch so überhöht, dass er zu einem heiligen Mittel der Errettung und Erlösung wird. Damit verliert der Begriff „Islam“ seinen Bezug zum neuzeitlichen Religionsbegriff. Die Trennung zwischen dem Kulthandeln und der

⁹ Der post-religiöse Status („after religion“) wird meist auf eine Erlebnisfrömmigkeit bezogen und gilt dem Religiösen ohne Religion.

sozialen Lebenswelt, ein Prinzip der klassischen islamischen Normenordnung, wird aufgehoben, was bedeutet, dass das Leben selbst sakralisiert erscheint. Das Leben und die Gesamtheit des Handelns werden so zum Gottesdienst. Jeglicher Bezug zu einer Gesellschaft erlischt, stattdessen vollzieht sich das Leben nur noch in der Gemeinschaft von Gleichgesinnten. Jenseits dieser Gemeinschaft gibt es keine legitime Form menschlichen Zusammenlebens.

Gewalthandeln wird damit – selbst in seinen brutalsten Formen – zum ultimativen Bestandteil einer neuen islamischen Soteriologie. Entscheidend ist die Lehre, dass der *Dschihad* ein Gottesdienst sei, der für jeden Einzelnen Pflicht sei, auf dass sich der Islam in ihm und durch ihn verwirkliche. Ein weiteres Merkmal der *ultraislamistischen* Deutung ist die Vorzugsstellung der Sunna des Propheten Muhammad gegenüber dem Koran. Dies bedeutet, dass die Regeln und Normen, die aus der Prophetentradition abgeleitet werden, Vorrang vor den moralischen Setzungen hätten, die aus dem Koran hergeleitet werden. Der Islam wird so zu einer ausschließlichen Normenordnung. Diese Normen benötigen keinerlei moralische Rechtfertigung. Die einzige Form der Normenbegründung ist die Ableitung der Normen aus der Überlieferung über die behauptete Tatsächlichkeit des Lebens des Propheten Muhammad und die Verknüpfung der Normen mit einem Heilsziel.

Mit der „Einebnung der Spannung zwischen Faktizität und Geltung“¹⁰ verlieren die so gesetzten Normen jeden Anspruch, Recht zu sein. Im Feld der „Ultraislamisten“ erlischt damit die rechtliche Funktion der Scharia und wird zur terroristischen Willkür. Analog zur Aufkündigung des Pakts zwischen Religion und Gesellschaft wird daher auch die neuzeitliche Differenzierung von Werten und Normen aufgehoben.

Die *ultraislamistischen* Deutungen, die inhaltlich erstmals in den frühen 1970er Jahren ausformuliert worden waren, nahmen zunächst im Kontext des Afghanistan- Kriegs gegen Ende der 1980er Jahre Gestalt an und füllten bisweilen den Raum, der durch den Niedergang des klassischen Islamismus entstanden war. An die Stelle der in die Zukunft gerichteten Utopie trat die Deutung des Islam als ursprüngliche Schicksalsgemeinschaft, in der sich die Zugehörigen die oben genannte Vorstellungswelt teilen. Seine volle Gestalt fand der *Ultraislamismus* erstmals im algerischen Krieg der 1990er Jahre und prägte die Vorstellungen und Handlungen der dortigen *Groupe islamique armé*. Weiter dogmatisch aufgeladen wurde er dann in den 1990er Jahren in Afghanistan und durch Kampfbünde beziehungsweise Solidaritätsnetzwerke wie Al-Qaida organisiert. Spätestens seit dem Ende der 1990er Jahre hat sich diese Vorstellungswelt in einem Geflecht von

¹⁰ Habermas 1992: 38.

„Kampfbünden“ verfestigt, die einen „Krieg gegen Gottes Feinde“ als Dienst an Gott führten und ihre Gemeinschaften als „Kriegergemeinden“ gründeten.

Die Gefolgschaft der *ultraislamistischen* Kampfbünde (vor allem Al-Qaida und „Islamischer Staat“) rekrutierte sich aus einer Vielzahl von prekären Sozialbiographien, die kein dominantes Muster der Herkunft aufwiesen. Den Biographien gemeinsam waren hingegen eine Vergeltungsreligiosität (genannt *Dschihad*), eine islamisch eingekleidete Rationalisierung des entsprechenden Rache- und Vergeltungsgefühls, eine Selbstermächtigung zu Gewalthandlungen, die als Vergeltungstaten gedeutet wurden, die Vorstellung, dass diese Taten einen Dienst an Gott seien, die Vorstellung, dass die Taten sich gegen jeden Feind Gottes zu richten hätten und die Vorstellung, dass ein solcher „Gottesdienst“ für den Täter eine Heilsgewissheit darstellte, sofern er/sie dabei selbst getötet würde.

8 Repräsentation

Doch der Terror des 11. Septembers war nicht nur ein Indikator für die Veränderung im religiösen Feld, sondern wies auch auf grundsätzliche Änderungen in den politischen Ordnungen hin. Am deutlichsten zeichneten sich die Veränderungen, die im Zusammenhang mit dem Terror des 11. Septembers standen, in der Krise der Repräsentation ab.¹¹

Im Nahen und Mittleren Osten besteht über den symbolischen Träger der Repräsentation ein gewisser Konsens. Es ist die „Nation“. Doch ist hoch umstritten, was die Nation definiere, wer sie definiere und vor allem wen/wer sie repräsentiere. Für die Regime ist klar: es ist der Staat; die Opposition hingegen sagt: das Volk. Im Nahen Osten konkurrieren heute zwei gegenläufige Prozesse: auf der einen Seite wird die Nation „vergesellschaftet“, das heißt die Nation wird als symbolische Ordnung reklamiert, die das „Volk“ zu repräsentieren habe beziehungsweise in der das Volk die Nation vertrete. Auf der anderen Seite behaupten die Herrschaftseliten, dass es der Staat sei, der die Nation vertrete, mithin sei die Nation eine symbolische Ordnung, die den Staat repräsentiere.

Das „Volk“, das in der Nation zu sich selbst finde, sieht sich dabei in einer systemischen Opposition zum Staat beziehungsweise den ihn tragenden Staatseliten. Staatlichkeit wird nur noch als „System“ (*nizām*) begriffen, Herrschaft als Korruption. Die Folge ist, dass selbst in parlamentarischen Ordnungen die Partizipation an Wahlen oder Abstimmungen drastisch gesunken ist.

¹¹ Politische Repräsentation gilt idealiter als das Handeln einzelner für eine politische Einheit und damit als das Kernprinzip eines jeden gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Vor zehn Jahren stand noch die Idee im Vordergrund, dass es die Gesellschaft sei, die den Staat definiere, und nicht der Staat, der die Gesellschaft definiere. Die Idee der „Gesellschaft“ ist heute stark rückläufig. Isoliert stehen jene da, die zum Beispiel in Libanon einen neuen Gesellschaftsvertrag einklagen.

Ganz anders die Staatseliten. Soziologisch gesehen hat ihre Entflechtung von der „Gesellschaft“ schon vor Jahren begonnen. Der Arabische Frühling hat ihnen in dramatischer Weise vor Augen geführt, dass ihre soziale Machtstellung gefährdet ist, wenn sie nicht hinreichend politisch und ökonomisch abgesichert ist.

Die Folge sind eine Restauration und eine „Leviathanisierung“ der staatlichen Macht: Die Restauration begann schon 2013 in Ägypten zu greifen und wurde 2022 auch in Tunesien wirksam. Vorgedacht wurde die Restauration vor allen Dingen in den Denkfabriken am arabischen Golf, wo nicht zufällig im Jahre 2012 eine neue arabische Übersetzung des *Leviathan* von Thomas Hobbes erschien.

Seit Beginn des arabischen Frühlings 2011 sind viele herrschende Staatseliten in den Ländern des Nahen Ostens zur Überzeugung gelangt, dass ihrem endlos meuternden Volk nicht zu trauen sei. Jede Lockerung der staatlichen Gewalt würde nur Rebellion begünstigen. Daher stützen sich die Eliten auf eine Herrschaftsordnung, in der es keinen Raum für eine unabhängige Zivilsphäre zwischen Staat und Volk gibt, die es dem Volk ermöglichen würde, eine Kontrolle des Staats und eine Rechenschaftspflicht der politischen Amtsträger einzuklagen und durchzusetzen.

In der Gewissheit, dass die Macht der Herrschaft dazu diene, die Position des Staats als Machtorgan gegenüber dem Volk zu sichern und zu stabilisieren, definieren viele Eliten im Nahen Osten das Volk rechtlich wie politisch als eine vereinte Gemeinschaft von Untertanen. Das Privileg, zivile Institutionen zu schaffen, habe allein der Staat. Ein Franchising solcher Institutionen durch bevorzugte Untertanen sei möglich, sofern diese damit nicht politische Machtansprüche verbinden.

In den apologetischen Aussagen der Staatseliten stellt das Volk eine potentielle Bedrohung der staatlichen Ordnung dar, vor allem dann, wenn der Terrorismus dem vermeintlichen zerstörerischen Naturzustand des Volks den Weg zu bahnen scheint. Das Volk erscheint den Eliten wie ein Wiedergänger des Landungeheuers Behemoth, das es zu bändigen gilt. Die Forderung nach der Ermöglichung einer selbstverwalteten Zivilgesellschaft ist daher in den Augen der Staatseliten fast gleichbedeutend mit Meuterei.

Restauration und „Leviathanisierung“ werden noch um die Deutung der Nation als eine *Retrotopie* ergänzt, als ein sentimentaler nostalgischer Ort der Vergangenheit, der in der Gegenwart in Szene gesetzt wird: sentimental deshalb, weil hier die Vergemeinschaftung durch eine affektive Verinnerlichung einer in der Gegenwart erinnerten Vergangenheit erfolgt, und nostalgisch, weil diese affektive als „Heimkehr“ gedeutete Hinwendung zugleich einen Schmerz

hervorruft, der sich als Sehnsucht nach dauerhafter Wiederherstellung des Vergangenen ohne Aufgabe der Vorzüge der Gegenwart generalisiert. *Retrotopien* ersetzen Utopien, gleichermaßen in säkularer wie in religiöser Sprache. Nation und Religion werden *retrotopisch* gefasst; die Nation wird zum Sehnsuchtsort einer umgedeuteten und Neubewerteten Vergangenheit.¹² In den nahöstlichen Welten haben *Retrotopien* massiv an Bedeutung gewonnen. Sie bilden nicht nur den Rahmen für die Legitimierung herrschaftlicher Macht, sondern repräsentieren zugleich den Protestraum der Bevölkerung gegen die staatlichen Gewalten, vor allem gegen die Exekutive.

Als *Retrotopie* verkörpern Nationen keine teleologische Hoffnung mehr im Sinn einer optimistischen Zukunftserwartung. *Retrotopien* wollen sich weder durch „Befreiung“ noch durch Revolution verwirklichen, sondern durch eine relativ homogene Identität real werden. Nationen sollen den Welten die Zeit zurückgeben, diesmal aber nicht als Projektion einer Idealzukunft, sondern als ästhetisches Ensemble von Stilen, Moden, Praxen und Einstellungen, die sich durch Vergangenheiten artikulieren.¹³

9 Sozialer Wandel

Es ist gewiss einsichtig, davon auszugehen, dass es einen umfassenden Transformationsprozess im Nahen Osten gegeben hat, der sowohl die sozialen wie die kulturellen und ökonomischen Felder betraf. Ein Indikator für den Beginn des Transformationsprozesses war die Entwicklung der Weltwirtschaft. Statistiken belegen, dass in den Jahren 1973 und 1974 der Weltaußenhandel jenes Niveau wieder erreichte, das Ende des 19. Jahrhunderts geherrscht hatte. Wir können also davon ausgehen, dass zu Beginn der 1970er Jahre die weltwirtschaftliche Situation rekonstruiert war, die zum Ende des 19. Jahrhunderts bestanden hatte. Am stärksten bemerkbar machte sich dieser Prozess im Außenhandelsvolumen, in den für die damalige Verhältnisse rasant steigenden Erdöl und Erdgaspreisen sowie der Ausweitung der sozialen Mobilität in Form der Arbeitsmigration.

¹² Retrotopien sind nur Vorstellungswelten, die die Überzeugung ausdrücken, dass die „Zeit aus den Fugen geraten ist“, siehe Aleida Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen?* Berlin: Hanser, 2013. Der Begriff wurde erstmals von dem ungarischen Historiker István Rév etabliert (Rév 1998) systematisch eingeführt und zur Grundlage von Bauman: 2017.

¹³ Bemerkenswert ist, dass selbst *ultraislamische* Bünde solche Retrotopien darstellen. Ihre „Vision“ einer islamisch-endzeitlichen Ordnung gründet in gleicher Weise auf einem nostalgischen Zugriff auf die islamische Vergangenheit, die als Heilszeit gedacht ist und die in der Gegenwart wiederaufgeführt werden muss. Dass dies neo-orientalische Projektionen sind, braucht nicht weiter betont zu werden.

Die Umstrukturierung der Weltwirtschaft zu einer globalen Ordnung betraf auch die nahöstlichen Länder. Vor allen Dingen die Arbeitsmigration hatte große Auswirkungen auf das soziale Gefüge in den nahöstlichen Gesellschaften. In Ägypten beispielsweise war jeder dritte Haushalt von der Arbeitsmigration betroffen. Das bedeutet dann, dass sich die Arbeitsverhältnisse und die Lebenswelten in den Herkunftsländern der Migrantinnen und Migranten deutlich veränderten. Die Möglichkeit, erfolgreich zu arbeiten, zu konsumieren und in erträglichen Wohnverhältnissen zu leben, war nun verstärkt von weltwirtschaftlichen Bedingungen abhängig. Die hierdurch ausgelösten sozialen Transformationen waren weitreichend. Sie betrafen die Stellung der Frauen in der Gesellschaft, die nun vielfach in die Arbeitswelten eintraten, die Familienstruktur, die immer weniger von einem Mehrgenerationenhaushalt geprägt war, sowie die persönlichen Lebenspläne und Lebensvorstellungen, die insbesondere in der Mittelklasse auf eine erfolgreiche Karrieresituation ausgerichtet wurden, oder anders ausgedrückt, man heiratete später. Des Weiteren verstärkte sich der Prozess der Urbanisierung, durch den in manchen Metropolen völlig neue Stadtgefüge entstanden. Politisch bedeutete dies eine weitere Aufwertung der Stadt und ihrer urbanen Lebenswelten gegenüber den regionalen und ländlichen Milieus in den Provinzen.

Es ist bemerkenswert, dass die sozialen und ökonomischen Transformationen in den nahöstlichen Ländern in vielerlei Hinsicht jenem Wandel ähnelten, die die zentraleuropäischen und westeuropäischen Länder durchgemacht hatten. Allerdings unterschied sich der soziale Wandel in den westeuropäischen Ländern von dem in Ländern des Nahen und Mittleren Ostens dadurch, dass in Europa vorgängig ein schleichender Säkularisierungsprozess begonnen hatte, der nun in den frühen 1970er Jahren einen ersten Höhepunkt erlebte. In den meisten nahöstlichen Ländern hingegen wurde der soziale Wandel kulturell durch eine sogenannte Islamisierung aufgefangen. Damit ist nicht notwendig die Zunahme an Religiosität gemeint, sondern der Zugewinn an Plausibilität für eine islamisch ausgerichtete Rechtfertigung innerweltlicher Lebensverhältnisse und Lebensordnungen. Was so in den europäischen Ländern als Säkularisierung erfahren wurde, entsprach in vielen nahöstlichen Ländern dem Prozess einer Islamisierung. Dabei ging es weniger um die ideologische Fixierung einer zukünftigen islamisch determinierten Gesellschafts- oder Sozialordnung als vielmehr um die Rechtfertigung und um die Legitimität von Ordnungsvorstellungen überhaupt. Als gerechtfertigt galt nun eine Ordnung, wenn sie ihre Geltung auf den Islam ausrichtete. Für die europäischen Beobachter und Beobachterinnen erschien dieser Prozess als ein Zugewinn von Religiosität. Lokale Akteure vor Ort hingegen betonten, dass durch die Islamisierung die Religion kein Zugewinn erlebte, sondern dass die Religion aus ihrem transzendentalen Bereich in die Immanenz der Welt überführt wurde. Überspitzt

gesagt: die Säkularisierung in der islamischen Welt war islamisch verkoppelt, und erst nach 2011 begann die Entflechtung von Säkularisierung und Islamisierung bedeutsam zu werden.

Doch schon wenige Monate nach dem 11. September 2001 ergab sich die Möglichkeit, die Deutungen der Terroranschläge in einem sozialen Wandel neu zu Rahmen. 2002 veröffentlichte das United Nations Development Programme (UNDP) den ersten sogenannten *Arab Human Development Report*, dessen Ergebnisse gleichsam die Diagnose für die Gründe der Herausbildung eines islamischen Terrorismus zu liefern schienen. Erstmal wurde von nahöstlichen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern der Status quo der menschlichen Entwicklung erhoben und für den Nahen Osten sehr schonungslos dargestellt. Die arabische Welt rangierte demnach in der Rangliste der menschlichen Entwicklung ganz am Ende, sogar noch hinter den meist schlecht bewerteten Ländern Afrika südlich der Sahara. Der Bericht war so vernichtend, dass in zahllosen Publikationen versucht wurde zu eruieren, was denn schiefgelaufen sei. Während der Bericht selbst auf eine Diagnose der Ursachen der Unterentwicklung verzichtete, mehrten sich in westlichen Publikationen die Stimmen, die den Islam beziehungsweise kulturelle Gründe als Ursache für die Unterentwicklung ansahen. Der Bericht bot somit der westlichen Öffentlichkeit ein geeignetes Instrument, um die Ursächlichkeit des Terrorismus vom 11. September zu bestimmen. Diese Rahmung wurde auch in der arabischen Öffentlichkeit übernommen.

10 Nachgedanke

Die Geschichte des 11. Septembers 2001 dauert auch heute, 20 Jahre nach den Terroranschlägen weiter an. In 50 Jahren wird man sicherlich die Folgen der Terroranschläge vom 11. September anders bewerten als wir es heute tun. Alle unsere Beurteilungen sind daher auch Ausdruck unseres heutigen Zeiterlebens. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass die Terroranschläge des 11. Septembers 2001 keine Zäsur im engeren Sinne definierten, sondern als Teil eines tiefgreifenden sozialen, kulturellen und politischen Wandels zu interpretieren sind. Wir müssen davon ausgehen, dass dieser Wandel Teil eines globalen Umbruchsprozesses gewesen ist und dass wir den Zeitraum, in dem sich der Terror des 11. September 2001 vollzog, als einen Epochenbruch bestimmen können. Dieser Epochenbruch betrifft nicht nur die epistemischen Ordnungen, sondern vor allem auch die normative Ordnung, die durch das Gleichgewicht von Gesellschaft und Religion markiert ist. Der 11. September 2001 hat gezeigt, dass die Beziehung von Religion und Gesellschaft aus den Fugen geraten ist und dass sich durch die Radikalisierung der Religion, die sich in den Terroranschlägen des 11. Septembers gezeigt hat,

das religiöse Feld selbst tiefgreifend verändert hat. Daher können wir annehmen, dass im Rahmen des Gleichgewichtes von Religion und Gesellschaft ein ähnlicher Desintegrationsprozess auch auf das Feld der Gesellschaft bezogen ist. Zwar ist hierfür der 11. September 2001 kein unmittelbarer Indikator, doch gibt es in der Nachgeschichte des 11. Septembers genügend Hinweise, die dafürsprechen, dass Teil des Epochenbruchs auch ein Desintegrationsprozess der Gesellschaft ist.

Und erst in vielen Jahrzehnten wird sich erweisen, ob der Epochenbruch und ob die Zeit des Epochenbruchs als Teil einer Epochenschwelle zu interpretieren sind. Dies kann nur dann gelingen, wenn sich die Beobachterposition selbst in einer neuen Epoche verortet.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Aleida (2013): *Ist die Zeit aus den Fugen?* Berlin: Hanser.
- Bauman, Zygmunt (2017): *Retrotopia*. Cambridge: Polity Press.
- Blumenberg, Hans (1966): *Die Legitimität der Neuzeit*. (Erneuerte Ausgabe, 1996) Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirschmann, Kai (2006): „Der ‚Dschidahismus‘: Gewaltideologie einer politischen Sekte“. *Sicherheit + Frieden* 24.3: 116–122.
- Krastev, Ivan / Holmes, Stephen (2019): *The Light that Failed. A Reckoning*. London: Penugin.
- N.N. (1977, 15. Mai): *N.N. The Ethiopian Herald*.
- Rév, István (1998): „Retrotopia. Critical Reason Turns Primitive“. *Current Sociology* 46.2: 51–80.
- Stichweh, Rudolf (2008): „Zur Soziologie des Weltereignisses“. In: *Weltereignisse. Theoretische und empirische Perspektiven*. Hrsg. von Stefan Nacke, Rene Unkelbach und Tobias Werron. Wiesbaden: VS für Sozialwissenschaften, 17–40.
- Windfuhr, Volkhard (2001, 1. Oktober). Bringt Pharaos Haus zum Einsturz. *Der Spiegel* 55.40. <https://www.spiegel.de/politik/bringt-pharaos-haus-zum-einsturz-a-a154ed63-0002-0001-0000-000020240747>.
- Zollner, Barbara (2016): „The Brotherhood in Transition. An analysis of the organisation’s mobilizing capacity“. In: *Religiöse Bewegungen als politische Akteure im Nahen Osten*. Hrsg. von Peter Lintl, Christian Thuselt und Christian Wolff. Baden-Baden: Nomos, 43–69.