



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Zur Genealogie des Islamismus“

Verfasser

Thomas Zuleck

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A-300

Diplomarbeitsgebiet lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuer: Univ. Doz. Dr. John Bunzl

INHALTSVERZEICHNIS

1. **Einleitung** ... 1
2. **Annäherung an den „Islamismus-Begriff“** ... 14
3. **Der Djihad** ... 24
 - 3.1 *Zur Genealogie des Djihad-Begriffes* ... 25
 - 3.2 *Djihad Al-Akbar (Der „Große Djihad“)* ... 26
 - 3.3 *Djihad Al-Aṣghar (Der „Kleinere Djihad“)* ... 27

Block A: Die Konfrontation mit der Moderne

4. **1. Phase: Aufbruch und Konsolidierung. Von Südostasien bis Ägypten** ... 35
 - 4.1 *Aufbruch in Indien (Walī Allāh)* ... 35
 - 4.1.1 *Indien unter kolonialer Herrschaft (Sir Ahmad Khan)* ... 46
 - 4.2 *Aufbruch in Ägypten* ... 54
 - 4.2.1 *Ägypten unter Muhammad Ali* ... 59
 - 4.3 *Ägyptische Brüche (Jamāl ad-Dīn al-Afghānī)* ... 66
 - 4.4 *Al-Afghānīs Erbe (Muhammad Abduh)* ... 80
 - 4.5 *Schlußfolgerungen – Reforme oder Islamismus?* ... 91

Block B: Von der Entstehung des Islamismus

5. **2. Phase: Die Politisierung der Religion** ... 98
 - 5.1 *„Der Islam ist die Lösung“ – Die Entstehung der Muslimbruderschaft* ... 98
 - 5.1.1 *Schlussbetrachtungen zur Entstehung der Muslimbruderschaft* ... 112
 - 5.2 *Von Nationalisten und Nasseristen – Ägypten nach dem Weltkrieg* ... 114
 - 5.2.1 *Exkurs: „Nasserismus“* ... 121
 - 5.3 *Zwischen Trauma und Auferstehung eines Todeglaubten* ... 125
 - 5.3.1 *Das Erbe des Herrn Professor (Sayyid Qutb)* ... 129
 - 5.3.2 *Meilensteine* ... 131

Block C: Von der Hochphase des Islamismus

- 6. 3. Phase: Die Neuvermessung der islamischen Welt ... 157**
 - 6.1. Der Aufstieg des „Petroislam“ am Beispiel Saudi-Arabien... 157*
 - 6.2. Die Revitalisierung des Islamismus in Ägypten ... 162*
 - 6.3. Die iranische Revolution ... 167*

Block D: „Islamistische Ökumene“

- 7. 4. Phase: Vom Islamismus zum Djihadismus**
 - 7.1. Die „Geister“ des Königs ... 187*
 - 7.2. Auf dem „Wege Gottes“ in Afghanistan ... 189*
 - 7.3. Ein Palästinenser in Afghanistan (Abdullah Azzam) ... 191*
 - 7.3.1 Die Neukonzeption der Djihad-Theorie durch Abdullah Azzam ... 194*
 - 7.4. Auferstehung der „Basis“ ... 199*
 - 7.4.1. „Basisdenken“ ... 203*
- 8. Schlussfolgerungen ... 209**
- 9. Anhang**
- 10. Literaturverzeichnis**
- 11. Abstract**
- 12. Lebenslauf**

1. Einleitung

„Tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf“¹.

Unterlegt mit Bildern der eingestürzten New Yorker Zwillingstürme, stellte dieser kurze Auszug aus Sure 9,5 den Auftakt einer etwas länger zurückliegenden Ringvorlesung an der Wiener Universität dar.

Sure 9, 5 stellt wohl mittlerweile das bekannteste Koranzitat im okzidental² Raum dar. Sei es in TV Reportagen, politischen Diskussionsrunden mit entsprechender Agenda, oder zusehends in entsprechenden TV-Serien (wie beispielsweise der US-Dauerbrenner „24“), so gilt gemeinhin der Satz *„tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet...“* als Sinnbild für eine radikale und gar gewaltverherrlichende Religion, welche zur Durchsetzung ihrer Ziele (was immer unter diesen „Zielen“ zu verstehen sei) zu allem bereit ist – dem Islam.

So sollte denn auch der anstehende Gastvortrag zum Thema „Islamistischer Terrorismus“ keine Ausnahme darstellen...

Das Thema der Ringvorlesung war die „Geschichte und Gegenwart radikalisierten Religion“. Vortragende aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen wie der Ethnologie, der Islamwissenschaft, der Geschichtswissenschaft, oder eben der Politologie sollten ebenso zum Zuge kommen. In diese Reihe fiel auch der Vortragende dieses Abends, welcher als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Landesverteidigungsakademie Wien angestellt war. Auch er wählte – den verkürzten Auszug – aus Sure 9,5 um diesen als Ausgangspunkt für seine Darlegungen hinsichtlich der islamistischen Bedrohung zu wählen. Im weiteren Verlauf konzentrierte sich der Vortragende auf Zitate aus Gilles Kepels und Jean-Pierre Milelli Buch *„Al-Qaida dans le texte“*³, welches zum Zeitpunkt des Vortrages noch recht jung in der deutschen Übersetzung zu kaufen war. Entlang der Ausgangsthese - der Islam sei eine Religion mit einem äußerst egalitären Verhältnis zur Gewalt -

¹ Sure 9, 5

² Sofern innerhalb dieser Arbeit die Rede von Okzident oder Orient die Rede sein sollte, so sei bemerkt, dass diese Begriffe hier mit keinerlei normativer oder politischer Wertung (bspw. im Sinne Edward Saïds) gebraucht werden. Die Begrifflichkeit wird ausschließlich im geographischen Sinne verwendet, wobei dem Autor die Schwierigkeiten im Bezug auf eine solche geographische Einteilung auch bewusst sind. [zu den Schwierigkeiten im Bezug auf den Begriff „Orient“ sei unter anderem auf Sardar (2002, S.11-29) verwiesen]

³ Kepel, Gilles/Milelli Jean-Pierre [Hrsg.] (2005) *„Al-Qaida dans le texte“*; auf deutsch erschienen im Piper Verlag unter *„Al-Qaida – Texte des Terrors“*

hangelte sich der Referent entlang einschlägiger Publikationen bzw. Aussagen Osama bin Ladens⁴, Abdallah Azzams, Ayman al-Zawahiris, sowie abu Mus'ab al-Zarqawis; alle entnommen aus dem Buch Kepels/Milellis. Um Missverständnisse zu vermeiden, der eigentliche Wert der Publikation Kepels/Milellis steht allgemein außer Frage, da sie ein Textkonglomerat zusammengefügt und darüber hinaus kommentiert haben, zu welchem der Großteil von uns wohl kaum einen Zugang finden würde.

Das eigentlich fatale an dieser Vorgehensweise, war vielmehr die selektive Vorgehensweise innerhalb der Präsentation. Nicht nur, dass die hier vorgestellten Thesen undifferenziert und ohne zu hinterfragen als repräsentativ für die islamische Glaubensgemeinschaft präsentiert wurden, das tragikomische an diesem Vortrag war vielmehr, dass sich der Vortragende unbewusst, lieb gewonnenen Vorgehensweisen der Islamisten selbst, bediente: der selektiven Textauswahl und einer ebensolchen Interpretation; der unreflektierten Adaption von Aussagen oder Schriften ohne diese einer Erklärung zuzuführen; schlicht, der Konstruktion einer Wirklichkeit, welche in dieser Form einfach nicht existent ist und letztlich außerstande ist, ein derart komplexes Phänomen wie das des islamistischen Extremismus auch nur ansatzweise einer Erklärung zuzuführen.

Der israelische Schriftsteller Amos Oz definierte einmal - ebenfalls im Rahmen eines Gastvortrages, wenngleich an der Universität Tübingen – Fundamentalismus als einen Mangel an Fantasie⁵. Dieser Mangel an Fantasie, welchen Oz konstatiert, bedeutet nichts anderes, als dass sich Fundamentalismen aus einer selektiven Wahrnehmung der Wirklichkeit begründen. Der/die Fanatiker/in ist nicht in der Lage Dinge objektiv zu beurteilen, sondern wird vielmehr von einem äußerst subjektiven und minimierten Weltbild geleitet. Die Welt wird gesehen wie sie sein *soll*, und eben nicht wie sie in Wirklichkeit *ist*.

Wie die letzten Jahre zeigen, ist die selektive Wahrnehmung der Wirklichkeit nicht mehr ausschließlich für radikale islamistische⁶ Denker in der Tradition eines Sayyid Qutbs, oder eines Sayyid Abul A'lā Mawdūdīs reserviert. Ebenso wenig ist eine

⁴ Es sei darauf hingewiesen, dass innerhalb dieser Arbeit die allgemein gebräuchliche Schreibweise wie sie insbesondere in den Medien gebraucht wird zur Vereinheitlichung und einfacheren Lesbarkeit arab. Begriffe oder Namen übernommen wird (d.h. in dieser Arbeit wird bspw. weiterhin die Rede von Osama bin Laden anstatt von Usāma ibn Ladīn [arab. korrekt] die Rede sein.) Nur in Einzelfällen wird der arab. Begriff übernommen werden müssen, sofern im Deutschen keine Lautschrift des entsprechenden Begriffs vorhanden ist

⁵ Vgl.: Oz, Amos (2004)

⁶ Hier ist deshalb ausschließlich die Rede von *islamistischen* Denkern, aufgrund des zu untersuchenden Gegenstandes des islamistischen Terrorismus, was jedoch nicht bedeutet, dass an dieser Stelle eine Wertung im Bezug auf andere fundamentalistische Strömungen vorgenommen werden soll

martialisches Rhetorik nicht allein einem Osama bin Laden oder einem Abdullah Azzam vorbehalten, wenn es darum geht den „Verlauf der Welt“ zu beschreiben. Vielmehr ist – leider - zu beobachten, dass vielerorts der gesellschaftliche (hie und da leider auch der wissenschaftliche) Diskurs einen Weg eingeschlagen hat, welcher zwangsläufig in einer Sackgasse münden muss.

Das eigentlich bedauerliche an diesem Umstand ist der Eindruck, dass eine zunehmende selektive Weltsicht (nicht zuletzt eben katalysiert durch Teile der Wissenschaft) sich vermehrt gesellschaftsfähig präsentiert und somit indirekt dem Kalkül der Islamisten in die Hände spielt:

Bernard Lewis einer der bekanntesten und meistzitiertesten Islamwissenschaftler schlägt in eben diese Kerbe, wenn er dem Islam ein inhärentes Gewaltpotential bescheinigt.

Der bereits tot geglaubte Verkaufsschlager Samuel Huntingtons⁷, wurde nach den Anschlägen vom 11. September aus den hintersten Regalen der Buchhandlungen wieder in die erste Bank der Bestsellerliste katapultiert, während Publikationen, welche die offensichtliche Fehlerhaftigkeit und Unzulänglichkeit der Huntington'schen Thesen offen legten, den Platz tauschten⁸ und schließlich in den Kellern verschwanden. Insbesondere der 11. September 2001, ließ die Thesen Lewis' und Huntingtons als richtig erscheinen. Der „Kampf der Kulturen“ war im okzidentalen Mainstream angelangt und von nun an hoffähig. Publikationen, in denen auf irgendeine Art und Weise die Wörter bin Laden, Dschihad oder al-Qaida vorkamen, mussten sich um die Verkaufszahlen keine Sorgen machen.

Wo der „Westler“ mit dem Kampf der Kulturen argumentiert und seine Einteilung in „schwarz und weiß“ auf dem Schachbrett dieses Kampfes bereits getroffen hat, hält der orientalistische Diskurs am Kolonialismus und der Orientalismustheorie fest (nicht selten mit weltfremden Kreuzzugs- und Verschwörungstheorien⁹). Die - zweifelsohne vorhandenen - Missstände in weiten Teilen des Orients seien vor allem ein Produkt

⁷ Huntington, Samuel (1996): („The Clash of Civilizations“) Simon and Schuster, New York
Dt. Ausgabe erschienen unter: „Der Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert“, Wilhelm Goldmann-Verlag, München

⁸ Eine der besten Publikationen in diesem Zusammenhang stellt die Veröffentlichung des Frankfurter Professors für Internationale Beziehung Harald Müllers dar: Müller, Harald (1998): *Das Zusammenleben der Kulturen – Ein Gegenentwurf zu Huntington*; als auch Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen – Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*

⁹ Als Prototyp derartiger Ansichten sei hier der Verweis auf die Publikation des Afghanen Matin Baraki: „Kampffeld Naher und Mittlerer Osten – Die Politik des Westens gegenüber dem Orient von Urban II. bis George W. Bush“. Beachtung verdient bereits Barakis Untertitel.

der ehemals herrschenden Kolonialmächte, welche nach wie vor bestrebt seien, ihre ehemaligen Kolonialreiche zu schwächen um, so einige Autoren/Autorinnen, ihre eigenen Machtansprüche unvermindert durchsetzen zu können. Auch hier steht die Rollenverteilung fest. Andere Erklärungsmuster wie zum Beispiel der Umstand, dass sich die Politik im Zuge der Entkolonialisierung vielerorts geradezu als Reformresistent erwiesen hat, spielen nur eine untergeordnete Rolle.

Diese Einteilung der Welt in schwarz und weiß hat einen pragmatischen Vorteil: sie ist einfach. Eine manchmal schmerzhaft, kritische Reflexion seiner selbst muss nicht stattfinden. Die Schuld bleibt beim jeweils Anderen. Islamistischer Extremismus wird somit zum Produkt einer anarchistischen und zerstörerischen Religion für die Einen, für die Anderen ist er die logische Ausgeburt einer verfehlten Kolonialpolitik. Womit wir wiederum bei Amos Oz angelangt wären...

Ein vorrangiges Ziel dieser Arbeit, wird somit - beinahe zwangsläufig - in der Dekonstruktion liegen. Wer dem Islam eine grundsätzliche und inhärente Gewaltverherrlichung vorwirft, missachtet den stetigen und anhaltenden Konflikt der islamistischen Reformbewegungen mit den traditionellen Ulema¹⁰ (arab. Religionsgelehrte bzw. direkt übersetzt: „Wissender“). Weder Hassan al-Banna, noch Sayyid Qutb (oder gar Osama ibn Laden) konnten auf die Unterstützung durch die Ulema und dem religiösen Establishment bauen. Im Falle Qutbs, ging das Zerwürfnis gar soweit, dass dieser sich vollkommen von der Autorität der Ulema lossagte und somit einen offenen Bruch propagierte (dazu später mehr). Beiden war vielmehr bewusst, dass sie sich auf einen „Seitenweg“ begeben haben, wodurch eben jener Bruch mit den Ulema für sie zur pragmatischen Notwendigkeit werden musste, nicht zuletzt da ihre Schriften und Ansichten, im groben Widerspruch zu den Vorstellungen besagter Religionsgelehrter standen.

Wer des Weiteren in den Schriften und Aussagen eines Hassan al-Bannas, eines Sayyid Qutbs, als auch eines Osama ibn Ladens und Konsorten, ausschließlich die Pamphlete engstirniger, religiöser Fanatiker sieht, erkennt zentrale Aspekte – abseits des religiösen Mantels - einiger dieser Erklärungen: „A small group monopolized all wealth and commerce, which increased through usury. The great majority of the people were poor and hungry. The wealthy were also regarded as

10 Ulema entspricht der Mehrzahl von alīm (arab. عالم)

noble and distinguished, and the common people were not only deprived of wealth but also of dignity and honour. [...] Muhammad – peace be on him – was capable of starting a social movement, declaring war against the class of nobles and the wealthy, taking away their wealth and distributing it among the poor.¹¹“

Die eigentliche Problemstellung auf die Qutb hier verweist, hat weniger mit Religion zu tun, als dass sie im sozialpolitischen Kontext der ausgehenden 60er Jahre in Ägypten, und weiten Teilen der arabischen Welt und darüber hinaus, analysiert werden muss. Religion wird zum legitimierenden Rahmen seiner Argumentation; der Islam wird zum Deckmantel und zur Legitimationsbasis der Formulierung sozialpolitischer Kritik.

Wenn ein al-Banna in den 30er Jahren von der Mobilisierung der islamischen Massen spricht, um die benachteiligten und verarmten Klassen zu befreien, ein Qutb in den 60er Jahren die Formierung einer altruistischen, islamischen Avantgarde fordert, um aus dem Umfeld der Jahiliyya¹² entfliehen zu können, so formulieren sie keine neuen, dem Okzident unbekannten Konzepte¹³. Al-Banna wusste sowohl über revolutionären Gruppierungen in Russland bescheid, als auch über den im Aufwind begriffenen deutschen Nationalsozialismus und die Kraft der Mobilisierung der Massen. Wie, im Bezug auf Qutb, der aus der 68er Bewegung entstandene sozialrevolutionäre Terrorismus einer RAF zeigt, spielte auch hier das Avantgarde-Konzept eine besondere Rolle. Beide sind Kinder ihrer Zeit, ihrer Herkunft, ihres Umfeldes, etc.

Ist somit lediglich nur die Ummantelung der (sozialpolitischen) Forderungen eine andere, indem eben „der Koran [...] an die Stelle von Marx, Lenin und Mao [tritt]“¹⁴, wie Hans Magnus Enzensberger konstatiert? Bewegen sich die islamistischen Terroristen, demnach in einer Tradition des sozialrevolutionären Extremismus, was bedeuten würde, dass es die Anschläge von Nairobi, New York, Madrid und London in jedem Fall stattgefunden hätten, nur eben nicht unter dem Banner des Islam?

Ganz so einfach ist es leider nicht! Islamistischer Extremismus lässt sich weder anhand schlichter religiöser Fundamentalismen erklären, noch ist es möglich dieses Phänomen über rein soziale und/oder politische Missstände zu erläutern (ebenso

¹¹ Qutb (Milestones), S.26

¹² Unter Jahiliyya wird im Allgemeinen die vorislamische Zeit der Unwissenheit und des Polytheismus subsumiert. D letztlich erst mit der Offenbarung des Koran durch Muhammad ihr Ende findet

¹³ Selbst bei verbrieften Erklärungen eines Osama ibn Ladens, offenbaren sich Passagen, die Zustimmung bei vielen Globalisierungsgegnern finden würden.

¹⁴ Enzensberger (2006), S.26

wenig hilfreich ist der Kunstgriff einiger orientalistischer Autoren/Autorinnen, welche die teilweise marode Situation in einigen islamisch geprägten Ländern auf den Kolonialismus zurückführen und somit den Terrorismus islamistischer Prägung indirekt als Produkt okzidentaler Machtpolitik bewertet sehen wollen. Auf diese Weise wird fahrlässig unterschlagen, dass gut 50 Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit „das politisch-soziale Modell dieser Staaten nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in moralischer Hinsicht gescheitert¹⁵ ist.“)

Warum sich ein junger, gebildeter Mann letztlich dafür entscheidet sein Leben zu opfern und ein Flugzeug in einen New Yorker Wolkenkratzer zu steuern, schließt eine einfache Antwort aus. Die Conclusio was einen in England aufgewachsenen Muslim¹⁶ dazu bewegt, sich in seiner Geburtsstadt London, in der U-Bahn in die Luft zu sprengen, ist zwangsläufig tiefgründiger und vielschichtiger, als es gemeinhin die Reduktion auf den „Kampf der Kulturen“ und eine gewaltbereite Religion suggeriert.

Diese Arbeit will sich nun von vorherrschenden Denkmustern emanzipieren und existierende Paradigmen dekonstruieren. Dabei sollen einerseits die Unzulänglichkeiten der islamistischen Theorie und ihrer Vertreter aufgezeigt werden, welche nicht zuletzt an ihrer eigenen Konzeptlosigkeit gescheitert sind. Das islamistische Paradigma hat – wie in den folgenden Kapiteln dargelegt werden wird – in der Vergangenheit nur in der opponierenden Rolle bestimmter Protestbewegungen funktioniert und konnte zu keiner Zeit ihren Nimbus einer unrealisierbaren Utopie ablegen. Sowohl im Sudan, als auch - umso mehr - in Afghanistan ist das sunnitische Islamismusprojekt kläglich gescheitert. Der iranische Umsturz von 1979 durch Ayatollah Khomeini, konnte sich bis heute nicht von der Bürde befreien, in erster Linie als genuin *sunnitische* und vor allem als *iranische* Revolution, im orientalistischen Raum, wahrgenommen zu werden¹⁷. Nachahmer im überwiegend sunnitisch geprägten Raum des Orients – die Schiiten stellen mit gut 10% aller Muslime eine Minderheit innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft dar – waren quasi ausgeschlossen; nicht zuletzt aufgrund dessen, da sunnitisch geprägten Ländern u.a. ein klerus-ähnlicher Aufbau, sowie besondere soziale und kulturelle Interessengemeinschaften wie sie im Iran existieren fremd sind¹⁸.

¹⁵ Kepel (2005), S.306

¹⁶ Sofern in dieser Arbeit die Rede von Muslim oder Muslimen sein wird, so wird dieser Terminus geschlechtsneutral verwendet und schließt Frauen nicht aus

¹⁷ Vgl. Tibi (2002), S.33

¹⁸ Mit der iranischen Revolution wird sich im Verlauf dieser Arbeit noch eingehend auseinandergesetzt werden.

Andererseits muss sich mit der Faszination, der Mobilisierungskraft und dem zwischenzeitlichen „aufblühen“, des islamistischen Projekts auseinandergesetzt werden. Innerhalb dieser Analyse soll in diesem Zusammenhang mit einem Phasenmodell zur Genealogie des Islamismus gearbeitet werden. Ein außerordentlich wichtiges Kontinuum eines solchen Modells, wird der zeitliche und politische Kontext innerhalb dieser Phasen sein.

Die erste Phase dieses Modells wird sich mit der Entstehung und der Konsolidierung des Islamismus als politischer Reformbewegung beschäftigen: Angefangen bei den ersten reformistischen Theorien in Südostasien zur Festigung der muslimischen Gemeinschaft in einem überwiegend nicht-muslimischen Land, bis zur Gründung der Muslimbruderschaft im Ägypten der 30er Jahre, als Oppositionsbewegung zum ägyptischen „Apartheitsstaat“¹⁹, Mitte des 20. Jahrhunderts. Der Islamismus dieser Phase, war in erster Linie ein modernistisch, reformistischer. Gewalt, zur Durchsetzung bestimmter Ziele, spielte – wie zu zeigen sein wird - keine größere Rolle als bei anderen oppositionellen Bewegungen dieser Zeit. Wenngleich sich dieser erste Abschnitt über gut hundert Jahre erstreckt, wird dieses Kapitel eher kürzer gehalten werden, als die folgenden, da die anderen beiden Phasen, für das Verständnis des gewaltsamen islamistischen Extremismus eine zentralere Stellung einnehmen.

Der erste Schnitt, dieses Phasenmodells, soll mit der Gründung und der Etablierung der Muslimbruderschaft in Ägypten vollzogen werden. Die Ikhwān unter ihrem Führer al-Banna verstand den Islam nun erstmals als allumfassendes System, welches sich nicht auf die Religion beschränkt. Es wird dargestellt werden, wie die Bruderschaft als opponierende Kraft gegen die staatliche Politik (und eben nicht a priori gegen den Staat per se), ihre Rolle in der Gesellschaft entscheidend stärken konnte und letztlich zu einem entscheidenden Faktor des Islamismus im 20. Jahrhundert avancierte.

Der zweite Bruch - innerhalb der zweiten Phase des Modells – setzt mit dem Scheitern des Nationalismus/Nasserismus²⁰ Modells im Zuge des verlorenen 6-Tage-Krieg von 1967 ein²¹. Was die anfänglichen - v.a. außenpolitischen - Erfolge der

¹⁹ Vgl. Azlan (2005), S.257/258

²⁰ Unter Nasserismus lässt sich gemeinhin die Idee vom arabischen Sozialismus, gepaart mit einem ausgeprägten arabischen Nationalismus und Antiimperialismus, des ägyptischen Staatspräsidenten Ġamal Ābdannāsir (Nasser) subsumieren

²¹ Man kann streiten, ob dies bereits eine neue Phase darstellt, oder eben - wie in dieser Arbeit – als ein weiterer Entwicklungsschritt der zweiten Phase.

nasseristischen Politik Mitte der 50er Jahre noch kaschieren konnten, wurde mit den Ereignissen von 1967 schonungslos offen gelegt: Auch 15 Jahre nach Abschaffung der Monarchie, war die wirtschaftliche und soziale Lage eines Großteils der Bevölkerung nach wie vor verheerend. Die Hoffnung, von der Absetzung König Faruqs, vor allem in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht, zu profitieren, wurden einmal mehr enttäuscht. Nun, im Sommer 1967, wurde auch noch die kleine arabische Allianz, vom israelischen „Ministaat“²², derart vernichtend geschlagen, dass nur die diplomatische Intervention der beiden „Supermächte“, die Einnahme der syrischen Hauptstadt durch die israelische Armee verhindern konnte²³. Zu all diesen innen- und außenpolitischen Faktoren, welche zur Desillusionierung der Bevölkerung beitrugen, kam die veränderte demographische und ethnologische Lage in einigen arabischen Ländern. Insbesondere der zunehmende Eltern-Kinder-Konflikt²⁴, sollte die anstehenden Entwicklungen katalysieren. Fast zwanzig Jahre nach dem Ende der Monarchie, war nun eine Generation im erwachsen werden begriffen, welche ihren Eltern insbesondere was Bildung anbelangt bei weitem überlegen war. Mit den traditionellen und/oder normativen Begriffen der Eltern, wussten diese nicht mehr besonders viel anzufangen. Ebenso wenig verhalf dieser Generation ihre gewonnene Bildung zu sozialem Aufstieg. Die meisten Systeme dieser Zeit, waren nach wie vor derart verkrustet und korrumpiert, dass, wenn überhaupt, nur die Auswanderung aus der Heimat zu sozialem Aufstieg verhelfen konnte.

Die islamistische Bewegung sollte in dieser dritten Phase dieses brachliegende Land – welches der gescheiterte Nasserismus/Nationalismus hinterließ - erkennen, und sich aufmachen dieses neu zu bestellen. Hierzu erinnerte man sich eines Mannes, dessen Theorien auf die sich ergebenden Umstände adaptieren ließen: Sayyid Qutb. Wie aufzuzeigen sein wird, sollte sich die Anziehungskraft der qutbischen Ideen zu dessen Lebzeiten in engen Grenzen halten; der Nasserismus war in dieser Phase einfach zu populär und die Muslimbruderschaft musste sich dieser Popularität wohl oder übel beugen. Doch mit Sayyid Qutb ließen sich – was in Phasen der Frustration

²² Das gesamte Staatsgebiet Israels würde ca. 48 mal in Ägypten passen

²³ Vgl. Steininger (2007): S.33-38. Vom 9. auf den 10. Juni konnte die israelische Armee die syrische Grenze erstmals überschreiten und nahm am 10. Juni die Stadt Kuneitra ein. Zu diesem Zeitpunkt wäre es nur mehr eine (sehr kurze) Frage der Zeit gewesen, wann die israelische Armee Damaskus eingenommen hätte. Letztlich erhöhte die UdSSR – auf Bitte der syrischen Regierung - jedoch den Druck, insbesondere auf die USA, Israel zum einlenken zu bewegen. Sowohl die USA, als auch Israel wollten eine größere Eskalation der Krise vermeiden und gaben dem Druck der UdSSR nach. Der israelische Vorstoß kam denn auch in Kuneitra zum stoppen.

²⁴ An dieser Stelle einmal mehr der Verweis hinüber auf die nordwestliche Seite des Mittelmeeres und die 68er Bewegung und ihre Folgeerscheinungen, welche nicht zuletzt ihren Ursprung in der Revolte gegen die Generation der Eltern hatte

immer hilfreich ist, da somit einmal mehr die Selbstreflexion entfallen kann - Schuldige für die Misere ausmachen, anhand deren man sich seiner Frustration – auch gewaltsam - Luft machen konnte. Das qutbische Konzept hatte, insbesondere für die enttäuschten Jugendlichen, Antworten parat (über die Fragen die es offen lassen sollte, konnte man getrost hinweg sehen).

Es wird somit in diesem Kapitel u.a. zu untersuchen sein, was die Faszination und die Anziehungskraft der qutbischen Schlussfolgerungen (trotz aller Unzulänglichkeiten) ausmachte, weswegen das zweite Hauptstück dieser Arbeit, in ein Unterkapitel gegliedert werden wird, welches sich näher mit Sayyid Qutb beschäftigen und mit seinen Werken (insbesondere der Schrift „Meilensteine“) auseinandersetzen wird.

Ein nächster für den Islamismus entscheidender Einschnitt erfolgt mit dem Jahr 1973. Der Jom-Kippur-Krieg wird weit reichende Folgen, sowohl in ökonomischer Hinsicht für die westlichen Industriestaaten, aber auch für die Machtverhältnisse im Nahen Osten nach sich ziehen. In Saudi-Arabien betritt ein neuer Spieler das Parkett, der sich, ausgestattet mit neuem Selbstvertrauen, anschickt, eine Führungsrolle im Nahen Osten einzunehmen. Von nun an wird von staatlicher der Islamismus wahhabitischer Prägung gefördert und protegiert und löst den bis dato vorherrschenden Nationalismus ägyptischer Prägung ab. Während die Islamisierung bis zu diesem Zeitpunkt einen durchgehend substaatlichen Charakter hatte, wird dieser mit dem Aufstieg der Golfmonarchie nun erstmals von staatlicher Seite forciert und erhält durch den Wahhabismus einen neuen, konservativen Grundcharakter.

Letztlich sollte diese dritte Phase bis zum mehr als turbulenten Jahr 1979 andauern. In diesem Jahr marschiert die Rote Armee in Afghanistan ein, Ayatollah Khomeini zwingt den Shah ins Exil und errichtet im Iran eine Theokratie, und letztlich putscht sich im Sudan Hassan al-Turabi an die Macht und erklärt den Sudan ebenfalls zum islamischen Gottesstaat. Am Ende dieser dritten Phase, so scheint es, könne der Islamismus beweisen mehr zu sein als eine Utopie.

Diese Arbeit wird sich mit der iranischen Revolution auseinandersetzen, wo eine neue Art des Islamismus zum tragen kommt. Im Vordergrund der Auseinandersetzung mit der iranischen Revolution, soll dabei die Frage stehen, in wie weit diese für andere islamische Staaten von Bedeutung ist. In diesem

Zusammenhang soll sich mit den Besonderheiten der khomeini'schen Revolutionsideologie, sowie den Eigenarten der iranischen Revolution beschäftigen werden.

Zum anderen soll der Afghanistan-Konflikt näher beleuchtet werden. In diesem Abschnitt wird es nicht so sehr um den Kriegsablauf gehen, als vielmehr um einen neuen Ideologen des Islamismus, welcher im Zusammenhang mit dem Dihad in Afghanistan eine völlig neue Theorie des Dihad-Konzeptes entwickelt und diesen Internationalisiert: Abdullah Azzam. Er sollte es verstehen die verschiedenen Utopien der neu ankommenden Freiwilligen aus aller Herren Länder zu bündeln und zu einer einigenden, neuen, internationalen Dihad-Theorie zusammenzufassen.

Dennoch sollte es in dieser vierten Phase zum erneuten Bruch innerhalb der islamistischen Bewegung kommen. Euphorisiert durch den militärischen Sieg gegen die Sowjetunion, kehrt ein ganzer Strom so genannter arabischer Mudjahiddin²⁵ in ihre Heimatländer zurück. Wenngleich nicht auf allzu große Dankbarkeit von staatlicher Seite hoffen war, so erwartete man wenigstens eine gewisse Anerkennung und Wertschätzung für die vollbrachte Leistung. Doch die rückkehrenden Afghanistan-Veteranen wurden von ihren Heimatländern mehr als potentielle Gefahr betrachtet, denn als Kriegshelden. Der Groll und die Frustration innerhalb der islamistischen Gruppierungen von Rabbat bis Riad nahmen zu, und doch verfolgte jede dieser Gruppierungen ihre eigenen, mehr oder weniger lokalen Interessen und opponierte vornehmlich gegen die eigene, nationale Regierung. Ein supranationaler Islamismus sollte die verschiedenen, regionalen Kräfte zentralisieren und einen. Nun war es Osama bin Laden diese Zentralisierung in die Hand zu nehmen. Er formulierte eine supranationale Botschaft, welche bewusst so vage und unpräzise angelegt sein sollte, dass sich Radikalislamisten aller Couleur in diesen Formulierungen wieder finden konnten. Diese Supranationalisierung des Islamismus, emanzipierte sich von den Muslimbrüdern und den „Scheichisten“ und formulierte eine Utopie, welche bis heute immer wieder neu interpretiert und erweitert wird.

Die Auslegung der Heiligen Schriften, und die Adaption auf die Moderne derselben, galt dem im entstehen begriffenen „salafistischen Dihadismus“²⁶ als zu wenig dogmatisch. Für die salafistischen Dihadisten kam nur eine wortgetreue Auslegung

²⁵ Etwas frei übersetzt: arab. sg. mujāhīd → der den jīhād ausübende

²⁶ Vgl. Kepel (2004): zur Erklärung des Begriffs „salafistischer Dihadismus“ nach Kepel siehe S. 274 - 287

des Korans infrage²⁷. Eine menschliche Interpretation der göttlichen Offenbarung, wurde und wird abgelehnt. Als Antwort auf die Moderne verschreibt man sich der Nachahmung der so genannten „frommen Vorfahren“ (arab. salaf), und beschwört die Rückbesinnung auf das Beispiel des Propheten und seiner Weggefährten herauf, welchen es nicht zuletzt gelungen sei, die *Umma* (muslimische Gemeinschaft) zu einen und darüber hinaus ein beachtliches Reich zu errichten. Parallelen zu Heute mit dem immer wieder auftauchenden Verweis auf diese „Altvorderen“, welchen es gelungen sei, mit einem vergleichsweise kleinen Heer, dem damaligen Weltreich Byzanz verheerende Niederlagen zuzufügen, liegen auf der Hand.

Diese – abschließende – vierte Phase des 1. Blocks, wird die Konsolidierung der salafistischen Djiha-Bewegung näher beleuchten und findet letztlich ihren Abschluss mit den frühen Theorien eines Osama bin Ladens, der nach Abdullah Azzam wieder eine ganz neue Definition der Djiha-Theorie entwirft. Es sei bemerkt, dass sich hier nur mit der Frühphase der Bewegung um Osama bin Laden auseinandergesetzt werden kann, da das von ihm ins Leben gerufene Netzwerk bis heute in ihrer ideologischen Entwicklung progressiv voranschreitet. Für diese Arbeit, sollen jedoch nur die ideologischen Grundlagen, im Zusammenhang mit einer neuen Form des extremistischen Islamismus von Bedeutung sein.

Innerhalb dieses Blocks dieser Analyse geht es darum aufzuzeigen, was der Begriff Islamismus impliziert, wo er her kommt und woran er letztlich gescheitert ist. Gemeinhin sind Arbeiten, welche sich mit dem islamistischen Extremismus auseinandersetzen, derart aufgebaut, dass der „Islamismus“-Terminus lediglich einer Begriffsdefinition zugeführt wird, welche sich über nicht mehr, als eine Handvoll Seiten erstreckt. Die religiöse Komponente des Islamismus steht dabei meist im Vordergrund. Ein solches Vorgehen, kann jedoch nicht die Komplexität des Islamismus erfassen, welches sich neben - zweifellos vorhandenen - religiöser Fundamentalismen, aus zahlreichen anderen Quellen, welche rein gar nichts mit Religion zu tun haben speist. Wie im Verlauf dieser Arbeit immer wieder zu beweisen sein wird (und bereits oben vereinzelt angedeutet wurde), ist die Berufung der Radikalen auf den Islam und/oder den Koran bzw. die Altvorderen, nicht selten nur die Hülle für Problemstellungen, welche sich abseits von Religion oder konkret, dem Islam, bewegen und die einzelnen Bewegungen erst massentauglich werden lassen.

²⁷ Selbst ein Sayyid Qutb gilt als zu gemäßigt. Dessen Koranauslegung in „In the shadows of the Qur'an“ wird als persönliche Interpretation ebenfalls abgelehnt [Vgl. Kepel (2004), S.275]

Diese Arbeit soll jedoch ebenso wenig strukturelle Probleme im Bezug auf den Islam und die islamische Gemeinschaft unterschlagen. Es muss hinterfragt werden, wie es zahlenmäßig begrenzten radikalen Islamisten gelingen konnte, den Islam für sich einzuspannen, und für sich in Anspruch zu nehmen, für eine universale muslimische Gemeinschaft zu sprechen. Es muss erörtert werden, wieso es den Ulema bis heute nicht gelungen ist, eine einheitliche und verbindliche Auslegung des Koran und der Hadithe vorzulegen, welche radikalen „Abweichlern“ (sowie Vortragenden und Autoren!) keinen Spielraum lassen.

Und letztlich muss in diesem Zusammenhang die existenzielle Frage geklärt werden, wieso gewaltsame, radikale und menschenverachtende Anschauungen im Zusammenhang mit dem Islam die Überhand gewinnen konnten. Denn – und hier ist die Rede von einem entscheidenden Punkt - geht man von der eigentlichen Bedeutung des Wortes „Fundamentalismus“ aus, sprich von der alten, „authentischen Botschaft des Islam [...] mit der Muhammad seine Religion einführte“, so wird schnell klar, dass diese Botschaft von „Gerechtigkeit, Gleichheit, Einigkeit – vom Frieden“²⁸ handelt, auch wenn einige Autoren diesen Umstand immer wieder abstreiten.

Nachdem nun das zu erarbeitende Ziel dargestellt wurde, erachte ich es als notwendig festzuhalten, was diese Arbeit letztlich *nicht* ist. So wird diese Analyse nicht imstande sein zu erklären wieso sich letztlich der Einzelne/die Einzelne für die Extreme beziehungsweise gar für die Gewalt entscheidet. Die Gründe wieso sich der/die Einzelne für den fundamentalen Weg zur Durchsetzung seiner/ihrer Ziele entscheidet, sind im Ganzen ebenso zahlreich wie im Einzelnen – auf das Individuum reduziert - divers. Die Motivation eines radikalen Extremisten kann sich von psychischen, ökonomischen, ideologischen, libidinösen oder religiösen Motiven (um nur einige zu nennen) ableiten, so dass beispielsweise auch innerhalb der gleichen terroristischen Gruppe, meist keine Homogenität im Bezug auf die Motivation der Einzelnen Mitglieder gegeben ist. Zwar gibt es Arbeiten, welche sich an diese Thematik heranwagen²⁹, doch bleibt zu konstatieren, dass im Bezug auf die Beweggründe von Terroristen, nur Einzelfälle eruiert werden können, welche jedoch

²⁸ Manji (2005), S.53; eigene Anm. das Wort *Islam* leitet sich vom arab. Wort *salām* ab, was selbst soviel wie „Frieden“ bedeutet - wenngleich Bassam Tibi dies aus unerfindlichen Gründen ein wenig anders sieht [Vgl. Tibi (2006), S.57]

²⁹ An dieser Stelle sei v.a. auf die Arbeit von Khosrokhavar, Farhad (2004) und seine Interviews mit islamistischen Aktivisten in französischen Gefängnissen verwiesen.

ebenso wenig einen Universalitätsanspruch erheben dürfen und nicht mehr als ein Spezifikum eines/einer Einzelnen darstellen.

Weiters sei darauf hingewiesen, dass - wenngleich sich diese Arbeit mit der Genealogie des Islamismus auseinandersetzen wird - zuweilen Entwicklungen im südasiatischen Raum ausgeblendet werden müssen. Zwar wird sich diese Analyse zu Beginn mit den Entwicklungen in Indien, im Zuge des Aufstandes von 1857 auseinandersetzen, da dieser Prozess von Bedeutung für den Islamismus im Nahen und Mittleren Osten ist, doch wird dies ein Einzelfall bleiben. Ausbreitung und Entwicklung des Islamismus beispielsweise in Malaysia oder Indonesien, müssen innerhalb dieser Analyse – und des gesetzten Schwerpunktes auf den Nahen und Mittleren Osten - außen vor bleiben. Dabei sei ausdrücklich bemerkt, dass ein solches Vorgehen weniger einer politischen Gewichtung, denn der Realisierbarkeit einer solchen Arbeit geschuldet ist.

Des Weiteren erhebt diese Arbeit keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Diese Analyse befasst sich vorwiegend mit der *extremen* Spielart des Islamismus, was zwangsläufig zur Folge hat, dass *gemäßigte* islamistische Strömungen hier keinen Einzug finden werden, wenngleich diesen Strömungen weit mehr Muslime angehören, als dem extremen Spektrum des Islamismus³⁰.

Und letztlich bemüht sich diese Arbeit keine schlichte Reproduktion historischer Daten oder vorgefasster (Lehr-) Meinungen zu sein. Ein Umstand, der zwangsläufig zwei weitere Punkte nach sich zieht: Zum einen erhebt diese Arbeit keinen Anspruch auf historische Vollständigkeit der vorgestellten Ereignisse, vielmehr werden hier die Eckdaten des zu untersuchenden Subjektes im Mittelpunkt stehen. Zweitens wird sich in weiterer Folge – und unter Bezugnahme der zu vollziehenden Dekonstruktion – mit Publikationen zum Thema kritisch auseinandergesetzt werden, womit eine unkritische Adaption von Meinungen vermieden werden soll.

³⁰ In diesem Zusammenhang sei insbesondere auf die Publikationen von Julia Gerlach (2006), sowie Muriel Asseburg (2008) verwiesen, welche sich dem Status quo der neuen „Pop-Islam-Bewegung“ (Gerlach), bzw. der politischen Partizipation von Islamisten in verschiedenen Ländern (Asseburg) annehmen

2. Annäherung an den „Islamismus-Begriff“

Bei der Definition des Begriffs „Islamismus“ steht man vor einem ähnlichen Problem wie bei der Definition des Begriffs „Terrorismus“, mit dem sich im zweiten Block eingehend auseinandergesetzt werden soll. Worauf die Überschrift bereits hinweist, wird hier lediglich eine Annäherung an die Terminologie des Begriffs stattfinden, der bewusst etwas vage formuliert und definiert bleiben wird, bzw. bleiben muss.

Ähnlich wie beim Begriff des Terrorismus gibt es *die* universale Islamismus-Definition nicht. Islamismus ist im Allgemeinen weder statisch, noch universal und/oder zwangsläufig supranational ausgelegt. Das heißt, das Islamismus Konzept eines Hassan al-Bannas in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts, war ein anderes, als das eines Abdallah Azzams oder gar eines Usama ibn Ladens an der Schwelle zum neuen Jahrtausend; die Akzentuierung einer algerischen FIS ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines anderen geopolitischen, nationalen Kontext eine andere, als die Konzeption einer indonesischen „Jemaah Islamiyah“; und letztlich haben gemäßigte Islamisten eine andere Auffassung vom islamistischen Entwurf, als dies bei radikalisierten Anhängern des Islamismus der Fall ist (entgegen eines sehr beliebten eurozentrischen Vorurteils, ist ein violenter Dihad-Begriff keineswegs zwingend für eine islamistische Gruppierung). Ein Umstand auf den es hinzuweisen gilt, denn zuweilen wird diese Problematik und die Komplexität des Begriffes in der einschlägigen Literatur unterschätzt und vernachlässigt³¹.

Will man also eine Arbeits-Definition des Begriffs herbeiführen und die Validität der Aussagen nicht gefährden, so wird die Erklärung hier fast zwangsläufig auf dem kleinsten Nenner erfolgen müssen. Infolge dessen werden an dieser Stelle nur die trivialen Elemente der einzelnen islamistischen Bewegungen dargestellt; diejenigen, welche ihnen insgesamt gemein sind. Der interessantere Aspekt, d.h. die Untersuchung, was den Gruppen *nicht* gemein ist und was sie letztlich unterscheidet, sowie der progressive Charakter des Islamismus, wird anhand einzelner Beispiele in den folgenden Kapiteln dargelegt werden, jedoch kann auch hier kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden, da die unterschiedlichsten Gruppierungen, welche

³¹ Offensichtlich ist meist in der eurozentrischen Literatur die Fixierung auf den Nahen und Mittleren Osten im Bezug auf den Islamismus, um nur ein Beispiel zu nennen. Wo Riexinger, Martin (2007), zumindest noch am Rande von südostasiatischem Islamismus spricht, wird dieser bei Metzger, Albrecht (2005) in seiner Untersuchung zum Islamismus vollständig ausgeblendet. Auf diese Weise verschwinden islamistische Bewegungen in Sri Lanka, Indonesien, Malaysia im Schatten der westlichen Wahrnehmung.

sich dem Islamismus verschrieben haben, kaum mehr zu überblicken sind³². Die hier vorgenommene Definition ist somit nicht mehr (aber auch nicht weniger), als ein Hilfskonstrukt, um in den folgenden Kapiteln mit dem Begriff „Islamismus“ arbeiten zu können.

An dieser Stelle gilt es nun zwei zentrale Fragen im Zusammenhang mit dem Islamismus zu klären:

1. Wann treten islamistische Gruppierungen in Erscheinung, d.h. was ist sozusagen der Nährboden des Islamismus?
2. Was kennzeichnet diese Gruppen im Allgemeinen, d.h. was ist ihnen trotz aller Unterschiede im Großen und Ganzen gemein?

Zur Definition des Islamismus bemerkt Alexander Flores: „Der Islamismus [...] ist eine jüngere soziale und politische Bewegung. [...] Viele – auch arabische – Muslime suchten eine angemessene Reaktion auf die Herausforderung der Moderne im engen Bezug auf den Islam. Als deutlich wurde, dass in der Auseinandersetzung das bloße Festhalten an traditionellen Systemen nicht ausreichte, suchte man den Islam als Leitlinie der Gesellschaft neu zu gewinnen, und zwar in der Auseinandersetzung mit bestimmten Aspekten der Moderne.“³³

(Vorerst sei dahin gestellt, was Flores unter einer „jüngeren sozialen und politischen Bewegung“ versteht, denn wie zu zeigen sein wird ist der Islamismus mittlerweile durchaus erwachsen geworden.) Jedenfalls verweist Flores auf die direkte Verbindungslinie zwischen dem Islamismus und die Herausforderungen der Moderne (wobei aus heutiger Sicht das Wort „Moderne“ durchaus durch den Terminus „Globalisierung“ ersetzt werden könnte; die entsprechende Conclusio ist die Gleiche). Ein Manko der Definition von Flores liegt darin, dass er eine Erklärung was unter den Herausforderungen der Moderne zu verstehen sei unterlässt. Karen Armstrong liefert einen Anhaltspunkt was diese Herausforderungen sein könnten: „Eine dumpfe Angst plagte die Menschen. Während Männer und Frauen die Errungenschaften der Moderne feierten, empfanden sie gleichzeitig eine Leere, eine Ödnis, die das Leben sinnlos werden ließ; verloren in der unübersichtlichen Welt der Moderne sehnten sich viele nach Gewissheit.“³⁴

³² Vgl. Steinberg/Hartung (2005), S.681

³³ Flores (2003), S.122

³⁴ Armstrong (2007), S.199

Das Festhalten an „traditionellen Systemen“ wird somit, wie Flores richtig bemerkt, geradezu zur Unmöglichkeit: Die Moderne hat das traditionelle Ordnungsprinzip aufgeweicht; Traditionen, Bräuche, familiäre Codes usw. verschwimmen im Sog der einsetzenden Modernität. Eine solche Phase entspricht der fundamentalen Bedeutung des Wortes „Krise“. Eine solche, ist nun geradezu prädestiniert für das Auftreten „religiöser Revitalisierungsbewegungen“ um den Begriff von Martin Riesebrodt aufzugreifen³⁵. Unterstützung findet diese These abermals durch Karen Armstrong, die bemerkt, dass „Reformbewegungen [...] in der Regel zu einer Zeit kultureller Veränderungen oder im Gefolge einer großen politischen Katastrophe [auftreten].“³⁶ Am Beispiel Ägyptens lässt sich diese These wie folgt untermauern. Angefangen bei al-Banna war der Islamismus in Ägypten geprägt von einer Art Wellenbewegung:

Zu Zeiten al-Bannas glich der ägyptische Staat – wie bereits angedeutet - einem „Apartheidsstaat“; die Diskrepanz zwischen arm und reich nahm zu, was zwangsläufig auch den Anteil an Unzufriedenen am Status quo erhöhte. Vor allem das einfache städtische Kleinbürgertum, welche sich ihrer Chancen zum Aufstieg beraubt sah, als auch die Landbevölkerung, welche beklagte noch nie eine solche Chance überhaupt besessen zu haben, sahen sich zusehends bedrängt. Für eine reformistische Oppositionsbewegung, welche versprach, die bestehenden Ungerechtigkeiten in Angriff zu nehmen, und darüber hinaus derartigen Versprechungen durch verschiedenste Einrichtungen und Aktionen Nachdruck verleihen konnte, war eine solche Krise (neben weiteren Punkten auf welche später eingegangen werden soll) und der Pool an frustrierten (und zahlreichen) Mitgliedern der Gesellschaft quasi eine *conditio sine qua non*, um zu einer Massenbewegung aufsteigen zu können. Der islamistischen Agenda der Bruderschaft spielte darüber hinaus der Umstand in die Hände, dass diese benachteiligte Schicht der Landbevölkerung und des städtischen Kleinbürgertums, traditionell von einer religiösen Weltsicht durchdrungen war³⁷. Al-Banna erkannte sowohl deren Unzufriedenheit, als auch deren Religiosität und verstand es diese zu politisieren³⁸. Der anfängliche Erfolg der Bruderschaft lag demnach darin, über die Krise der 20er Jahre, gesellschaftliche Gruppen unter ihrem Banner zu vereinigen, welche

³⁵ Vgl. Riesebrodt (2001), S.52

³⁶ Armstrong (2007), S.72

³⁷ Vgl. Kepel (2004), S.45

³⁸ Vgl. Ebd.

ansonsten nicht allzu viel miteinander zu schaffen hatten. Durchgesetzt wurde diese „Vereinigung“ mit einer Agitation, welche so offen formuliert wurde, dass sie verschiedenste Mitglieder der Gesellschaft ansprechen konnte. Eine weitere Grundvoraussetzung für eine Massenbewegung.

Unter der Ära Nasser nahm der Einfluss der islamistischen Bewegung, welche sich bereits seit dem Tod ihres Begründers al-Banna in einer problematischen Lage befand, jedoch deutlich ab. Zwar ist dieser Umstand zum einen auf verstärkte Repressalien durch das nasseristische Regime zurückzuführen, zum anderen jedoch, war die opponierende Agitation der Muslimbruderschaft in dieser Zeit nicht geeignet den ebenso charismatischen, wie populären Präsidenten in Bedrängnis zu bringen. Denn Nasser hatte mit seiner Mischung aus Nationalismus, Antiimperialismus und seinen vagen sozialistischen Ideen, nun selbst ein hoffnungsvolles Zukunftskonzept parat, welches nicht zuletzt durch den ein oder anderen (außenpolitischen) Sieg gekrönt wurde. Die gesellschaftlichen „Heilserwartung“ hinsichtlich einer besseren Zukunft, konnten vom Nasserismus abgedeckt werden, und beduften keiner größeren Opposition mehr. Vielmehr trat das Projekt Nassers schon bald „[...] in Konkurrenz zum Islamismus der Muslimbrüder. Beide stritten sich um dieselbe Basis (das städtische Kleinbürgertum) und bemühten sich um einen geschlossenen Konsens in der Gesellschaft.“³⁹ Unabhängig davon, ob die ägyptischen Gesellschaft *de facto* in der Zeit Nasser besser gestellt war oder nicht, so *fühlte* sich das Volk in realiter zumindest besser gestellt und konnte darüber hinaus ihre ganzen Hoffnungen in das Nasser-Regime setzen.

So sollte das Zurückdrängen der Muslimbruderschaft erst durch das Einsetzen der – zumindest so wahrgenommenen – „großen politischen Katastrophe“ [s.o.] von 1967 beendet werden. Innerhalb eines nicht einmal eine Woche andauernden Krieges wurde eine von Ägypten geführte arabische Allianz, von Israel vernichtend geschlagen. Die in den Nasserismus gesetzten Hoffnungen fielen in nur sechs Tagen in sich zusammen und hinterließen nur mehr ein Vakuum. Nachdem der Schleier nun gefallen war, musste die ägyptische Gesellschaft zu allem Überduss feststellen, dass der ägyptische Staat nach gut 15 Jahren nasseristischer Politik, kurz vor dem Staatsbankrott stand und ihre (v.a. sozialen und ökonomischen) Hoffnungen - einmal mehr - enttäuscht wurden. Der Nasserismus war gescheitert, die Strukturen und vor

³⁹ Kepel (2004), S.47

allen die Theorien der Muslimbruderschaft waren jedoch noch da. Die Zeit für den ägyptischen Islamismus war wieder einmal gekommen.

Die Muslimbruderschaft repolitisierte sich – mit Unterstützung von „Exilbrüdern“ - und erhob abermals den Anspruch das aufgetretene Vakuum füllen zu können⁴⁰. Der ägyptische Islamismus revitalisierte sich.

Am Beispiel Ägyptens lassen sich nun drei evidente Punkte des Islamismus aufzeigen:

1. Wie das Beispiel Ägyptens zeigt, hat die islamistische Rhetorik in der Vergangenheit immer dann besonders gut funktioniert, wenn sie in der opponierenden Rolle auftreten konnte; wenn sie imstande war, vorherrschende Probleme des Status quo aufzeigen, anzusprechen und vermeintliche Lösungsmodelle bereithalten konnte. Zwar hat es in der Vergangenheit in Ägypten auch Reformbewegungen aus anderen politischen Spektren gegeben, wobei hier v.a. die intellektuelle Linke der 70er Jahre anzusprechen ist, doch keine andere Bewegung hat es auf Dauer geschafft sich in der ägyptischen Gesellschaft auf breiter Basis zu verankern. Womit wir zum zweiten Punkt gelangen würden.
2. Die islamistische Bewegung (auch außerhalb Ägyptens) ist insbesondere dann „[...] stark gewesen, wenn es ihr gelang, im Namen der kulturellen islamischen Identität und der Beschwörung einer versöhnten islamischen Gesellschaft soziale Gruppen zu einen, die sich ansonsten antagonistisch gegenübergestanden hätten, unter anderem das einfache Stadtvolk, die Landbevölkerung, die Studentenschaft oder das Umfeld des Herrscherhauses.“⁴¹ Der Erfolg einer Ideologie im Allgemeinen und des Islamismus im Besonderen hängt in entscheidendem Maße davon ab, in welchem Maße diese in der Gesellschaft verzahnt ist. Das heißt für islamistische Gruppierungen, dass Forderungen erhoben werden müssen, in welchen sich bestimmte Teile der Gesellschaft wieder finden können. Es müssen Ziele artikuliert werden, welche von (zumindest Teilen) der Angesprochenen mitgetragen werden.

⁴⁰ Hier wird nur eine verkürzte Abhandlung der Ereignisse dargestellt, welche im Zusammenhang mit der Definition des Islamismus steht. Eine detaillierte Auseinandersetzung, wird im Verlauf dieser Arbeit erfolgen.

⁴¹ Kepel (2004), S.46

3. Der Islamismus geht mit der Zeit. Der Islamismus spricht im Allgemeinen zentrale Probleme des augenblicklichen Status quo an. Das „jetzt“ steht im Vordergrund, nur die Überwindung des ungerechten Zustandes soll über das „damals“ erfolgen.

Die zweite Frage, sprich die Gemeinsamkeiten islamistischer Gruppierungen sollen ebenfalls mit einem kurzen Exkurs beantwortet werden, der knapp ins 13. Jahrhundert zurückreicht, jedoch durchaus exemplarischen Charakter hat.

Durch die kulturellen und politischen Umwälzungen bedingt durch den Mongolensturm und das damit verbundene Ende des abbasidischen Kalifats, weigerte sich der syrische Gelehrte ibn Taimiyya⁴², dem Iğtihād⁴³ eine Absage zu erteilen. Nicht nur, dass er den traditionellen Rechtsschulen eine Absage erteilte, vielmehr beanspruchte er für sich selbst das Recht des Iğtihād. Aus der Sicht Taimiyyas war die verheerende Niederlage gegen die halbwilden (und schlimmer noch, heidnischen) Horden aus dem Osten, ein Offenbarungseid für das abbasidische Reich. Offensichtlich hatte man sich zu weit von der richtigen und „reinen“ Lehre des Islam entfernt. Der Islam und seine Auslegung, so Taimiyya, müsse modifiziert und an die veränderten Umstände angepasst werden. Die Muslime müssten zu den Ursprüngen der Lehre, d.h. zum Koran und der Sunna⁴⁴ des Propheten zurückkehren.

Darüber hinaus war Taimiyya jedoch mehr als eine religiöser Theoretiker. Nachdem die Mongolen bereits Bagdad eingenommen hatten, war nun auch seine Heimat Syrien in den unmittelbaren Bannkreis der mongolischen Eroberungszüge gerückt. Taimiyyah sah sich nun veranlasst den Dihad gegen die Mongolen und deren

⁴² Ibn Taimiyya wird im Allgemeinen nicht als Vertreter des Islamismus akzeptiert, und wird „nur“ als Reformers des Islam klassifiziert. Dennoch soll im Rahmen dieses Exkurses in aller Kürze die Person Taimiyya eingeführt werden, da seine Ideen insbesondere heute wieder wachsenden Zuspruch finden und im Verlauf dieser Arbeit noch das ein oder andere Mal Einzug finden werden.

⁴³ Unter Iğtihād (arab. „Anstrengung“) wird im Allgemeinen die weitestgehend selbstständige Auslegung des Korans und der Hadithe „zum Zweck der Rechtsfindung – im Gegensatz zur Übernahme bereits bestehender Auslegungen aus autoritativen Rechtstexten.“ (Elger[2003], S.128). Ab dem 10. Jahrhundert waren zahlreiche islamische Gelehrte der Auffassung, dass der Iğtihād nun abgeschlossen sei und die Grundtexte hinreichend interpretiert seien. Einige Gelehrte lehnten diese Vorstellung jedoch ab, und beanspruchten ihrerseits den Iğtihād weiterzuführen.

⁴⁴ Sunna (arab. „gewohnte Handlung, eingeführter Brauch bzw. Tradition“). Die Bedeutung des Wortes differiert, je nachdem in welchem Zusammenhang es gebraucht wird. Im Bezug auf die Sunna des Propheten, bezieht sich das Wort vornehmlich auf die Hadithe, welche sich mit dem Leben, den Aussagen und Verhaltensweisen Muhammads beschäftigen und stellt somit neben dem Koran die zweite Quelle religiöser Normen dar. Es kann sich im erweiterten Sinn jedoch auch, schlicht auf Traditionen und Bräuche im allgemeinen Sinn beziehen.

Anführer Il-Khan Ghazan auszurufen. Ein Umstand, der insofern von Bedeutung ist, als dass Ghazan selbst zum Islam konvertiert ist und somit de facto ein Muslim war. Nach islamischem Recht ist ein Krieg gegen Muslime (arab. fitna) jedoch absolut und strikt verboten. Taimiyya, der wie gesagt für sich das Recht des Iğtihād in Anspruch nahm, bediente sich nun eines „Kniffs“ und erklärte, da die Mongolen nicht nach dem Recht der Shari’ah lebten und nach wie vor ihre heidnische Yasa Gesetzgebung vorziehen würden, sei auch der Džihad gegen die Invasoren legitim⁴⁵. Eine Argumentationslinie, die wir noch das ein oder andere Mal innerhalb dieser Arbeit begegnen werden.

Wo immer Reformen „gepredigt“ werden, gibt es allerdings auch etablierte Traditionalisten, welche vom bisherigen System profitieren; ibn Taimiyya sollte 1328 nach mehrjähriger Haft im Gefängnis sterben. Sein geistiges Erbe überdauerte. Bis heute.

Am Beispiel ibn Taimiyyas lassen sich bereits einige Grundmerkmale des Islamismus festmachen:

- Erstens legte er sich als Reformator sowohl mit dem religiösen (Ablehnung des abgeschlossenen Iğtihād) als auch mit dem politischen (Reform der Shari’ah Gesetzgebung, als auch Aufruf zum Džihad gegen die Mongolen) Establishment an, wofür er letztlich von eben diesem Establishment zur Rechenschaft gezogen wurde.
- Zweitens nahm er für sich in Anspruch als Vertreter eines „reinen“ Islam aufzutreten, was ihn aus seiner Sicht dazu berechtigte den Iğtihād fortzuführen und eine eigene Auslegung des Korans und der Hadithe zu schaffen. Er distanzierte sich vom Traditionalismus und sprach seinen Vertretern die Legitimation ab.
- Drittens, sozusagen als Folge des zweiten Punktes, verfolgte er die Meinung, als Vertreter des „reinen“ Islams, an der Spitze einer größeren muslimischen Gemeinschaft agieren zu können, was ihm bis zu einem gewissen Punkt (insbesondere innerhalb des „gewöhnlichen“ Volkes) auch gelungen ist⁴⁶.
- Viertens waren die Reformbestrebungen ibn Taimiyyas zwar prinzipiell revolutionär, sein „Programm“ jedoch war von Grund auf konservativ.

⁴⁵ Vgl. Krämer (2005), S.176

⁴⁶ Vgl. Armstrong (2007), S.73

- Fünftens war ibn Taimiyya „ein Kind seiner Zeit“. Mit den Problemen und den Missständen die er – nicht ganz ohne Populismus - Ansprach, konnten sich einige Teile vor allem aus der unteren Bevölkerungsschicht identifizieren. Die Überwindungsmechanismen die er forderte, waren ebenso modern als auch in gewisser Weise innovativ.
- Und sechstens schließlich, ergaben sich die Reformbestrebungen Taimiyyas als Folge einer konkreten und fundamentalen, kulturellen, politischen und sozialen Veränderung (s.o.).

Was bedeuten diese Punkte nun im Einzelnen?

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der hier angesprochene Bruch mit den Traditionalisten. Zuweilen wird die Tatsache verkannt, dass der sunnitische Islamismus (der iranische Islamismus, stellt eine Ausnahme dar) nicht nur gegen den Staat und seine Funktionäre agitiert, sondern dass er in gleichem Maße mit dem religiösen Establishment bricht bzw. brechen muss. Wenn Qutb anmerkt, dass es „keine Herrschaft außer die göttliche, kein Gesetz außer das göttliche“⁴⁷ geben kann, und alle Herrschaft, bzw. jedes Gesetz, dass nicht von Gott ausgeht, illegitim ist, so meint er nicht nur die Politik.

Dieser Konflikt im inneren des Islam – dessen Stringenz sich anhand der Genealogie des Islamismus offen legen lässt - steht im groben Gegensatz zu den Thesen Huntingtons oder Thesen, welche Muslimen eine inhärente und der Religion des Islam eine implizite Gewaltbereitschaft unterstellen. Er führt derartige Thesen ad absurdum.

Durch den Anspruch als „wahre“ oder „reine“ Vertreter des Islam aufzutreten, erhöht der Islamismus seinen eigenen Standpunkt, was im Umkehrschluss automatisch dazu führt, dass im Gegensatz zum „eigenen Standpunkt“, „andere“ Standpunkte abgewertet und systematisch de-konstruiert werden: Diese „Kollektive Identität [des Islamismus] ist sowohl positiv wie negativ bestimmt. Im positiven Sinn ist sie geprägt durch Ideale der Lebensführung und Sozialordnung, im negativen Sinne durch die Abgrenzung gegenüber den Werten, Idealen und Lebenspraxen anderer.“⁴⁸ Doch dieser islamistische Raum, schottet sich nicht komplett nach außen ab. Während das islamistische Konstrukt von innen nach außen abgeschlossen ist und ein Verlassen des Raumes mit dem Abfallen vom Islam gleichgesetzt werden würde, so steht

⁴⁷ Eigene Übersetzung nach: Qutb *Milestones*, S.26

⁴⁸ Riesebrodt (2001), S.86

einem Eindringen von außen nichts im Wege; mehr noch, ein solches Eindringen ist erwünscht:

Der Islamismus ist durch und durch altruistisch konzipiert. Islamisten sehen sich – in der eigenen Wahrnehmung – als (Vor-) Kämpfer für das Allgemeinwohl. Da die Vertreter des Islamismus für sich in Anspruch nehmen die Wahrheit zu kennen, erachten es sie als ihre Aufgabe an dieser Wahrheit auch andere Mitglieder der Gesellschaft teilhaben zu lassen, und geben vor, in einem größeren gesellschaftlichen Interesse zu handeln, von dem letztlich alle – aber besonders die bis dato marginalisierte Schicht, da diese durch eine Veränderung natürlich am meisten zu gewinnen hätte - profitieren werde. Der Kampf der zur Durchsetzung dieser Wahrheit geführt werden muss ist, nach ihrer Ansicht, zwar ebenso bedauerlich, als auch unvermeidlich.

Die dargestellten Punkte vier und fünf stehen in engem Zusammenhang zueinander und werden im Bezug auf den Islamismus zuweilen als „selektiver Antimodernismus“⁴⁹ bezeichnet. „Revitalisierungsbewegungen setzen sich kritisch mit der gesellschaftlichen Realität auseinander und erheben den Anspruch, dass die von ihnen diagnostizierte abgrundtiefe Gesellschaftskrise nur durch eine Rückkehr zu den Grundlagen der jeweiligen religiösen Tradition zu überwinden sei.“⁵⁰ Was hier Martin Riesebrodt im Allgemeinen zu religiösen Revitalisierungsbewegungen konstatiert, trifft im Besonderen auf dem Islamismus zu: „Islamisten fordern, das gesamte private und öffentliche Leben müsse durch den Islam bestimmt werden, ja sie behaupten sogar, für jedes in der Gesellschaft auftretende Problem eine religiöse fundierte Lösung bereitstellen zu können.“⁵¹ Olivier Roy geht gar noch einen Schritt weiter und betont neben der religiösen Komponente, vor allem die politische Agenda des Islamismus: „'Islamism' is the brand of modern political islamic fundamentalism which claims to recreate a true islamic society, not simply by imposing the shariat, but by establishing first an islamic state through political action. Islamists see Islam not as a mere religion, but as a political ideology which should be integrated into all aspects of society (politics, law, economy, social justice, foreign policy, etc.).“⁵²

⁴⁹ Vgl. Riesebrodt, S.50

⁵⁰ Riesebrodt (2001), S.52/53

⁵¹ Steinberg/Hartung (2005), S.681

⁵² Roy (Essay *Neo-Fundamentalism*)

Die bestehende Ungerechtigkeit ist ein Produkt der Moderne, doch der Lösungsansatz liegt in der Adaption einer glorifizierten Vergangenheit. Der Islamismus entwirft eine Utopie, die auf die Überwindung der durch die Moderne hervorgerufenen Ungerechtigkeit im Diesseits abzielt und unterscheidet sich dadurch elementar von anderen religiösen Fundamentalismen (wie sie vor allem im Christentum anzutreffen sind), welche ihre Heilserwartung auf das Jenseits verlagern. Wenngleich die meisten jüngeren islamistischen Gruppierungen eben diesen Rückbezug auf das Beispiel der „frommen Altvorderen“⁵³ einfordern, so erachten sie es dennoch als durchaus legitim moderne Mittel in ihren Dienst zu stellen, um einen solchen Rückgriff zu verwirklichen. Das heißt die Moderne und der Fortschritt wird im islamistischen Gedankengut – bei aller Glorifizierung der Geschichte - nur sehr partiell abgelehnt. So sahen beispielsweise in der Vergangenheit einige Islamisten keinen Widerspruch darin, einerseits das Fernsehen und das Internet als Hort der Pornographie und des versteckten westlichen Imperialismus zu brandmarken, jedoch andererseits eben diese Medien für die Verbreitung ihrer eigenen Ansichten zu nutzen.

Der Islamismus wird somit zu einem Konstrukt, dass sich aus der Moderne heraus konzipiert und dessen Wurzeln in eben dieser Moderne liegen. Er lässt sich somit eben nicht, als schlichte Gegenreaktion zu dieser Moderne abtun.

⁵³ Arab. as-salaf as-sālih

3. Der Dihad

Da sich diese Arbeit mit dem islamistischen Terrorismus, sprich mit der gewalttätigen Spielart des Islamismus auseinandersetzen wird, ist eine Definition des Dihad-Begriffes unausweichlich.

Die Konzeption des Dihad wird auf den durch Muhammad im 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung geoffenbarten Koran zurückgeführt. Eine Offenbarung, welche sich über gut 20 Jahre – von Muhammads Zeit in Mekka, über Yathrib (Medina) – erstreckte und letztlich bis zum Tode Muhammads (632 n. Chr.) – wiederum in Mekka - andauerte. Das entscheidende an dieser Offenbarungsgeschichte ist der Umstand, dass der Koran *direkt* offenbart wurde, d.h. lediglich durch den „Engels-Vermittler“ Gabriel, wurde Muhammad, *unmittelbar* Gottes Wort offenbart, was zur Folge hat, dass eine Trennung von der Botschaft und dem Buch, wie es beispielsweise im Christentum üblich ist, im Hinblick auf den Islam ausscheidet. Der Koran *ist* Gottes Wort und „Gottes Wort ist nicht nur heilig, es ist auch unfehlbar wahr.“⁵⁴ Wenngleich der Koran Gottes unmittelbare Worte beinhaltet, so war man sich innerhalb des Islams einig, dass er dennoch der Auslegung bedurfte, denn die Offenbarungen Muhammads waren weder katalogisiert, noch folgten sie einem stringenten Muster, auch der defektive Charakter der arabischen Schrift, stellte die Gelehrten (auch heute noch) vor das ein oder andere Problem⁵⁵. Am schlimmsten jedoch war der Umstand, dass sich einige Koran-Passagen widersprachen und teilweise gar einander aufhoben⁵⁶. So auch im Bezug auf den Dihad⁵⁷. Wie in Kulturen die über einen kanonischen Text verfügen üblich, bedurfte der Koran also einer Kommentierung, die sich mit den auftretenden Problemen der Auslegung auseinandersetzt und Ungereimtheiten beseitigt oder zumindest erklärt⁵⁸. So beschäftigte auch der Dihad-Begriff die islamische Jurisprudenz.

⁵⁴ Cook (2002), S.119

⁵⁵ Zu den Schwierigkeiten der Koranexegeten im Bezug auf die Schrift oder die Sprache des Koran siehe: Ohlig (2007), S.9/10

⁵⁶ Weswegen es wissenschaftlich mehr als fraglich ist, auf Grundlage von Koranzitaten zu argumentieren (siehe Einleitung), denn über gewisse Themengebiete kann man alles und nichts herauslesen.

⁵⁷ Vgl. Elger (2004), S.80

⁵⁸ Vgl. Küng (2006), S.102-106

3.1.) Die Genealogie des Djihad-Begriffes

Rüdiger Lohlker stellt fest, dass der Djihad 41-mal im Koran Erwähnung findet⁵⁹. Doch nur rund ¼ dieser Passagen (10) befassen sich ausdrücklich mit den Aspekten der Kriegsführung. Die anderen 31 Abschnitte „beziehen sich vielmehr auf Disputationen, Einsatz für die Sache Gottes.“⁶⁰ Wenngleich diese 31 Abschnitte zuweilen etwas „schwammig“ und unpräzise wirken, lässt sich keine unmittelbare Aufforderung zum gewaltsamen Kampf ablesen. Das heißt, dass wir uns erst einmal von der beliebten Vorstellung verabschieden müssen, dass der Djihad a priori gleichzusetzen sei mit einer kriegesischen, gewalttätigen Form der Auseinandersetzung zwischen dem Islam und den Nicht-Muslimen, im Sinne eines „Heiligen Krieges“. Nach der traditionellen islamischen Auffassung kann ein Krieg niemals „heilig“ sein. Die Wortkombination „Heiliger Krieg“, wird im Koran nicht ein einziges Mal angesprochen⁶¹.

Die überwiegende Mehrheit der Erwähnungen des Djihad, ist demnach eher auf einer spirituellen, philosophischen Ebene anzusiedeln, die den Menschen zu einer gerechten, gottgefälligen Lebensführung animiert, denn auf einer physischen, militärischen Auseinandersetzung. Dennoch entwickelte sich auf der anderen Seite der Begriff des Djihad zu einem „höchst dynamischen System von Lehren und Praktiken der Kriegsführung“⁶², in welchen eben diese Passagen, zur Legitimation herangezogen wurden, welche sich mit dem militärischen Aspekt des Djihad auseinandersetzen. Eine Auffassung des Djihad-Begriffs der im 20.Jahrhundert eine wahre Renaissance erlebt hat. Warum?

In einem Verweis auf ältere Hadith-Literatur bemerkt Rüdiger Lohlker, „dass dort Dschihad im militärischen Sinne im ersten Jahrhundert der Hijra⁶³ im Wesentlichen in Regionen wie Syrien, dem Frontgebiet gegen das byzantinische Reich, hochgehalten wurde, während in anderen Regionen andere Glaubenspflichten im Vordergrund standen.“⁶⁴ Nach Lohlker wurde der Djihad demnach an der Peripherie des islamischen Reiches, sprich in Regionen, in welchen man sich mit einer konkreten Bedrohung von außen konfrontiert sah, anders aufgefasst, als in den Kerngebieten

⁵⁹ Lohlker (2008), S.244

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Küng (2006), S.710

⁶² Lohlker (2008), S.244

⁶³ als *hiğra* („Auswanderung“) wird die Übersiedlung Muhammads von Mekka nach Yathrib (später Medina), vom September 622 n. Chr. bezeichnet. Gleichzeitig ist die *hiğra* der Beginn der islamischen Zeitrechnung

⁶⁴ Lohlker (2008), S.244

des Reiches, in welchen man sich hinsichtlich derartiger Gefahren von außen sicher wähnte. Dass es in dieser Zeit bereits zu derartig unterschiedlichen Ansichten zur Auslegung des Djihad kommen konnte, findet demnach seine Begründung in zwei Punkten:

1. Der Koran lässt einen breiten Interpretationsspielraum im Bezug auf den Begriff des Djihad. Dass der spirituelle Djihad im Koran wesentlich häufiger erwähnt wird, bedeutet nicht, dass der militärische deswegen abgewertet wird. Vielmehr bestehen diese beiden antagonistischen Auffassungen gleichberechtigt nebeneinander, ohne dass die eine der anderen vorgezogen werden könnte. Welche Ansicht sich dann letztlich durchsetzt differiert von Situation zu Situation, wie unter Anderem das Beispiel aus der frühen Hadith-Literatur aufzeigt. Was uns zu Punkt zwei führt:
2. Wie bereits das hier angesprochene Beispiel der Frühzeit des Islam aufzeigt, schließen sich beide Auffassungen nicht gegenseitig aus. Es lässt sich vielmehr empirisch nachweisen, dass in der Vergangenheit immer dann der militärische Djihad an Bedeutung gewann, sofern eine reale oder imaginäre, physische oder normativ-kulturelle Bedrohung von außen, an der Peripherie des islamischen Reiches wahrgenommen wurde. Wo ein solches „Bedrohungspotenzial“ nicht existent war, dominierte trivialerweise eher der spirituelle Djihad.

Eine Neukonzeption des Djihad-Begriffes erfolgte dann insbesondere Mitte des 20. Jahrhunderts, dessen theoretische Grundlagen im antikolonialen Widerstand des 19. Jahrhunderts begründet liegen. Kennzeichnend für diese neueren Theorien, wie sie vor allem von Sayyid Qutb und Abu-l-A'la Mawdudi entworfen wurden, ist der Umstand, dass ein violenten Djihad-Begriff zunehmend nach innen gerichtet wird. Diese neueren Theorien und die veränderte Konzeption, werden im zweiten Block dieser Arbeit noch detailliert erörtert werden.

3.2.) Djihad Al-Akbar (Der „Große Djihad“)

Wie Malise Ruthven bemerkt geht die Konzeption der Unterscheidung in zwei Formen des Djihad zurück auf den Propheten Muhammad, der einem bekannten

Hadith zufolge zwischen dem „Kleinen Dihad“ des Krieges gegen die mekkanischen Polytheisten und dem „Größeren Dihad“ gegen das Böse unterschieden haben soll⁶⁵. In der islamischen Jurisprudenz, wird seit dem späten 8. Jahrhundert bzw. dem frühen 9. Jahrhundert, eine solche Unterscheidung offiziell anerkannt⁶⁶.

Wie die meisten semitischen Schriften, so ist auch das Arabische – die Sprache des Korans - vor allem eine Konsonantenschrift, was bedeutet, dass den Wurzelradikalen bzw. Wurzelkonsonanten⁶⁷ eines Wortes besondere Bedeutung zukommt. Die Wurzel des Wortes Dihad ist demnach j-h-d, und leitet letztlich zu der Übersetzung des Wortes Dihad in „Anstrengung“ bzw. „Bemühung“ über. Im Sinne des „Großen Dihads“ ist diese Anstrengung jedoch vor allem ein spirituell-philosophisch-geistiger Kampf auf „dem Wege Gottes“, der von einigen Autoren in den „Dihad des Herzens, der Zunge und der Hände“⁶⁸ unterteilt wird. Es kommt also darauf an, den Kampf gegen das Böse im täglichen Leben aufzunehmen und ein gerechtes und gottgefälliges Leben zu führen: „The term was originally used to refer to one’s personal struggle against one’s own failings and weaknesses, which would include battling against one’s pride, fears, anxieties and prejudices.“⁶⁹

Wenngleich jüngere islamistische Theoretiker, den Versuch unternommen haben den „Größeren Dihad“, welcher vor allem von einigen Ulema und insbesondere diversen sufischen Orden propagiert wird zu diskreditieren, so bleibt einmal mehr festzuhalten, dass sich der große und der kleine Dihad traditionell *gleichberechtigt* gegenüber stehen.

3.3.) *Dihad Al-Ašghar (Der „kleinere Dihad“)*

Für die kleine Form der „Anstrengung“ hat sich im westlichen Raum, gemeinhin die Übersetzung „Heiliger Krieg“ durchgesetzt. Doch wie wir nicht zuletzt anhand des großen Jihad bereits gesehen haben ist eine solche Übersetzung nicht ganz unproblematisch, unter anderem vor dem Hintergrund, dass der traditionellen Lehre

⁶⁵ Ruthven (2000), S.161

⁶⁶ Vgl. Küng (2006), S.713

⁶⁷ Zur Illustration: Die Wurzel des Wortes „yaktubu“ (schreiben bzw. er schreibt), entspricht der Wurzel k-t-b. Durch das Anfügen von Morphemen können in der Folge weitere Wörter gebildet werden, welche alle eine Verwandtschaft zu dem Wort „schreiben“ und der Wurzel k-t-b aufweisen: z.B. kitāb – Buch; oder auch maktaba – Bibliothek; zur genaueren Illustration sei einmal mehr auf Ohlig (2007) verwiesen

⁶⁸ Vgl. Heine (2003), S.89; Ruthven (2000), S.158

⁶⁹ Noor (o.A.) *The Evolution of ‚Jihad‘ in Islamist Political Discourse*

des Islam das Konzept eines „Heiligen Krieges“ gänzlich unbekannt ist (s.o.). Die Wortkombination „Heilig“ und „Krieg“ findet im Koran nicht ein einziges Mal Erwähnung⁷⁰. Im Gegenteil, „Krieg kann nach islamischer Auffassung nie ‚heilig‘ sein.“⁷¹ Vielmehr ist das Konzept des „Heiligen Krieges“ ein Konglomerat aus narzisstischen Handlungsmotiven, das „eine Verabsolutierung des Eigenen, rationalisiert zur Reinhaltung der eigenen Glaubenssysteme bei gleichzeitiger Abwertung anderer“⁷² zur Folge hat. Unbestritten kommen derartige Handlungsmotive (gerade auch in Argumentationen im Zusammenhang mit dem islamistischen Terrorismus) im „kleineren Dihad“ zum tragen. Historisch betrachtet, definierte sich dieser gleichwohl aus einem politischen Kalkül heraus - wenngleich sich eine solche Verabsolutierung des Eigenen nicht gänzlich wegdiskutieren lässt.

Zuweilen unternimmt die Wissenschaft den sicherlich gut gemeinten Versuch, radikale Islamisten mit ihren „eigenen Waffen“ zu schlagen, indem sie über den Koran argumentieren, dass dieser den bewaffneten Dihad eindeutig als defensiv proklamiere. Zum Beweis dieser These erfreut sich Sure 4, 90, großer Beliebtheit: „Wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen, sondern euch Frieden bieten; dann hat Allah euch keinen Grund gegen sie gegeben.“ Weitere Unterstützung, gegen so ziemlich jeden universalistischen Anspruch von Islamisten, hoffen sie in Sure 2, 256 zu finden, dem ebenso populären „Kein-Zwang-Vers“. Andere wiederum argumentieren, dass es kein Zufall sei, dass sich ibn Laden und seine Kollegen zur Legitimation ihrer Taten auf den Koran berufen. Die Hitliste dieser „offensiven Ausleger/innen“ wird mit recht deutlichem Abstand von der bereits mehrfach angesprochenen Sure 9, Vers 5 angeführt, gefolgt von Sure 2, Vers 190: „Und kämpft auf dem Wege Allahs gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen.“ Aus diesen Versuchen den Dihad über den Koran zu erklären, wird nur eines ziemlich deutlich: Man kann anhand des Korans so ziemlich alles, aber auch so gut wie nichts erklären. Zwar gibt es im Koran, wie bereits angesprochen, durchaus Passagen, welche sich mit dem Thema Krieg und Töten auseinandersetzen, allerdings kann man - wie Rüdiger Lohlker konstatiert - nicht davon ausgehen, „dass es sich dabei um eine zusammenhängende Doktrin handelt.“⁷³

⁷⁰ Küng (2006), S.710

⁷¹ Ebd.

⁷² Etzersdorfer (2007), S.172

⁷³ Lohlker (2008), S.244

Vielmehr zeigt das Beispiel sehr deutlich, dass es einfach nur unsinnig ist den Versuch zu unternehmen, den kleinen Djihad aus dem Koran heraus zu legitimieren. Die Beschaffenheit des Koran (s.o.), lässt es zwangsläufig zu, dass man sowohl Argumente *für* einen Waffengang herausziehen kann, als auch ebensolche Nachweise, welche sich *dagegen* aussprechen⁷⁴.

Genau diese Ungenauigkeit beschäftigt die islamische Jurisprudenz bis heute und wird nur schwerlich lückenlos geklärt werden können.

Um ein besseres Verständnis von der Auffassung des „Kleinen Djihad“ zu bekommen, sollen hier nun einige Entwicklungsstufen aufgezeigt werden, die nicht zuletzt aufzeigen werden, dass das Verständnis des „Kleinen Djihad“ in beträchtlichem Maße von seinen zeitlichen und äußeren Umständen geprägt ist.

Im Laufe von gut 100 Jahren, wurde aus der kleinen medinensischen Gemeinde um Muhammad, eine Bewegung, welche ein Reich von Andalusien im Westen bis an den Oxus im Osten umfassen sollte. Diese Expansion der jungen muslimischen Gemeinschaft gründete sich vor allem auf *militärische* Eroberungszüge. Enthusiasmiert durch die anfänglichen schnellen Erfolge, kombiniert mit einem ständig wachsenden Überlegenheitsgefühl der muslimischen Krieger⁷⁵ wuchs das junge Reich zu einer Größe heran an, auf welche die muslimische Gemeinschaft nicht vorbereitet war. Die Ausarbeitung der *klassischen* Djihad-Doktrin fällt demzufolge nicht zufällig in diese Phase der Eroberungen. Wie Malise Ruthven bemerkt war diese klassische Djihad Lehre „[...] sowohl ein Ausdruck des islamischen Triumphgebarens als auch ein Versuch (Vergleichbar dem Konzept des gerechten Krieges im Römischen Recht), die Auswirkungen des Krieges zu begrenzen. In einer Umformung des vorislamischen Beduinenkrieges wurde dem Sittenkodex ein Element der Ritterlichkeit eingefügt; Frauen und Kinder, Alte und

⁷⁴ Elger (2004) führt diese widersprüchlichen Passagen im Koran auf die sich ständig verändernde politische Lage Muhammads und seiner Anhänger zurück. So konstatiert Elger beispielsweise, dass die frühen mekkanischen Offenbarungen zwangsläufig defensiver ausgerichtet, erst mit dem Auszug nach Yathrib sollte sich die Gemeinde von den Mekkanern emanzipieren, was im Bezug auf die Offenbarung zur Folge hatte, dass diesen fortan ebenfalls eine offensivere Linie verfolgt habe.

⁷⁵ sowohl Bassam Tibi, als auch Irene Etzersdorfer begründen den enormen Erfolg der Eroberungszüge durch die außergewöhnliche „geistig-religiöse Kraft“ der muslimischen Bewegung [Tibi (1999), S.66; Etzersdorfer (2007), S.178]. Es sei jedoch nicht unterschlagen, dass noch die ersten Kalifen und insbesondere Muhammads Nachfolger Abu Bakr größte Mühe hatten, diese geistig-religiösen Kräfte zusammenzuhalten, die sich nach dem Tode Muhammads nicht mehr an irgendwelche Treueschwüre gebunden sahen. Der Zusammenhalt der Bewegung war vorerst demnach in nicht geringem Maße politischem Zwang geschuldet, denn religiösem Eifer. Erst der grandiose Erfolg der Expansionszüge sollte den Umschwung herbeiführen.

Kranke waren demnach zu schonen.⁷⁶ Der Dihad wurde Verrechtlicht. Nicht nur das Wesen des Krieges sollte fortan in bestimmte Spielregeln eingebettet werden, auch die Legitimation zum Krieg, sowie die rechtliche Stellung der teilnehmenden Soldaten, sollte von einem festgelegten Regelwerk umgeben sein.

So kam die frühe muslimische Jurisprudenz hinsichtlich der Dihad-Auslegung zu folgenden grundlegenden Schlüssen:

1. Zum Dihad darf einzig und allein ein rechtmäßiger Imām aufrufen
2. Ein Dihad gegen Muslime ist verboten
3. Frauen, Kinder, alte und kranke Menschen sind zu schonen
4. Bevor ein Angriff gegen Polytheisten erfolgt, soll diesen die Möglichkeit gegeben werden sich zum Islam zu bekennen. Falls sie sich nicht zum Islam bekennen, ist ein Krieg gerechtfertigt
5. Sofern die so genannten Schriftbesitzer⁷⁷ (dhimmis), die Zahlung einer Kopfsteuer (jizya) leisten, so genießen diese einen besonderen Schutzstatus

Das klassische Dihad-Konzept beinhaltet demnach gewisse Aspekte, welche sowohl das *ius ad bellum* (z.B. durch Legitimation des Imām), als auch das *ius in bellum* (z.B. Schonung von Nichtkombattanten) regeln. Anlehnungen an das Konzept des „Gerechten Krieges“ sind unverkennbar (*auctoritas legitima* [Imam]; *proportionalitas/ius in bello* [Schonung von Frauen, Kindern usw.]). Dennoch bleibt im klassischen Dihad-Begriff die Religion bzw. das Heidentum als „gerechter“ Kriegsgrund erhalten, wohingegen das Römische Recht nur mehr weltliche Beweggründe als „gerechte Kriegsgründe“ benennt.

Gleichzeitig wird jedoch der Dihad-Begriff durch diese klassische Doktrin politisiert; indem der Dihad nun von einem legitimen Herrscher im Namen der Gemeinschaft ausgerufen werden kann, löst er sich von der rein religiösen Sphäre und wird somit zu einem Instrument der Politik. Die an den Rändern des Reiches andauernden Konflikte verlangten schlichtweg nicht nur nach einer religiösen Legitimation abseits des spirituellen „Großen Dihad“, eine politische Verrechtlichung des militärischen Krieges wurde unumgänglich: „The need for an ideology to legitimate the wars of conquest by the Umayyad (661-750) and Abbasid (750-1258) dynasties induced

⁷⁶ Ruthven (2000), S.159

⁷⁷ Unter Schriftbesitzer subsummieren sich nach islamischer Auffassung die beiden anderen Buchreligionen; sprich die Juden und die Christen

Muslim legists to define jihad as armed struggle and to divorce law from ethics.“⁷⁸

Der kleine Djihad wurde von einem Recht, zu einer Pflicht erhoben.

Aus politikwissenschaftlicher Sicht, ist in diesem Zusammenhang vor allem der Umstand interessant, dass sich die Politik zur Selbstlegitimation der Religion bediente. Sprich ein religiöses Fundament wurde zum Mittel der Politik erhoben, indem die religiöse Djihad-Konzeption, zu einem Werkzeug der Politik umgeformt wurde, die es nun auch erlauben sollte offensiv nach außen zu agieren. Der Imām war fortan nicht mehr nur Oberbefehlshaber einer Armee, welche sich aus *gesellschaftlichen Mitgliedern* eines bestimmten Territoriums zusammensetzte, er wurde vielmehr zum Anführer eines Heeres von *Gläubigen* erhoben, in deren Namen er einen Krieg ausrufen oder auch beenden konnte.

Der Vollständigkeit halber sei festgehalten, dass die Zwölferschiiten den kleinen Djihad zur Gänze ablehnen, solange der „entrückte Imām“ nicht zurückkehrt. Erst zu diesem Zeitpunkt, so die Lehrmeinung, kann ein Djihad wieder aufgenommen werden.

Wenngleich die Entwicklung des kleinen Djihad in den folgenden Jahren keineswegs stringent verlaufen ist, so sollen diese einzelnen Entwicklungen unterschlagen werden, da sie eher von marginaler Bedeutung sind und im Großen und Ganzen dem gleichen Prinzip folgten. Es sind eher die Neu-Konzeptionen, welche an dieser Stelle ausgeführt werden sollen: Theorien, deren Ursprung sich auf den Antikolonialen Widerstand im Laufe des 19. Jahrhunderts zurückführen lassen und die sich keineswegs nur auf den arabischen oder nordafrikanischen Raum beschränken. Der spirituelle Kampf gegen das Böse blieb zwar immanent, doch wann immer man sich auf eine größere Krise zu bewegte trat der „Kleine Djihad“ wieder verstärkt in den Vordergrund. Die beiden Formen des Djihad wurden zunehmend austauschbar⁷⁹ und der „kleinere Djihad“ bekam den ein oder anderen mystischen Zug, was sich nicht zuletzt noch heute in Märtyrerkulten offenbart⁸⁰. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die aktivsten Widerstandsbewegungen gegen die europäische Kolonialherrschaft, welche sich dem Djihad verschrieben, von sufischem⁸¹ Gedankengut durchtränkt waren⁸² und die meisten Anhänger solcher

⁷⁸ Jalal (2008), S.9

⁷⁹ Vgl. Ruthven (2000), S.166

⁸⁰ Vgl. Devji (2005), S.35-44

⁸¹ Sufismus (arab. tasawwuf) ist eine quer durch alle sozialen Schichten verbreite Form der islamischen Mystik, die verschiedenste Ausprägungen annehmen kann. Zu den Zielen einiger sufistischer Strömungen zählt u.A.: das

Bewegungen Mitglied in einem eben solchen sufischen Orden waren. Zu den wichtigsten Bewegungen im 19. Jahrhundert zählten:

- Die Gruppe um Prinz Dipanegara auf Java, der von 1825-1830 einen Aufstand gegen die Kolonialherren anführte
- Sayyid Ahmad Barelwi, der 1831 im Nordwesten Indiens den Dihad predigte. Barelwi stand der Tariqa-Bewegung (sufistischer Orden) nahe, die sich zum Ziel setzte im Nordwesten Indiens einen islamischen Staat zu errichten
- Die Bewegung der Naqshabandi-Tschetschenen. Auch diese entstammt dem Geiste des Tariqa-Sufismus. Die Naqshabandi-Bewegung ist bis heute fest etabliert im religiösen Leben und gewinnt insbesondere verstärkt Einfluss auf die Politik, v.a in den Türkei (sowohl Necmettin Erbakan, als auch Recep Tayyip Erdogan sind bekennende Naqshabandi)
- Der Berberführer Abdul Qadir. Sein Aufruf zum Dihad gegen die Franzosen in Algerien (1839-47) führte zur Gründung eine „großarabischen Reiches“, sollte erst nach gut 8 Jahren von den Franzosen endgültig niedergeschlagen werden

Die Einflussreichsten Neu-Konzeptionen des Dihad im arabischen Raum, gründen sich v.a. auf Abu-I-A'la Mawdudi und Sayyid Qutb, welche vor allem in den 70er und 80er Jahren des 20.Jahrhunderts weiterentwickelt wurden. Von nun an richtet sich die Konzeption des Dihad-Begriffes nicht mehr ausschließlich gegen einen äußeren Feind zur Verteidigung des Islam, bzw. des islamischen Machtgebietes; durch die Theorien Mawdudis und Qutbs wurde der „Kleine Dihad“ nach innen gerichtet und legitimiert. Von einer defensiven Auffassung des Dihad wollte Qutb nichts mehr wissen und verurteilte diesen als Argument der Schwachen, welche nicht imstande seien die bestehenden Probleme durch mehr als Worte zu bekämpfen⁸³. Ein gewaltsamer Dihad wurde für Qutb, angesichts der Umstände unumgänglich.

Weitere Neu-Konzeptionen erfolgten mit dem Einmarsch der Roten Armee in Afghanistan. Der Dihad wurde internationalisiert (also von innen wieder nach außen

„Entwerden des Ich, die Versenkung in Gott und den Propheten, die Verinnerlichung der Scharia, die Erlangung gnostischen Wissens.“ [Elger (2003), S.216]

⁸² Vgl. Ruthven (2000), S.166

⁸³ Vgl. Qutb, S.56

gerichtet) und das Feindbild wurde neu konstruiert, welches nach dem Abzug der Roten Armee vor allem auf „den Westen“ fokussiert ist.

Mit den neueren Djihaad-Theorien wird sich im Verlauf dieser Arbeit noch detailliert auseinandergesetzt werden

Block A: Die Konfrontation mit der Moderne

Wie aus der Überschrift hervorgeht wird sich dieser Themenblock mit der Genealogie des Islamismus auseinandersetzen, was einige einleitende Worte zu dieser Thematik bedarf. Wenn hier die Rede von der Genealogie des Islamismus ist, so wird sich diese Analyse vor allem mit der Genealogie und der Programmatik des *islamistischen Denkens* auseinandersetzen. Der zeitlich historische Ablauf, sprich: die einzelnen Daten der islamistischen Entwicklung stehen dabei eher im Hintergrund, wenngleich diese von Zeit zu Zeit zur Einordnung der bestimmten Bewegungen unerlässlich sein werden. Kurz: Dieser Thementeil will keine Reproduktion von Daten oder Ereignissen liefern (weshalb auch in diesem Teil der Arbeit kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden kann), vielmehr ist das Ziel diese Themenblocks die Entwicklung des Islamismus, vom kolonialen Südostasien und den ersten bedeutenden Verfechtern islamistischer Theorien, bis zum Entstehen der Bewegung um Usama ibn Laden und dem Bruch mit den „traditionellen“ islamistischen Theorien, nachzuzeichnen. Die primäre Anforderung an diesen Themenblock ist demnach eine konkrete Auseinandersetzung mit seinen Akteuren und seiner theoretischen Grundlagen. Weiters wird dieser Themenblock bestimmte Ereignisse und Entwicklungen des Islamismus nicht explizit behandeln. Insbesondere die subsaharischen (z.B. nigerianischen), oder aber auch die südostasiatischen (z.B. malayischen) Bewegungen und Theoriegebäude, werden innerhalb dieser Arbeit außen vor bleiben (müssen). Ob des beschränkten Umfangs dieser Arbeit, sowie des gesetzten Schwerpunktes, entspringt dieser Umstand vor allem einer notwendigen „Arbeitspragmatik“, denn einer persönlichen Gewichtung. Vielmehr wird sich dieser Themenblock mit denjenigen Bewegungen und Denkern des Islamismus auseinandersetzen, welche als Wegbereiter (nicht zwangsläufig spiritus recti) einiger heute bestehender islamistischer Organisationen angesehen werden können.

Das einige der im weiteren Verlauf behandelten Beispiele zwangsläufig auf einer selektiven - jedoch keineswegs willkürlichen - Auswahl des Autors und des gesetzten Schwerpunktes beruhen, kann nicht abgestritten werden, aber es ist geradezu unmöglich eine vollständige Genealogie des Islamismus zusammenzustellen. Aber letztlich soll es in diesem ersten Block vor allem darum

gehen, den Islamismus – über seine Genealogie - nachvollziehen zu können; es sollen die Ursprünge, die Entwicklungen, sowie die Brüche eines Phänomens aufgezeigt werden, dass in der Bewegung um Usama ibn Laden seinen vorläufigen Höhepunkt gefunden hat.

Es soll aufgezeigt werden, dass der Islamismus kein Kind des Konservatismus ist (ganz im Gegenteil!); es soll die Lernbereitschaft, der Pragmatismus, die Modernität, die „Verwestlichung“ eines Denkens offen gelegt werden, welches im Westen gemeinhin nicht mit diesen Attributen wahrgenommen wird; es soll die Anziehungskraft dieser Bewegungen eruiert werden, indem innere und äußere, politische, wirtschaftliche, soziale, temporale und kulturelle Faktoren in die Überlegungen mit einbezogen werden. Darüber hinaus wird sich dieser Block auch mit den Unzulänglichkeiten des Islamismus auseinandersetzen: seiner selektiven Weltsicht; seinem zuweilen auftretenden Populismus; seiner mangelnden Umsetzbarkeit; seinem utopischen Grundcharakter.

Letztlich bleibt festzuhalten, dass dieser Block nicht zum Ziel hat, den Islamismus und seine Anhänger zu *verstehen* – das kann und vor allem will er auch gar nicht – aber, und das soll die eigentliche Aufgabe dieses Blocks sein, am Ende soll der Islamismus einer *Erklärung* zugeführt werden. Er soll *nachvollzogen* werden können. Ein kleiner, aber nicht ganz unwesentlicher Unterschied...

4. 1.Phase: Aufbruch und Konsolidierung – Von Südostasien bis Ägypten

4.1 Aufbruch in Indien

Zum Aufkommen des Islamismus in Indien wird vielerorts einmal mehr auf die beliebte Erklärung Kolonialismus zurückgegriffen⁸⁴. So erschreckend und qualvoll (sowohl psychisch als auch physisch) sich die Kolonialisierung in Indien gestaltete, so bleibt sie einmal mehr kein erschöpfendes Erklärungsmodell für das Aufkommen islamistischer Ideen auf dem indischen Subkontinent. Zur Erklärung, warum und wie sich sowohl modernistische, als auch reformistische Ideen in Indien entwickelt haben, soll hier ein kleiner geschichtlicher Exkurs dienen.

⁸⁴ Siehe u.A.: Kulke/Rothermund (1998), S.303-347

Verschiedenste muslimische Dynastien wagten bereits recht früh immer wieder den Vorstoß, auf das als sagenhaft reich geltende Indien. Bereits im frühen 8. Jahrhundert⁸⁵ überquerten muslimische Einheiten unter Führung von *Muhammad b. al-Qasim ath-Thaqafi* den Indus, und konnten letztlich bis in den Punjab vorstoßen. Gerade dieser sagenhaft Reichtum des indischen Subkontinents, war bis zu Beginn des neuen Jahrtausends immer wieder Grund genug für verschiedenste muslimische Dynastien, den Indus zu überqueren und auf Beutezug zu gehen, womit nicht zuletzt andere Kriegszüge finanziert werden konnten⁸⁶.

Doch erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts sollte es zur Gründung eines neuen muslimischen Großreiches auf dem indischen Subkontinent kommen: *Zahir ad-Din Muhammad* (genannt *Babur* und ein Nachfahre Dschingis Khans), der sich im „Konflikt-Dreieck“ zwischen den ebenfalls aufstrebenden Safawiden und den Uzbeken, ein wenig die Finger verbrannte, wurde zur Flucht gezwungen und zog sich in die Reste des Il-Khan-Reiches im heutigen Afghanistan zurück. Zurückgezogen in Kabul begann Babur seine Macht erneut zu konsolidieren, was ihm bis zu einem gewissen Punkt auch gelang⁸⁷. Doch den endgültigen Durchbruch und den schlussendlichen Ausbau des Reiches nahm erst Baburs Enkel Akbar in Angriff, und regierte fortan ein Reich, welches zu den drei islamischen Großreichen der damaligen Zeit gehören sollte: das indische Moghulreich⁸⁸.

Entgegen der Tradition einiger seiner Vorfahren, war Akbar mehr als nur ein ausgezeichneter Kriegsherr, er war vor allem ein geschickter Politiker. Akbar war bewusst, dass er in einem Reich, in dem die muslimische Gemeinschaft nur eine Minderheit darstellt, keine Chance haben würde ein despotisches Regime zu errichten, das irgendwelche religiösen oder ethnischen Gruppen grob benachteiligen würde. Das Fundament der damaligen indischen Gesellschaft war zu universalistisch konzipiert. Ein Herrscher, der diesem Umstand keine Beachtung schenken würde und ein intolerantes, gar diktatorisch-absolutistisches Staatsgebilde zu konstruieren versuchen würde, hätte sich unkalkulierbaren

⁸⁵ Sofern nicht anders vermerkt wird hier allgemein vom gregorianischen Kalender ausgegangen

⁸⁶ Vgl. Krämer (2005), S. 246/47

⁸⁷ Die einzelnen Ereignisse werden hier nicht im Detail besprochen. Als weiterführende Literatur zum ersten Überblick sei jedoch die „Kleine Geschichte Afghanistans“ von Conrad Schetter erwähnt

⁸⁸ Neben den beiden Großreichen des Osmanischen Reiches und dem Safawidischen Reich

politischen Spannungen ausgesetzt⁸⁹. In Kombination mit der Tatsache, dass die Muslime eben nur eine Minderheit in Indien darstellten, war dies ein Umstand, der politische Pragmatik geradezu unumgänglich machte. Akbar war Pragmatiker. Er wollte den Hindus keinen Anlass liefern, sich gegen die Fremdherrschaft aufzulehnen und umwarb diese mit verschiedensten geschickten Manövern, um sich ihres Wohlwollens zu versichern: Hindus wurden in der Armee und der Verwaltung des Reiches eingesetzt, Akbar schaffte die *dschizija*-Steuer für die in Indien lebenden *dhimmis* ab und wurde sogar Vegetarier. Im religionspluralistischen Indien, veranlasste Akbar den Bau von Tempeln für Hindus und errichtete nicht zuletzt ein Gebetshaus, welches als Treffpunkt für Gelehrte aller Religionsgemeinschaften dienen sollte⁹⁰.

Für einige konservative Muslime, war der an den Tag gelegte Pluralismus Akbars ein Affront und stand nach ihrer Ansicht in grobem Kontrast zu den Lehren des Islam. In diesen konservativen Kreisen, der sich vor allem aus Kreisen der Ulema rekrutierte, wurden denn auch immer wieder Stimmen laut, welche eine Einführung der Shari'ah verlangten – ein legitimer muslimischer Herrscher müsse auf der Basis der Shari'ah herrschen, um rechtmäßig regieren zu können, so die Lehrmeinung dieses Konservatismus. Doch Akbar war letztlich eine stabile politische Lage wichtiger, als das Ausspielen der Religionskarte, welche diese Stabilität empfindlich gefährdet hätte. Eine weise Entscheidung, wie sich noch herausstellen sollte.

Ende des 17. Jahrhunderts stand das Moghulreich vor dem finanziellen Ruin. Die traditionell große Armee, der Hof, die Beamten, der Staatsverwaltung war für den nun amtierenden Großmoghul Aurangzab (reg. 1658-1707) zu teuer geworden, während die Basis des ehemaligen Reichtums, die Landwirtschaft vor sich hin siechte. Etwas hilflos ob der Umstände, zog Aurangzab die Zügel im Reich an. Die *dschizija* wurde wieder eingeführt, die Steuer für Hindu-Händler verdoppelt, die schiitsche Minderheit innerhalb der muslimischen Gemeinschaft wurde diskriminiert und unterdrückt. Die konservativen Kreise, welche dem von Akbar eingeführten Pluralismus immer schon skeptisch gegenüberstanden (s.o.), sahen nun unter Aurangzab ihre Zeit gekommen und heizten die Stimmung zusätzlich an. Die Kluft zwischen der hinduistischen Mehrheit und der nun zu einer Art Elite

⁸⁹ Vgl. u.A. Armstrong (2006), S.158 - 160

⁹⁰ Vgl. Ebd.

aufsteigenden (sunnitischen) muslimischen Minderheit wurde größer⁹¹. Die Spannungen im inneren des Reiches nahmen zu und entluden sich immer stärker in gewaltsamen Übergriffen zwischen, aber auch innerhalb der einzelnen religiösen Glaubensgemeinschaften. Die Aufgabe des Pluralismus, sollte der Anfang vom Ende des Moghulreiches in Indien sein.

Diese einsetzende und fortschreitende Fragmentierung, blieb natürlich auch den äußeren Feinden des Reiches nicht verborgen. Nach dem Tod Aurangzabs, der mit seiner despotischen Politik immerhin noch halbwegs die Ordnung wahren konnte und das Reich noch geringfügig vergrößerte, geriet das Reich nach seinem Ableben vollends in die Schieflage. Das Reich versank in dynastische Nachfolgewirren und die Wirtschaft sichte unverändert vor sich hin. Außenpolitisch erstarkten im Süden die hinduistischen Marathas und im Nordosten des Reiches sah man sich mit der Bedrohung des Iraners Nādir Shāh konfrontiert.

Wir finden also bereits - *vor* der Kolonialisierung⁹² des indischen Subkontinents - eine Lage vor, die durchaus vergleichbar mit der bereits oben erwähnten Lage des abbasidischen Kalifats (s.o. Kapitel „Islamismus“) kurz vor dessen Untergang war. Das abbasidische Kalifat, wurde durch innenpolitische Unruhen derart geschwächt, dass sozusagen linear zur inneren Schwächung die äußere Bedrohung anstieg.

Im inneren war die Gesellschaft in mehrere konkurrierende Lager gespalten, was sich an verschiedenen Konfliktlinien abzeichnet:

- *muslimische Minderheit vs. hinduistische Mehrheit*: die Aufgabe der pluralistischen Politik, führte zu einer massiven (politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen) Marginalisierung der hinduistischen bzw. allgemein der nicht-muslimischen Bevölkerung innerhalb des Reiches. Diese Ungleichbehandlung, führte nicht nur dazu, dass diese marginalisierten Schichten einerseits zusehends unzufriedener wurden und ihrem Protest auch

⁹¹ Ein nicht unerheblicher Aspekt in diesem Zusammenhang, ist die Einführung eines gesetzlichen Weinverbots für Muslime, denn bis zu diesem Zeitpunkt, fungierte der gemeinsame Weinkonsum in den Cafes als ein soziales Bindeglied zwischen den Muslimen und den ansässigen Hindus. Durch das Verbot, so komische es klingen mag, wurde einer der Kernpunkte, des Zusammenlebens tangiert, der die Abgrenzung zwischen den Muslimen und den Hindus zusätzlich verstärkte.

⁹² Gemeint ist hier vor der endgültigen Machtübernahme der Briten auf dem indischen Subkontinent. Zu jenem Zeitpunkt, von dem hier die Rede ist, stellten die Briten noch keine ernsthafte Bedrohung auf dem Kontinent dar. Im weiteren Verlauf wird dieser Aspekt noch detaillierter behandelt. Endgültig in den britischen Machtbereich übergegangen, ist Indien letztlich erst nach 1857.

Ausdruck verliehen, es führte andererseits auch dazu, dass sich die muslimische Minderheit unter Rückendeckung des Regimes als Elite verstand und sich dementsprechend verhielt

- *Sunniten vs. Schiiten*: dieser Marginalisierung fielen nicht nur Nicht-Muslime zum Opfer, auch die schiitische Bevölkerung hatte ab Aurangzab unter Repressalien zu leiden, was sich nicht zuletzt im Verbot einiger schiitischer religiöser Praxen offenbaren sollte⁹³.
- *Pluralisten vs. Konservative*: der noch von Akbar verfolgte Pluralismus ging einigen Konservativen zu weit. Ihrer Ansicht nach, verlangte die Legitimation eines islamischen Herrschers die Einführung der Shari'ah. Doch die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung im Moghulreich konnte mit der Shari'ah nichts anfangen, sie waren pluralistisches und universalistisches Denken und Handeln, wie es über gut 200 Jahre praktiziert wurde, gewöhnt. Letztlich führte dieser Diskurs hinsichtlich der Wichtigkeit der Shari'ah Gesetzgebung⁹⁴ dazu, dass sich auch im inneren der sunnitischen Gemeinschaft eine Kluft zwischen den Pluralisten und Konservativen auftat, zwischen den gesetzesorientierten und den sufistischen Muslimen offenbarte.

Zu allen innenpolitischen Spannungen, gesellte sich die Gefahr an der Peripherie des Reiches. Die „Polytheisten“ im Süden (Hindus) und die „Abtrünnigen des wahren islamischen Glaubens“ (Schiiten), warteten nur darauf die vermeintliche Schwäche des Moghuln auszunutzen. Nun befand sich also auch das Moghulreich mit einer „konkreten und fundamentalen, kulturellen, politischen und sozialen“ (s.o.) Krise konfrontiert – wohl bemerkt, *bevor* der Kolonialismus das Land ergreifen sollte! Was tun?

Der indische Sufi-Gelehrte *Shāh Walī Allāh ad-Dihlawī* erkannte das eigentliche Problem des Staates: seine fortschreitende Fragmentierung, die das Land derart schwächte, dass die Grenzen nicht mehr sicher waren und somit nicht zuletzt die ernsthafte Gefahr heraufbeschwor, unter nicht-muslimische Fremdherrschaft zu geraten. Angesichts der Bedeutung der *umma* im Islam, verbunden mit der Tatsache, dass ein Leben als Muslim in einer nicht von Muslimen regierten

⁹³ Vgl. Armstrong (2006), S.162

⁹⁴ Der Diskurs um die Shari'ah ist dabei nur der prominenteste Konflikt, neben anderen religiösen Streitfragen, insbesondere zwischen den 4 sunnitischen Rechtsschulen

Gesellschaft, für die indischen Muslime praktisch undenkbar war, war die jetzige Situation höchst verstörend⁹⁵. Darüber hinaus sah Walī Allāh die ernsthafte Gefahr einer *fitna* zwischen den Muslimen gegeben, welche erst recht unter allen Umständen vermieden werden musste.

Sollte also diese durchaus reelle Gefahr abgewendet werden, so müsse die *umma* unvermeidlich enger denn je zusammenstehen, so *Wālī Allāh*. Die bestehenden Zwistigkeiten, die sektiererischen Konflikte zwischen Muslimen, müssten schnellstmöglich beigelegt werden, wolle man entschlossen dem Feind entgegentreten und die bestehenden Gefahren noch abwenden⁹⁶.

Walī Allāh machte sich daran die Gemeinsamkeiten der Muslime zu betonen und versuchte den gegensätzlichen Anschauungen die Basis zu entziehen, indem er immer wieder die Einigkeit der (sunnitischen) *umma* in den Vordergrund stellte: „Upon receiving a divine vision, he decided to concentrate on harmonizing the four schools of Sunni jurisprudence⁹⁷ as a first stepp toward unifying a divided community.⁹⁸“ Die Kluft zwischen dem orthodoxen, gesetzorientierten und dem mystischen Islam, sollte überwunden werden.

Als einigendes Instrument für den Zusammenhalt der *umma* sollte die Shari’ah den speziellen Bedingungen der Umstände auf dem Subkontinent angepasst werden und vor allem als Bollwerk gegen eine zunehmende Hinduisierung des Islams⁹⁹ fungieren; dass er dabei für sich das Recht des Iğtihād in Anspruch nahm, liegt auf der Hand¹⁰⁰. Der Islam in Indien musste nach Walī Allāhs Ansicht „gereinigt“ werden. Die Bindungen zwischen dem Hinduismus und dem Islam seien vielerorts zu eng geworden, was - wie die jetzige Situation zeige - den Islam insgesamt schwächen würde. Die Muslime auf dem Subkontinent sollten sich ganz klar von jeglichem „schädlichen“ Einfluss von Nicht-Muslimen

⁹⁵ Vgl. Armstrong (2006), S.163/64

⁹⁶ Vgl. Armstrong (2006), S.163/64; Peters (2005), S.97-100

⁹⁷ Unter den vier sunnitischen Rechtsschulen werden gemeinhin die Hanafiten, die Malikiten, die Hanbaliten, sowie die Shafi’iten subsummiert. Die rechtlichen Auffassungen dieser Rechtsschulen basieren im Großen und Ganzen auf demselben Fundament, was jedoch nicht bedeutet, dass in Einzelfragen gravierende Unterschiede zwischen den Rechtsschulen zutage treten können. [Vgl. Lohlker (2008), S.62-64; Elger (2003), S.259/260]

⁹⁸ Jalal (2008), S.43

⁹⁹ Peters (2005) bemerkt im Zusammenhang mit der Hinduisierung des Islams: „Der indische Islam hatte stets einen Sondercharakter. Er war bis zu einem gewissen Grad synkretisch. Viele Hindubräuche hatten eine oberflächliche islamische Färbung angenommen und wurden auch von Muslimen ausgeübt. Shah Wali Allahs Eifer um die Reinheit des Islams bewegte ihn dazu, diese Bräuche scharf als Polytheismus (*shirk*) zu verurteilen“

¹⁰⁰ laut Jalal (2008), S.46/47 ging Wali Allah gar noch einen Schritt weiter, indem er für sich als Vertreter des Sufismus in Anspruch nahm ein *qutb* zu sein. Jalal: „*Qutb* signifies the axis or support where the transcendent intersects with the temporal. [...] Such a person could discover beneficial elements in the sharia of which other people were unaware, and use them to buttress civilization.“

abgrenzen und sich in ihre eigene religiöse Gemeinschaft zurückziehen. Gerade in einem Land wie Indien, dass wie bereits dargestellt durch und durch pluralistisch konzipiert war, eine geradezu revolutionäre Theorie. Für *Walī Allāh* waren die Wiedervereinigung und die Abgrenzung der *umma* zu einer Frage des religiösen, aber auch politischen Überlebens geworden.

Walī Allāh ließ in seinen Ausführungen auch das Establishment nicht außen vor. Die Führung des Reiches, sei nicht minder Schuld an der verheerenden Lage des Staates: „He criticized the Mughal state for levying taxes on farmers, merchants, and professionals and spending extravagantly on architectural projects, instead of meeting the basics needs of the populace.¹⁰¹“ *Walī Allāh*s Kritik am Status quo, war demnach wiederum keine *rein* religiöse. Zwar war die mangelnde Religiosität der Gesellschaft (das Herrscherhaus eingeschlossen) die *conditio sine qua non* des vorherrschenden Zustandes, da ein legitimer islamischer Herrscher notwendigerweise für Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft gesorgt hätte, dennoch schwang auch bei *Walī Allāh* immer wieder eine gehörige Portion Sozialkritik abseits der religiösen Agitation mit, mit jener sich vor allem die marginalisierten Gesellschaftsschichten identifizieren konnte. Doch, entgegen der Meinung Ayesha Jalals, die diesem sozialkritischen Aspekt, sowie der empirischen Auseinandersetzung mit den bestehenden Problemen in *Walī Allāh*s Theorien großen Stellenwert einräumt¹⁰², ist die Einschätzung Rudolph Peters, dass „im Vordergrund seiner Gedanken die Überzeugung [steht], dass die Rettung nur durch das Befolgen der Sunna kommen kann, der maßgeblichen Richtschnur für das Verhalten der Menschen¹⁰³“ stichhaltiger. Hätte *Walī Allāh* seine Theorien anhand einer empirischen Analyse erstellt, wie Jalal vermutet, so hätte ihm (beinahe zwangsläufig) die Korrelation zwischen der Aufgabe des Pluralismus und dem Niedergang des Moghulreiches auffallen müssen. Doch *Walī Allāh*, untermauerte seine Thesen aus einer anderen Richtung und sah den schlechten Zustand des Moghulreiches viel eher in gerade diesem Pluralismus begründet. *Walī Allāh* war in religiösen Lehren ausgebildet und dachte in religiösen Kategorien. Die Grundforderung, sprich: die „Defensivtheorie“ *Walī Allāh*s, wonach sich die Muslime ins „innere“ ihrer Gemeinschaft zurückziehen

¹⁰¹ Jalal (2008), S.51

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Peters (2005), S.98

sollten, was ihnen nach einer Phase der Konsolidierung wieder zu alter Stärke verhelfen würde, lässt unschwer Parallelen zum Beispiel des Propheten erkennen. Auch Muhammad musste sich in einer Phase der Schwäche mit seinen Gefährten nach Yathrib zurückziehen, um von dort aus die Gemeinschaft zu konsolidieren. Die Forderungen Walī Allāhs hatten zwar durchaus die Beseitigung der sozialen Ungerechtigkeit zum Ziel, die Überwindungsmechanismen die er propagierte, hatten nichts desto trotz überwiegend religiösen Charakter und basierten auf einer grundlegend religiösen Basis, denn auf einer (sozial-) wissenschaftlichen Empirie.

Trotz aller Vorbehalte gegen das bestehende Regime vermied es Walī Allāh jedoch, den Djihad gegen den „inneren Feind“ auszurufen: „[...] he considered it illegitimate to rebel against a government which had Muslim support, even the leader was not qualified for office.¹⁰⁴“ Was Walī Allāh wollte, war keine Revolution, die das bestehende Regime und den Staat von Grund auf erneuern sollte. Die Konzeption Walī Allāhs war vielmehr darauf ausgerichtet, dem *bestehenden* Reich zu neuem Glanz zu verhelfen, was ein entscheidender Unterschied zu einigen seiner Nachfolger sein sollte. Walī Allāh war in erster Linie ein Reformist, der versuchte die Einigung der *Umma* über die *Erneuerung*, einer Reformation religiöser Traditionen herbeizuführen. Den endgültigen Bruch mit dem Establishment, sprich mit den *Ulema*, oder der Regierung hat Walī Allāh nie endgültig vollzogen. Walī Allāh war ein Intellektueller, dessen Waffe sein Wissen und nicht der Dolch war. Von wirklichen, physischen Aktionen, welche den Staat zu Fall bringen sollten, wollte er nichts wissen. Sein Ziel war die Reformierung des Establishments, nicht dessen Beseitigung. Dennoch sollten sich spätere Generation immer wieder auf die Ideen Walī Allāhs beziehen.

So auch der bereits im vorigen Kapitel gestreifte Sayyid Ahmad Barelwī (1786-1831). Barelwī wollte sich nicht mehr nur mit theoretischen Grundsätzen abgeben, wie es noch Walī Allāh getan hatte. Für Barelwī war die Zeit des Handelns gekommen. Ging Walī Allāh noch davon aus, dass die Wiederbelebung des Islam im Rahmen des Moghulreiches stattfinden könne, so sah diese junge Generation eine solche Möglichkeit nicht mehr als gegeben an. Die regierenden

¹⁰⁴ Jalal (2008), S.51

Sultane im Reich waren nur mehr Marionetten der britischen Besatzungsmacht, mit dem alten starken Moghulreich, das der Generation Walī Allāhs noch in lebendiger Erinnerung war, wusste die jetzige Jugend nichts mehr anzufangen. Das Moghulreich war, ihrer Ansicht nach, nur mehr ein Marionettenregime¹⁰⁵, das von korrupten „Politbonzen“ angeführt wurde, die sich nicht im Geringsten um das Wohl des Volkes im Sinne des Islams kümmerten. Die noch von Walī Allāh entworfene Utopie eines neu aufblühenden, reformierten Moghulreiches, war für Barelwī, ob der Umstände zur Unmöglichkeit geworden. Der von Walī Allāh propagierte Reformismus, wurde durch Barelwī zur Revolution ausgebaut. Das Moghulreich war in Barelwīs Augen kein *dar al-islam* mehr, es war zur *dar al-harb* geworden. Für Barelwī und seine Anhänger gab es ob dieser Situation nur zwei Möglichkeiten: „Legally speaking, Muslims living in hostile territory are obliged to perform *hijrat* to another muslim country or to fight a jihad to wrest political control from the infidels.“¹⁰⁶ Die Entscheidung fiel auf Letzteres.

Die Bewegung *Tarīqa-yi muhammadī*, deren Anführer Barelwī war, strebte danach einen „neuen, rein islamischen Staat zu errichten. [...] Der Raum, wo dieser neue Staat errichtet werden sollte, wurde ausgewählt: das Sikh-Gebiet im Nordwesten Indiens.“¹⁰⁷ Es sollte wieder ein *dar al-islam* auf dem Subkontinent konzipiert werden.

Barelwī bezichtigte die im Nordosten ansässigen Sikhs, sie würden die ebenfalls dort lebenden Muslime unterdrücken. Diese geknechteten Muslime sollten und mussten befreit werden. Für die *Tarīqa-yi muhammadī* Grund genug einen Djihad gegen die Sikhs auszurufen. Einen Djihad der, nach Ansicht Barelwīs, zur kollektiven Pflicht geworden sei, da die im Sikh-Gebiet lebenden Muslime, durch die Unterdrückung der Sikhs eben *unmittelbar* angegriffen würden, was den Djihad nach islamischen Recht zu einer kollektiven Pflicht erheben würde.

Der Djihad Barelwīs kam 1830 ins Rollen und die *Tarīqa-yi muhammadī* begann ihre Aktionen gegen die Sikhs auszuweiten. Doch ebenso schnell wie Barelwī den Kampf gegen die Sikhs eröffnet hatte kam dieser auch wieder zum Erliegen. Die ansässigen Stämme zeigten kaum Interesse für die von der *Tarīqa-yi muhammadī* entworfene Utopie zur Gründung eines islamischen Staates zu

¹⁰⁵ Seit 1803 befand sich Delhi in Händen der britischen East India Company. Die britische Kolonialmacht baute ihren Führungsanspruch in den Folgejahren sukzessive aus, was jedoch im unteren Teil dieser Arbeit näher beleuchtet werden soll.

¹⁰⁶ Jalal (2008), S.67

¹⁰⁷ Peters (2005), S.99

kämpfen. Nachdem Barelwī die im Sikh-Gebiet ansässigen muslimischen Stämme dann noch aufforderte Steuern zu entrichten, versagten diese ihm endgültig die Gefolgschaft. Bereits 1831 wurde Barelwī von den Sikhs vernichtend geschlagen. Die erste ernsthafte Djiḥad-Bewegung der Moderne auf dem indischen Subkontinent war vorerst, rein vom Erfolg betrachtet, nicht mehr als ein zu vernachlässigendes Intermezzo, dem die Unterstützung der Massen versagt blieb. Doch die Idee von der Gründung eines islamischen Staates im Nordosten Indiens sollte überdauern und gut 100 Jahre später eine Renaissance erleben.

Trotz allem wird die Person des Barelwī bis heute von einigen islamistischen Biographen verklärt, die ihm eine Bedeutung zuschreiben, die ihm in realiter nie zukam¹⁰⁸. Barelwī hat es zu keiner Zeit geschafft die Massen hinter sich zu vereinen, ohne die er jedoch nie in der Lage war, einen wirklichen Umsturz im paschtunischen Indien herbeizuführen. Ihm hätte klar sein müssen, dass er ohne die Unterstützung der ansässigen muslimischen Stämme nichts würde gewinnen können. Die Utopie eines eigenen rein muslimischen Staates an der nordöstlichen Peripherie des Reiches, war nicht ausreichend um die Stämme und vor allem deren Führer auf seine Seite zu ziehen; das politische Gegenangebot, an die Führer dieses Stämme war zu klein, als dass diese sich ernsthaft hätten vorstellen können, ihre Macht an Barelwī abzutreten.

Das wirklich innovative am Denken Walī Allāhs, war der defensive Charakter seiner Utopie. Der in Bedrängnis geratene Islam sollte sich von der nichtmuslimischen Umgebung abgrenzen, um zu neuer Stärke zu gelangen. Wenngleich die Mittel Barelwīs offensiver waren, als dies bei Walī Allāh der Fall war, so war seine Zielsetzung die gleiche und ebenfalls vom Rückzug der muslimischen Gemeinschaft, in ein sicheres islamisches Kernland (*dar al-islam*) auf dem indischen Subkontinent geprägt. Beiden gemeinsam war, dass sie die Ursprünge der verheerenden sozialen und wirtschaftlichen Situation, in einer Abkehr vom Islam verorteten, welcher nicht zuletzt immer mehr von hinduistischen Bräuchen und Kulte durchtränkt würde.

Zusammenfassend lassen sich am Beispiel Walī Allāhs und Barelwīs folgende Kernelemente aufzeigen:

¹⁰⁸ Vgl. Jalal (2008), S.63

- *Defensivstrategie*: Mit Walī Allāh hatte das muslimische Denken einen „defensiven Zug angenommen, der die islamische Frömmigkeit bis heute prägt“¹⁰⁹. Die Muslime sollten wieder lernen zusammenzustehen und sich *gemeinsam* gegen ihre Feinde zur Wehr setzen, wie es das Beispiel des Propheten offenbarte. Entscheidende Voraussetzung, dass die Muslime wieder *eine* Gemeinschaft werden würden, war der Brückenschlag Walī Allāhs zwischen den vier sunnitischen Rechtsschulen, einschließlich einiger mystischer Zweige des indischen Islam. Nachdem dieser Brückenschlag geglückt sei, sollte sich die muslimische Gemeinschaft nach innen abgrenzen und konsolidieren, um weitere schädliche Einflüsse von Nicht-Muslimen abzuwehren. Nach einiger Zeit, wenn dieser Prozess schließlich erfolgreich abgeschlossen sei, würde die *umma* in alter Stärke erstrahlen und sei fortan wieder in der Lage sich seiner Feinde zu erwehren.

Diese, von Walī Allāh konzipierte, Defensivstrategie fand 1947 in der Unabhängigkeit Pakistans ihren vorläufigen Höhepunkt. Des Weiteren lässt sich (insbesondere in der islamischen Diaspora), bis heute beobachten, dass sich verschiedenste islamistische Gruppierungen von Zeit zu Zeit desselben, weiterentwickelten Defensivkonzeptes bedienen. Prominente Beispiele hierfür sind beispielsweise die „Hizb ut-Tahrir“ oder auch der „Kalifatsstaat“ in Deutschland, die beide ein solches Defensivkonzept verfolgten/verfolgen, um sich von der vermeintlich schädlichen, westlichen Gesellschaft abzugrenzen.

- *Theorie vs. Aktivismus*: Walī Allāh war ein Theoretiker. Von realen, physischen Aktionen wollte er, was seine Person angeht, nichts wissen. Für ihn stand die Reform des Moghulreiches im Vordergrund. Erst Barelwī verlieh den Ausführungen Walī Allāhs revolutionären Charakter, indem er ihnen physische Aktionen folgen ließ. Eine Reformierung des Reiches, war für Barelwī ob der Umstände eine schlichte Unmöglichkeit. Wie im weiteren Verlauf dieser Analyse noch zu zeigen sein wird, ist dieser Umstand ein geradezu klassisches Kontinuum innerhalb der islamistischen Entwicklung. Al-Afghānī, Mawdūdī, Qutb, nicht einmal Azzam haben sich nachweisbar an physischen Aktionen beteiligt. Nicht ein einziger der hier aufgezählten (und diese Liste ließe sich noch erheblich erweitern), hat seinen eigenen Worten Taten folgen lassen. Sie waren und blieben „nur“ die „Lehrmeister“ einer meist

¹⁰⁹ Armstrong (2006), S.164

nachfolgenden Generation, welche ihre Taten über die Ideen dieser Theoretiker legitimierte. Doch die eigentlichen Begründer der islamistischen Ideen, kamen nie über das Denken und Formulieren ihrer Anschauungen hinaus. Den Versuch der Umsetzung, nahmen fast immer Dritte in Angriff.

- *Kolonialismustheorie*: Wie dieses Beispiel zeigt, ist der Kolonialismus beim Aufkommen des indischen Islamismus keine erschöpfende Bedingung. Vielmehr ist die Aufgabe des pluralistischen Paradigma auf dem indischen Subkontinent, verbunden mit dem wirtschaftlichen Niedergang des Moghulreiches die Ursache, für den Aufschwung islamistischer Ideen. Die einsetzende Fragmentierung der einzelnen ethnischen, kulturellen und religiösen Gruppen, verbunden mit der wirtschaftlichen Rezession förderte ein Umfeld, welches den Nährboden für islamistische Agitation stellen sollte. Wie so oft, wurde auch im Moghulreich die Schuld für den Niedergang beim jeweils anderen verortet. Ausgehend von dieser These, lag eine logische Lösung der Probleme in der Abschottung vom „Anderen“, das doch schließlich die Schuld an der Misere trug. Letztlich führte diese „Abschottung“, jedoch nur zu einer noch größeren Fragmentierung innerhalb der Gesellschaft und speiste Vorurteile und Ressentiments gegen die „Anderen“, welche sich verstärkt in gewalttätigen Auseinandersetzungen entladen, und ihren vorläufigen Kulminationspunkt im Djihad Barelwīs gegen die Sikhs erreichen sollten.

4.1.1. Indien unter kolonialer Herrschaft

1615 machte sich Sir Thomas Roe auf nach Indien, um dem herrschenden Moghulkaiser *Jahangir* (ein Sohn *Akbars*), im Auftrag des britischen Königs James I., eine Geschäftsidee zu unterbreiten: *Jahangir* sollte es den Briten gestatten in den Provinzen um Surat einige Handelskontore einzurichten. Die Briten wiederum würden sich im Gegenzug dazu verpflichten, den kaiserlichen Hof mit Luxusgütern und anderen Waren aus Europa zu versorgen, eine klassische „win-win“ Situation eben. Dies sah auch *Jahangir* so und erlaubte den Briten sich in der Gegend um Surat niederzulassen und entsprechende Kontore einzurichten. Der Grundstein der britischen „East India Company“ (EIC) auf indischem Boden war gelegt.

Die Briten sollten sich denn auch als fähige Händler erweisen. Schritt für Schritt wurden ihre europäischen Konkurrenten auf dem indischen Kontinent vertrieben; zuerst Portugal, und später dann, mit etwas mehr Widerstand als die Portugiesen, die Franzosen, welche in der Schlacht von Wandiwash (1760) vernichtend geschlagen wurden und das Feld räumten¹¹⁰. Die Briten waren fortan die einzige verbliebene europäische Handelsmacht auf dem Subkontinent.

Das moghulische Herrscherhaus stand den Ereignissen vor ihrer Haustür mehr oder weniger gleichgültig gegenüber. Zum einen verfügten die Engländer zwar über eine beachtliche Seemacht im indischen Raum, doch zu Lande stellten sie keine ernsthafte Bedrohung für die Moghulherrscher dar. Die weitaus größere Bedrohung lag nach wie vor an der nördlichen Grenze des Reiches mit dem Safawidenreich und immer wieder rebellierenden Paschtunen-Stämmen¹¹¹. Zum anderen schöpfte man einen gewissen Profit aus den ständig andauernden Konflikten zwischen den europäischen Mächten, welche sich von Zeit zu Zeit dem Wohlwollen des Herrschers versichern wollten und diesem Wohlwollen finanziellen Nachdruck verliehen.

In den folgenden Jahren baute die British East India Company, die nun zum europäischen Monopolisten in Indien aufgestiegen war, ihren Einfluss auf dem Subkontinent sukzessive aus. Dies geschah jedoch keineswegs ohne die Zustimmung der herrschenden Klasse und einiger lokaler Machthaber, was so oft mit dem Schlagwort Kolonialismus impliziert wird.

Im Gegenteil, der Ausbau des Binnenhandels, sowie die Einfuhr von Edelmetallen durch die Briten förderte die Monetisierung vieler Provinzen und insbesondere Bengalens. Als Folge daraus, wurde das Einziehen der Grundsteuer erheblich erleichtert, was einigen lokalen Machthabern und den ohnehin klammen Moghulherrschern zu einer soliden Einnahmequelle verhalf, ohne allzu großen Anstrengungen ausgesetzt zu sein¹¹². Man ließ die Briten guten Gewissens gewähren.

Zu ersten ernsthaften Verstimmungen zwischen der indischen Gesellschaft und der britischen Handelsmacht, sollte es erst Mitte des 19. Jahrhunderts kommen. Unter den Briten, die nun weite Teile des Landes fest unter ihrer Kontrolle hatten (auch politisch/militärisch und nicht nur wirtschaftlich), machte sich eine neue

¹¹⁰ Vgl. Kulke/Rothermund (1998), S.289

¹¹¹ Vgl. Schetter (2004), S.45

¹¹² Vgl. Kulke/Rothermund (1998), S.300

„wissenschaftliche“ Bewegung breit, welche dem Westen sozusagen eine naturgegebene Vorrangstellung gegenüber dem Orient einräumte. Diese so genannten „Anglizisten“, vertraten die Ansicht, dass den Indern die englische Sprache und westliche Bildung beigebracht werden müsse, da diese der indischen Kultur bei weitem überlegen sei und somit letztlich alle profitieren würden. Der neu angekommene Justizminister für Indien John Macaulay meinte gar, dass die gesamte Literatur des Orients, nicht einmal soviel Wert sei, wie ein einziges Regal einer europäischen Bibliothek¹¹³. Mit dieser Ansicht stand er, vor allem unter den neu ankommenden Briten, für die Indien nicht selten ein Land bestehend aus halbwilden Stämmen darstellte, keineswegs alleine da. Viele Inder, vor allem aus den bildungsnahen Schichten, versuchten sich mit den Briten zu arrangieren und lernten ebenso schnell englisch, wie sie unter der Mogulherrschaft eben persisch gelernt hatten; nicht weil sie die Ansichten der „Anglizisten“ teilten, sondern aus schlichtem Pragmatismus, da sie erkannten, „daß eine neue indische Bildungsschicht nur dann eine Chance hatte, unter den neuen Herrschern Ämter und Einfluß zu gewinnen, wenn sie deren Sprache beherrschte.“¹¹⁴

Doch für viele Muslime war ein solches Denken, mehr als das Vehikel einer kolonialen Macht, mit der man sich eben arrangieren konnte; eine solche Weltsicht war nichts anderes als ein unmittelbarer Angriff auf die muslimische Identität, denn der Islam war im Laufe der Zeit – nicht nur für die indischen Muslime – ein allumspannendes normatives Gerüst geworden, dass weit über die orthodoxe Religion hinausreichte¹¹⁵.

Während sich nun viele Inder mit den neuen Umständen arrangierten, waren es denn auch die Muslime, die noch in ihrem Elite-Denken verharrten, die von den „Anglizisten“ besonders angegriffen wurden: „So wurden der Islam und die muslimische Gesellschaft als starr und unwandelbar, als fortschrittsunfähig beschrieben. Der Islam als Religion wurde als irrational angesehen, als Hindernis für die Suche nach Wahrheit und für das Streben als Wissenschaft. Wegen der Lehre vom jīhād hielt man die Muslime für kriegslüsternd und fanatisch. Der Glaube an die göttliche Allmacht und die Vorherbestimmung galten als Quelle für die Schicksalshörigkeit der Muslime und für deren Mangel an Aktivität zur

¹¹³ Vgl. Kulke/Rothermund (1998), S.313

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Vgl. Peters (2005), S.106-107

Besserung ihrer Lage.“¹¹⁶ Die Vorurteile gegenüber den Muslimen ließen sich noch weiterführen (und bis heute kommen immer wieder neue hinzu). Doch schlimmer noch als dieses Denken der Europäer, war der Umstand, dass die aktuelle Lage in Indien, die Vorrangstellung des Westens gegenüber dem Islam scheinbar untermauerte. Das Moghulreich, die Insignien muslimischer Macht auf dem Subkontinent, lag für alle sichtbar am Boden, während der Westen seinen Einfluss und seine Vorrangstellung sukzessive ausbaute. Der indische Islam wurde *direkt und unmittelbar* vom Westen herausgefordert, was auch das islamistische Denken nicht unberührt lassen sollte. Die Erwidern dieser Anschuldigungen erfolgte von muslimischer Seite vor allem auf zwei verschiedenen, verteidigenden Argumentationslinien:

1. „*defensive Verteidigung*“: man gab dem Westen bis zu einem gewissen Punkt recht. Der Islam und seine Gemeinde befände sich tatsächlich in der Krise, was ja angesichts der Umstände kaum zu leugnen wäre. Doch dass dem so sei, wäre nicht auf eine Schwäche des Islams oder der islamischen Kultur zurückzuführen, sondern läge vielmehr an der Abkehr von der *wahren* Lehre des Islam und nicht an der Religion selbst. Diese Logik implizierte eine starke Glorifizierung der Vergangenheit, durch deren Nachahmung die bestehende Lähmung und Schwäche der *umma* überwunden werden sollte.
2. „*offensive Verteidigung*“: Diese Argumentationslinie folgte der Ansicht, dass der Islam vom Westen falsch aufgefasst werden würde und einige Angriffspunkte des Westen im Bezug auf den Islam, durchaus pragmatischen Gesichtspunkten des gesellschaftlichen Zusammenlebens geschuldet seien. Der Notwendigkeit einer gewissen Reinigung des Islam wurde jedoch auch von dieser Denkschule nicht abgestritten.

Doch die entscheidende Neuerung am islamischen Denken entwickelte sich aus der Interaktion mit dem Westen. Der entscheidende Punkt den es zu klären galt, entsprang der Frage warum der Westen dermaßen überlegen sei oder warum man selbst so zurückgeblieben sei – je nach Blickwinkel. Worin lagen die Ursachen, dass der Westen nicht nur technologisch übermächtig sei, sondern auch in politischen Bereichen und der Gesetzgebung, das stringentere Konzept hatte, welches nicht nur

¹¹⁶ Ebd.

den Handelsgeist, sondern die allgemeine Wohlfahrt förderte? Es wurden wieder einmal Antworten gesucht.

Die meisten Antworten, liefen darauf hinaus, dass man auf irgendeine Art und Weise den rechten Pfad verlassen habe und nicht mehr der stringenten Linie des *wahren* Islam folge. Der *Iğtihād* sollte und musste wieder aufgenommen werden, wodurch zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen werden konnten; zum einen sollte der Islam durch die Wiederaufnahme des *Iğtihād* den zeitlichen Verhältnissen angepasst werden. Das bedeutet der *Iğtihād* sollte von seiner ursprünglichen Intention, die Authentizität des Islams zu erhöhen, zu einer „Methode zweckbestimmter Auslegung“¹¹⁷ transformiert werden. Zum anderen konnte dem Westen somit aufgezeigt werden, dass der Islam eben keine verknöcherte, reformresistente Religion darstelle, die weder zum Wandel, geschweige denn zur Entwicklung fähig sei¹¹⁸.

Doch das Bedeutende an dieser Wiederaufnahme des *Iğtihād* war der Umstand, dass dieser nicht mehr in rein islamischen Sphären gedacht wurde, wie es beispielsweise noch ein Ibn Taimiyya oder ein Walī Allāh getan hatte. Die islamischen Denker des 19. Jahrhunderts wurden in Indien mit westlichem Gedankengut konfrontiert, dass sie teilweise in ihre Überlegungen mit einbauten. Der *Iğtihād* wurde bis zu einem gewissen Punkt (bewusst oder unbewusst spielt hier keine Rolle) verwestlicht.

Sir Sayyid Ahmad Khān (1817-1898) der von Rudolph Peters, als der „Vater des islamischen Reformertums“¹¹⁹ bezeichnet, wird fällt in die Kategorie dieser neuen Art der islamischen Intellektuellen, die nun den *Iğtihād* mit westlichem Gedankengut verbanden. Am Beispiel Indiens im 19. Jahrhundert wird deutlich, was einige Autoren/Autorinnen meinen, wenn sie vom Islamismus als einem Produkt der Moderne sprechen¹²⁰; oder wie Gilles Kepel die neue Situation treffend formuliert: „Die Art und Weise, wie sie die Gesellschaft beschreiben, deren Krise analysieren und eine Therapie vorschlagen, ist geprägt von Denkmustern eines Bildungssystems, das selbst eine typische Errungenschaft der Moderne ist – die sie doch gerade bekämpfen wollen.“¹²¹

¹¹⁷ Peters (2005), S.108

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Peters (2005), S.109

¹²⁰ Vgl. u.A.: Metzger (2005); Kolnberger (2007)

¹²¹ Kepel, Gilles (2001), S.17

Ahmad Khān war ein Bewunderer der Briten - er war geradezu anglophil. Der technologische, wirtschaftliche und politische Fortschritt der Briten, beeindruckten Ahmad Khān über alle Maßen, so dass er einmal gesagt haben soll: „Alle guten Dinge in geistlicher und weltlicher Sicht, die man im Menschen finden kann, hat der Allmächtige Europa geschenkt, besonders England.“¹²² Umso mehr schockierten ihn die Ereignisse von 1857, dem Jahr des Sepoy-Aufstandes. 1857 revoltierte die indische Söldnerarmee (Sepoys), die aus Hindus und Muslimen bestand, gegen ihre englische Führung¹²³. Der Aufstand wurde von den Briten mit geradezu unmenschlicher Brutalität niedergeschlagen¹²⁴. Obwohl sich Hindus und Muslime, Seite an Seite gegen die Briten erhoben, waren es vor allem die Muslime, die unter den Strafmaßnahmen und Racheaktionen – im Zuge des Aufstandes - der britischen Armee, zu leiden hatten¹²⁵. Die Fronten zwischen beiden Lagern schienen verhärtet. *Ahmad Khān* setzte sich nun zum Ziel diese Fronten wieder durchlässiger zu machen, indem er versuchte beide Lager zu versöhnen.

Den Briten versuchte er zu erklären, dass die Muslime nicht die Hauptschuldigen an der Erhebung von 1857 gewesen seien und es deshalb in keinster Weise gerechtfertigt sei, die Muslime in solcher Art und Weise für eben diese Vorfälle zur Rechenschaft zu ziehen. Die Briten sollten doch schon aus Gründen der Staatsräson davon absehen die Muslime in Indien fortwährend zu marginalisieren, da ein solches Vorgehen auf Dauer keine Stabilität in der Region garantieren könne. Seinen muslimischen Glaubensbrüdern (mit seinen Glaubensschwestern hatte er weniger zu schaffen, weshalb hier absichtlich nur die männliche Form gebraucht wird) wiederum, wollte er aus dem Irrglauben befreien, dass der Kampf gegen die Briten in irgendeiner Weise vom Koran oder den Hadithen legitimiert sei. Zu diesem Zweck entwickelte *Ahmad Khān* ein bisher noch nie da gewesenes Dihad Konzept, in dem er die Politik von der Religion loszulösen versuchte:

¹²² J.M.S. Baljon. Zit. Nach Peters (2005), S.111

¹²³ Im Zusammenhang mit dem Sepoy-Aufstand ist oftmals von einer religiös motivierten Revolte die Rede, was auf das verteilen von tierischem Fett getränkten Patronen an die Sepoy durch die englische Führung und den im Anschluss ausbrechenden Aufstand zurückgeführt wird. Doch dieser Vorfall war letztlich nur der Tropfen ins volle Fass. Das Ausbrechen des Sepoy-Aufstandes und die Solidarität in verschiedensten Bevölkerungsschichten hatte durch und durch politische Motive. Dass sich gerade die Soldaten erhoben, ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass sie sich – trotz ihrer überdurchschnittlichen Ausbildung, welche ihnen durch die Briten zuteil wurde – in der britischen Armee marginalisiert und ihrer Aufstiegsmöglichkeiten durch ihre englischen Vorgesetzten beraubt sahen, welche sich zu allem Überduss wie Herren über ihre Sklaven verhielten (detailliert nachzulesen in: Rothermund/Kulke S. 251-346)

¹²⁴ Für einen Eindruck mit welcher Brutalität die Briten bei der Niederschlagung des Aufstandes vorgehen: siehe die Depesche Frederick Coopers an das britische Außenministerium abgedruckt in Aslan (2006), S.242/243. Ein verkürzter Auszug aus dieser Depesche befindet sich im Anhang dieser Arbeit.

¹²⁵ Vgl. Peters (2005), S. 110

Laut Ahmad Khān, im Zuge seines durchgeführten Ijtihād, war der Džihad nur dann Pflicht, „wenn Muslime in ihrer Eigenschaft als Gläubige unterdrückt und davon abgehalten würden, ihren religiösen Verpflichtungen nachzukommen.“¹²⁶ Die bloße Tatsache unter fremder, nicht-muslimischer Herrschaft leben zu müssen, stellte laut *Khān* keine erschöpfende Bedingung für die Legitimation eines Džihad gegen eben jene Besatzer dar. Nach der Auffassung *Ahmad Khāns* war der Džihad ein rein *religiöses* Konzept. Ein Unabhängigkeitskrieg gegen eine Besatzungsmacht, war jedoch nach *Khān* ein vorwiegend *politischer* Entwurf, der einem *politischen* Zweck diene. Eine derartige Vermischung, zwischen dem Džihad und einem politischen Zweck, kam laut *Khān* nicht in Frage und sei durch die *sunna* auch nicht legitimiert.

Wie weiter oben bereits dargestellt wurde, erhob die islamische Jurisprudenz im frühen 8. Jahrhundert den Džihad zu einem Mittel der Politik (die Religion wurde Teil der Politik, quasi die Legitimationsgrundlage der Politik [siehe Kapitel 3]). Diese Konzeption und Auffassung von der Džihad-Lehre, war denn auch fest verankert in den Köpfen strenggläubiger Traditionalisten. Die Neuauslegung, der Džihad-Lehre *Khāns* verzeichnete kaum Erfolge, geschweige denn, dass sie größere Beachtung in muslimischen Kreisen fand. Das Konzept, wonach Religion und Politik zwei verschiedene Sphären sein könnten, war für viele Muslime – und insbesondere im Bezug auf den Džihad – eine zutiefst befremdliche Weltanschauung.

Ahmad Khāns Arbeiten beschränkten sich nicht nur auf die Versöhnung zwischen den Briten und den Muslimen auf dem indischen Subkontinent. Auch er setzte sich mit dem Status quo der muslimischen Gemeinschaft in Indien auseinander und suchte Konzepte wie die indische *umma* zusammengehalten werden konnte, und zum anderen die Vorwürfe der britischen Orientalisten entkräftet werden konnten.

Zum Zusammenhalt der *umma* konzentrierte sich *Khān* vor allem auf die muslimischen Jugend, welcher verstärkt eine europäische Bildung zuteil wurde, die ihre Eltern nicht erfahren hatten. Zum Zusammenhalt der *umma* war es für *Khān* deshalb unabdingbar, dass diese Jugend einen Islam vorfinden konnte mit dem sie sich identifizieren konnte und der trotz ihrer Bildung, das Bindeglied zwischen der Elterngeneration und deren Kindern darstellen sollte. Wie später noch am Beispiel in Ägypten der 70er Jahre gezeigt werden wird, nahm *Ahmad Khān* hiermit ein geradezu zentrales, demographisches Problem in Angriff, welches eigentlich bis heute in vielen islamistischen Kreisen evident geblieben ist.

¹²⁶ Peters (2005), S.113

Die europäischen Orientalisten versuchte er mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. In dem er seine Ausführungen im Bezug auf den Islam, mit philosophischen Begriffen - wie sie nicht zuletzt von eben diesen europäischen Denkern benutzt wurden - durchsetzte, versuchte *Khān* seinen Theorien einen wissenschaftlichen Anstrich zu verpassen wie er vor allem in Europa üblich war. Den Orientalisten aus dem Westen, welche mit ihrem neu gewonnen Glauben an die Naturwissenschaft, alles auf irgendeine rationale Basis stellen wollten, versuchte *Khān* zu beweisen, dass der Islam eine durch und durch rational konzipierte Religion sei. Die Vorschriften und Gebote, welche im Koran enthalten seien, hätten alle einen rationalen Charakter und eine pragmatische Intention¹²⁷. Der Islam sei also durchaus kompatibel mit der einsetzenden Moderne und verschließe sich keineswegs dem einsetzenden Fortschritt - wenn man ihn nur lässt.

Die Person *Ahmad Khāns* findet in Auseinandersetzungen, welche sich mit dem Thema Islamismus auseinandersetzen nur selten, aber meist gar keinen Einzug. Dieser Umstand mag vielleicht darauf zurückgeführt werden, dass er eben kein radikaler Denker war, der den Djihad gegen die so genannten Ungläubigen predigte oder zum Umsturz eines nicht-islamischen Regimes aufrief und somit nicht so recht in das allgemeine, nach wie vor vom „Orientalismus“ geprägte Bild, des religiösen Fanatiklers, des extremistischen Islamisten, passt. *Ahmad Khān* war der erste gemäßigte islamistische Denker, der den Brückenschlag zwischen dem Okzident und dem Orient propagierte, indem er versuchte die beiden unterschiedlichen Weltanschauungen zu versöhnen und den Islam zu modernisieren. Für *Ahmad Khān* war es unausweichlich, dass sich die islamische *umma* mit der britischen Kolonialmacht würde arrangieren müssen (die Ereignisse von 1857 hätten schließlich gezeigt, dass eine Erhebung gegen die Briten sinnlos war und ist), wollte sie auf dem indischen Subkontinent nicht in der Bedeutungslosigkeit und im Chaos versinken. Er war der erste, der sich mit der einsetzenden Moderne und deren Bedeutung für den Islam und die islamische Gemeinschaft auseinandersetzte. Doch für *Khān* glich diese Herausforderung einem Drahtseilakt, bei dem es ihm nie gelang von einer Seite vollständig akzeptiert zu werden¹²⁸. Die Kalamität, der *Ahmad Khān* sich ausgesetzt sah, war der nicht unähnlich, was viele heutige islamische Reformer gut 150 Jahre

¹²⁷ Vgl. Peters (2005), S.113

¹²⁸ Vgl. Peters (2005), S.113

später, nach wie vor beklagen. Stellvertretend für all jene sei hier Tariq Ramadan zitiert, der das Dilemma des islamischen Reformertums treffend skizziert:

„Was sollen wir tun, um auf eine Veränderung des Denkens hinzuwirken? Die schriftlichen Quellen verdammen – und von der islamischen Welt nicht mehr angehört werden? Eine so genannte moderne Meinung aufzwingen – und dafür als ‚verwestlicht‘ im Handeln, oder schlimmer noch, Überläufer zur Sache des ‚Feindes‘ angesehen werden? Vom Westen gehört werden um den Preis, das Gehör der islamischen Welt zu verlieren? Sich in seiner angenommenen Modernität gefallen um den Preis, keine Rolle mehr in einem Universum zu spielen, das in Unterdrückung und scheinheiligster religiöser Rechtfertigung versinkt?“¹²⁹

Ein Dilemma, dass Sir (!) Ahmad Khān nie vollständig lösen konnte.

4.2 Aufbruch in Ägypten

„Politische Entwicklungen in Ägypten sind in vielfacher Weise wegweisend für die Region, färben gewissermaßen ab auf das, was in anderen arabischen Staaten geschieht.“¹³⁰ Auch wenn dieser Vorbildcharakter Ägyptens in den letzten Jahren etwas verblasst ist, so lässt sich im Bezug auf die Entwicklung des Islamismus durchaus mit dem Vorbildcharakter der arabischen Republik argumentieren.

Das ägyptische Paradigma wird diese Arbeit nicht mehr loslassen. Für die Entwicklung des Islamismus ist Ägypten sozusagen der Prototyp, welcher die einzelnen Facetten, den progressiven Charakter und die Konfliktlinien, sowie die Brüche der islamistischen Bewegungen immer wieder sehr stringent offenbart.

Im Sommer 1798 errang der selbsternannte französische „Befreier“ Napoleon Bonaparte den entscheidenden Sieg gegen die mamlukischen Besatzer in Ägypten. Ägypten sei, dank seiner Intervention, von der Fremdherrschaft befreit. Er, General Bonaparte, sei nicht gekommen um eine Neuauflage der Kreuzzüge vom Zaun zu brechen, vielmehr soll das ägyptische Volk und insbesondere die Ulema (Napoleon wusste an wen er sich zu wenden hatte) versichert sein:

¹²⁹ Ramadan (2004), S.22

¹³⁰ Perthes (2004), S.171

„[...] dass ich gekommen bin, um eure Rechte wiederherzustellen, die von Usurpatoren verletzt wurden – dass ich mehr als die Mamluken Gott anbete und dass ich den Propheten Muhammad und den Erhabenen Koran respektiere. Sagt ihnen, dass alle Menschen vor Gott gleich sind – dass Verstand, Tugend und Wissen die einzigen Unterscheidung zwischen ihnen sind.“¹³¹

Napoleon hatte jedoch vergessen zu erwähnen, dass eine weitere Unterscheidung zwischen Menschen eine moderne Armee und eine ebensolche Verwaltung sein kann:

Die französischen Streitkräfte fegten regelrecht über die Mamluken hinweg. Die französische Kriegsmaschinerie forderte für jeden Gefallenen Soldaten, 200 (!) Opfer auf mamlukischer Seite. Trotz aller zum Teil vorhandenen Bewunderung, ob dieser militärischen Potenz und Effizienz, überwog in der muslimischen Gesellschaft und insbesondere unter den Ulema, die Skepsis. Wenn die Franzosen schon in der Lage seien, die Mamluken - welche ja immerhin über Jahrhunderte in der Lage gewesen seien Ägypten zu besetzen – derart vernichtend zu schlagen, was könnten sie dann erst mit den Ägyptern, im Falle des Falles, anstellen. Und nicht zuletzt blieb für die Ulema Napoleon, trotz all seiner Beteuerungen „nichts als ein Christ [und] der Sohn einer Christin.“¹³² Wenngleich die mamlukische, und somit *shiitische* Besatzung, natürlich nicht das Maß aller Dinge für die *sunnitischen* Ulema Ägyptens war, so waren diese immerhin noch „so eine Art“ Muslime, während Napoleon zwar kein gänzlich Ungläubiger, aber auf jeden Fall *kein* Muslim war. Ein Muslim kann jedoch nur unter muslimischer Herrschaft, dem wahren Willen Gottes folgen, so die Ulema. Muslimsein unter Fremdherrschaft, war ein bis dato gordischer Knoten.

General Bonaparte kam nicht unvorbereitet nach Ägypten. In seinem Schlepptau befanden sich einige Islamwissenschaftler und Arabisten, welche ihm helfen sollten die Verhältnisse im Land zu ordnen¹³³. Gestützt auf deren Analysen, wusste Napoleon an wen er sich zu halten hatte, wollte er seine Macht in Ägypten konsolidieren; er musste es schaffen die Ulema auf irgendeine Art und Weise an der

¹³¹ Paton, Andrew. Zit nach Armstrong (2007), S.168

¹³² Armstrong (2007), S. 168

¹³³ Einige dieser Wissenschaftler sollten denn auch später das berühmte Institut d'Égypte begründen, dass bis heute aktiv ist

Macht zu beteiligen, um ihnen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Auf diese Weise könnte er zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen: Zum einen verfügten die ägyptischen Ulema über eine enorme Autorität (hierzu später mehr), welche für Ruhe innerhalb der Gesellschaft sorgen sollte. Zum anderen würden die Ulema wohl kaum in die Hand beißen, die sie füttert und würden sich deshalb den napoleonischen Interessen fügen. Als logische Folge dessen stattete Napoleon die Ulema mit einer bisher nie da gewesenen Machtfülle aus, um sich ihrer Unterstützung zu versichern. Dennoch zeichnete sein Vorhaben, unter den Ulema nur mäßigen Erfolg.

Napoleon hatte nicht gelogen: Er war wahrlich kein neuer Kreuzritter. Seine Interessen in Ägypten richteten sich vor allem auf den Suez, von wo aus er die britischen Kreise Richtung Indien erheblich stören wollte. Nebenbei war die Lage am Suez so strategisch wertvoll, dass man von hier aus auch eventuell folgende Vorstöße in Richtung des osmanischen Reiches wagen konnte. Religiöse und/oder soziale Querelen im Inneren, waren für solche Pläne nur störend.

Doch Napoleon hatte die Rechnung ohne die Briten gemacht, für die der Handelsweg nach Indien von zu entscheidender Bedeutung war, als dass man sich von den Franzosen in der Suez-Frage dazwischen funken lassen konnte. Bereits 1801 wurden die Franzosen von den Briten, wieder aus Ägypten vertrieben.

Historisch betrachtet, ist der französische Einmarsch in Ägypten und die gerade einmal gut drei Jahre andauernde Besatzung, nicht mehr als eine zu vernachlässigende Episode. Doch der Einmarsch der Franzosen in Ägypten stellte die erste *direkte* und *unmittelbare* Konfrontation eines arabischen Landes mit der Moderne dar, was unvermeidlich – ähnlich wie in Indien - neue Fragen aufwarf. Die französische Ägypten-Expedition hatte nur wenig von den Zügen, unter jenen Kolonialismus heute gern subsummiert wird. Napoleon hatte weder zum Ziel das Land auszubeuten (was gab es in Ägypten schon zu holen?), noch das Volk über das Maß der Anerkennung seiner Herrschaft unterzujochen. Im Gegensatz zu einigen britischen Wissenschaftler in Indien (s.o.), zeigten die französischen Akademiker, welche an der Expedition teilnahmen, zuweilen große Bewunderung für die ägyptische Kultur, Architektur, Kunst und was alles sonst noch dazu gehört; von irgendwelchem missionarischem Eifer wollten die französischen Besatzer nichts wissen. Die Befreiung von den Mamluken, war alles in allem ebenso wenig ein politischer oder wirtschaftlicher Nachteil für Ägypten.

Ägypten war für Napoleon vor allem ein Stellvertreter für höhere Ziele im Kampf gegen die Briten. Größere Pläne mit dem Staat an sich hatte er nicht. Welche auch (nicht mal ein Zehntel des Landes ist fruchtbar, der Rest ist Wüste und Bodenschätze gibt es auch keine)? Und doch konnte Napoleon nie den Nimbus eines Ungläubigen Besatzers ablegen. Weshalb?

Zuweilen muss man sich von der Vorstellung verabschieden, dass Kolonialismus immer gleich zu setzen sei, mit der Ausbeutung eines Landes und seiner Bevölkerung, welche letztlich ihren Kulminationspunkt im Widerstand gegen diese Kolonialmacht findet. In dem eben behandelten Falle, spielen diese Kategorien praktisch keine Rolle.

Betrachtet man diese Ägypten-Expedition der Franzosen mal von einem neutralen, objektiv-abstrakten Standpunkt aus, ergibt sich eine überaus interessante Frage im Hinblick auf die Interaktion des Orients mit der Moderne: Steckte in der nun über das Mittelmeer gekommenen Moderne nicht auch eine enorme Chance?

Die Bildungselite – sprich: zu jener Zeit vor allem die Ulema und einige Gelehrte an der Al-Azhar Universität in Kairo – konnte, nach eigenem Bekunden, mit den neuen Wissenschaften nichts anfangen¹³⁴. Die wichtigere Frage ist jedoch *wollten* sie mit den neuen Wissenschaften etwas anfangen. Ein Gelehrter der ehrwürdigen Al-Azhar Universität, immerhin die älteste universitäre Lehranstalt der Welt, meinte beim Anblick eines Heißluftballons: „Sie haben dort sonderbare Dinge, Gegebenheiten und Komplexe, welche Resultate zeitigen, für die ein Verstand wie der unsere nicht groß genug ist.“¹³⁵

Die Moderne kam mit voller Wucht über Ägypten. Begriffe wie Freiheit und Selbstbestimmung, welche die Jünger der französischen Revolution im Gepäck hatten waren nicht minder unverständlich als die Hochtechnologie oder die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der westlichen Eroberer. Bei allem Verständnis, dass dieses (v.a. wissenschaftliche) Missverhältnis zwischen dem Orient und dem Okzident höchst verstörend sein musste, bei allem Bewusstsein, dass der Prozess der Modernisierung auch in Europa nur sehr langsam (und teilweise nicht minder schmerzvoll) vonstatten ging, so fällt auf, dass nicht einmal der *Versuch* einer Nivellierung der Verhältnisse in Ägypten stattfand. Im Gegenteil: Die Antwort der Intelligenzija lag in einem, mit Selbstmitleid durchtränkten,

¹³⁴ Vgl. Armstrong (2007), S.168/169

¹³⁵ Al-Dschabarti (Scheich an der Azhar Universität); Zit. Nach: Tibi (1971), S.66

Defensivverhalten. Man wählte, wieder einmal, die einfachere und vergleichsweise weniger schmerzvolle, aber nichts desto trotz feigere Variante: den Rückzug. Eine offensive Auseinandersetzung hätte bedeutet, dass eine Selbstreflexion hätte stattfinden müssen. Man hätte sich hinterfragen müssen, wo die letzten 200 Jahre geblieben sind? Denn die letzten 200 Jahre Wissenschaft und Entwicklung stand nun am Suez und schickte sich an mit seiner Technik, aber auch mit seinen Ideen die Welt zu erobern. Man hatte den Zug zwar verpasst, aber nun fuhr – um bei diesem Bild zu bleiben – ein zweiter Zug in den Bahnhof ein, der dasselbe Ziel des Ersten hatte. Man würde zwar später ankommen, aber Tatsache ist, *man würde ankommen*. Bereits zu diesem Zeitpunkt war die Moderne (ähnlich der Globalisierung heute) für Ägypten kein Gut mehr das man annehmen oder eben ablehnen konnte; die Frage ob Moderne oder nicht, stellte sich bereits nicht mehr, zu dominant waren die europäischen Mächte auf dem Vormarsch. Es war nur mehr eine Frage *wie* man an dieser Moderne partizipieren würde.

Um Missverständnisse zu vermeiden: es soll hier keine Rede davon sein, dass diese europäische Moderne wie ein Segen über Ägypten gekommen wäre und die Muslime sich nur mehr jubilierend in den wärmenden Schoß der westlichen Errungenschaften wie den Wissenschaften und Utopien werfen hätten können. Die Moderne kam wie bereits angemerkt mit Kanonen und Gewehren über das Mittelmeer, was ihr zwangsläufig einen aggressiven, imperialistischen Charakter verleihen sollte und somit Skepsis und Ablehnung protegieren musste. Ebenso wäre es nichts anderes als arrogant zu behaupten, dass die europäischen Ideen und Konzepte von Politik und Gesellschaft das Manna für die arabische Welt bedeutet hätten, welche nur adaptiert werden müssten, da sie ja soviel besser und fortschrittlicher seien, als die „orientalischen“ (was ja das „Hinterherhinken“ der Araber beweise). Man darf (bis heute) nicht vergessen, dass an der Ausprägung dieser westlichen Ideen sehr viel Blut klebt und der Ausformungsprozess in Europa keineswegs von heute auf morgen stattfand, sondern über Jahre, Jahrzehnte und gar Jahrhunderte andauerte und immer wieder von Brüchen begleitet wurde, welche nicht zuletzt ebenfalls immer wieder von geistiger Orientierungslosigkeit begleitet wurde. Die Schwierigkeiten (vielleicht sogar die utopische Vorstellung) gut 200 Jahre Entwicklung, mit all ihren Widrigkeiten, aufholen zu wollen, kann und darf man nicht vernachlässigen.

Und doch bleibt die obige Aussage des Azhar Gelehrten geradezu bezeichnend: Man ließ die Chance verstreichen aus der (*teilweise* selbst auferlegten) Opferrolle

auszubrechen. Man ließ die Möglichkeit dahingehen auf „muslimische Weise“ an der Moderne zu partizipieren, sozusagen vielleicht eine „muslimische Moderne“ zu konzipieren. Man ließ das sich (zweifelloos) bietende Potenzial dahinschwinden und fügte sich seinem Schicksal, anstatt zumindest zu versuchen das positive Element der Moderne zu eruieren und gewinnbringend einzusetzen.

Die Ähnlichkeiten zu Indien sind frappierend. Einmal mehr setzte die Intelligenzija und vorneweg die Ulema auf ein Denken, dass durch und durch defensiv ausgerichtet war¹³⁶;

so fuhr der Zug auch dieses Mal vorüber, ohne dass jemand einstieg.

4.2.1. Ägypten unter Muhammad Ali

Mit der Niederlage der Franzosen in Ägypten hatten die Briten ihre Ziele in Ägypten auch schon erreicht. An einer Besatzung des nordostafrikanischen Staates, die mehr kosten als einbringen würde, hatten sie schlichtweg kein Interesse. Ägypten sollte nach den Vorstellungen der Briten wieder in das „schwächelnde“ osmanische Reich re-integriert werden, damit das Reich als halbwegs stabile und vor allem loyale Ordnungsmacht im Nahen Osten erhalten bliebe. Doch diese Übergabe sollte alles andere als reibungslos verlaufen und stürzte Ägypten gut zwei Jahre lang in politische Wirren, die sich letztlich ein junger albanischer Offizier namens Muhammad Ali zu Nutze machen sollte. Ali konnte auf die Unterstützung der Ulema bauen, welche der andauernden Querelen überdrüssig waren und sich von Ali eine gewisse Stabilität erhofften. Im Gegenzug versprach Ali die Ulema in das Tagesgeschäft mit einzubinden und „keine Veränderungen in Ägypten vorzunehmen, ohne sich vorher mit ihnen zu beraten“¹³⁷. Das ägyptische Volk feierte den aufsteigenden muslimischen Herrscher geradezu enthusiastisch; das Gewohnte konnte den Schrecken der einhaltenden Moderne zumindest etwas lindern. Auch der Sultan in Istanbul, welcher letztlich die Entscheidung zu fällen hatte wer neuer Herrscher werden würde, begrüßte die Einsetzung Ali's, eines Mannes, welcher versprach Ägypten zu alter Stabilität und Kontinuität zu verhelfen.

¹³⁶ Vgl. Armstrong (2006), S.164

¹³⁷ Armstrong (2007), S. 170

Doch Ali hatte weit größere Visionen. Er wollte sich von Istanbul emanzipieren und selbst einen *modernen* und vor allem *unabhängigen* ägyptischen Staat errichten¹³⁸. Doch die Vorstellung Ali's im Bezug auf einen modernen Staat, hatte nichts gemein mit der geistigen, philosophischen Entwicklung die in Europa stattgefunden hat. Ali setzte hinsichtlich seiner Vision vor allem auf militärische Potenz. Er selbst konnte sich von der Stärke der Franzosen in den Auseinandersetzungen von 1798 überzeugen; er kämpfte auf Seiten der Mamluken gegen die französische Kriegsmaschinerie und war seither ungemein beeindruckt von deren Effizienz. Ägypten sollte auch so eine moderne Armee bekommen. Doch der Preis dafür war ungemein hoch!

Muhammad Ali machte sich daran in Ägypten ein despotisches Regime zu errichten. Nachdem er die letzten mamlukischen Störenfriede ausgeschaltet hatte, verfolgte Ali Pläne die Wirtschaft des Landes umzukrempeln. Im Bewusstsein, dass der wirtschaftliche Erfolg des Westens auf ihre modernen Produktionsmethoden zurückzuführen sei und er seine Chance in einer starken industriellen Basis suchen müsse, enteignete Ali Hektar um Hektar, bis jeder Acker Ägyptens in seinen Besitz übergegangen war. Ähnlich verfuhr er mit dem Handel und der Industrie¹³⁹. Er wollte nicht nur die Kontrolle über die Produktions*güter*, sondern auch über die Produktion selbst. Anfang der 20er Jahre des 19. Jahrhunderts war er zum „alleinigen Grundbesitzer, Kaufmann und Industriellen“¹⁴⁰ aufgestiegen. Das Volk nahm ihm dies jedoch nicht weiter übel, da die Bauern und Händler meist großzügig entschädigt wurden.

Das Kalkül schien aufzugehen. Ägypten produzierte von nun an unter staatlicher Kontrolle und der Export lief gut. So gut, dass durch die nun vorhandene Liquidität massenweise europäische Technologie in Form von Waffen und Maschinen importiert werden konnte. Doch das Problem lag nun immer noch darin, dass Technologie eben *importiert* werden musste und Ägypten in hohem Maße vom Westen abhängig war. Zum anderen war der westliche Forschergeist – als eine der Säulen der westlichen Moderne - angetrieben von liberalen Ideen, welche sich von der Politik, über das geistige und religiöse Leben erstreckten. In ökonomischer Hinsicht vertraute man im Westen vor allem auf die verschiedenen (wirtschafts-)

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Armstrong (2007), S.172

¹⁴⁰ Ebd.

liberalen Theorien wie sie ein Adam Smith oder auch ein David Ricardo entwickelten, wonach sich der Markt selbst regeln und letztlich die Progressivität, aber auch die dadurch entstehende Wohlfahrt der Allgemeinheit, durch die Konkurrenz auf den Märkten gefördert werden sollte. Der Staat hatte in diesen Theorien nur mehr die Funktion, die Sicherheit des ökonomischen Systems zu garantieren. Doch in Ägypten waren alle ökonomischen Sektoren monopolisiert und unterlagen staatlicher Kontrolle. Der Staat war der Hauptakteur.

Der Industrialisierungsprozess den Ali in Gang brachte, indem er verschiedenste Fabriken gründete, forderte nolens volens immer mehr Arbeiter. Doch *Quantität* ist, damals wie heute, nicht gleichbedeutend mit *Qualität*: Wollte man diese Betriebe überdies effizienter und somit wettbewerbsfähiger gestalten, so war qualifiziertes Personal von nun an unabdingbar. Doch das Gros der Arbeiter in den staatlichen Fabriken bestand aus ägyptischen *fellahin*¹⁴¹ die nach der Enteignung ihrer Felder nun in die Stadt abwanderten, um ihren Lebensunterhalt in den Fabriken zu verdienen. Doch die *fellahin* besaßen weder eine Ausbildung in technischen Angelegenheiten, noch hatten sie irgendwelche Erfahrungen im industriellen Sektor vorzuweisen. Was in Ägypten fehlte war eine breitere Bildungsschicht, ein gesellschaftlicher Mittelbau, welcher die Produktivität in den Fabriken, durch Fortschritt und Progressivität hätte gewährleisten können. Der Aufbau einer solchen Schicht hätte Jahre, wenn nicht Jahrzehnte in Anspruch genommen – Zeit, die man jedoch nicht hatte.

Die wirtschaftliche Modernisierung gestaltete sich für Ali demnach mehr als problematisch, sie war vielleicht gar zu einer Utopie geworden. Doch Ali gab so schnell nicht auf; eigentlich konnte er auch gar nicht aufgeben, ohne den finanziellen Ruin des Staates herbeizuführen und sein eigenes Versagen einzugestehen. Um diesem Ruin zu entgehen sollte der Westen fortan einfach kopiert werden; man setzte auf Imitation. Was in Europa funktionierte sollte schlicht adaptiert werden: „Die einzige Möglichkeit aus Ägypten einen modernen Staat zu machen, war nicht Innovation wie in Europa, sondern Imitation: Muhammad Ali ahmte den Westen nach [...] und zwar auf allen Ebenen: in der Verwaltung, dem Unterrichtswesen und in der Technologie.“¹⁴² Doch auch eine solche Imitation hatte ihre Tücken:

¹⁴¹ Pl. von *fallah* – Bauer

¹⁴² Armstrong (2007), S.175

Tatsächlich wurde Ägypten für westliche Investoren und Kaufleute immer attraktiver. Ali hatte einerseits in den letzten Jahren beträchtliche Finanzmittel in die ägyptische Infrastruktur gesteckt, was dem handelnden Gewerbe zu Gute kommen sollte. Andererseits verfügte Ägypten über Unmengen von billigen Arbeitskräften, die aufgrund der von Ali vollzogenen Landreform in die Städte strömten. Doch der Zustrom westlicher Investoren hatte eine Kehrseite, die Ali nicht bedacht hatte. Die gesamte ägyptische Wirtschaft war nach wie vor monopolisiert und war gegenüber den europäischen Investoren und Kaufleuten in keinsten Weise konkurrenzfähig. Als logische Folge dieser mangelnden Konkurrenzfähigkeit wurden die lokalen Industrien und Handelsgilden immer mehr vom Markt verdrängt. Der gewünschte (insbesondere in geistiger und wissenschaftlicher Hinsicht) Profit, den man sich aus dem Zuzug europäischer Kaufleute und Fachpersonal erhoffte, entwickelte sich zum Katalysator des Untergangs der ohnehin maroden Staatsbetriebe. Das *modernisierte* Ägypten steuerte geradewegs auf den Staatsbankrott zu.

Was für einen Eindruck musste diese Moderne in der ägyptischen Gesellschaft hinterlassen? Was da über das Mittelmeer kam, konnte eigentlich nur verstörend wirken. Sozialsysteme, welche über Generationen das Bindeglied der ägyptischen Gesellschaft darstellten wurden innerhalb weniger Jahre aufgerissen. Das Stammeswesen, Bräuche und Sitten, welche den Kitt vieler arabischer (nicht nur ägyptischer) Gemeinwesen darstellten wurden mehr und mehr bedeutungslos. Vielmehr war man nun gezwungen die sichere Dorfgemeinschaft, für eine unsichere Zukunft in der Stadt zu verlassen. Diese urbane Zukunft endete jedoch in den meisten Fällen mit einem schlecht bezahlten Job, unter noch miserableren Bedingungen.

Die Profiteure dieser Entwicklung fanden sich vor allem in der ägyptischen Armee. Schließlich war es ja auch die Grundintention der Ali'schen Reformen ein starkes Heer aufzustellen. Ali gründete – sobald es die Finanzen zuließen – eine Militärakademie, und förderte viel versprechende Rekruten, indem er ihnen Studienreisen nach Europa finanzierte. Es wurde eine (Offiziers-) Schicht geschaffen, welcher nicht nur eine überdurchschnittliche Bildung zuteil wurde, überdies war diese Offiziersklasse auch weit weltoffener und kosmopolitischer (s.o.) als die durchschnittliche Bevölkerung, was dazu führte, dass die Interaktion zwischen

Europa und Ägypten, eigentlich zu einer Interaktion zwischen Europa und dem ägyptischen Militär wurde. Die Offiziere profitierten, aufgrund meist sehr guter Kontakte, von der zunehmenden Präsenz der Europäer in Ägypten und schnitten sich ihren Teil vom Kuchen ab.

Unter Muhammad Ali begann sich die ägyptische Gesellschaft in zwei Teile zu spalten, die sich antagonistisch gegenüberstanden. Einerseits das absolute Gros der Gesellschaft, dass bis dato in keinsten Weise von den Veränderungen profitierte. Im Gegenteil, die meisten mussten – nicht nur in ökonomischer Hinsicht - sehr hohe Verluste einstecken. Meist bleibt in derartigen Situationen die Hoffnung auf die Zukunft, doch angesichts der verheerenden Finanzlage des Staates, sowie der vermehrten Einflussnahme europäischer Mächte in Ägypten, erschien auch das Morgen kaum sonniger als das Heute.

Auf der anderen Seite standen die europäischen Kaufleute und Investoren, sowie das Militär und das ägyptische Beamtentum (welches nicht selten ebenfalls von ehemaligen Militärs besetzt war). Die Europäer, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts nun auch in Ägypten verstärkt zu einer kolonialistischen Politik übergangen, schöpften ungemeinen Profit von der wirtschaftlichen und politischen Lage Ägyptens. Wo sich in Europa die Arbeiterschaft mittlerweile anschickte zu formieren und gewisse Standards einzufordern begann, sah man sich in Ägypten Werkträgern gegenüber, welche jede Art der Tätigkeit, zu jedem Preis und zu allen Bedingungen annahmen, beziehungsweise annehmen mussten. Die Gewinnspanne war enorm. Die Beamten und Militärs profitierten auf ihre Weise von der Modernisierung, denn sobald irgendwelche gehobenen Posten zu vergeben waren, waren sie natürlich die ersten die aufgrund ihrer Bildung oder auch ihrer guten Beziehungen zu den Europäern in Betracht kamen. Nicht zuletzt konnte immer wieder etwas Bakschisch in Form des europäischen Dolmetschers Pfund Sterling, oder eine sonstige Aufmerksamkeit gegenüber einem Verwaltungsbeamten die europäisch-ägyptische Freundschaft auf eine ganz neue Ebene befördern.

Eine gesellschaftliche Schicht wurde bisher nur eingangs des Kapitels behandelt: Die Ulema. Das ihnen gegenüber gemachte Versprechen hielt Muhammad Ali natürlich nicht ein. Sobald er seine Macht in Ägypten und gegenüber dem Sultan in Istanbul hinreichend konsolidiert hatte, hatte er keine Verwendung mehr für die geistliche

Schicht und dachte nicht im Traum daran sie an der Macht zu beteiligen. Wenn ein Scheich nicht seinen Vorstellungen folgte, setzte Ali ihn kurzerhand ab und ersetzte diesen mit einem loyalen Scheich. Die Zahl derer, die sich Ali gegenüber loyal zeigten, entwickelte sich sehr schnell linear zu derartigen „erzieherischen Maßnahmen“. Darüber entzog Ali den religiösen Stiftungen und Lehranstalten finanzielle Mittel und nahm diese an die kurze Leine. Der Widerstand der Ulema wurde auf diese Weise schnell gebrochen. Sie hielten sich aus politischen und gesellschaftlichen Angelegenheiten komplett heraus und vertieften sich wieder in rein religiöse Wissenschaften¹⁴³. Der Gesellschaft, welche in diesen Zeiten der Veränderung so dringend eine Konstante oder einen Fixpunkt benötigt hätte, konnten sie auf diese Weise nicht helfen. Sie schlossen die Augen vor der sich abzeichnenden und bereits eingesetzten Entwicklung und gingen lieber der Frage nach, ob Burāq (Muhammads geflügeltes Pferd während seiner „Himmelsreise“) weiß oder schwarz war, ob Muhammad langes oder kurzes Haar hatte. Doch mit der neuen Herausforderung des „Jetzt“, wurde die ägyptische Gesellschaft von Seiten der Ulema sträflich allein gelassen.

Anhand der oben dargestellten Entwicklung wird deutlich, was Reza Aslan meint wenn sie im Bezug auf das Ägypten zu Zeiten al-Bannas von einem „Apartheitsstaat“¹⁴⁴ spricht. Doch allzu oft wird Muhammad Ali in Analysen, welche sich mit dem Thema Islamismus beschäftigen ausgeklammert. Viele (und nach eigener Erfahrung gar der Großteil) der Arbeiten zum Thema setzen mit Jamāl ad-Dīn al-Afghāni, mit Muhammad Abduh (bzw. Rašid Ridha), oder gar erst mit Hassān al-Banna, zur Erklärung des Islamismus ein. Doch etwas trivial gefragt, ist die französische Revolution mit dem Sturm auf die Bastille valide erklärbar? Fällt die Berliner Mauer erst mit dem 9. November und dem Versprecher Schabowskis? Die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen...

Geschichte ist ein Prozess von verschiedenen Entwicklungen, welche von Zeit zu Zeit ihren Kulminationspunkt finden. Ohne jene Prozesse ist dieser Kulminationspunkt jedoch nicht zu denken. Dieser Prozess bzw. diese angesprochene Entwicklung wird somit zur *conditio sine qua non*, für einen solchen Kulminationspunkt. So auch in diesem Fall: Unter Muhammad Ali wurde der Grundstein einer Entwicklung gelegt, ohne die ein Jamāl ad-Dīn al-Afghāni, oder ein

¹⁴³ Vgl. Armstrong (2007), S.176

¹⁴⁴ Aslan (2006), S. 257

Hassan al-Banna (u.A.) nicht nachzuvollziehen sind. Ohne diese unter Muhammad Ali einsetzende Entwicklung ist die Sogkraft der Muslimbruderschaft, ist die Popularität der Utopien al-Bannas nicht reflektierbar und verkommen zu einem blutleeren Gedankenkonstrukt, dessen Ursachen nicht hinreichend erklärbar sind.

Trotz allem ist die Epoche unter Muhammad Ali keineswegs eindeutig zu deuten.

Etwas weiter oben wurde das Verhalten der ägyptischen Intelligenzija im Zuge der Ägypten-Expedition kritisiert, welche es verpasst hat sich mit der Moderne auseinanderzusetzen und so die eventuelle Möglichkeit verstreichen ließ, eine arabische Moderne zu konzipieren. Denn das Heraufziehen der Moderne war ohnehin unausweichlich.

Ali hat es jedoch zumindest versucht und sich dieser Herausforderung angenommen. Sein erklärtes Ziel war ein *modernes* Ägypten. Das Problem war nur, dass er die Moderne aus einer falschen Blickrichtung betrachtete. Ali sah in erster Linie die technologische Entwicklung der Europäer, vernachlässigte dabei jedoch den entscheidenden Ausgangspunkt. Substanziell für die technologische und wirtschaftliche Auferstehung Europas, war die Liberalisierung des Denkens (s.o.), war die Ausprägung und Fortentwicklung von Ideen und Idealen. Diese Liberalisierung des Denkens war für Europa in gewisser Weise genau der „Entwicklungsprozess“ beziehungsweise die oben beschriebene „conditio sine qua non“ für die darauf folgende wirtschaftliche und technologische Entfaltung. Doch Ali sah, und beschränkte sich nur auf das Produkt, wobei er den wichtigeren Teil, den des Prozesses der zu eben jenem Produkt geführt hat, außer Acht gelassen hat. Ali ist bereits falsch losgelaufen. Den späteren Versuch zu retten, was längst nicht mehr zu retten war, führte ihn nur immer mehr in die Abhängigkeit westlicher Mächte. Auch dies soll später noch einmal eine Rolle spielen. Und doch bleibt Ali derjenige, der es immerhin versucht hat, sich den neuen Herausforderungen zu stellen.

Die zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in Ägypten beschreibt Aslan, aus der Sicht al-Bannas: „Die alten islamischen Ideale der Gleichheit und sozialen Gerechtigkeit waren in Vergessenheit geraten, während die politische und religiöse Führungsschicht mit ihrer hemmungslosen Gier nach Reichtum und Prestigegewinn der britischen Kolonialmacht in die Hände spielte. [...] Kairo war praktisch ein

Apartheitsstaat, in dem einige unermesslich reiche Europäer und verwestlichte Ägypter über Millionen verarmter Bauern herrschten, die auf den Feldern der Reichen schufteten.¹⁴⁵ Die Ursache jener Entwicklung, die sozusagen mit al-Banna ihren (vorläufigen) Kulminationspunkt fand, ist in entscheidendem Maß auf den Modernisierungsversuch Alis zurückzuführen.

4.3 Ägyptische Brüche (*Jamāl ad-Dīn al-Afghānī*)

Im Bezug auf die Person al-Afghānī sind zahlreiche Mystifikationen in Umlauf, welche er selbst teilweise in die Welt setzte, und welche sich mit der Zeit in gewissem Maße verselbstständigten¹⁴⁶. Für diese Arbeit ist dieser Umstand im Großen und Ganzen jedoch eher irrelevant, abgesehen von einer nicht gänzlich unerheblichen Anekdote, welcher ein innerislamisches Kontinuum zwischen den Konfessionen widerspiegelt, welchem wir im Laufe dieser Arbeit an verschiedenen Stellen wieder begegnen werden:

Wie die historische Forschung im Laufe der Zeit nachweisen konnte, wurde Jamāl ad-Dīn in der Nähe der iranischen Stadt Asadabad geboren, wo er sehr wahrscheinlich auch seine Kindheit verbrachte. Allein dieser Umstand musste für außen stehende zwangsläufig darauf hinweisen, dass er schiitischer Abstammung sei, was seinem Wirken in vorwiegend sunnitisch geprägten Ländern ein Ende gesetzt hätte, bevor dieses überhaupt erst begonnen hätte. Also entschied sich Jamāl ad-Dīn irgendwann dafür, seinem Namen al-Afghānī anzuhängen, was darauf hinweisen sollte, dass er aus Afghanistan stamme und somit ein Sunnit sei. Dieser Umstand ist vorerst nicht mehr als eben eine kurze Anekdote, die jedoch nicht zuletzt ein Licht auf das „besondere“ innerislamische Verhältnis wirft, dem wir – wie gesagt – noch das ein oder andere Mal begegnen werden und bereits im Moghulreich in ähnlicher Weise bereits angetroffen haben.

Al-Afghānī war – unbestritten - ein Kosmopolit. Historisch unzweifelhaft ist seine enorme Reisetätigkeit, die ihn in den ersten 30 Jahren seines Lebens von Bombay bis nach Istanbul führte¹⁴⁷. Auf seinen Reisen vom indischen Subkontinent bis an

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Vgl. Peters (2005), S.114, als auch Heine (2004), S.82/83

¹⁴⁷ Ebd.

den Bosphorus, wurde Al-Afghani zwangsläufig mit verschiedensten Formen des Islam konfrontiert; von einem eher mystischen Islam in Indien (s.o.), über eine sehr enge, dogmatische Auslegung des Islam im Herzen der arabischen Halbinsel, bis zu einem Islam der sich bemühte die weltliche mit der göttlichen Macht in Einklang zu bringen, im osmanischen Reich. So fragmentiert sich die *dār al-islam* al-Afghānī präsentierte, so hatte sie an allen Orten eines gemeinsam: entweder war sie bereits durch den Westen okkupiert, wie in Indien bereits geschehen, oder sie wurde zumindest durch den Westen in entscheidendem Maße bedroht, was vor allem in Ägypten der Fall war.

Seine Reisetätigkeit führte al-Afghānī schließlich 1871 nach Ägypten, zu einer Zeit, in der Ägypten wieder mal (bzw. immer noch) mit enormen innenpolitischen und wirtschaftlichen Problemen zu kämpfen hatte. Was sich schon länger angedeutet hatte, schien nun Gewissheit zu werden: Der ägyptische Staat stand unmittelbar vor dem finanziellen Kollaps. Der Staatsapparat war nach wie vor korrupt und dementsprechend effizient. Anstatt Reformen anzugehen, wurde der Staatshaushalt durch eine Neuverschuldung (zum Teil mit ausländischen Anleihen) ausgeglichen. Als Folge wurde die Inflation angeheizt und die ohnehin schon mäßig konkurrenzfähige heimische Industrie in den Ruin getrieben. Zu allem Überflus wirkten europäische Spekulanten und die Flut europäischer Billigwaren, welche die heimische Wirtschaft zusätzlich schwächten, als Katalysator dieser fatalen Entwicklung.

1876 musste Ägypten schließlich seine Zahlungsunfähigkeit eingestehen. Doch, wie bereits erwähnt, fußte die Neuverschuldung des ägyptischen Staates in nicht unerheblichem Maße auf ausländischen (vorwiegend britischen und französischen) Anleihen und Krediten. Der totale Zusammenbruch des ägyptischen Finanzmarktes, hätte demnach unvorhersehbare Folgen für britische und französische Aktionäre gehabt, was durchaus eine wirtschaftliche Kettenreaktion in Europa hätte auslösen können.

Im Bewusstsein dieser Gefahr beschränkte man sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts, der Blütephase des europäischen Kolonialismus, nicht darauf, einzelne Wirtschaftssektoren und Geldinstitute zu stützen, um die Krise zu umschiffen. „Bescheiden“ aber bestimmt einigten sich die Franzosen und Briten darauf, eine Kommission einzusetzen, welche fortan die ägyptischen Staatsfinanzen

überwachen sollte¹⁴⁸, um das ägyptische Schiff wieder auf Kurs zu bringen (und v.a. europäische Interessen zu schützen). Das Steuer dieses Schiffes war mit der Übernahme und Kontrolle der Staatsfinanzen übernommen. Während der wirtschaftliche und industrielle Sektor in Ägypten schon seit geraumer Zeit nicht mehr unabhängig war, setzten die Franzosen und Engländer nun ihren Fuß in die Politik. Geläutert aus früheren Fehlern, sollte Ägypten jedoch ein muslimisches Oberhaupt behalten, womit negativen Stimmen aus dem „muslimischen Raum“ der Wind aus den Segeln genommen werden sollte und insbesondere die Konfrontation mit dem osmanischen Reich (Ägypten war nach wie vor Teil des osmanischen Reiches [s.o.]) vermieden werden sollte. Der amtierende Khedive Ismā'īl wurde dem Volk als Sündenbock präsentiert und durch seinen Sohn Taufīq ersetzt. Taufīq zeigte sich den Europäern, denn auch deutlich loyaler als dies noch sein Vater getan hatte (Taufīq blieb prinzipiell auch gar nichts anderes übrig als loyal zu sein). Aufgrund der Verwaltung der ägyptischen Staatsfinanzen durch die Franzosen und Engländer, war das Khediven-Regime fortan nicht mehr als ein Marionetten-Regime unter britisch-französischer (Finanz-) Kontrolle, welches letztlich nur aufgrund reiner Pragmatik geduldet wurde.

In zahlreichen einschlägigen Publikationen¹⁴⁹, vor allem in jenen die mit der „Orientalismus-“ und „Kolonialismuskeule“ arbeiten, wird diese de facto Machtübernahme der Franzosen und Briten in Ägypten, als rein kolonialistischer, teilweise gar „neo-kreuzzüglerischer“ Akt interpretiert, der einmal mehr die imperiale Politik des Westens gegenüber dem Islam präsentiere. Es ist dabei unbestritten, dass die europäischen Kolonialmächte gegen Ende des 19. Jahrhunderts ob ihrer technologischen, und daraus folgend ihrer militärischen Überlegenheit, den absoluten Großteil nichtwestlicher Länder ohne größere Anstrengungen okkupieren konnten (was in vielen Fällen auch geschehen ist), sofern er es wollte. Oder wie es Eric Hobsbawm formuliert: „Hundert Jahre nach der französischen Revolution zeigte sich immer deutlicher, dass ärmere und rückständigere Länder aufgrund der technischen Unterlegenheit ihrer Bewaffnung mühelos besiegt und – sofern ihr Territorium nicht sehr ausgedehnt war – erobert werden konnten.“¹⁵⁰ Entscheidend ist jedoch der Nachsatz, „sofern sie es wollten“.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Stellvertretend für einige andere sei hier abermals Martin Baraki genannt, bei dem es immer wieder erstaunt, dass er ob seiner undifferenzierten und teilweise fehlerhaften Analysen bei zahlreichen deutschen Universitäten in akademischen Würden steht

¹⁵⁰ Hobsbawm (2004), S.28

Zuallererst muss hier ein für alle mal klargestellt werden, dass die Machtübernahme der Franzosen und Briten nicht die geringste missionarische Intention hatte. Die Implementierung der Finanzkommission unter französisch-britischer Kontrolle, diente einzig und allein dem Zweck europäische Investoren und Aktionäre zu schützen, so wie die daraus folgende Bedrohung für den europäischen Finanzmarkt abzuwenden. Moralisch vielleicht nicht immer sehr nobel, aber: Keine Missionierung! Kein Angriff auf den Islam per se!

Zweitens ist hier die Rolle des osmanischen Reiches zu klären, welches de facto nach wie vor oberherrschaftliche Rechte in Ägypten ausübte, doch im Bezug auf die Eingriffe durch Frankreich und Großbritannien nichts unternommen hat. Gerade vor dem Hintergrund beliebter Kolonialismustheorien ist die Rolle des osmanischen Reiches ein interessanter Aspekt, sofern man die andere Seite der Medaille in Augenschein nimmt:

Weder die Franzosen noch die Briten hatten – aus schlichten rationalen Gründen - keinerlei ernsthaftes Interesse die Osmanen in irgendeiner Weise zu brüskieren. Die Osmanen waren einerseits den Europäern gegenüber seit Jahren loyal und zeigten keinerlei Ambitionen die europäischen Kreise im Mittelmeerraum zu stören. Im Gegenteil, Gebietsverluste an den Rändern des Osmanischen Reiches wurden ohne größere Gegenwehr hingenommen¹⁵¹. Zum anderen jedoch – was für die Briten und Franzosen noch wichtiger war – konnten die Osmanen die Kontrolle ihrer Gebiete rund um das Schwarze Meer aufrecht erhalten und Russland den Zugang zum Schwarzen- und folglich auch dem Mittelmeer verweigern. Ein vor sich hin siechendes osmanisches Reich, welches mit dem eigenen Zerfall schon genug zu kämpfen hatte und darüber hinaus die Europäer gewähren ließ, war den Kolonialmächten allemal lieber als ein Russland im Mittelmeer, welches den Status quo unvermeidlich ins wanken gebracht hätte und gar bis nach Britisch-Indien hätte vorstoßen können. Wie Efraim Karsh anschaulich darstellt, hatten die Europäer folglich keinerlei Interesse daran den bestehenden Status quo infrage zu stellen und das Osmanische Reich zu schwächen¹⁵². Vor allem die Briten bemühten sich – ganz im Sinne der „Balance of Power“, insbesondere im Bezug auf Russland – die Lage in Ägypten halbwegs stabil zu halten. Dabei galt es für die Briten einen diplomatischen Balanceakt zu bestehen, denn einerseits musste Einfluss auf die ägyptische Politik

¹⁵¹ z.B. die Besetzung Algeriens (1830), oder auch die Okkupation Tunesiens (1881)

¹⁵² Vgl. Karsh (2007), S.152 - 159

genommen werden, um die finanziellen und wirtschaftlichen Interessen Großbritanniens zu schützen, andererseits konnte und wollte man das Osmanische Reich nicht vor den Kopf stoßen.

Doch 1881 kam es zu ernststen Revolten in den Reihen des ägyptischen Militärs, welches die Autorität des Khediven Taufiq, als auch die des osmanischen Sultans Abdülhamid II. anzweifelte. Die Reaktion aus Istanbul war erstaunlich: Es gab keine. Auch Großbritannien und Frankreich zögerten vorerst. Doch als im Mai 1882 die Situation zu eskalieren drohte, tauchte ein Flottenverband im Hafen von Alexandria auf, welcher die Unterstützung des Khediven Regimes unter Taufiq signalisieren sollte. Die nun im Hafen von Alexandria liegenden Kriegsschiffe kamen jedoch einmal mehr aus *Marseille* und *Dover* und eben nicht aus *Istanbul*¹⁵³.

Eine Eskalation der Lage in Ägypten – die sich nun abzeichnete – würde mehr als kontraproduktiv für die Interessen Frankreichs und Großbritanniens, sowohl in wirtschaftlicher, als auch geopolitischer Hinsicht sein. Nach anfänglichem zögern schritten die beiden Kolonialmächte denn auch ein und stellten die Ordnung in Ägypten wieder her in dem sie das Land besetzten.

Im Sinne Hobsbawms wäre es jedoch bereits 1876 ein leichtes gewesen, Ägypten einzunehmen und in das eine oder eben das andere Kolonialreich einzugliedern; Gegenwehr aus Istanbul war ja offensichtlich nicht zu erwarten. Doch das vorrangige Interesse der beiden Europäer richtete sich augenscheinlich primär auf eine stabile Lage in Ägypten und der Wahrung finanzieller Interessen, jedoch nicht auf das Infragestellen des Status quo, im Sinne kolonialer Expansion. Wie Karsh bemerkt, blieb diese Ausgangslage der Europäer auch nach der Okkupation Ägyptens existent. So bemühte sich der britische Premier Gladstone umgehend, den Status quo ante wieder herzustellen: Abdülhamid II. sollte seine Autorität über Ägypten wiedererlangen. Doch der osmanische Sultan hielt nicht besonders viel davon „und ließ den erstaunlichen Vorschlag unterbreiten, Großbritannien die alleinige Kontrolle und Verwaltung Ägyptens zu übertragen; dem Sultan sollten allein die oberherrschaftlichen Rechte vorbehalten bleiben die er damals besaß. Wäre Großbritannien darauf aus gewesen, seine imperiale Kontrolle über Ägypten

¹⁵³ Vgl. Karsh (2007), S.153

auszuweiten, wie man vielfach glaubt, hätte es keine bessere Gelegenheit dazu gegeben.“¹⁵⁴

Der britische Botschafter in Istanbul erteilte diesem Angebot umgehend eine Absage (hierfür musste er nicht einmal das Foreign Office in London konsultieren) und betonte, dass die englische Krone ausschließlich an der Wiederherstellung des Status quo ante interessiert sei. Eine längerfristige Besatzung komme nicht infrage und darüber hinaus würde das britische Königreich, Ägypten und insbesondere die sich daraus ergebende Verantwortung nicht einmal geschenkt annehmen¹⁵⁵. Aus kolonialistischer Sicht stellte sich für Großbritannien einmal mehr die Frage was im kargen Ägypten auch schon zu holen war? Keine großartigen Bodenschätze, keine sonstigen Ressourcen. Vielmehr ein Volk dass im Innersten zerrissen ist und sich darüber hinaus immer wieder auflehnt und seinen Unmut gegenüber die Obrigkeit, teilweise auch gewaltsam offenbart. Die Kosten einer Besatzung würden den Nutzen bei weitem übertreffen. Im gebeutelten Ägypten, war es demnach für die Briten effizienter den Status quo ante einzufordern, beim dem sie zwar einerseits die Finanzen kontrollieren könnten, aber bei sonstigen innenpolitischen Problemstellungen aus dem Schneider sein würden. Auf diese Weise konnten sie den Nutzen, aber nicht die Kosten davon tragen.

Großbritannien versuchte auf Abdülhamid II. Druck auszuüben, so dass dieser dauerhaft die Kontrolle in Ägypten wieder an sich nehme. Doch dieser blieb seiner zögerlichen Haltung treu und zeigte keinerlei Ambitionen den alten Zustand in Ägypten wieder herzustellen. Immer wieder versuchte der britische Botschafter den osmanischen Sultan von der Notwendigkeit zu überzeugen, seine wichtigste arabische Provinz wieder an sich zu nehmen. Immer wieder wurde gefeilscht und verhandelt, um ein Abkommen auf den Weg zu bringen, dass dem Sultan seine verlorenen Rechte zurück erstatten sollte. Selbst sich wiederholende Drohungen Großbritanniens seine Truppen aus dem Land abzuziehen, beeindruckten den Herrscher in Istanbul kaum¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Karsh (2007), S.153

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Karsh (2007), S.155/156

Letztlich endeten sich hin ziehenden Verhandlungen mit dem Ergebnis, dass das Osmanische Reich seine bedeutendste arabische Provinz für immer verlieren sollte. Das dār al-islam war wieder etwas kleiner¹⁵⁷.

Aus einer selektiven Weltsicht betrachtet, waren die Ereignisse in Ägypten gegen Ende des 19. Jahrhunderts jedoch nur ein weiterer Akt, in der Reihe europäischer, kolonialer Expansion, welcher immer weitere Teile der dār al-islam erfasste und nach dem Niedergang des Moghulreiches in Indien, nun auch das Osmanische Reich dem Abgrund näher brachte. So auch bei al-Afghānī.

Al-Afghānī bekam diese, für Ägypten turbulente, Phase hautnah mit. 1871 in Ägypten angekommen, sollte er sich für gut 8 Jahre in Kairo niederlassen. Die Ereignisse rund um das Jahr 1876 verstärkten seine – bereits vorhandenen (s.u.) - antikolonialen Gefühle. Nach Indien war nun ein weiterer eminent wichtiger Teil der dār al-islam von der Bildfläche verschwunden und durch die Europäer okkupiert. Für al-Afghānī befand sich der Islam einmal mehr in einer gravierenden Krise, für die er jedoch einen grundsätzlich anderen Ausweg bereitstellte, als dies noch seine Vorgänger in Indien taten:

Die indischen Islamismus Theorien, welche durch und durch defensiven Charakter hatten oder gar wie von Ahmad Khān propagiert, eine Annäherung zwischen den Briten und den indischen Muslimen forderten, lehnte al-Afghānī zur Gänze ab. Peters vermutet, dass al-Afghānī während der 50er Jahre in Indien zugegen war und durch die massiven Repressalien der Briten gegen die Muslime im Zuge des Sepoy-Aufstandes geprägt wurde, was al-Afghānīs Theorien einen starken antikolonialen Charakter verlieh, von welchem er sich Zeit seines Lebens nicht mehr befreien

¹⁵⁷ Aus politikwissenschaftlicher Sicht bleibt das Verhalten Abdülhamids 1776 und insbesondere 1881 ziemlich verwirrend. Kann man 1776 noch argumentieren, dass er sich die finanzielle Bürde Ägyptens nicht aufladen wollte, so ist dies für 1881 keine hinreichende Erklärung, da die Franzosen und Briten den finanziellen Part übernommen hätten. Istanbul hätte wieder - ohne große Anstrengungen – Ägypten in das Reich eingliedern können. Doch leider muss das merkwürdige Verhalten Abdülhamids in dieser Arbeit unerklärt bleiben. Weder Karsh noch andere einschlägige Publikationen nehmen sich diesem Problem an. Augenscheinlich gibt es keine hinreichenden wissenschaftlichen Publikationen zu diesem Thema (was mir auf Anfrage zwei Arabistik Professoren bestätigen konnten). Eine Vermutung (da es nur eine Vermutung ist, steht es auch nur in der Fußnote) könnte nur sein, dass Abdülhamid die ägyptische Provinz frühzeitig als verloren betrachtete, und sich die finanzielle und gesellschaftliche Verantwortung nicht länger aufladen wollte. Diese These ist jedoch ein wenig unausgegoren, da das Osmanische Reich in den Folgejahren sehr wohl darauf bedacht war seine Provinzen – auch gegen Widerstand – zusammen zu halten.

konnte¹⁵⁸. Dieser Umstand mag auch dazu geführt haben, dass er seine Augen vor dem Versagen Abdülhamids II. verschlossen hat. Was insofern erstaunlich ist, als dass al-Afghānī zweifellos als einer der bedeutendsten Denker und Philosophen – nicht nur hinsichtlich islamistischer Theorien – gelten konnte und dem *logos* in seinen Darlegungen einen großen Stellenwert beimaß.

Al-Afghānīs Ansicht nach (sozusagen eine seiner Grundthesen) müsse sich der Islam in keiner Weise vor dem Westen verstecken. Im Gegenteil, der Islam müsse zu alter Stärke zurückfinden und die koloniale Expansion des Westens stoppen. Denn, so Afghānī, war es nicht zuletzt eine *conditio sine qua non* für den Aufschwung des Okzidents, dass dieser im Mittelalter in beträchtlichem Maße von islamischer Wissenschaft profitierte, welche zu diesem Zeitpunkt der abendländischen bei weitem überlegen gewesen sei. Al-Afghānīs Überzeugung ging soweit, dass er die Ansicht vertrat, dass die nun vorherrschende europäische Überlegenheit ohne den Input des Islam wohl nicht denkbar sei; die Wurzel der okzidentalen Überlegenheit sei nichts anderes als islamisch. Wenn nun also der Islam einige westliche Errungenschaften adaptierte und für seine Zwecke nutze, so hole man sich nur zurück, was einem ohnehin gehöre.

Der Frage der es nun auch für al-Afghānī nachzugehen galt, war die Ermittlung der Ursachen, warum sich der Westen, gegenüber den islamischen Ländern so unterschiedlich entwickelt habe.

Ein grundsätzliches Problem, dass al-Afghānī konstatierte lag in der Feststellung, dass sich die *dār al-islam* als derart fragmentiert präsentierte. Anstatt in solchen Zeiten enger denn je zusammenzustehen (ein Umstand der sich nicht zuletzt in der Anekdote von oben aufzeigen lässt), sei die *umma* von Delhi über Teheran bis Rabat zutiefst gespalten, was es dem Westen nur um so einfacher machen würde, seine Macht dem Islam gegenüber auszubauen. Dieser Gordische Knoten konnte, laut al-Afghānī, nur gelöst werden, sofern die muslimische Gemeinschaft über ihre Differenzen hinwegsehe (und aufhöre sich gegenseitig zu bekämpfen), um geschlossen dem „äußeren Feind“¹⁵⁹ gegenüber zu treten.

¹⁵⁸ Peters (2005), S. 117

¹⁵⁹ „äußerer Feind“ wird hier nicht als direktes Zitat al-Afghānīs verwendet, sondern passt hier vielmehr im Bezug auf die neuere Unterscheidung von Islamisten zwischen dem „äußeren Feind“ und dem „inneren Feind“

Vom Prinzip her ist die Konzeption einer in sich geschlossenen *umma* nicht neu und fand bereits in Indien, wie dargestellt, ihren Niederschlag. In Indien jedoch blieb die Neustrukturierung und Reformierung der *umma* geographisch begrenzt. Die indischen Islamismustheorien beschränkten sich in ihren Ausführungen auf die muslimische *umma* des Subkontinents. Al-Afghānī wiederum verlieh seiner Vorstellung einen universalistischen, transnationalen Anstrich, der seine Gültigkeit über die Grenzen hinweg behalten sollte. Der Kosmopolit al-Afghānī, stellte die mögliche Kraft und Stärke der muslimischen *umma*, die weder an Grenzen noch Nationen halt mache, in den Vordergrund. Die Theorie vom Panislamismus war geboren.

Ein weiterer, nicht minder wichtiger, Gegensatz zu den bisherigen Islamismus-Theorien, sollte im Anschluss an die wiedererlangte Einheit erfolgen. Eine solche geschlossene und wiedervereinigte *umma* wie sie al-Afghānī in seinen Utopien vorschwebte, würde stark genug sein, es mit dem Westen aufzunehmen und könne dem europäischen Expansionsgehebe ein Ende bereiten. Wo der indische Islamismus eine durch und durch defensive Linie verfolgte, stand bei al-Afghānī am Ende die Aufgabe dieser Defensivität nach abgeschlossener Konsolidierung.

Ein Grundzug islamistischer Theorien bleibt der Umstand, dass, trotz aller Ablehnung, der Westen nicht zur Gänze verdammt wird und einige gewinnbringende Theorien oder Errungenschaften durch die Islamisten adaptiert werden. Al-Afghānī begriff schnell, dass der Wiederaufstieg der islamischen Welt nur Erfolg würde haben können, sofern einige Errungenschaften des Westens kopiert, übernommen und schließlich weiterentwickelt werden würden, was ja prinzipiell nur einer Rückabwicklung islamischen Eigentums gleichkäme (s.o.). Weitsichtiger als Muhammad Ali sah al-Afghānī nicht nur das Produkt, sondern auch den Prozess (s.o.) den der Westen durchlaufen hat: „Die Kraft Europas gründete sich – so glaubte er – auf Aktivität, Unternehmungsgeist und Rationalismus.¹⁶⁰“ Auf diesen drei Säulen sollte auch das neue, starke muslimische Reich errichtet werden.

Nichts desto trotz blieb al-Afghānī natürlich ein theologisch-philosophischer Theoretiker, was bedeutete, dass bei der Übernahme europäischer Errungenschaften zuerst die „Vereinbarkeit mit dem Islam in gebührender Weise zu

¹⁶⁰ Peters (2005), S.117

beachten¹⁶¹“ sei. Doch die Kompatibilität dieser drei Säulen mit dem Islam sei, so al-Afghānī, kein größeres Problem. Denn, nach eingehendem *lġtihād*, habe er selbst festgestellt, dass der Islam eine vollkommen vernunftbetonte und rationalistische Religion sei, welche der Wissenschaft und vor allem dem progressiven Charakter der Wissenschaft in keinsten Weise ablehnend gegenüberstehe, im Gegenteil.

Was al-Afghānī hier vorschwebte war der Versuch den Islam an die Moderne anzupassen und diesen gleichzeitig zu modernisieren. Der Islam wurde von al-Afghānī nicht mehr zwangsläufig über seine jüngere *Vergangenheit* erklärt, sondern sollte von nun an über seine *Gegenwart* oder gar *Zukunft* neu strukturiert werden. Die Antworten auf die Moderne seien, so Afghānī, im Koran zu finden, denn „der wahre Islam sei niemals gegen die Suche von Wahrheit und gegen die Pflege der Wissenschaft gerichtet“. Der wahre Islam sei vielmehr seinem Wesen nach eine „vernunftbetonte Religion, d.h. eine Religion, die mit der menschlichen Vernunft übereinstimmt und zu deren Gebrauch anregt“¹⁶². Sofern also dem Rationalismus des Islam nachgegangen werde, so würden als Folge gleichzeitig die Aktivität und der Unternehmergeist der Gesellschaft profitieren. Die Basis für einen wieder erstarkenden Islam wäre somit gelegt. Hierfür müsse man allerdings die negative islamische Scholastik, wie sie vor allem die Ulema vertraten und die negativen Einflüsse des Volksislam zurückdrängen. Der Islam müsse gereinigt werden, so dass die wahre Botschaft wieder zum Vorschein komme.

Doch letztlich hatte auch dieser Reformversuch, welcher von seiner Grundintention (den allgemeinen *lġtihād* [auch Abseits der Religion] einzufordern) sicherlich richtig war, einen entscheidenden Haken, welcher sich nicht nur auf die Religion des Islam beschränkt und seine diesbezügliche Theorie von Anbeginn zur Utopie verkommen ließ.

Al-Afghānīs Anstrengungen zielten darauf ab, den *mythos* der Religion als *logos* darzustellen (ein Umstand der in ähnlicher Weise in Indien stattgefunden hatte, als Antwort auf den europäischen Orientalismus): Er ging soweit, dass er die Ansicht vertrat, dass „der Islam [...] sogar identisch mit dem modernen wissenschaftlichen Rationalismus [sei], das dem Propheten offenbarte Gesetz stehe im Einklang mit den Naturgesetzen, und alle Lehren des Islams ließen sich mit Logik und natürlicher

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Ebd.

Vernunft belegen.“¹⁶³ Aber der Versuch der Religion ihrer Mythen zu berauben und diese in den Bereich des *logos* mit naturwissenschaftlicher Präzision zu transferieren, ist bereits aufgrund des Wesens der Religion zum Scheitern verurteilt. *Religion* wird im Duden mit *Glaube* übersetzt – eine grundsätzlich universal zutreffende Übersetzung für *alle* Religionen; so auch für den Islam. Die, dem Islam inhärenten Prophetismen und Mystizismen in den Bereich des *logos* zu transferieren, ist einfach nur utopisch.

Zwar grenzt al-Afghānī den Westen von der *dār al-islam* sehr deutlich ab und spricht von zwei gänzlich getrennten Wesenseinheiten¹⁶⁴, jedoch betrachtet er nicht mehr wie einige seiner Vorgänger (aber auch einige seiner Nachfolger) die Moderne als rein westliches Produkt, dass es zur Gänze zu verwerfen gelte. Seiner Ansicht nach war es für die islamische Welt möglich, auf *islamische* Weise an der Moderne zu partizipieren, ohne die moralisch verwerflichen Sitten des Westens anzunehmen.

Als Voraussetzung die augenblickliche Krise zu überstehen und dieser zu entkommen müsse das islamische Volk jedoch umgehend aus seiner Apathie erwachen. Sofern die islamischen Gesellschaften in ihrem Selbstmitleid und Fatalismus verharren würden, würde sich auch an der jetzigen Situation nichts ändern - im Gegenteil. Der wahre Islam gebe nicht nur, vielmehr fordere er auch ein, was letztlich für jedermann nachzulesen sei: „Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie nicht verändern, was sie an sich haben.“ [Sure 13,11]¹⁶⁵. Die islamischen Gesellschaften waren in al-Afghānī Thesen nicht ganz unschuldig an der vorherrschenden Misere.

Beinahe zwangsläufig stießen al-Afghānī's Theorien nicht immer auf allzu große Gegenliebe. So auch beispielsweise sein Vorschlag das ägyptische Volk an der Wahl der Volksvertreter zu beteiligen, sowie der Implementierung einer bindenden Verfassung für den Herrscher. Ein geradezu revolutionärer Vorschlag in der islamischen Welt, welche die weltliche Herrschaft bisher als von Gott gegeben oder zumindest als von Gott legitimiert betrachtete. Doch auch für die säkularen Briten waren die Gedankengänge des Iraners etwas zu revolutionär, die ob der

¹⁶³ Armstrong (2007), S.230

¹⁶⁴ Vgl. Burke (2004), S.71

¹⁶⁵ Dieses Koran-Zitat wurde von al-Afghānī sehr gern in seinen Ansprachen an die islamischen Gläubigen gebraucht [Vgl. Armstrong (2007), S.231]

Durchsetzung derartiger Ideen ihren Zugriff auf das Khediven Herrscherhaus bedroht sahen. Der Khedive Taufiq verwies al-Afghānī 1879 des Landes.

Die darauf folgenden Jahre verbrachte er erneut in Indien, bevor er 1882 nach Europa übersiedelte. Während seiner Zeit in Europa (er wohnte sowohl eine Zeit lang in London, als auch in Paris und St. Petersburg), konnte er sich intensiv und mehr oder weniger ungestört der Weiterentwicklung seiner Ideen hingeben. Zusammen mit Muhammad Abduh gründete er die Zeitschrift „Das feste Band“¹⁶⁶, um seine Ideen auch von Europa aus weiter zu verbreiten. Die Zeitschrift hatte vor allem einen muslimisch, intellektuellen Leserkreis. Doch aufgrund der stringenten antiimperialistischen, antikolonialistischen Linie des Blattes wurde dieses recht bald (nach gut 18 Ausgaben¹⁶⁷) verboten.

1889 kehrte al-Afghānī in seine ursprüngliche Heimat Iran zurück. Rasch nach seiner Ankunft schaffte es al-Afghānī abermals, wie in Ägypten und London, eine ganze Reihe junger Intellektueller des Landes um sich zu scharen, mit welchen er die Notwendigkeit zur Veränderung besprechen und diskutieren konnte. Doch zurück im Iran richteten sich al-Afghānīs Ambitionen nicht mehr ausschließlich gegen das britische Kolonialreich. Von nun an stand auch das Shah-Regime unter strenger Beobachtung des muslimischen Denkers. Recht bald kam er zum Schluss, dass das Shah-Regime an Selbstherrlichkeit kaum mehr zu überbieten sei, und diskutierte mit seinen „Jüngern“ Möglichkeiten, den bestehenden Status quo in Iran entscheiden zu verändern. Kurz, ob es eventuell Mittel und Wege gebe, das bestehende Regime zu stürzen. Al-Afghānīs Betrachtungen sind von nun an nicht mehr ausschließlich auf den „äußeren Feind“ (den Westen) fokussiert, mehr und mehr rückt nun auch der „innere Feind“ in den Blickpunkt al-Afghānīs. Doch dem Shah blieb derartiges konspiratives Tun nicht verborgen:

1891 schaffte es al-Afghānī erneut, und bereits zum dritten Mal (!)¹⁶⁸, eines islamischen Landes verwiesen zu werden.

Während der Tabakaffäre beteiligte sich al-Afghānī, wieder von Europa aus, an den wütenden Protesten der *bazaaris*¹⁶⁹ und den zahlreichen Arbeitern der Tabakindustrie im Iran, welche gegen den Verkauf der Tabak-Konzessionen an die

¹⁶⁶ Arab. al-’Urwa al-wuthqā (wörtl. „Das Band das Feste“)

¹⁶⁷ Vgl. Peters (2005), S.115

¹⁶⁸ Bereits 1869 musste er in Folge des Sturz des Emirs, als dessen Berater Afghanistan verlassen

¹⁶⁹ Anm. als *bazaaris* werden die Händler und Kaufleute des Bazars bezeichnet

Briten protestierten¹⁷⁰. Für ihn war die „Tabak-Affäre“ ein weiterer Beweis für die ständigen Einmischungen westlicher Mächte in innere islamische Angelegenheiten. 1897 verstarb al-Afghānī eines natürlichen Todes.

Doch eine Frage bleibt: Wieso konnte sich al-Afghānī, der scheinbare Antworten auf die Moderne bereithielt, zu keiner Zeit entscheidend durchsetzen?

Eines der Hauptanliegen al-Afghānīs war die islamische Einheit wieder herzustellen. Denn, sobald das Panislamismus-Projekt (welches kein rein *politisches* Projekt sein sollte, sondern durchaus auch eine gemeinsame Geisteshaltung sowohl fördern, als auch fordern sollte) abgeschlossen sei, so könne der Kampf gegen den Westen endlich aufgenommen werden.

Doch die Idee von einem vereinigten dār al-islam hatte einen entscheidenden Haken. Wenn man so will war diese Idee eine Gordische Schleife, die bei zu festem ziehen auf der einen Seite, den Knoten auf der anderen Seite nur dicker werden ließ:

Das Panislamismus-Projekt erforderte dringend notwendige Reformen, um einen Prozess in Gang zu setzen, welcher letztlich auf den drei angesprochenen Säulen aufbauen sollte, auf denen das neue Reich errichtet werden könnte. Andererseits erforderte das ehrgeizige Vorhaben, dass sich mit den Erklärungen al-Afghānīs sowohl ein indischer, als auch ein ägyptischer Muslim identifizieren können sollte, was angesichts der Unterschiede sowohl in der Orthodoxie, als auch der Orthopraxie (neben einigen anderen, auch nicht-religiösen Gründen) kein allzu leichtes Unterfangen sein konnte.

Al-Afghānī befand sich in einer nichtlösbaren Zwickmühle: Einerseits konnte er notwendige Reformen propagieren, was jedoch zwangsläufig zur Folge hatte, sein Konzept vergleichsweise eng zu verfassen, womit er wiederum Gefahr lief die universale Akzeptanz seiner Erklärungen zu verlieren. Andererseits konnte er seine Erklärungen verwässern, so dass der Wiedererkennungswert und die Identifikation

¹⁷⁰ 1890 veräußerte der Shah dem Briten Major Gerald Talbot die Tabak-Konzession auf 50 Jahre für läppische 15 000 £. Die Tabakindustrie in Iran war jedoch ein Grundpfeiler der Wirtschaft. Nicht nur, dass eine enorme Anzahl der Menschen in Iran starker Raucher waren, ebenso viele arbeiteten direkt oder indirekt in der Tabakindustrie. Der Verkauf der Konzession bedrohte die Existenz zahlreicher Menschen in Iran. Wenngleich die „Tabakaffäre“ im Großen und Ganzen ein Stellvertreterkonflikt für die anhaltende Vetternwirtschaft und Korruption des Herrscherhauses war, so war der Verkauf der Tabak-Konzession, der Funken an der Lunte des Pulverfasses.

Der Shah konnte seinen eigenen Sturz gerade noch verhindern, und nahm – nachdem sein Palast von einer wütenden Menschenmenge, angeführt von der iranischen Geistlichkeit umstellt wurde - die Tabakkonzessionen aus „Liebe zu seinem Volk“ wieder zurück

mit seinen Schriften möglichst breit gestreut waren. Reformen waren auf diesem Wege jedoch kaum durchzusetzen.

Weiters war sein Versuch den *mythos* der Religion in den Bereich des *logos* zu transferieren, wie bereits angesprochen, zum Scheitern verurteilt. Das Risiko, den dieser Umstand jedoch mit sich brachte lag in der Tatsache, dass er beim Versuch dieser Transformation Gefahr lief, weder der Religion, noch der Wissenschaft in gebührendem Maße (wie es die Reform eben erforderte) gerecht zu werden, letztlich *beide* zu verfälschen¹⁷¹ und sowohl die Konservativen, als auch die Modernisten gegen sich aufzubringen. Ein wenig fordert das Vorgehen al-Afghānīs den, zugegeben nicht sehr wissenschaftlichen, Vergleich mit dem griechischen Vater aus dem Film *My big fat greek wedding*, welcher der Freundin seiner kleinen Tochter erklärt, dass jedes Wort eine griechische Provenienz habe, worauf diese ihn bittet den griechischen Ursprung von „Kimono“ herzuleiten. Nach kurzer Überlegung leitet der Vater das Wort „Kimono“ in voller Überzeugung und Ernsthaftigkeit aus dem griechischen ab. Dieser „heraklische Linguist“, verliert in dieser Szene nicht nur die Glaubwürdigkeit gegenüber der amerikanischen Freundin, sondern auch gegenüber seiner eigenen, griechischen Tochter...

Letztlich bleibt noch ein strittiger Punkt anzumerken. Wie Karen Armstrong im Bezug auf eine These al-Afghānīs bemerkt:

„Sie [Anm. die Muslime] bräuchten die modernen Wissenschaften und müssten sie von Europa lernen, doch dieses Eingeständnis allein sei schon ein Beweis ‚für unsere Unterlegenheit und Dekadenz. Wir zivilisieren uns indem wir die Europäer imitieren‘. Damit legte al-Afghānī den Finger in eine schmerzhaft Wunde: Während die westliche Moderne zum größten Teil dank unermüdlicher Innovation und Originalität gelungen war, konnten die Muslime ihre Gesellschaft nur durch Nachahmung modernisieren. Das Modernisierungsprogramm enthielt von vornherein einen Makel, der sich weder tilgen noch vermeiden ließ.“¹⁷²

Unbestritten ist der Umstand, dass den islamischen Modernisierungsversuchen dieser angesprochene Makel einer Kopie anhaftet. Aber die Gegenfrage könnte auch lauten, ob es denn eine Alternative gab? Die Moderne war in vollem Gange. Man

¹⁷¹ Vgl. Armstrong (2007), S.231

¹⁷² Ebd.

hatte nicht mehr die Zeit durch „unermüdliche Innovation und Originalität“ das Versäumte aufzuholen; dafür war es zu spät.

4.4 Al-Afghānīs Erbe (Muhammad Abduh)

Wie oben bereits dargestellt, war ab 1882 in Ägypten nun endgültig nichts mehr wie es war. Nicht nur dass das traditionelle und kulturelle Erbe des Landes bereits seit Jahren *stetig* „verwestlicht“ wurde, von nun an geschah dies auch immer *schneller*. Denn, wollte Großbritannien doch noch den größtmöglichen Nutzen aus der Besatzung Ägyptens ziehen, so musste das Land - nach Ansicht der britischen Krone - schnellstmöglich in die moderne, technisierte Ordnung nach westlichem Maßstab heran geführt werden. Eine Reform der Polizei, der Verwaltung, aber auch der Wirtschaft war für das Gelingen der britischen Pläne unabdingbar. Nicht zuletzt mussten auch die „zurückgebliebenen Eingeborenen“ modernisiert und mit westlichen Ideen und Normen vertraut gemacht werden, sollte das ungeliebte Ägypten-Projekt doch noch ein Erfolg werden. In britischem Interesse duldeten diese Transformation des arabischen Staates keinen allzu langen Aufschub. Je eher dieser Prozess in Gang kam, so die britische Rechnung, desto sicherer war die innere Stabilität des Landes.

Den Träumen al-Afghānīs, wonach sich die islamische Gesellschaft selbst und aus eigenem Antrieb in die Moderne eingliedern sollte, wurde zumindest in Ägypten schon mal eine Absage erteilt. Es zeichnete sich genau das ab, wovor sich al-Afghānī so fürchtete: Durch die von Großbritannien ad hoc durchgeführte Modernisierung des Landes, lief Ägypten ernsthaft Gefahr eine „zweitklassige Kopie“ (Armstrong) von Europa zu werden. Die Möglichkeit sich nach eigenen Vorstellungen zu entwickeln und eventuell eine islamische Form der Modernisierung zu verwirklichen, war in den kolonialisierten Ländern zur Unmöglichkeit geworden.

Ägypten war nun endgültig - wenngleich ein unliebsamer - Teil des britischen Kolonialreiches. Wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts dem Westen noch in weiten Teilen Ägyptens Bewunderung entgegengebracht, wie z.B. von Muhammad Alī und einigen Gelehrten, die v.a. ob der europäischen Technologien immer wieder ins Staunen gerieten, so schien diese Bewunderung gegen Ende des 19. Jahrhunderts einer breiten Verbitterung Platz zu machen. Die ehemals vorhandene Autonomie des

Landes wich bewährter britischer Kolonialpolitik, die das Land in die Abhängigkeit trieb und keinerlei autonome Ambitionen mehr zuließ. Mehr noch, die westliche Imperialmacht jochte die ehemals so stolze und agile Zivilisation unter. Eine eigenständige Modernisierung, mit einem modernen, progressiven Geist, war in einem solchen Umfeld wohl kaum möglich.

Zu allem Überfluss wurde der britische Lord Cromer zum Generalkonsul (sprich zum de facto Herrscher, neben der „khediv’schen Marionette“) von Ägypten ernannt. Lord Cromer war ein Kolonialherrscher alten Schlages, der die Bevölkerung der britischen Kolonien, als rückständige Halbwilde betrachtete, die prinzipiell jeden Abend Gott danken müssten, von ihrem bemitleidenswerten Dasein, durch britische Annexion erlöst worden zu sein. Natürlich kam es zuweilen vor, dass Teile der „Eingeborenen“ ihr Glück nicht erkannten und sich gegen die Kolonialmacht auflehnten, doch auch ein Lord Cromer in Ägypten war „Altruist“ genug, um diesen Verblendeten zu ihrem Glück zu verhelfen...

Auch die einheimische Beamtenschicht, die meist aus ehemaligen Militärs bestand, welche eine westliche Ausbildung (noch aufgrund der von Alī eingeführten Privilegien) genoßen hatten, schloss sich dem „Kolonialdenken“ der Briten an und entfremdete sich zusehends von ihren Wurzeln. In den Augen vieler Ägypter waren sie letztlich nicht mehr, als ein schlechter Abklatsch eines britischen Technokraten.

Trotz aller Verbitterung, konstatierten noch zu Beginn der 80er Jahre viele Ägypter - vor allem aus den gebildeten Schichten - dass ungeachtet aller Vorbehalte, Lord Cromer das Land bislang wesentlich effizienter regiere, als dies noch der Khedive getan habe¹⁷³. Und tatsächlich hatte es Lord Cromer geschafft, die wirtschaftliche Lage des Landes zu stabilisieren. Er verbesserte die Infrastruktur und erhöhte die Effizienz der heimischen Produktionsbetriebe; auch die Justiz wurde einer grundlegenden Reform unterzogen und war so kompetent wie nie zuvor. Lord Cromer setzte die britische Linie, wonach das Land so schnell und eloquent wie möglich an die „moderne Ordnung nach westlichem Maßstab“ heran geführt werden sollte, geradezu „generalstabsmäßig“ um. Ein Erfolg, der ihm weder von der britischen Krone noch von den gebildeten Kreisen in Ägypten abgesprochen wurde. Und doch schlugen buchstäblich zwei Herzen in vielen ägyptischen Brüsten: Einerseits konnte man den Umstand schlecht verleugnen, dass die britische Herrschaft, dem Land den ein oder anderen Vorteil gebracht hatte, vor allem in

¹⁷³ Vgl. Armstrong (2007), S.236

ökonomischer und institutioneller Hinsicht; andererseits war der einhaltende Fortschritt eben kein hausgemachter. Er war nichts anderes als ein aus pragmatischen Gründen, oktroyierter Zustand, an dessen Gelingen die heimische Bevölkerung praktisch keinen Anteil trug. Die Modernisierung war nichts worauf man in irgendeiner Form stolz sein konnte. Sie wurde aufgezwungen und wurde – vor allem aufgrund der gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen die sie mit sich brachte – als ein gefährlicher Fremdkörper betrachtet, der von den Briten („vom Westen“) diktiert war, ohne selbst eine Wahl zu haben.

Mit Beginn der 90er Jahre wurde der Anteil derjenigen, welche mit den vorherrschenden Zuständen unzufrieden waren, wieder größer. Offensichtlich hatten die Briten aus den Ereignissen in Indien nicht allzu viel gelernt:

Die britischen Beamten die von nun an nach Ägypten entsandt wurden, waren nun häufig „kleineren Kalibers“ (Armstrong), als zuvor. Die nun ankommenden britischen Technokraten zeigten kein allzu großes Interesse ihre Beziehungen zu den Einheimischen zu verbessern oder zu festigen. Von nun an blieben diese lieber unter sich und genossen ihr privilegiertes Leben in den abgegrenzten kolonialen Enklaven, was den ohnehin vorhandenen Mißmut einiger Bevölkerungsteile nur anheizte. Auch in der bisher stets loyalen einheimischen Beamtenschicht, welche bis dato am meisten von der englischen Besatzung profitierte, begann es zu rumoren, da vermehrt junge britische Beamte den Aufstieg altgedienter ägyptischer Bürokraten behinderte. Was sich in Ägypten abzeichnete, war die Verschärfung eines sich bereits seit längerem anbahnenden Apartheidssystem, zwischen den britischen Besatzern, welche außerhalb jeder Landesgesetze standen und sich in ihren privilegierten Räumen abgrenzten und der entrechteten und benachteiligten, unterprivilegierten einheimischen Bevölkerung.

Diese Umstände riefen erste ägyptische Nationalisten auf den Plan, die den umgehenden Abzug der britischen Besatzer einforderten. Der bekannteste unter ihnen war der junge Mustafa Kamil, dessen Zuhörerschaft sich ständig vergrößerte, wenn er in flammenden Reden von der menschenverachtenden Ungerechtigkeit der britischen Besatzung sprach. Kamil sprach vielen Ägyptern aus der Seele.

Muhammad 'Abduh, der „Ziehsohn“ al-Afghānīs, hielt von solch populistischem Geschwätz recht wenig. 'Abduh stellte die Frage was denn *morgen* kommen sollte,

wenn die Briten tatsächlich *heute* aus dem Land abziehen würden? Ob Ägypten denn schon reif sei, sich wirklich effektiv selbst zu verwalten – *ohne* britische Hilfe? Laut 'Abduh war Ägypten ganz und gar nicht reif für eine solche Aufgabe. Für ihn war Kamil denn auch nichts anderes als ein Demagoge der zwar den Abzug der Briten einforderte, aber keinen Plan für die Lösung der bestehenden gesellschaftlichen Probleme bereithielt (die seit der Besatzung nicht gerade kleiner geworden sind), geschweige denn ein Programm für ein souveränes ägyptisches Staatsgebilde. Zwar verschloss auch 'Abduh die Augen vor den Zuständen in Ägypten nicht. Ihm war durchaus bewusst, dass in Ägypten vieles im Argen liegt, und dem Land schonungslos wie nie seine Unzulänglichkeiten vor Augen geführt würden:

„Es ist eine Zeit, die ein Band zwischen uns und den zivilisierten Nationen geschmiedet hat und uns ihre vorzüglichen Verhältnisse [...] und unsere mittelmäßige Lage vor Augen führt: so dass ihr Wohlstand und unsere Armut, ihr Stolz und unsere Erniedrigung, ihre Stärke und unsere Schwäche, ihre Triumphe und unsere Mängel zu Tage treten.“¹⁷⁴

Doch im Gegensatz zu al-Afghānī und besonders zu Kamil, war 'Abduh der Ansicht, dass das Land nicht von heute auf morgen aus dieser Misere würde ausbrechen können. Was das Land brauche sei Zeit. Denn dem tiefreligiösen Ägypten seien viel zu schnell die säkularen Werte und Institutionen des Westens aufgefropft worden¹⁷⁵, ohne der Gesellschaft eine echte Chance gegeben zu haben sich an die neuen Umstände anzupassen.

Als Folge würde sich die Gesellschaft von innen heraus zusehends fragmentieren. Das Dilemma, welches 'Abduh konstatierte lag in dem Umstand, dass seiner Ansicht nach, die Gesellschaft verstärkt auseinander drifte und viele Menschen keinen Halt, keine Kontinuität mehr finden könnten. Denn einerseits gab es, so seine richtige Feststellung, diejenigen welche sich der westlichen Kultur anzupassen versuchten, jedoch auf Kosten ihrer kulturellen Identität und ihrer traditionellen Wurzeln. Das Problem für diese Gruppe war jedoch, dass sie sich auf der einen Seite immer mehr von der ursprünglichen ägyptischen Gesellschaft entfremdeten, auf der anderen Seite jedoch keine neue Heimat im Westen finden konnten, geschweige denn vollständig von den Kolonialherren akzeptiert wurden. Andererseits gab es

¹⁷⁴ Muhammad 'Abduh zit. nach: Armstrong (2007), S.235

¹⁷⁵ Vgl. Armstrong (2007), S. 235

diejenigen, vor allem in den ländlichen Gebieten, welche einen strengen Konservatismus pflegten, und den neuen Modernismus ablehnten. Doch auch diese Gruppe, verlor ihren kulturellen Halt, indem die alten Institutionen nach und nach verschwanden und ihre konventionellen Werte aufgeweicht wurden, ohne dass sie dieser Entwicklung etwas entgegensetzen konnten.

Am Bildungswesen und an der Transformation der Justiz lässt sich diese Entwicklung exemplarisch aufzeigen:

- *Justizwesen:* Die neuen Herrscher Ägyptens führten eine Gerichtsbarkeit nach europäischem Vorbild ein, was gleichzeitig bedeutete, dass die traditionelle Shari'ah Gesetzgebung zum Teil außer Kraft gesetzt wurde. Diese Neuerung führte dazu, dass die Rechtssprechung – ganz nach westlichem Vorbild – von der geistlichen Ebene, in die weltliche transformiert wurde. Einerseits bedeutete dies für die Bevölkerung ein Mehr an Rechtssicherheit, da die Rechtsgrundlage nun klar in Gesetzen niedergeschrieben und *prinzipiell* für alle nachvollzieh- und einsehbar war. Die Rechtssprechung wurde aus der Hand der Qadīs genommen und von nun an nicht mehr *subjektiv*, nach dem Urteil der Qadīs, sondern *objektiv* nach der Grundlage des niedergeschriebenen Gesetzes ausgelegt. Andererseits war dem Gros der Bevölkerung der „Geist und der Geltungsbereich [...]“ des westlichen Rechts völlig fremd: „Die breite Masse des Volks konnte das neue Rechtssystem schlicht nicht begreifen [...] Infolgedessen wurde Ägypten *de facto* zu einem gesetzlosen Land.“¹⁷⁶
- *Bildungswesen:* Das Ägypten zu jener Zeit verfügte über drei voneinander unabhängige Bildungssysteme, welche in ihrer Zielsetzung und Pädagogik sehr unterschiedlich funktionierten. Zum einen gab es nach wie vor die Religionsschulen, in welchen ein durch und durch konservativer Geist vorherrschte, der in krassem Gegensatz zu den einsetzenden Veränderungen stand. Innerhalb dieser Anstalten herrschte der Geist des Imitierens und der Nachahmung vor; eigenständiges, progressives Denken war nicht nur unerwünscht, es war richtiggehend verpönt. Neben den Medresen gab es, quasi als Gegenpol, die christlichen Missionarsschulen. Diese wiederum

¹⁷⁶ Armstrong (2007), S.237

waren trivialerweise vom kolonialen Geist durchtränkt und unterstützten die Ideen und Ideale der neuen Kolonialherren auf das entschiedenste, was dazu führte, dass sich die Schüler einer solchen Einrichtung immer weiter von ihrem Land, aber auch ihrer Religion entfremdeten. Letztlich gab es noch die staatlichen Schulen, in welchen beispielsweise Religion nicht mal mehr auf dem Lehrplan stand. In einer Gesellschaft, in welcher die Religion bzw. die Religiosität über Jahrhunderte hinweg das Fundament des sozialen Zusammenlebens sicherte, bedeutete dies eine fatale Entwicklung, da hier eine junge Generation heranwuchs, welche mit den Ideen, den Normen und Werten ihrer Eltern und Großeltern nicht mehr viel anzufangen wussten. Denn, man muss sich an dieser Stelle einmal mehr vor Augen führen, dass der Islam für viele Muslime mehr darstellt als einfach eine Religion: „Daher glauben viele Muslime an den ganzheitlichen Charakter des Islam, dass der Islam nämlich eine Art der Lebensführung darstellt (*dunya wa dīn*) und nicht einfach eine Religion.“¹⁷⁷ In anderen Worten, der Islam ist nicht nur eine Religion der *Orthodoxie*, sondern – und in besonderer Weise – eine Religion der *Orthopraxie*.

Das hier dargestellte Bildungssystem produzierte demnach zwei Arten von jungen Erwachsenen: Einerseits die konservativen Medresen Abgänger, welche jeder Art von Veränderung ablehnend gegenüberstanden und andererseits die Absolventen einer westlich orientierten Schule, die jede Art der Verwestlichung und der Modernisierung begrüßten. Letztere bezahlten jedoch für ihre westliche Ausbildung mit ihrer kulturellen Identität, denn einerseits unterlagen sie in diesem Schulsystem einer fortschreitenden Entfremdung ihrer domestikalen¹⁷⁸ Kultur, ohne in der westlichen Kultur heimisch zu werden, da sie trotz allen Unterrichts, trotz aller Kontakte zu Europäern mit dieser Kultur nur oberflächlich vertraut waren. Eine Entwicklung, die Muslimen in der Diaspora bis heute nicht fremd sein dürfte. Erstere bezahlten dafür mit der Tatsache, dass sie sich in ihrer Umwelt nicht mehr zurecht fanden. Den konservativen Geist, den sie gelehrt wurden fanden sie in ihrer täglichen Umwelt nur bedingt wieder.

¹⁷⁷ Ayubi (2002), S.79/80

¹⁷⁸ Diese Entfremdung sei hier nicht nur auf die Religion beschränkt. Die kulturellen Einflüsse in Ägypten sind ebenso zahlreich wie divers und lassen sich (wie eigentlich immer [abgesehen von den Theorien Huntingtons]) nicht auf die Religion beschränken.

'Abduh ging diese Problematik von zwei Seiten an: Zum einen musste der Modernisierungsprozess entschleunigt werden, die (v.a. gesellschaftlichen) Gefahren einer zu raschen Säkularisierung waren in Ägypten dieser Tage allgegenwärtig. Zum anderen musste der sich abzeichnenden Fragmentierung und Orientierungslosigkeit der Gesellschaft vorgebeugt werden, der Brückenschlag zwischen den beiden auseinander driftenden Polen wurde für 'Abduh unausweichlich.

Seine propagierten Reformen griffen denn auch die beiden bereits dargestellten Felder auf:

1. *Justizreform*: Der jetzige Zustand, war weder für die Briten (die an einer stabilen Ordnung interessiert waren) noch für die Muslime (welche nur passiv an der Justizordnung partizipierten [s.o.] und somit de facto im rechtsfreien Raum lebten) tragbar. Zwar gab es eine Gesetzesgrundlage, die jedoch von der einheimischen Bevölkerung nicht angewandt wurde; sei es aus mangelnder *Kenntnis*, sei es aus unzureichendem *Verständnis*. 'Abduhs Ansicht nach, musste das islamische Recht einer grundlegenden Revision unterzogen werden, um auf diese Weise den neuen Anforderungen Rechnung zu tragen¹⁷⁹. So könnte der Fragmentierung auf institutioneller Basis der Boden entzogen und der Modernisierungsprozess notwendigerweise verlangsamt, aber dennoch nicht aufgehalten werden. Sowohl für die Modernisten, als auch für die Konservativen und sogar für die Briten müsste diese „moderne Re-Islamisierung“ der Justiz annehmbar sein. Zwar folgten seine Ausführungen bezüglich der Methodologie im Großen und Ganzen den Ausführungen früherer Fundamentalisten, indem er den *taqlīd* verwarf und jeden *fähigen* Muslim dazu aufforderte selbst den Iğtihād zu verfolgen. Die eigentliche Reform 'Abduhs war die Unterscheidung der Shari'ah in zwei voneinander unabhängige Bereiche: den Teil, welcher sich mit den religiösen Pflichten¹⁸⁰ (also dem Verhältnis Mensch zu Gott), und jenen welcher sich mit den sozialen und gesellschaftlichen Beziehungen¹⁸¹ (Verhältnis Mensch zu Mensch) auseinandersetzt. An Ersteren gab es für 'Abduh nichts zu rütteln. Die religiösen Pflichten, seien sowohl in Koran als auch in den Hadithen zu

¹⁷⁹ Vgl. Armstrong (2007), S.237

¹⁸⁰ arab.: 'ibādāt

¹⁸¹ arab.: mu'āmalāt

eindeutig niedergelegt, als dass hier noch was zu verändern sei. Im zweiten Bereich, seien die Grundsätze des Koran und der Hadithe jedoch eher allgemein gehalten, was bedeutet, dass diese Grundsätze durchaus neu ausgelegt werden könnten¹⁸². Dabei seien diese überdies derart konzipiert, dass sie eben durch vernünftige und logische Auslegung (durch einen fähigen Muslim über den Iğtihād), „gesellschaftlich und sittlich förderlich seien.“¹⁸³ In Anlehnung an seinen Lehrmeister, konnte der zweite Teil der Shari'ah durch *logos* an die Moderne angepasst werden, was zum einen, einmal mehr die Progressivität des Islam unter Beweise stellen würde, und zum anderen der zunehmenden Spaltung der Gesellschaft Vorschub leisten würde. Für islamische Skriptualisten, zu denen hauptsächlich die konservativen Ulema zählten, war ein solches Vorgehen an der Grenze zur Blasphemie. Denn, so ihre Meinung, Gottes Wort – und der Koran ist schließlich nichts anderes als Gottes Wort - bedürfe keiner allegorischen Auslegung, jede Abweichung könne doch katastrophale Folgen haben und würde letztlich dazu führen, dass die Ratio über den Text erhoben würde¹⁸⁴. Ein Einwand, dem wir bereits im ersten Teil dieser Arbeit schon einmal begegnet sind.

2. *Bildungsreform*: Die veränderten Umstände schrien, laut 'Abduh, förmlich nach einer ägyptischen Gesellschaft, welche selbst imstande sei, auf intellektueller Basis die Herausforderungen der Moderne anzunehmen. Der Präsenz der Briten gewann 'Abduh durchaus positive Seiten ab, da er die Ansicht vertrat, dass die Ägypter vieles von den Briten zu lernen hatten und somit Nutzen aus der Anwesenheit der Besatzer ziehen könnten. Um diesen Nutzen ziehen zu können, durfte der Westen jedoch weder unreflektiert adaptiert werden, noch durfte alles was aus dem Westen kam, mit dem Siegel des dämonischen Besatzers versehen werden. Was 'Abduh auszulösen versuchte, war der Wunsch „ein allgemeines religiöses Erwachen im Islam zu erreichen, da dies seiner Ansicht nach der einzige Weg war, um die

¹⁸² 'Abduh folgte im Bezug auf diese Auffassung weitestgehend dem mittelalterlichen Philosophen Ibn Rushd, der ebenfalls in seiner Theorie des Intellekts in zwei Arten von Interpretationsmöglichkeiten des Offenbarungstextes unterscheidet: „Erstens die, welche sich auf die Oberfläche des Textes, seinen Wortlaut ausrichtet, zweitens die tiefere Durchdringung mit den Mitteln der philosophischen Ratio“ [Elger 2005, S.47]. Wenngleich 'Abduh bemerkt, dass eben am „Pflichtteil“ nicht zu rütteln sei.

¹⁸³ Peters (2005), S.123

¹⁸⁴ Vgl. Elger (2005), S.49

islamische Welt auch in anderen Bereichen zu stärken.“¹⁸⁵ Als Mittelpunkt und geistiges Zentrum seiner Reformen sah er die Al-Azhar Universität in Kairo an. Von hier aus, sollte das geistige erwachen der Muslime ihren Ausgangspunkt nehmen. Auch und gerade im Bezug auf die verschiedenen Schulsysteme versuchte 'Abduh einen Kompromiß zu finden. Einerseits verabscheute er – geprägt durch eigene Schulerfahrungen – das sture Rezitieren und Imitieren der Koranschulen, welche freies Denken obsolet werden ließ. Für 'Abduh war eine solche Art der Erziehung nicht mehr zeitgemäß und stand im groben Widerspruch zu den Erfordernissen gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Andererseits war ein Schulsystem *ohne* Religion, vor dem Hintergrund seiner Überlegungen ebenfalls nicht dazu geeignet, die jungen Schüler auf die Erfordernisse des Lebens vorzubereiten. Nur das „Leben nach den Vorschriften des Islams“, war für 'Abduh dazu prädestiniert die Wohlfahrt der Gesamtheit zu fördern, „denn die Verhaltensweise die der Islam lehre, sei nicht nur gottgefällig, sondern auch der beste Weg, um gesellschaftliche Stabilität und den Fortschritt der Gemeinschaft zu sichern.“¹⁸⁶ Was für die Gesellschaft im Allgemeinen galt, galt für die Zukunft des Landes, die noch in den Schulen saß, im Besonderen.

Denn auch für 'Abduh enthielt der Islam alle Grundlagen, welche für die Modernisierung der Gesellschaft notwendig waren: Die scheinbar fremden Gesetze, Institutionen und Normen, welche der Westen mitbrachte, seien nicht nur mit dem Islam vereinbar, sie würden sich sogar teilweise direkt aus dem Koran und/oder den Hadithen ableiten lassen, so 'Abduh.

Was 'Abduh anhand seiner Reformen versuchte hatte in den meisten Fällen die Intention die beiden verunsicherten, orientierungslosen Lager in Ägypten wieder enger zueinander zu führen, indem er den Konservativen die veränderten Umstände als islamisch präsentierte und den Modernisten entgegensetzte, dass alles was der Westen mit sich brachte, sich auf die eine oder andere Weise aus dem Islam ableite; die Modernisten müssten demnach nicht mit ihrer Vergangenheit, mit ihren kulturellen Wurzeln brechen um an der Moderne partizipieren zu können. Sie könnten vielmehr auf islamische Weise an der Moderne teilhaben und müssten im Zuge eines solchen Weges ihre kulturellen Wurzeln nicht verleugnen oder gar

¹⁸⁵ Peters (2005), S.120

¹⁸⁶ Zit. nach Peters (2005), S.121

abreißen. Den Konservativen versuchte er die Ängste zu nehmen, die der Zusammenbruch ihrer alten Traditionen und Institutionen mit sich brachte, indem er diesen versicherte, dass das Neue, eigentlich gar nicht so neu sei und zudem auf jeden Fall islamisch – oder zumindest irgendwie über den Islam erklärbar.

In 'Abuhs eigenen Worten lassen sich seine Ziele wie folgt zusammenfassen:

„Die Berichtigung der Glaubensartikel und die Beseitigung der Fehler, die sich durch das Mißverständnis der grundlegenden Texte der Religion in sie eingeschlichen haben, so daß, wenn erst einmal die Glaubensinhalte von schädlichen Neuerungen befreit seien, das Handeln der Muslime als Folge dieser Berichtigung frei von Unordnung und Verworrenheit sein könne, die Lebensbedingung der einzelnen Muslime gebessert und ihr Verstand erleuchtet werden würde durch die wahren religiösen und weltlichen Wissenschaften, daß heilsame Charakterzüge entwickelt würden und daß dieser wünschenswerte Zustand sich über den einzelnen der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen mitteilen werde.“¹⁸⁷

In dieser kurzen Passage wird alles bisher Gesagte auf den Punkt gebracht:

1. *Berechtigung der Glaubensartikel und Beseitigung der Fehler:* 'Abduh ist der - für die meisten Islamisten typischen – Auffassung, dass die Muslime vom *wahren Islam* abgewichen seien. Was der *wahre Islam* ist oder sei, ist nach wie vor ein strittiger Punkt und die Abweichung von demselben wird auch von jüngeren Islamisten immer wieder als Erklärung für vorhandene Missstände angeführt. In den meisten Fällen führt der Versuch zum *wahren Islam* zurückzukehren dazu, dass dem Beispiel der ‚frommen Altvorderen‘¹⁸⁸ nachgeeifert werden soll, welche als das Paradebeispiel eines gottesfürchtigen und aufrechten Muslims angesehen werden. Mit der Ansicht, dass diese Fehler nur über die Verwerfung des *taqlīd* und der Wiederaufnahme des *iğtihād* zu erreichen sei, stand 'Abduh ebenfalls ganz in der Tradition seiner Vorgänger, schließlich bis hinab zu Ibn Taimiyya. Doch ebenso wie bereits bei Ibn Taimiyya, hatte diese Auffassung zur Folge, dass 'Abduh sich mit dem religiösen Establishment, sprich den Ulema anlegen

¹⁸⁷ M. 'Abduh zit. nach C.C. Adams (1968), S.110

¹⁸⁸ arab.: as-salaf as-salih

musste. Die Ulema, als „Wächter der Tradition“, widersetzen sich so gut wie allen Reformbestrebungen 'Abduhs und intrigierten gegen ihn wo immer sie konnten. Einmal mehr waren die Ulema zu keinerlei Kompromiss, geschweige denn Reform bereit.

2. *Als Folge der Berechtigung solle das Handeln der Muslime frei von Unordnung und Verworrenheit sein, was letztlich zu einer Verbesserung der Lebensumstände führe:* Was die Muslime in diesen Zeiten des Umbruchs benötigten, war eine Konstante ihres gesellschaftlichen und sozialen Lebens. Die Veränderungen, die im Zuge der Modernisierung auftraten, waren ohne dies schon schwierig und verunsichernd genug. Was die Menschen in dieser Zeit am nötigsten hätten, wäre ein „starker Islam“ an dem sie sich festhalten können. Der Islam müsse Antworten liefern auf die Fragen, welche durch die Moderne aufgeworfen würden und würde somit einerseits den Menschen den notwendigen Rückhalt bieten, als auch die zunehmende Bipolarität der Gesellschaft auflösen. 'Abduh setzt hier voraus, dass der Islam a priori hierzu auch imstande sei bzw. in der Lage sei, die notwendigen Antworten auf die Moderne zu liefern.
3. *Erleuchtung des Verstandes durch wahre religiöse und weltliche Wissenschaft zur Entwicklung heilsamer Charakterzüge:* 'Abduh spricht sowohl die Notwendigkeit, als auch die Durchführbarkeit der Verbindung zwischen religiöser und weltlicher Wissenschaft an. Durch diese Melange der transzendenten und der profanen Wissenschaften, versucht 'Abduh insbesondere die europäisierte Elite des Landes anzusprechen, welcher er die grundsätzliche Möglichkeit aufzeigen will, dass Moderne und „Muslim-Sein“ durchaus miteinander vereinbar seien und eben kein Widerspruch in sich. 'Abduh geht in diesem Zusammenhang sogar noch einen Schritt weiter und vertritt – ähnlich wie Sir Ahmad Khān – die Meinung, dass der Koran an verschiedensten Stellen den Menschen ermahne sich seines Verstandes zu bedienen. Der Koran ist dabei nicht ganz uneigennützig, denn, so 'Abduh, je mehr die Vernunft und die Wissenschaft zu Tage befördere, desto großartiger erstrahlt Gottes Schöpfung und Gottes Offenbarung; je mehr der Mensch über die Schöpfung in Erfahrung bringe, desto weniger könne er die Existenz Gottes und die Richtigkeit des Korans abstreiten¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Vgl. Peters (2005), S.122

4. *Dieser wünschenswerte Zustand solle sich über den Einzelnen entwickeln:*
- 'Abduh war kein Revolutionär. In seinen späteren Lebensjahren war er nicht mal besonders politisch. Damit stand er im groben Gegensatz zu seinem Lehrmeister, der Zeit seines Lebens den „kämpferischen politischen Aktivisten“¹⁹⁰ mimte, der am liebsten seine Reformideen von heute auf morgen in die Tat umgesetzt gesehen hätte – manchmal sogar für einen hohen Preis. 'Abduh konnte einem ad hoc Reformismus nichts abgewinnen. Ein grundlegendes Element für die erfolgreiche Umsetzung von Reformen war für 'Abduh Zeit. Die äußeren Umstände waren ohnehin schon verwirrend genug, als dass mit Reformen zusätzlich die Verunsicherung der Menschen katalysiert werden mussten. Die Reform des Bildungs- und Justizwesens, die Reinigung der Offenbarung, all das waren Dinge, welche nicht im Schnellverfahren reformiert werden könnten, war sich 'Abduh – richtigerweise - bewusst. Ebenso wenig würde der notwendige Wandel von *allen* Seiten begrüßt werden, insbesondere seine Reform der Offenbarung musste den konservativen Kreisen sauer aufstoßen. Letztlich, so die Hoffnung 'Abduhs, würde eine Reform der kleinen Schritte, den größeren Nutzen bringen.

4.5. *Schlußfolgerungen – Reformier oder Islamist?*

„Bedeutsam für die weitere Geschichte des Islams im 20. Jahrhundert waren diese Reformier, weil sie die ersten waren, die sich massiv mit dem Westen auseinandersetzten. In ihren Vorstellungen finden sich weiterführende grundsätzliche Fragestellungen und Haltungen, aber auch die folgende Fehleinschätzungen und gedanklichen Verkürzungen, die in der viele muslimische Denker beschäftigt haben: Rückbesinnung auf den Koran und das Vorbild des Propheten in Verbindung mit einer zumindest teilweisen Ablehnung der geschichtlichen Tradition; Ablehnung von volksreligiösen Praktiken mit mystischem Hintergrund und die mit dieser Einschätzung verbundene Missachtung von emotionalen Bedürfnisse der Gläubigen, die durch die Religion befriedigt werden können; aber auch das Interesse an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und technischen Errungenschaften, ohne dass die daraus resultierenden Entwicklungen bzw. Veränderungen im ethischen

¹⁹⁰ Peters (2005), S.118

oder sozialen Bereich in Betracht gezogen worden wären. Die Rückbesinnung auf die Zeit des frühen Islam öffnete aber auch das Tor zu einer Gedankenwelt, die sich in einer ‚rückwärtsgewandten Utopie‘ verding. Das Leben des Propheten und der frühen islamischen Gemeinde wurde verherrlicht und zum absoluten Ideal des islamischen Staates erhoben. Jede Abweichung von diesem Ideal war Frevel und führte in ein modernes Heidentum. Der Radikalismus im Islam tat mit diesen ‚Reformern‘ seine ersten Schritte.“¹⁹¹

Diese Zusammenfassung Peter Heines bringt die Funktion und die Bedeutung der vorgestellten Männer – in den meisten Aspekten – auf den Punkt. Die hier behandelten Theoretiker waren ohne Zweifel die ersten, welche „sich massiv mit dem Westen auseinandersetzten“. Sie waren die ersten, die erkannten, dass die Moderne unausweichlich sein würde und sie waren ebenso die ersten, welche konkrete Antworten auf die bestehenden Probleme suchten. Als Grundlage für ihre Fragestellungen und die damit verbundenen Antworten wählten alle den Koran beziehungsweise die *Sunna des Propheten Muhammad*. Alle Behandelten setzten sich zum Ziel die Herausforderungen der Moderne, mit Hilfe des Koran und des Islam an sich, zu überwinden und gestärkt aus diesem Kampf hervorzugehen.

Doch nach eigener Ansicht ist es keine erschöpfende Bedingung, wie Peter Heine konstatiert das Scheitern ihrer Theorien über die „Rückwärtsgewandtheit“ ihrer Überlegungen zu manifestieren. Die Begründung, dass sich diese Theorien letztlich als Utopien entpuppten ist ebenso vielfältig wie unterschiedlich und lassen sich im Folgenden verkürzt zusammenfassen:

1. Ahmad Khān fehlte in Indien schlicht die allgemeine Akzeptanz, um seinen Ideen, seinen Reformen zum Durchbruch zu verhelfen. Für die Einen blieb er der verwestlichte Denker, welcher Verrat an seiner (muslimischen) Identität beging, für die Anderen blieb er der muslimische Phantast, welcher sich zwar bemühte die Unterschiede zwischen dem Okzident und dem Orient zu nivellieren, doch an diesem Vorhaben kläglich scheiterte.
2. Al-Afghānī und Abduh, scheiterten an der Unmöglichkeit den *mythos* der Religion in den *logos* zu transferieren. Anders als Khān verfügten beide durchaus über eine solide gesellschaftliche Basis, welche ihre Ideen

¹⁹¹ Heine (2001)

akzeptierte und teilte, doch beide verkannten die grundsätzliche Undurchführbarkeit ihres theologisch-philosophischen Vorhabens.

3. Khān und insbesondere al-Afghānī träumten von einer vereinigten *Umma*, welche nach abgeschlossener Konsolidierung, den neuen Herausforderungen geschlossen und wieder erstarkt würde gegenüberstehen können. Doch beide unterschätzten den vorherrschenden innerislamischen Dissens zwischen den einzelnen Konfessionen, sowie zwischen dem Volksislam und dem Hochislam. Das Indien Khāns war ein multiethnisches Pulverfaß, welches lange Zeit nur durch diplomatisches und politisches Geschick Akbārs zusammengehalten wurde. Die vorherrschenden Konflikte zwischen der sunnitischen und der schiitischen Minderheit, welche verstärkt vom Norden in das Land strömten, schenkte Khān keine hinreichende Beachtung. Al-Afghānī, der sich wie die Anekdote um seinen Namen beweist, der vorherrschenden Problematik im inneren der islamischen *Umma* hätte bewusst sein müssen, verschloß ebenfalls die Augen. Um dem Ziel einer gesamtislamischen *Umma* näher zu kommen, hätten erst einmal die bestehenden Probleme und Konflikte beseitigt werden müssen. Keiner der beiden hatte ein durchgängiges Rezept parat wie die Fragmentierung der *Umma* überwunden werden konnte.
4. Der Drahtseilakt zwischen Reform und Vereinigung der *Umma* musste letztlich fast zwangsläufig dazu führen, dass beides auf der Strecke blieb. Einerseits sollten Reformen durchgeführt werden, „um den Islam von seinen schädlichen Einflüssen zu befreien“ und die Rückkehr zu den „wahren Werten“ des Islam zu beschleunigen, andererseits sollte sich in den „Reformpaketen“ alle Muslime wiedererkennen. Doch wenn schon ein urbanisierter Ägypter eine andere Auffassung von „seinem Islam“ hat, wie ein Ägypter, der dem bäuerlichen Milieu entstammt und eher mystische, volksislamische Praktiken des Islam verfißt, so liegt die Schwierigkeit dieses Unterfangens auf der Hand, ohne dass man die Grenzen überhaupt verlassen müsste¹⁹².
5. Der Islam ist eine durch und durch theozentristische Religion. Der Koran ist wie bereits des öfteren erwähnt im Gegensatz zum Neuen Testament, kein Konglomerat von Schriften und Erzählungen, die sich mit dem Leben und Wirken eines Propheten beschäftigen (von der Person und der Lebensumstände Muhammads erfährt man im Koran so gut wie nichts). Die

¹⁹² Zu den Unterschieden zwischen „Volksislam“ und „Hochislam“ siehe Heine (1989), S.89 - 110

meisten christlichen Theologen hätten sehr wahrscheinlich keine allzu großen Einwände, wenn man behaupten würde, dass das Neue Testament aus primären und eher sekundären Glaubensfragen bestünde¹⁹³. Beim Koran ist ein solches Vorgehen eher nicht möglich, denn der Koran *ist* nichts anderes als Gottes Wort, welches *unmittelbar* offenbart wurde. Dem Wort Gottes widersprechen? Den *Ulema* widersprechen, welche das Wort Gottes als hinreichend interpretiert sahen (und nach wie vor sehen)? Alle Vorgestellten haben zumindest Letzteres getan, indem sie die Muslime aufforderten den *Iğtihād* wieder aufzunehmen. Dass dieser Umstand zwangsläufig immer wieder zu Konflikten führen musste wurde bereits des Öfteren erwähnt.

Wenngleich jeder dieser Punkte seinen Anteil daran trägt, dass die Theorien und Vorhaben eben jener Denker zu Utopien verkamen, so sei einem Punkt an dieser Stelle explizit Beachtung geschenkt: das andauernde Problem der gesellschaftlichen, aber auch religiösen Fragmentierung der islamischen *Umma*. Eben jene Fragmentierung der *Umma* ist ein Kontinuum, welches sich quasi durch die gesamte Geschichte des Islam hindurchzieht, und welches vor knapp 1300 Jahren ebenso existent war wie heute, wenngleich sich die Akzentuierung dieser Zersplitterung bzw. Zerrissenheit immer wieder verändert hat:

Bei aller Glorifizierung der Vergangenheit, wie sie auch von jenen bereits dargestellten Theoretikern verfochten wurde, darf nicht vergessen werden, dass eine wirklich geschlossene *Umma* nur gut 10 Jahre existiert hat – von 622 (Muhammads *hiğra* nach *Yathrib*) bis zu Muhammads Tod 632. Bereits sein Nachfolger, der erste sogenannte Rechtsgeleitete Kalif Abu Bakr, hatte in seiner 2 Jahre andauernden Amtszeit bereits größte Mühen, die islamische Gemeinschaft zusammenzuhalten, da sich einige Stämme Abu Bakr gegenüber nicht mehr verpflichtet sahen und er hauptsächlich damit beschäftigt war die Abtrünnigen zu „disziplinieren“¹⁹⁴. Gut 20 Jahre später kam es zum endgültigen Bruch innerhalb der islamischen *Umma*, welcher in der 1. *fitna* zwischen Ali ibn Abi Talib und Mu'awiya Abi Sufyan mündete. Muhammad hatte praktisch kein politisches Erbe hinterlassen, doch die ersten

¹⁹³ So wäre die Kreuzigung und Wiederauferstehung Jesu Christi in diesem Falle eine primäre Glaubensfrage, während beispielsweise Marias Himmelfahrt eine sekundäre Glaubensfrage wäre, da das Nichtglauben an eben jene Himmelfahrt keine notwendige Bedingung zum „Christ-Sein“ darstellt

¹⁹⁴ Diese „Disziplinierung“ mündete schließlich in den sogenannten *ridda*-Kriegen („Krieg der Abtrünnigen“); hierzu vgl. Krämer (2005), S.29 und Armstrong (2006), S.42/43

Spannungen innerhalb der islamischen Gemeinde, sowohl bei Abu Bakr, als dann später bei Ali hatten alle einen politischen Hintergrund.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts, fragmentierte sich die islamische *Umma* verstärkt durch soziale und gesellschaftliche Einflüsse, welche am Beispiel Ägyptens zu einem „apartheid-ähnlichem“ System führten. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts nahm – wie noch zu zeigen sein wird – der demographische, der ökonomische und der soziale Druck auf die arabisch-islamischen Gesellschaften zu, welche ebenfalls wieder zu einer zunehmenden Zersplitterung der islamischen *Umma* führten.

Die andauernde innerislamische Fragmentierung ist nach wie vor eine Konstante, welche (sicherlich notwendige) Reformvorhaben immer wieder an Grenzen stoßen lässt; Grenzen, welche bis dato noch zu keiner Zeit überwunden werden konnten. Einmal mehr ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass dieser Umstand weder mit der Theorie eines „Kampfes der Kulturen“ vereinbar ist, noch dass dieser Umstand auf eine Reformresistenz des Islam als Religion zurückzuführen wäre. Die anhaltende Stagnation, welche von den oben genannten bereits konstatiert wurde, hat in erster Linie sozio-politische Hintergründe, welche bis heute nur unzureichend hinterfragt und angegangen wurden, was die andauernde Fragmentierung der islamischen *Umma* erst möglich macht und diese eher von innen heraus, als – wie oft konstatiert – durch äußere Einflüsse schwächt.

Wie ist diese Epoche nun zu klassifizieren? Sprechen wir in diesem Zusammenhang von Islamisten, Reformisten, Integralisten oder vielleicht Fundamentalisten?

Wie Peter Heine richtig bemerkt ist die Bedeutung dieser ‚Reformer‘ (um bei der Bezeichnung Heines zu bleiben) für spätere Islamisten unbestreitbar. Sie sind die Vordenker eines Nativismus in der islamisch-arabischen Welt, welcher sich in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr in einer Re-Islamierung bzw. in islamistischen Elementen artikuliert. An dieser Stelle muss jedoch unterschieden werden zwischen den Begriffen Re-Islamierung und Islamismus. Ich würde Monika Schimmelpfennig zustimmen, die konstatiert:

„Die Re-Islamierung wird heute von der Mehrheit der Muslime vertreten und bedeutet ganz allgemein die Rückbesinnung auf die eigene Identität, d.h. [Anm.: in diesem Fall] den Islam. Dem Islamismus hingegen hängt lediglich eine Minderheit der Muslime an, und er stellt eine politische Ideologisierung dar, da er den Islam nicht nur

als Religion oder Kultur, sondern als politische Ideologie versteht. Er richtet sich gegen ausländische Einflüsse wie Sozialismus, Liberalismus usw.“¹⁹⁵

In gewisser Weise steht die Islamismus-Interpretation Schimmelpfennigs, der Definition von Fundamentalismus nach Thomas Meyer nahe:

„Fundamentalismus ist eine willkürliche Ausschließungsbewegung, die als immanente Gegentendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewißheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung, durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll.“¹⁹⁶

Was hier zum Ausdruck kommt ist die ausgeprägte politische Komponente des Islamismus, welche bis heute die einzelnen Spielformen dieser Ideologie prägt (die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten wurden bislang nur gestreift und werden im weiteren Verlauf noch reflektiert). Ebenfalls stringent ist die Ablehnung bzw. die „Verdammung“ nicht-islamischer Einflüsse (wenngleich diese immer wieder aufgeweicht werden, so ist diese doch durch alle Strömungen hindurch kohärent).

Wie jedoch aufgezeigt wurde spielte bei den Vorgestellten ‚Reformern‘, weder die politische Komponente eine größere Rolle, noch die Ablehnung aller westlichen Einflüsse – hinsichtlich des Letzteren waren sie gar der Ansicht, dass diese bis zu einem gewissen Punkt gewinnbringend für den Islam sein könnten.

Keiner der behandelten ‚Reformer‘ hatte die Absicht den Islam zu politisieren; Ahmad Khān war vielmehr einer der ersten, der diese Verquickung auflöste und beide Elemente als getrennte Sphären betrachtete. Ein islamischer Staat, nach dem Vorbild der Gemeinde von Yathrib, wie es heute immer wieder aus islamistischen Kreisen zu vernehmen ist, spielte bei keinem eine ernstzunehmende Rolle.

Die Aussage Peter Heines, wonach die frühe islamische Gemeinde ‚verherrlicht und zum absoluten Ideal des islamischen Staates erhoben wurde‘, spielte zwar in den Theorien bzw. Utopien der vorgestellten Männer eine Rolle, doch gezielte Pläne zur Umsetzung dieser Ideals gab es keine. Das Bild Muhammads und seiner Anhänger wurde zwar verherrlicht und verabsolutiert, doch keiner der Denker war ernsthaft der

¹⁹⁵ Schimmelpfennig (2005), S.8/9

¹⁹⁶ Zit. in Kienzler (2001), S.10

Ansicht, dass diese Herrschaftsform im Jetzt würde funktionieren können, nicht zuletzt aufgrund dessen, dass keiner von ihnen in einem autonomen Staatsgebilde lebte.

Eine abschließende Beurteilung dieser Epoche, schließt gewissermaßen eine einfache Antwort aus. Einerseits ist der Einfluss auf nachfolgende radikal-fundamentalistische Islamisten unleugbar. Andererseits waren sie nun mal die ersten, die sich den Herausforderungen der Moderne auf islamische Weise angenommen haben, weshalb ich die vorgestellten Theoretiker auch als *nativistische Reformer* bezeichnen würde, ohne diese Wortkombination als Oxymoron zu betrachten. *Nativistisch* insofern, als dass sie versuchten die bestehende Kluft unter den Muslimen durch die Besinnung auf die nationale Identität zu überwinden. Über diesen Nativismus wurde überdies versucht den einsetzenden Veränderungen und Ungewissheiten, eine traditionelle Konstante entgegenzuhalten. Dennoch waren sie *Reformer*, welche Thesen entwarfen, wie auf islamische Weise an der Moderne partizipiert werden konnte. Sie erkannten die Missstände in der islamischen Welt, welche in vielen Fällen von Apathie, Orientierungslosigkeit, aber auch Stagnation geprägt war und sprachen diese auch an.

Im Bezug auf den Vorwurf Peter Heines, wonach der Radikalismus im Islam mit diesen ‚Reformern‘ seine ersten Schritte machte, bleibt zu hinterfragen, ob dieser Umstand daher rührt ob der Ideen die sie aufstellten, oder vielmehr aufgrund der Tatsache, dass sie diese Ideen eben nicht zu Ende führten und somit nachfolgenden Generationen Interpretationsspielraum offen ließen? Ein entscheidender Makel an den Reformversuchen dieser ‚Reformer‘ bleibt der Umstand, dass ihre Ideen und Theorien nur Stückwerk blieben und von keinem der benannten zu Ende gedacht wurden.

Doch eines bleibt dennoch festzuhalten:

All jene waren zwar unbestritten die Wegbereiter für den heutigen Islamismus. Doch eines ist auch klar, angesichts der heutigen Tendenzen des Islamismus, welcher die islamische Gemeinschaft *de facto* mehr teilt als zusammenführt, würden sich ein Abduh oder ein al-Afghānī im Grabe herumdrehen!

Block B: Von der Entstehung des Islamismus

2. Phase: Die Politisierung der Religion

5.1 „Der Islam ist die Lösung“ – Die Politisierung der Religion (Muslimbruderschaft)

Im Zuge des 1. Weltkrieges fiel das letzte islamische Großreich in sich zusammen: Das Osmanische Reich war fortan Geschichte. Das Osmanische Reich war, was sich bereits seit längerem abzeichnete, zu geschwächt um den Mehrfrontenkrieg an der Seite Österreich-Ungarns und Deutschlands zu überstehen. Ähnlich wie das habsburgische Reich, war auch das Osmanische Reich ein Vielvölkerstaat, und wurde ähnlich wie der Bündnispartner im Nordosten, nach der Niederlage im 1. Weltkrieg zerschlagen: Bereits 1914 annektierte Großbritannien Zypern, Ägypten und Kuwait, etwas später folgten Palästina, Syrien und der Irak. Auch das Kernland des Osmanischen Reiches, die heutige Türkei, kam nicht unbeschadet davon. Im Zuge des Friedens von Mudros besetzte eine Allianz aus britischen, französischen, italienischen und griechischen Truppen Istanbul und Teile Anatoliens.

Mustafa Kemal (besser bekannt unter Atatürk) formierte eine nationalistische Bewegung, welche sich zum Ziel setzte die Türkei von der Fremdherrschaft zu befreien. Kemal und seine Bewegung verzeichneten recht rasch Erfolge und eroberten Istanbul und das anatolische Kernland zurück. Gestärkt durch derlei Erfolge forderte Kemal auf den Kongressen von Erzerum und Sivas die Gründung eines türkischen Staates, mit festgesetzten und unveränderlichen nationalen Grenzen ein. Dem türkischen Sultan hingegen schien die Macht des Emporkömmlings etwas zu groß zu werden, weshalb er Kemal selbst und seine nationalistische Gruppe in Abwesenheit zum Tode verurteilte. Doch die Macht der Nationalisten schritt unaufhaltsam voran und war auch in den politischen Kreisen nicht mehr aufzuhalten. Nachdem der Sultan 1922 das Dekret zur Hinrichtung Kemals erlassen hatte, trat die türkische Nationalversammlung zusammen und schuf kurzerhand das Sultanat ab – die Verurteilung Kemals war somit hinfällig. Den nächsten großen Erfolg verbuchten die türkischen Nationalisten mit dem Friedensvertrag von Lausanne. Ihren Forderungen nach „Souveränität der türkischen Sprach- und Siedlungsgebiete, Abschaffung der Kapitulationen und Verzicht auf

Reparationen“¹⁹⁷ wurde durch die Siegermächte stattgegeben. Der Weg zurück zu einem souveränen türkischen Staat war frei. Doch die Nationalisten, welche ob derartiger Erfolge zur wichtigsten politischen Macht in der Türkei avancierten, hatten keineswegs vor den Weg *zurück* einzuschlagen. Die Türkei sollte von nun an *vorwärts* marschieren, die jüngste Geschichte war ja nun nicht gerade ein Ausbund an türkischer bzw. osmanischer Überlegenheit. Kemal manifestierte die Ursachen für die verheerenden Niederlagen der letzten Jahre in der islamisch geprägten Tradition. Offensichtlich war sie es, die der Türkei den Fortschritt verweigert habe und Jahre der Stagnation bescherte. Wollte die Türkei an der Moderne und am Fortschritt teilhaben, so müssten zwangsläufig die alten Bärte abgeschnitten werden und neues erschaffen werden, so Kemals Überzeugung. Denn nur „die entschlossene Abwendung von der islamisch geprägten Tradition könne den Türken den Anschluss an Europa und damit an die Moderne ermöglichen.“¹⁹⁸

Dieses Vorhaben setzte Kemal – seit 1923 Präsident der Türkei - ebenso radikal wie brachial in die Tat um:

- 1923 ruft Kemal in der nunmehr neuen Hauptstadt Ankara die Türkische Republik aus
- Im März 1924 wird der Kalif für abgesetzt erklärt und alle Angehörigen des Hauses Osman des Landes verwiesen
- Im April 1924 wird eine neue, *republikanische* Verfassung verkündet
- 1928 die Verfassungsbestimmung, welche den Islam zur Staatsreligion erklärt wird außer Kraft gesetzt
- Die Shari'ah Gerichte werden nach und nach durch „weltliche“ Gerichte nach westlichem Vorbild ersetzt
- Religiöse Schulen jeder Art (nicht nur muslimische) werden geschlossen und Sufi-Bruderschaften auf türkischem Territorium verboten
- Der gregorianische Kalender und die lateinische Schrift werden eingeführt

Die Nachfahren des letzten großen islamischen Reiches, schnitt die junge Generation von ihrem traditionellen Erbe ab, indem einfach das Traditionelle verboten wurde. Schon recht bald waren jüngere türkische Generationen nicht mehr

¹⁹⁷ Krämer (2005), S.287

¹⁹⁸ Krämer (2005), S.288

des Arabischen mächtig und wussten mit den Traditionen und Werten ihrer Eltern nichts mehr anzufangen.

Soweit zum Kernland des letzten islamischen Großreichs und dessen Erben. In den restlichen Gebieten des ehemaligen Reiches schien die Macht des Westens nach dem 1. Weltkrieg in der allgegenwärtig: Mandatsgebiete, Protektorate teilweise wieder unabhängige Staaten in den Resten des Osmanischen Reiches, doch alle unterstanden dem Einflussbereich westlicher (bzw. französischer und britischer, welche die arabischen Gebiete auf der Konferenz von San Remo unter sich aufteilten) Mächte.

Das ehemals prächtige „Haus des Islam“ war nur mehr eine Ruine. Die arabisch-islamische Welt war in französische und britische Einflusssphären aufgeteilt und das einzige Land, welches seine vollständige Souveränität wieder erlangte, und in diesem Sinne noch den letzten Rettungsanker repräsentierte, zog freiwillig aus dem „Haus des Islam“ aus und übersiedelte in die Nähe des kolonialistischen Nachbarn. Die Sinnkrise, verbunden mit einer tiefen Demütigung, konnte größer kaum sein. Es ist dabei zweitrangig was für die muslimische Welt letztlich schlimmer war, die westliche Hegemonie in der islamisch-arabischen Welt und die somit ständig zutage tretende eigene Unterlegenheit, oder aber die *freiwillige* Aufgabe des Kalifats durch einen islamische Staat, „das die Einheit der Muslime auf der ganzen Welt symbolisierte“ und durch eine türkische Republik ersetzt wurde „die nationalistisch und laizistisch geprägt war.“¹⁹⁹

In Ägypten schien sich der Trend einer zunehmenden „Verwestlichung“ auch innerhalb der Gesellschaft durchzusetzen. Mitte der 20er Jahre veröffentlichten ägyptische Schriftsteller zunehmend Schriften, welche sich mit laizistischen Ideen auseinandersetzten, Studenten der al-Azhar Universität, der Hochburg der theologischen Gelehrsamkeit und des Konservatismus, wandten vermehrt westliche Untersuchungsansätze zur Klärung *islamischer* Streitfragen an²⁰⁰. Doch die „Verwestlichung“ war, wie so oft, nicht nur Segen, sondern schien in Ägypten - vielleicht mehr als in anderen islamisch-arabischen Ländern - Flüche bereit zu halten.

¹⁹⁹ Kepel (2004), S.44

²⁰⁰ Vgl. Ayubi (2002), S.188

1928 trat ein junger Grundschullehrer seine erste Stelle im Schuldienst in der Stadt Ismailiyya in der Nähe des Suezkanals an. Ismailiyya offenbarte wie kaum eine andere Stadt den Antagonismus den der Kolonialismus über das Land brachte. Der Suez-Kanal war wahrscheinlich die offensichtlichste und herausragendste Glanzleistung des Westens in der gesamten arabischen Welt. Doch die Stadt Ismailiyya offenbarte die Kehrseite des Kolonialismus und den Niedergang der arabischen Welt ebenso offensichtlich: Die Bewohner Ismailiyyas fristeten ein armseliges Dasein, in ebenso armseligen Behausungen, mit noch armseligerem Einkommen. Darüber hinaus waren auch hier die Kolonialherren allgegenwärtig und schwelgten in Luxus, den sie nicht zuletzt der Besatzung des Landes verdankten:

„Ausländische Soldaten und Zivilisten führten ein Luxusleben in den abgeschotteten Gemeinschaften der Suezkanalzone, während die Einheimischen in armseligen Hütten eine karge Existenz fristeten. Die Straßenschilder waren in englischer Sprache, in Cafés und Restaurants herrschte strikte Rassentrennung, und an öffentlichen Plätzen standen überall Schilder mit der Aufschrift ‚Keine Araber‘.“²⁰¹

Angeichts der allgemeinen Entwicklungen in der islamisch-arabischen Welt, schien der Niedergang der islamischen Gemeinschaft unaufhaltsam fortzuschreiten. Die zunehmende „Verwestlichung“, die andauernde soziale Diskrepanz zwischen den Kolonialherren und der einheimischen (natürlich gab es auch hier [wenige] Ausnahmen) Bevölkerung, der Niedergang des Kalifats als letzte halbwegs identitätsstiftende Insigne für eine transnationale muslimische *Umma*, all dies waren endgültige und ultimative Zeichen einer alarmierenden Entwicklung für die *dār al-islam*. Die Identität, aber auch die Kultur²⁰² einer über Jahrhunderte gewachsenen Gemeinschaft, welche mehr teilte als den bloßen Glauben an „den einen und einzigen Gott“, lief in dieser Hochphase des Kolonialismus so ernsthaft wie noch nie zuvor Gefahr von der Bildfläche zu verschwinden und letztlich nicht mehr zu sein als ein billiger Abklatsch des Westens.

Aufgrund der augenscheinlichen sozialen Diskrepanz und dem Antagonismus, welche sich in Ismailiyya am augenscheinlichsten offenbarte, ist es nicht verwunderlich, dass sich gerade in dieser kleinen Stadt eine Bewegung formieren

²⁰¹ Azlan (2006), S.258

²⁰² Kultur wird hier als die Gesamtheit der geistigen und künstlerischen Lebensäußerungen einer Gemeinschaft bzw. eines Volkes gebraucht

sollte, welche den Versuch unternahm sich der bestehenden Sinnkrise der islamischen Gemeinschaft anzunehmen. Der eingangs erwähnte Grundschullehrer war der 1906 geborene Hassan al-Banna, der sich 1928 mit sechs Verbündeten anschickte eine Organisation aus der Taufe zu heben, welche bis heute als eines der aktivsten und internationalsten Netzwerke des Islamismus betrachtet werden kann: Die Muslimbruderschaft (al-Ikhwān al-Muslimūn).

Von Anbeginn ihrer Tätigkeit fungierte die Muslimbruderschaft, wie eine Art Verein, welche die Spendengelder und „Mitgliedsbeiträge“ in karitative Einrichtungen rund um Ismailiyya re-investierte. Schulen, Moscheen und Vereinshäuser unter dem Einfluss der Bruderschaft schossen in der Umgebung von Ismailiyya aus dem Boden²⁰³. Die gesellschaftlichen Reputationen in dem marginalisierten Landstrich entlang der Suez-Mündung ließen nicht lange auf sich warten und die Bruderschaft schaffte es auf diese Art sehr rasch neue Mitglieder zu gewinnen und andererseits in der Bevölkerung an Einfluss zuzulegen. Das Wirken des Grundschullehrers und das damit verbundene wachsende gesellschaftliche Gewicht der Bruderschaft, blieb nach andauerndem Erfolg auch Kairo nicht mehr verborgen. Die wildesten Gerüchte um die Organisation verbreiteten sich, die sich vor allem mit der Frage beschäftigten wie es der Bruderschaft gelingen konnte, so viele Gelder zu akquirieren, welche sie zwar letztlich re-investierten, doch gerade diese Gelder waren eine erhebliche Grundlage ihres gesellschaftlichen Rückhalts. Die Anschuldigungen gegenüber al-Banna reichten von einem kommunistischem Spion, welcher seine karitativen Einrichtungen über ausländische Gelder von sympathisierenden kommunistischen Staaten finanziere, über die Diffamierung, wonach er staatliche Gelder veruntreue und sich über diese Gelder die politische Machtbasis für einen eventuellen Putsch gegen König Fu'ad schaffe²⁰⁴. Der ägyptische Premier sah sich veranlasst diesen Anschuldigungen nachzugehen und leitete Nachforschungen in der Causa al-Banna ein. Zwar hielt keine dieser Anschuldigungen der Untersuchung durch das Ministerium stand, doch fortan stand die Bruderschaft zumindest immer wieder unter Beobachtung durch den ägyptischen Staat.

Nicht nur die karitativen Einrichtungen der Bruderschaft, die Investitionen in die soziale Infrastruktur und der Wiederaufbau eines gesellschaftlichen Netzwerks, verhalfen der Bruderschaft zu diesem raschen und enormen Erfolg. Gestartet war die Bruderschaft als „Basisbewegung mit dem Ziel [...] der einfachen Bevölkerung

²⁰³ Vgl. Dörfler (2005), S. 63

²⁰⁴ Vgl. Ebd.

gerechtere Lebensbedingungen zu schaffen²⁰⁵“, also die sozialen Missstände zu nivellieren. Doch al-Banna war das schon bald nicht mehr genug. Er erkannte, dass die Bevölkerung neben einer soliden Infrastruktur, vor allem wieder Selbstbewusstsein, Identität und Würde benötigen würde. Denn der Kolonialismus hatte die Menschen nicht nur ihrer Ressourcen und ihrer Arbeitskraft beraubt, sondern vor allem ihrer Würde, ihres Stolzes und ihrer Hoffnungen. Die Lebensumstände der in Ismailiyya lebenden Jugend mögen nicht sehr viel anders gewesen sein, als jene ihrer Eltern und Großeltern, doch diese wurden nicht ständig mit dem Luxus der Kolonialherren konfrontiert. Was al-Banna brauchte war eine schlichte Parole, mit der er die Menschen um Ismailiyya erreichen konnte; nichts ausgefallenes oder kompliziertes, die größtenteils analphabetische und ungebildete Bevölkerung dieses Landstrichs musste ihn schließlich verstehen und um akzeptiert zu werden würde es wenig hilfreich sein den gebildeten Oberlehrer zu geben. Al-Banna entwickelte einen für seine Zwecke geradezu genialen Slogan, der ob seiner „Griffigkeit“ noch heute vielen Wahlkampfstrategen das Wasser in die Augen treiben würde: „Der Islam ist die Lösung!“ Kurz, prägnant und doch beinhaltete dieser schlichte Satz *alles*. Er war sowohl sinnstiftend, als auch integrativ, er brachte sowohl den Unmut über die bestehenden Verhältnisse und das damit verbundene Versagen der Regierung, als auch der Geistlichkeit zum Ausdruck, und nicht zuletzt suggerierte der Slogan die „Lösung“ für all diese bestehenden Probleme bereitzuhalten. Insbesondere unter den Jugendlichen und den unterprivilegierten Bevölkerungsschichten fanden al-Bannas Reden, die er von nun an verstärkt und immer öfter an öffentlichen Plätzen oder Kaffeehäusern hielt, großen Zuspruch. Seine Ansprachen suggerierte den Menschen, dass sie ihre Würde zurückerlangen konnten, dass sie sich als Muslime nicht verstecken bräuchten, im Gegenteil sie konnten stolz auf ihre Herkunft sein. Er offerierte den Menschen soziale Gerechtigkeit: Die Disparität, die fortschreitende Apartheid, in der ägyptischen Gesellschaft seien *gemeinsam* zu überwinden, denn, „Wir sind Brüder im Dienste des Islam, wir sind *Muslimbrüder*“²⁰⁶.

1932 ließ sich al-Banna nach Ägypten versetzen. Die Bewegung hatte sich in Ismailiyya hinreichend konsolidiert und nun konnte der nächste Schritt in Angriff genommen, und die Organisation ausgeweitet werden. Aus einer *regionalen* Bewegung, sollte eine *nationale* werden. Die Arbeit der Muslimbruderschaft trug auch

²⁰⁵ Aslan (2006), S.258

²⁰⁶ Hassan al-Banna zit. Nach: Aslan (2006), S.258

in der Hauptstadt schnell ihre Früchte. Die bewährte Melange aus karitativer Arbeit und islamischer Agitation, trug der Bewegung zahlreiche neue Mitglieder und massive Spenden ein; einmal mehr waren es die Spenden, die der Organisation zu raschem Wachstum in der Hauptstadt verhalfen. Durch diese Gelder gelang es der Organisation rasch ein weit reichendes Netzwerk karitativer Einrichtungen zu errichten, welches die Popularität der Bruderschaft immer weiter ausbaute. Doch in Kairo angekommen eckte die Bruderschaft verstärkt an. Das karitative Engagement der Brüder wurde zwar gemeinhin respektiert und geschätzt, doch je größer die Organisation wurde, desto größer wurde ihr gesellschaftliches Gewicht, sowohl in politischer, als auch in religiöser Hinsicht. Insbesondere die *Ulema* betrachteten die Bruderschaft und insbesondere deren Führer al-Banna, mit zunehmendem Argwohn. (Im Gegensatz zu Benjamin Dörfler, würde ich jedoch diesen Argwohn nicht rein auf den theologischen Dissens zwischen den beiden Lagern zurückführen²⁰⁷ und der politischen Komponente einen größeren Stellenwert beimessen.)

Al-Banna machte es den *Ulema* nicht gerade leicht: Ähnlich wie Abduh stellte er die Gültigkeit der Shari'ah und die Pflichten gegenüber Gott in keiner Weise in Frage. Auf der anderen Seite jedoch forderte auch al-Banna den Ijtihād und eine zeitgemäße Neuinterpretation der schriftlichen Quellen ein. Prinzipiell lassen sich rein von der Forderung keine allzu großen Unterschiede zu Abduh oder auch al-Afghānī ausmachen. Doch Abduh und al-Afghānī waren mehr oder weniger Einzelkämpfer, welche zwar gesellschaftlich in hohem Ansehen standen, doch letztlich nur einen sehr beschränkten Kreis wirklich naher Anhänger um sich scharten. Doch al-Banna hatte eine Organisation hinter sich, die sich in ständigem und andauerndem Wachstum befand. Die Bruderschaft konnte die Macht und den Einfluss der *Ulema* in ernster und konkreter Weise gefährden. Der entscheidende Punkt, den die *Ulema* hier fürchten mussten, waren nicht so sehr die *theologischen* Fragen die al-Banna aufwarf, diese waren nun schon nicht mehr besonders neu, entscheidender für die *Ulema* war der Umstand, dass die Muslimbruderschaft den bestehenden Status quo der offiziellen Geistlichkeit in Frage stellen konnten. Dörfler hat insofern recht, als das den *Ulema* natürlich auch theologisches Terrain, durch die Bruderschaft abgegraben werden konnte, aber vor allem schickte sich die Bruderschaft an, die *politische* Komponente des Islam für sich in Anspruch zu nehmen.

²⁰⁷ Siehe Dörfler (2005), S. 64

Gerade die *Politisierung der Religion* sollte denn ein Grundpfeiler und die eigentliche Innovation des fortschreitenden Wirkens der Bruderschaft werden. Die Politisierung der Religion war bis dato ein absolutes Novum in der Geschichte des Islam. Wie im theoretischen Teil dieser Arbeit dargestellt wurde, war es bisher eigentlich immer genau andersherum: Die Politik bediente sich der Religion, sei es zur Legitimation oder sei es zur Konsolidierung. Aber den Versuch, wonach sich die Religion der Politik bedient, gab es bisher noch nicht.

Die Muslimbruderschaft wuchs im Laufe der 30er Jahre zu einer Massenbewegung heran. Sie erreichte was den ‚Reformern‘ des 19. Jahrhunderts verwehrt blieb: Die Vereinigung von gesellschaftlichen Gruppen, welche ansonsten nicht viel miteinander zu schaffen hatten:

„Sie [die Muslimbruderschaft] ist dann stark gewesen, wenn es ihr gelang, im Namen der kulturellen islamischen Identität und der Beschwörung einer versöhnten islamischen Gesellschaft soziale Gruppen zu einen, die sich ansonsten antagonistisch gegenübergestanden hätten, unter anderem das einfache Stadtvolk, die Landbevölkerung, die Studentenschaft oder das Umfeld des Herrscherhauses.“²⁰⁸

Diese Vereinigung der verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen war eine *conditio sine qua non* für den Aufstieg zu einer Massenbewegung. Auch in Kairo war der Anteil der „Ausgeschlossenen“ ähnlich hoch wie in Ismailiyya, was es der Agitation der Brüder um so leichter machen sollte, denn schließlich versprachen diese, die „Ausgeschlossenen“ in die moderne Gesellschaft zu integrieren, wenngleich auf einem anderen Weg als jener welcher gemeinhin mit dem Begriff der Moderne verbunden ist:

Auf der 5. Generalkonferenz der Bruderschaft wurde eine grundlegende Definition des Islam festgelegt:

- 1. Islam as a total system, complete unto itself, and the final arbiter of life in all its categories*

²⁰⁸ Kepel (2004), S.46

2. *an Islam formulated from and based on its two primary sources, the revelation in the Qur'an and the wisdom of the Prophet in the Sunna*
3. *an Islam applicable to all times and all places*²⁰⁹

Diese Festlegung impliziert einerseits, dass der Islam ein „allumfassendes System“ sei, welches die Antworten für *alle* eventuell auftretenden Fragen bereit halte – die aktuellen eingeschlossen. Da der Islam darüber hinaus nun mal ein „allumfassendes System“ darstellt, ist es nicht notwendig die europäischen Werte zu kopieren oder zu adaptieren, denn der Koran und die Hadithe halten alle notwendigen Voraussetzungen für eine gerechte und friedvolle Gesellschaftsordnung bereit. Kurz: Eine *islamische* Moderne ist nicht nur möglich, eine *islamische* Moderne ist wünschenswert, da diese die bestehenden Missstände überwinden könne.

Von Theorien wonach der Islam an die Moderne angepasst werden sollte, war in dieser Arbeit schon die Rede. Doch die Theoretiker des 19. Jahrhunderts versuchten noch eine Mixtur aus westlich-philosophischen Strömungen verbunden mit westlicher Wissenschaft auf den Islam zu adaptieren und den Islam in eine moderne Richtung auszurichten, die sehr westlich geprägt war. Denn nicht zuletzt waren die ‚Reformer‘ des 19. Jahrhunderts selbst von westlichen Denkmustern und europäischen Theorien durchtränkt, ob sie es wollten oder nicht.

Das Konzept der Muslimbrüder erteilte solchen Vorstellungen eine grundsätzliche Absage. Ein „allumfassendes System“ wie der Islam, brauche keinen Kompromiss mit dem Westen, geschweige den mit der westlichen Moderne. Dem Partikularismus der *westlichen Moderne*, setzten sie das islamische Kollektiv, einer möglichen *islamischen Moderne* entgegen:

*„Wenn man die Moderne als Prozess der Ausdifferenzierung sozialer, politischer, kultureller und sonstiger ‚Bereiche‘ definiert, dann widersetzt sich das Projekt der Muslimbrüder in den dreißiger Jahren wie das ihrer heutigen Erben allerdings dieser Moderne, da es Gesellschaft, Staat, Kultur und Religion in ein und derselben ‚allumfassenden und vollständigen‘ Gesamtheit begründet sieht, in der alles seinen Ursprung hat.“*²¹⁰

²⁰⁹ Zit. Nach: Mitchell (1993), S.14

²¹⁰ Kepel (2004), S.45

Um Missverständnisse zu vermeiden, ein derartiges „Projekt“ ist rein von der Konzeption keineswegs rückschrittlich oder konservativ. Was die Bruderschaft hier formulierte, war in höchstem Maße innovativ – noch keiner vor ihnen hatte den Islam in eine derartige Richtung interpretiert. Keiner zuvor hatte es gewagt dem Islam einen derart universalen Charakter zuzusprechen.

Eine Konstante zu den ‚alten Reformern‘ blieb jedoch der Mittelpunkt, die islamische *Umma*, in diesem Konzept. Auch dieses Konzept beinhaltete eine geschlossene Gemeinschaft, welche es nach hinreichender Konsolidierung mit Nichtangehörigen dieser Gemeinschaft würde aufnehmen können. Nur war diese Abschottung hier viel radikaler. Ein Abduh oder ein Khān forcierten durchaus Tendenzen, welche eine Brücke zwischen der westlicher Moderne und der islamischen Partizipation an dieser Moderne schlagen sollten. Die Bruderschaft lehnte einen solchen Kompromiss zur Gänze ab.

Doch die Fokussierung auf den universalen Charakter des Islam, ist dennoch wenig genau, geschweige denn differenziert. Man darf nicht vergessen, dass die Ikhwān auch Ende der dreißiger Jahre noch sehr jung war und vielleicht selbst überrascht von dem unglaublichen Erfolg den sie verzeichneten (Dörfler schätzt die Zahl der Mitglieder gegen Mitte der vierziger Jahre auf 500.000 und noch mal so viel Sympathisanten²¹¹). Dem rasch zunehmenden religiösen, politischen und gesellschaftlichen Gewicht war es nicht ganz einfach zu folgen. Programme und Ideologien mussten sich erst entwickeln und ausprägen, was nicht immer ebenso schnell gelang wie der gesellschaftliche Erfolg zunahm. Zur Ideologie der Bruderschaft seien hier einige Entwürfe exemplarisch behandelt, welche für den allgemeinen Charakter des Islamismus bedeutend sind:

1. *Die Schaffung eines islamischen Staates*: Entgegen einer weit verbreiteten Meinung ist dieser Punkt a priori gar nicht so eindeutig wie langläufig suggeriert wird. Im Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über „Die Ideologie der Muslimbruderschaft“ heißt es zu diesem Punkt: „Zur Errichtung eines islamischen Staates ist an erster Stelle die Durchsetzung des islamischen Rechts, der Scharia, vonnöten. Im Idealzustand wären später alle Muslime weltweit in einem Staatsgefüge geeint. [...] Die Grenzen der Meinungsfreiheit setzt das islamische Recht und

²¹¹ Vgl. Dörfler (2005), S.65

damit der vermeintlich göttliche Wille. Um festzulegen, wie der göttliche Wille im Einzelnen aussieht, dürfen nur die Meinungen der vier sunnitischen Rechtsschulen herangezogen werden. Das demokratische Prinzip der Volkssouveränität hat in diesem Staatsmodell keinen Platz oder ist zumindest eingeschränkt, da Gottes Willen nichts vom Menschen gemachtes übergeordnet werden darf.²¹² Doch ganz so einfach ist es nicht, wie unter anderem Robert Mitchell konstatiert. Mitchell sieht die Gründung eines *islamischen Staates* nicht zwangsläufig im Vordergrund, sondern bringt die Möglichkeit der Schaffung einer *islamischen Ordnung* ins Spiel. Mitchell leitet seine Behauptung aus dem Umstand ab, dass al-Bannā in Schriften an seine ‚Brüder‘ niedergelegt haben soll, dass die ägyptische Verfassung „bei entsprechender Reform den Erfordernissen des Islam an einen muslimischen Staat genüge“²¹³. Das heißt, sofern der Herrscher, in diesem Falle der Monarch, die Durchsetzung einer islamischen Ordnung garantiere, so müsse auch nicht an dessen Herrschaftsanspruch gerüttelt werden. Für die Mitchell'sche Verzichtstheorie spricht überdies schlichte Pragmatik: Zum einen gab es nach wie vor die englische Besatzungsmacht und überdies das ägyptische Königshaus. Forderungen nach einem islamischen Staat und das de facto „Infragestellen“ des herrschaftlichen Status quo, hätte zwangsläufig zu Konflikten, verbunden mit eventuellen Repressalien führen müssen. Für die noch recht junge Organisation wäre es demnach durchaus sinnvoller gewesen, (erstmal) auf derartige Forderungen zu verzichten und nur die Implementierung einer *islamischen Ordnung* zu propagieren. Doch die Grundsatzfrage bleibt schwierig. Es muss sehr wahrscheinlich tatsächlich davon ausgegangen werden, dass die Schaffung eines explizit *islamischen Staates* in der frühen Phase der Bruderschaft nicht auf der Agenda stand. Wie Ayubi zwar bemerkt, beschäftigte sich „die Botschaft der Ikhwān hauptsächlich mit der Errichtung einer ‚islamischen Ordnung‘“, welche er dahingehend interpretiert, dass ein „‚islamischer Staat‘ zweifellos ein Hauptbestandteil dieser Ordnung“²¹⁴ sei. Bestätigt würde diese These laut Ayubi durch die heutige Parole der Muslimbruderschaft:

²¹² Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen (2006): *Thema im Fokus: Die Ideologie der Muslimbruderschaft*. Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen [Hrsg.] unter www.im.nr.de/verfassungsschutz

²¹³ Zit. Nach Ayubi (2002), S.190

²¹⁴ Ebd.

„Gott ist unser Ziel; der Koran ist unsere Verfassung; der Prophet ist unser Führer; Kampf ist unser Weg, und Tod um Gottes willen ist unser höchstes Streben.“²¹⁵

Insbesondere der Slogan „Der Koran ist unsere Verfassung“, wurde bereits recht früh zum Leitspruch der Bruderschaft. Diese Botschaft galt vor allem den Nationalisten in Ägypten, von welchen sich die Bruderschaft entschieden abheben wollte. Doch würde ich diese Parole dahingehend interpretieren, dass diese vor allem die Implementierung der Shari’ah als justizielle, aber vor allem moralische Instanz beinhaltet und weniger über die eigentliche Führung der Staates aussagt. Ayubi unterstreicht weiters seine These, dass die Bruderschaft den Islam als allumfassendes System betrachtete, was konsequenterweise die Führung des Staates ebenfalls beinhaltet. Hieraus ergibt sich allerdings eine Schwierigkeit, welche erst gelöst werden muss: Der Koran enthält praktisch keine Anleitung, wie ein islamischer Staat auszusehen habe, geschweige denn eine Anordnung was die Führung des Staates betrifft²¹⁶. Aufgrund dessen hätte sich die Bruderschaft primär mit diesem Problem auseinandersetzen müssen und ein eigenes, politisches Konzept entwickeln müssen, wie eine „wahre islamische Führung“ hätte aussehen sollen. Doch, zumindest zu al-Bannas Zeit, fehlen derartige Konzepte. Deshalb würde ich eher der These Mitchells zustimmen, wonach die frühe Bruderschaft auf die Errichtung einer „islamischen Ordnung“ hin arbeitete, aber die Errichtung eines „islamischen Staates“, sei es aus Pragmatismus, sei es aus (bis dato vorhandener) Konzeptlosigkeit, sei es aufgrund drängenden anderen Problemstellungen, eine eher sekundäre Rolle spielten und das Ziel einer „islamischen Ordnung“ (wenngleich auch hier ein gewisses Interpretationspotenzial erhalten bleibt), welches ich vordergründig mit der Implementierung der Shari’ah als verfassungsähnliche Staatsgrundlage gleichsetzen würde, im Vordergrund stand.

²¹⁵ Muslimbruderschaft zit. Nach: Ayubi Ebd.

²¹⁶ Nicht zuletzt führte diese Umstand, bereits nach dem Tod Muhammads zu verschiedenen Nachfolge Konflikten, welche letztlich ihren Höhepunkt in der Auseinandersetzung zwischen Alī und Mu’awiya ihren Kulminationspunkt fanden und zur endgültigen Spaltung der islamischen Umma führten.

2. *Der Jihād innerhalb der Ideologie der Bruderschaft*: „Kampf ist unser Weg, und Tod um Gottes willen ist unser höchstes Streben“ [s.o.]. „*Jihad is an obligation from Allah on every Muslim and cannot be ignored nor evaded. Allah has ascribed great importance to jihad and has made the reward of the martyrs and the fighters in His way a splendid one. Only those who have acted similarly and who have modelled themselves upon the martyrs in their performance of jihad can join them in this reward. Furthermore, Allah has specifically honoured the Mujahideen with certain exceptional qualities, both spiritual and practical, to benefit them in this world and the next.*“²¹⁷ Auch in diesem Punkt gilt es Licht in die Angelegenheit zu bringen. Al-Banna und seine ‚Brüder‘ formulierten ein neues Jihād-Konzept. Laut ihrer Sicht, war *jeder* Muslim dazu verpflichtet den Jihād zu führen und anzunehmen. In diesem Konzept war der „Kampf auf dem Wege Gottes“, keine Norm mehr, welche von einer legitimierten Instanz²¹⁸ zur kollektiven Pflicht erhoben wurde, von nun an war der Jihād a priori eine kollektive Pflicht, legitimiert durch die Bruderschaft selbst. Welche Instanz sollte denn auch in Zeiten der Besatzung den Jihād, *gegen* eben jene Besatzung ausrufen? Im Sinne der Muslimbrüder wurde der Jihād zu einem Mittel der Opposition gegen die Besatzungsmacht und die vorherrschenden Zustände und somit zu einem politischen Instrument, wenngleich sie die direkte Konfrontation mit der ägyptischen Regierung vermieden. Die Regierung in Kairo war in den 30er Jahren vielmehr ein hilfreicher Partner, der die Ikhwān aus politischen Gründen weitestgehend gewähren ließ, da sie in der Organisation ein nützliches Gegengewicht zur populären *wafd*-Partei sah²¹⁹. Der ausgerufene Jihād der Ikhwān als oppositionelles Mittel, war zunächst *kein* gewaltsamer im Sinne des Jihād al-ašghar. Ausgehend von obiger These hätte ein gewaltsamer Jihād, der zwangsläufig in einer gewaltsamen Auseinandersetzung mit der Besatzungsmacht hätte münden müssen, bedeutet, dass man ein Konzept für die Zeit danach hätte haben müssen; ein propagierter gewaltsamer Jihād durch die Massenorganisation wäre nichts anderem als einer Revolution gleichgekommen²²⁰. Nicht nur, dass eine solche gegen die westliche

²¹⁷ Al-Banna, Hassan: *Jihad a comprehensive view*. Abrufbar unter: <http://www.2muslims.com/directory/Detailed/226270.shtml>

²¹⁸ Zur Legitimation und den Eigenheiten des Jihād siehe *Kapitel 3*

²¹⁹ Ähnlichkeiten zur Gründung und Konsolidierung der *Hamas* einige Jahre später sind frappant.

²²⁰ Krämer (2005a), S.188 sieht diese Gefahr einer Revolution ebenfalls als gegeben an

Übermacht de facto aussichtslos gewesen wäre, fehlte, ausgehend von obiger These, darüber hinaus schlicht ein Konzept für die Zeit nach einer eventuell erfolgreichen Erhebung, weswegen ich die durchaus martialische Formulierung durch die Bruderschaft einmal mehr (vor allem bezogen auf die jungen Jahre) allegorisch interpretieren würde: Durch den Jihād als Mittel der Opposition, sollten die Muslime angehalten werden, dem dekadenten, „un-islamischen“ Westen, das Gegenbild einer normativ reinen, gottgefälligen und somit durch Gottes Hilfe wieder erstarkenden ägyptischen *Umma* entgegenhalten; die westliche Besatzungsmacht sollte durch die Waffen der Frömmigkeit und der Moral besiegt werden. Dieser Jihād war vor allem geprägt durch ein aktivistisches und vielleicht reaktionäres Verständnis des Islam, welches unmittelbar die „Erneuerung der Herzen und die Aufklärung der Gemüter“²²¹ zur Folge haben sollte. An diesem Aktivismus sollte eben gerade die Gesellschaft durch den propagierten Jihād partizipieren, nicht gewaltsam, sondern durch die ihnen inhärente Kraft als Muslim, welches „die Fundamente für eine allgemeine innere Erneuerung legen würde. Die Entwicklung der Dinge würden dann Organisationsmodelle nahe legen, die inspiriert [sein sollten] von der islamisch gebotenen Einheit.“²²² Ein oft vernachlässigter Punkt in diesem Zusammenhang, ist der Umstand, dass die Bruderschaft einen bewaffneten Kampf offensichtlich nicht für massenkompatibel halten musste: In den 40er Jahren entwickelte die Ikhwān zwar tatsächlich einen gewaltsamen Arm der Anschläge sowohl gegen ägyptische Politiker, als auch gegen ausländische und vor allem jüdische Einrichtungen verübte²²³. Doch all diese gewaltsamen Anschläge verübte der neu formierte *Geheimapparat* der Bruderschaft, der weitestgehend autonom von der Basisorganisation - die weiterhin als karitative und moralische Instanz fungierte - operierte. Der *Geheimapparat* verfolgte eine Nadelstich-Taktik, welche den Staat, aber auch die in Ägypten ansässigen Ausländer verunsichern sollte. Die Urhebererschaft für durchgeführte Anschläge, ließ der *Geheimapparat* in der Regel im Dunkeln und übernahm in den meisten Fällen keine direkte Verantwortung für durchgeführte paramilitärische Operationen. Ein solches Vorgehen hatte zwei konkrete pragmatische Vorteile für die Bruderschaft gegenüber eines breiten

²²¹ Ayubi (2002), S.192

²²² Al-Banna zit. Nach: Ayubi Ebd.

²²³ Vgl. Krämer (2005), S.188; Steinberg/Hartung (2005), S.684

Jihād al-ašghar: Zum einen hätte die Ikhwān durch ein allgemeines Abdriften in die Gewalt riskiert die Basis ihres Erfolges, sprich die Einigung sozialer Gruppen „die sich ansonsten antagonistisch gegenüberstanden“ (Kepel [s.o.]) zu verlieren. Es ist stark zu bezweifeln, dass die verschiedensten gesellschaftlichen Schichten innerhalb der Bruderschaft einen solchen Kurs begrüßt, geschweige denn mitgetragen hätten. Zum anderen hatte ein solches Vorgehen einen strategisch-taktischen Vorteil. Durch das Setzen verschiedenster „Nadelstich-Aktionen“, für die in der Regel keine Verantwortung übernommen wurde, machte es der Regierung und der Besatzungsmacht unmöglich in ganzer Härte gegen die Muslimbruderschaft vorzugehen, ohne die Legitimität eines derartigen Vorgehens entschieden in Frage zu stellen; oder schlimmer noch, Gefahr zu laufen, einen Massenaufstand heraufzubeschwören.

Das Verhältnis zur Gewalt ist bis Heute in den Reihen der Bruderschaft ambivalent. Während der Großteil der Muslimbrüder (aber auch von Muslimschwestern) Gewalt zur Durchsetzung ihrer Ziele ablehnt (so wurden beispielsweise die Anschläge vom 11. September aus den Reihen der Ikhwān scharf verurteilt), gibt es dennoch Ableger der Bruderschaft, welche die Gewalt als Mittel zum Zweck betrachtet und immer wieder selbst terroristische Aktionen setzt.

5.1.1 Schlussbetrachtungen zur Entstehung der Muslimbruderschaft

Die Ikhwān war die erste islamische Bewegung welche die Politik aus der Religion ableitete. Was im Westen aus eurozentrischer Sicht als eine Rückkehr ins Mittelalter wahrgenommen wird (da es im mittelalterlichen Europa eben solche Tendenzen gab), war für den Islam eine Innovation, da sich selbst unter der glorifizierten Epoche um die erste Gemeinde in Yathrib, die Politik nur bedingt – manche mögen sagen zufällig – abgeleitet hat.

Des Weiteren war auch der Muslimbruderschaft die Verwerfung des taqlīd und die Wiederaufnahme der Iğtihād ein Hauptanliegen. Der Islam sollte auf die veränderten und neuen Umstände hin angepasst werden, was eine Neuinterpretation der Quellen erforderlich machen würde. Doch fiel im Sinne der Muslimbrüder diese

Neuinterpretation in der Form, dass der Islam ein „allumfassendes System“ sei, viel umfassender und universaler aus, als es jemals zuvor der Fall gewesen wäre. In diesem Zusammenhang kann man die Ikhwān als die ersten islamischen Fundamentalisten nach der Definition Thomas Meyers beurteilen, der Fundamentalismus²²⁴ wie folgt definiert:

„Fundamentalismus ist eine willkürliche Ausschließungsbewegung, die als immanente Gegentendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewissheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung, durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll.“²²⁵

Die Ikhwān waren nichts anderes als eine Ausschlussbewegung, die ihre Mitglieder unter anderem mit einem „Gegenprojekt“ gegen die herrschenden Zustände lockte, welche sich aus dem Prozess der Öffnung und der Moderne ergaben. Was die Bruderschaft ihren Mitgliedern bot, war nun mal Gewissheit und festen Halt, sowie die unbezweifelbare Orientierung durch den Islam als „allumfassendes System“. Der Erfolg der Bruderschaft wird meist an der sozialen Komponente ihrer Botschaft fixiert und bleibt in Denkmustern verhaftet, welche dem Versagen der staatlichen Sozialpolitik, den Ikhwān Gegenentwurf eines sozialen Islam entgegenhalten; ein Versprechen der Nivellierung der sozialen Unterschiede, welchem die Muslimbruderschaft durch die Errichtung verschiedenster sozialer Einrichtung Nachdruck verlieh und über diese den eigentlichen Aufstieg zur Massenorganisation erst erreichen konnte. Die Akzentuierung auf den sozialen Zusammenhalt und die sozialen Leistungen der Ikhwān sind zwar unbestritten und sollen in keinsten Weise abgestritten werden, doch halte ich diesen Punkt allein für zu kurz gegriffen und keine erschöpfende Bedingung für den rasanten und vor allem dauerhaften Aufstieg der Muslimbruderschaft. Eine solche Erklärung vernachlässigt die *psychologische* Komponente der Ikhwān-Botschaft, die mir nicht minder wichtig erscheint als die

²²⁴ Die Diskussion um die Sinnhaftigkeit des Begriffs „Fundamentalismus“ im Bezug auf islamistische/islamische Bewegungen hält an, einige Wissenschaftler sehen den Begriff auf radikale vorwiegend protestantische Bewegungen beschränkt. Schimmelpfennig bspw. verwirft den Begriff Fundamentalismus, aufgrund dessen, dass sie diesen als „wörtliches Festhalten an der Heiligen Schrift“ interpretiert [Vgl. Schimmelpfennig, S.9], was ich aus persönlicher Sicht als zu beschränkte Sicht des Begriffes erachte. Folgt man jedoch den eher weiten Definitionen bspw. Meyers oder auch Riesebrodts (2001), so lässt sich meiner Ansicht nach auch im Bezug auf den Islam mit dem Begriff arbeiten, ohne dass dieser allzu sehr auf den „ursprünglichen“ Definition aus christlichen Sphären reduziert bleiben muss

²²⁵ Meyer (1989), S.11

soziale. Die Konfrontation mit der Moderne war für viele Muslime zutiefst verstörend und vielerorts gleichbedeutend mit dem Verlust des eigenen Selbstbewusstseins, des Stolzes, aber auch der Würde. Was al-Banna in seinen Reden und Schriften proklamierte war nichts anderes als das Versprechen, den Menschen ihre Würde und ihren Stolz wiederzubeschaffen. Seine Ansprachen betonten zwar das Kollektiv der islamischen *Umma*, akzentuierten den Zusammenhalt der muslimischen Gemeinschaft, doch der Weg zu diesem Ziel führte zwangsläufig über den/die Einzelne/n innerhalb der Gemeinschaft. Die psychologische Botschaft, wonach es für die Muslime möglich sei, dem Westen ihre eigene, muslimische Moderne entgegenzuhalten, hatte etwas Verlockendes. „Der Islam ist die Lösung!“ war nicht nur eine Parole, welche die ökonomischen Unterschiede nivellieren sollte; der Islam war auch die Lösung für das mangelnde Selbstwertgefühl einiger Muslime. Al-Banna machte den Islam wieder „schick“. Den Reden al-Bannas zufolge musste man sich als Muslim nicht mehr vor den Kolonialherren „verstecken“, man war selbst wieder etwas wert (und genau genommen eigentlich noch mehr wert als die dekadenten heidnischen Kolonialherren). Al-Banna brachte den Menschen ein Stück ihrer Würde zurück. Der soziale Aspekt der Bruderschaft konnte zwar ebenfalls der Gruppe neue Mitglieder zuführen, welche in den karitativen Einrichtungen rekrutiert und gefunden wurden. Doch für den Zusammenhalt insbesondere innerhalb der Gemeinschaft, welche, wie bereits bemerkt, die verschiedensten sozialen Gruppen beinhaltete, war der identitätsstiftende Slogan „Der Islam ist die Lösung“ in höchstem Maße integrativ.

5.2 Von Nationalisten und Nasseristen – Ägypten nach dem Weltkrieg

Spätestens 1940 wurde auch Ägypten in den Zweiten Weltkrieg involviert:

Der italienische Angriff aus Libyen gegen die britischen Streitkräfte in Ägypten endete in einem Desaster für die italienische Armee, welche daraufhin das Deutsche Reich um Unterstützung in Nordafrika bat. 1941 trifft der deutsche Generalleutnant Erwin Eugen Rommel in Libyen ein und startet eine Gegenoffensive, durch welche er nicht nur erfolgreich die italienische Festung Tripolis verteidigen kann, sondern überdies den Briten westliche Gebiete Ägyptens entreißen kann. Kurzfristig erscheint es, als wäre die britische Besatzungsmacht in Ägypten ernsthaft in Gefahr.

Im Verlauf des 2. Weltkrieges wurde die Muslimbruderschaft noch politischer, als sie ohnehin schon war. Die Muslimbruderschaft legte bereits 1939 bei Ausbruch des 2. Weltkrieges ihre Anti-Kriegshaltung gegenüber dem Premierminister in einem offenen Brief dar – dieser Brief war praktisch das erste Mal, dass die Bruderschaft die Regierung konkret zu einer politischen Handlung aufforderten bzw. in diesem Fall zu einer „politischen Unterlassung“²²⁶. Diese Anti-Kriegshaltung der Ikhwān war allerdings keine wirklich dezidierte, sondern beschränkte sich vor allem auf die Aufforderungen gegenüber dem Premier, die Unterstützung welche den Briten zugesichert wurde, so gering wie nur möglich zu halten; man dürfe schließlich nicht vergessen, dass sie immer noch Besatzer und eben kein Verbündeter Staat seien²²⁷. Zu Beginn der 40er Jahre kam al-Banna in Kontakt mit einigen ägyptischen Offizieren. Die Offiziere, viele selbst Mitglieder in der Ikhwān, warben eifrig in den Reihen der Armee für die Bruderschaft und waren überdies nicht minder anti-britisch eingestellt wie ein Großteil der Ikhwān-Mitglieder. Fortan hatte die Bruderschaft auch in den Reihen der Armee Fuß gefasst und insbesondere der Geheimapparat der Bruderschaft wurde mit Waffen aus Armeebeständen versorgt, welche ihnen einige Offiziere unter der Hand zukommen ließen. Doch al-Banna sah nicht nur in den Waffenlieferungen einen Vorteil in der neuen Kooperation mit Teilen der Armee. Mit Teilen dieser Offiziere dachte er offen über einen Putsch gegen die britische Besatzungsmacht nach; denn, so günstig wie jetzt waren die Umstände für einen Putsch noch nie. Die britischen Streitkräfte waren in den Gefechten mit den Deutschen gebunden und mussten überdies immer wieder Truppen nach Griechenland verlegen, wo sich ebenfalls deutsche Truppen im Vormarsch befanden. Für einen zusätzlichen Aufstand aus dem inneren Ägyptens würden die Ressourcen der Briten womöglich kaum reichen, da sie ja nicht zuletzt auch auf der britischen Insel selbst immer wieder deutschen Angriffen ausgesetzt waren. Doch es blieb bei den Überlegungen.

Nach dem Ende des 2. Weltkrieges zogen die britischen Besatzer 1946 endgültig aus Ägypten ab. Nachdem Ägypten bereits 1922 offiziell in die Unabhängigkeit entlassen wurde, wurde Ägypten 1946 nun auch de facto souverän. Doch die Souveränität war alles andere als eine leichte Bürde. Das Königreich musste sich nun beweisen, die Regierung, die oppositionellen Nationalisten aber auch die Muslimbrüder, waren nun gefordert zu zeigen, dass sie ihren Worten auch Taten

²²⁶ Vgl. Dörfler (2005), S.66

²²⁷ Vgl. Ebd.

folgen lassen konnten, nachdem die verhassten Besatzer das Land verlassen hatten. Denn immerhin hatte die Besatzung ein gutes: sie fungierte als Ventil all jener Unzufriedenen die es massenhaft im Land gab. Das Königshaus konnte jeden Zweifel an seiner Integrität oder Fähigkeit das Land zu führen auf die Besatzer absorbieren, ohne sich selbst eine Schuld zuschreiben zu müssen. Doch dieses Ventil hatte die Bühne nun verlassen und die soziale und wirtschaftliche Situation in Ägypten hatte sich nach dem Krieg keineswegs verbessert: Die arme Landbevölkerung, strömte regelrecht in die Städte mit der Hoffnung nach Arbeit, ohne dass die Regierung ein Konzept hatte wie mit diesem Zustrom umzugehen sei. Die Bruderschaft wusste dieses Potenzial abermals zu nutzen und baute ihre karitativen Einrichtungen in und um Kairo und Alexandria weiter aus. Ende der 40er Jahre wurde die Ikhwān endgültig zu einem Staat im Staate, die ob der Konzeptlosigkeit der ägyptischen Führung schalten und walten konnte wie sie wollte. Die Ikhwān wurde auf diese Weise nicht nur immer größer, sondern sie vermehrte darüber hinaus den Anteil derjenigen innerhalb der Organisation, welche unzufrieden mit ihrer eigenen Situation waren. So verschärfte sich Ende der 40er der Ton der Muslimbruderschaft. Mittlerweile gut versorgt durch die Waffenlieferungen aus der Armee häuften sich abermals die Anschläge gegen britische und jüdische Einrichtungen. Vielleicht hätte die ägyptische Regierung damit noch leben können, doch als die Ikhwān dazu überging, politische Gegner „aus dem Weg zu räumen“, war der Konflikt mit dem staatlichen Sicherheitsapparat unausweichlich. Die junge Regierung ging nur erstmals entschieden gegen die Muslimbruderschaft vor: Waffen- und paramilitärische Ausbildungslager der Ikhwān wurden ausgehoben und Kader verhaftet. Am 8. Dezember 1948 wurde die Ikhwān letztlich offiziell verboten und nahezu die gesamte Führung der Organisation inhaftiert, mit einer prominenten Ausnahme: Hassan al-Banna. Offenbar wollte die Regierung vermeiden aus al-Banna einen politischen Märtyrer zu machen, was den Zuspruch der Organisation innerhalb der Bevölkerung wohl nur gefördert hätte. Dennoch war die Eskalation zwischen dem Staatsapparat und den Muslimbrüdern unausweichlich, als nur wenige Tage nach dem Verbot der Ikhwān der ägyptische Ministerpräsident von einem Muslimbruder erschossen wurde. Die endgültige Konfrontation war nun unausweichlich und al-Banna wurde im Februar 1949 von einem Angehörigen der politischen Polizei auf offener Straße erschossen. Letztlich entschied man sich dann

doch für die „harte Linie“ auch zu dem Preis, dass aus al-Banna doch noch ein Märtyrer wurde.

Doch mit dem Tod ihrer Lichtgestalt war die Ikhwān keineswegs zerschlagen, zu dicht, zu breit war mittlerweile die Organisation, als dass der Tod ihres Anführers oder das Verbot sie ernsthaft hätte gefährden können.

Wie gesagt das Ventil für die unzufriedene Bevölkerung war 1946 zurück nach London gefahren und die Regierung stand nun allein auf der Bühne, was bedeutete, dass die Reaktion des Publikums nun allein auf sie abstrahlen würde.

Doch Ende der 40er Jahre schien es, als hätte man ein neues Ventil gefunden: Am 29. November 1947 stimmte die Generalversammlung der Vereinten Nationen mit 2/3 Mehrheit für die Teilung Westpalästinas in einen jüdischen und einen israelischen Staat. Die arabischen Staaten, als auch der Maghreb lehnte diesen Vorschlag geschlossen ab und verweigerten Israel die Anerkennung als autonomer Staat. Noch in der Gründungsnacht am 14. Mai 1948 erklärten Ägypten, Saudi-Arabien, Jordanien, Libanon, Irak und Syrien geschlossen Israel den Krieg. Eine beinahe einmalige Geschlossenheit präsentierten die arabischen Staaten in der Palästina-Frage. Ein Zusammenschluss solch verschiedenster arabischer Nationen, welche nicht selten geradezu antagonistische Ideen und Konzepte vertraten, hatte leichte Züge von der panislamischen Idee, wie sie al-Afghānī sicher schwer beeindruckt hätten, wenngleich diese Geschlossenheit auf dem gemeinsamen Vorgehen auf einen äußeren, jüdischen Feind, welcher nicht zuletzt von einem latenten Antisemitismus²²⁸ (unter einigen arabischen Kämpfern) oder von der Hoffnung auf Gebietseroberungen (wie z.B. König Abdullah von Saudi-Arabien²²⁹) geleitet wurde. In Ägypten beispielsweise war dieser gewisse Antisemitismus nichts Unbekanntes wie die versprochenen Anschläge auf jüdische Einrichtungen durch die Ikhwān belegen. Wenn also der ägyptische Staat Freiwillige zum Kampf gegen die Entscheidung, „die Frieden, Gerechtigkeit und Demokratie untergräbt“²³⁰ anwarb, so war es einerseits nicht besonders schwierig Freiwillige für einen solchen Kampf zu akquirieren und andererseits konnte so das innenpolitische Explosionspotenzial nach außen absorbiert werden. Ob der exorbitanten Übermacht der arabischen Staaten, schien

²²⁸ Eigentlich ist die Bezeichnung Antisemit rein aufgrund des Bedeutungsinhalts für eine/n Araber/in unsinnig, doch im Allgemeinen wird der Begriff auf eine anti-jüdische reduziert. In diesem Sinne wird der Begriff – mangels adäquater Alternativen – auch hier verwendet

²²⁹ Vgl. Lozowick, S. 127/128

²³⁰ Seine königliche Hoheit Jamali von Irak, Zit nach. Tophoven (1999), S.31

der Kriegsausgang von vornherein klar. Wie sollte auch der junge israelische Staat, der gerade mal ein paar Stunden alt war, gegen eine solche Armada bestehen können? Doch dass letztlich alles anders kam ist nun hinlänglich bekannt. 1949 mussten alle beteiligten Parteien einem Waffenstillstandsabkommen zustimmen und Israel war nun endgültig ein fester Bestandteil des Nahen Ostens.

Es soll sich hier gar nicht weiter mit der Palästina-Frage auseinandergesetzt werden, da dieses Thema an Komplexität für eine ganze Bandserie Stoff bieten würde. Doch für die ägyptische Regierung, als auch für die Bevölkerung war diese Niederlage (der Waffenstillstand von 1949 war nichts anderes als eine Niederlage) einmal mehr eine Pleite, die am Selbstbewusstsein kratzen musste; selbst ein gerade mal paar Stunden junger Staat – überdies zu allem Überfluss, ein jüdischer Staat (dass die christlichen Europäer überlegen waren, war ein Gedanke mit welchem man sich mittlerweile arrangiert hatte), der seine Staatsgrundlage, explizit auf seine jüdische Identität gründet – war in der Lage einer geschlossenen arabischen Allianz die Stirn zu bieten.

Der Schuss – im wahrsten Sinne - ging für die ägyptische Regierung demnach ordentlich nach hinten los: 1949 war nicht nur der Krieg verloren, auch innenpolitisch geriet die Regierung in Ägypten in eine ernsthafte Legitimationskrise. Nicht nur das außenpolitisch nicht kaschiert werden konnte was im Inneren im Argen lag, der Krieg, an dem Ägypten das größte Kontingent an Soldaten auf arabischer Seite stellte, kostete nicht zuletzt auch Geld das man eigentlich gar nicht hatte. Doch es dauerte noch einige Jahre bis es zu einem entscheidenden Jahr in der Ägyptischen Geschichte kam und eine neue Zeitrechnung begann.

Im Sommer 1952 wagten einige Offiziere des ägyptischen Heeres nun wirklich den „Großen Wurf“, der bereits im 2. Weltkrieg angedacht wurde. Die so genannten „Freien Offiziere“ putschten erfolgreich gegen den amtierenden ägyptischen Monarchen Faruq und übernahmen die Regierungsgewalt in Ägypten. Das Volk begrüßte den Putsch der „Freien Offiziere“, denn schließlich war mittlerweile so ziemlich alles Neue besser als der in Misskredit geratene ägyptische Monarch, der sich als offensichtlich unfähig erwiesen hatte das Land zu führen. Die Ikhwān begrüßte ebenfalls den Machtwechsel: sie „applaudierten [...] der Machtübernahme durch Söhne des Volkes, die aus ähnlichen Verhältnissen stammten wie die Mehrzahl ihrer Mitglieder, sie applaudierten der Auflösung politischer Parteien, welche die Gemeinschaft der Gläubigen zersplitterten, und sie sahen im Ägypten

Nassers die Gesellschaft ohne innere Verwerfungen zu verwirklichen, die durch die – von ihnen herbeigesehnte – Errichtung der islamischen Ordnung gewährleistet werden würde.²³¹“ Denn schließlich hatte die Ikhwān nach wie vor beste Kontakte zum Militär, alte Bünde, welche bereits vor einigen Jahren geschlossen wurden. Auch die „Freien Offiziere“, bei jenen bald der charismatische Ġamāl abd al-Nasīr (im folgenden kurz Nasser) die Führung übernehmen sollte und letztlich 1954 zum Ministerpräsidenten ernannt wurde, erkannten den Wert der Muslimbruderschaft: Die Ikhwān war nach wie vor weit verzweigt in der ägyptischen Gesellschaft und insbesondere seit der Ermordung al-Bannas maß die Bruderschaft dem Politischen immer mehr Gewicht bei. Demnach war es für die „Freien Offiziere“ für die Konsolidierung ihres Machtanspruchs hilfreich, dass sie sich der Unterstützung der Muslimbruderschaft sicher sein konnten, welche an der gesellschaftlichen Basis ihre Machtübernahme unterstützten und befürworteten. Überdies hatte die Ikhwān im Verlaufe der letzten Jahre ihre „Niederlassungen“ internationalisiert und über Ägypten hinaus ausgeweitet. In Sudan, Jordanien, Libanon, Palästina, Irak und vor allem in Syrien errichtete die Ikhwān Zweigstellen. Auf diese Weise konnte die Bruderschaft auch in den wichtigen Nachbarländern - deren Regime nicht a priori den Putsch der „Freien Offiziere“ begrüßen mussten, da auch für diese Regime der Machtwechsel eine gewisses innenpolitisches Bedrohungspotenzial in sich trug – für eine gewisse Stabilität sorgen. Doch die Kooperation zwischen den Muslimbrüdern und der neuen ägyptischen Regierung musste von Anbeginn ein Frieden auf Zeit sein.

Der Erfolg der Bruderschaft ergab sich zum einen in nicht geringem Maße aus der Fähigkeit unterschiedlichste gesellschaftliche Gruppen zu einen „die sich ansonsten antagonistisch gegenübergestanden hätten.“²³² Der Ikhwān gelang es innerhalb dieser antagonistischen Gruppen für einen gemeinsamen Konsens zu sorgen, was eine Grundvoraussetzung zur Einigung einer geschlossenen Gemeinschaft war [s.o.]. Zum anderen funktionierte die Konsolidierung dieser Gruppen insbesondere deshalb so gut, als dass es ein gemeinsames Feindbild gab. Immer dann, wenn die sozialen und/oder politischen Umstände besonders verheerend waren und die Ikhwān als opponierende Einheit, gegen eben jene Missstände agitieren konnte, war sie in der Lage ihre größte Stärke zu entfalten, ohne dass die Umsetzbarkeit ihrer

²³¹ Kepel (2004), S.47

²³² Kepel [s.o.]

Forderungen, jemals den Beweis eben jener Umsetzbarkeit antreten mussten. Es reichte völlig aus, *überhaupt* einen scheinbaren Gegenentwurf parat zu haben.

Doch Nasser vertrat ein Projekt das ebenfalls fähig schien die antagonistischen Gruppen zu einen und darüber hinaus ebenfalls soziale Elemente beinhaltete, welche ebenso versprachen die ökonomischen Divergenzen zu beseitigen. Sein Projekt stand für einen „arabischen Sozialismus“, einer Mischung aus „ausgeprägtem arabischem Nationalismus, vagen sozialistischen Ideen, sozialreformerischer Praxis und antiimperialistischer Orientierung“²³³.

Gilles Kepel verortet die einsetzende Schwächung der Ikhwān ausschließlich in äußeren Faktoren, hervorgerufen durch den populären „Nasserismus“, welcher der Bruderschaft ihre gesellschaftliche Basis streitig machte. Doch aus politikwissenschaftlicher Sicht hatte die zunehmende Politisierung der Ikhwān, Mitte der 40er Jahre, bereits zur Folge, dass sich die Muslimbruderschaft von innen heraus selbst schwächte und zusehends fragmentierte. Die Zusammensetzung der Ikhwān war rein von deren Mitgliederschaft alles andere als homogen. Wie gesagt, war sowohl der junge Kairoer Student, der Feldarbeiter von Ismailiyya, oder auch der Armeeoffizier Mitglied innerhalb der Organisation. Vom demographischen Standpunkt aus betrachtet, war die Zusammensetzung der Bruderschaft nicht weniger breit gefächert. Als sich die Ikhwān nun vermehrt politischen Grundsatzfragen zuwendete, war ein gewisser Dissens innerhalb der Organisation unausweichlich und mündete letztlich in der Ausprägung dreier Flügel, welche sich teilweise ebenfalls antagonistisch gegenüberstanden:

1. Der konservativ-gemäßigte Flügel:

Hier fanden sich all jene wieder, welche in sozialen, aber auch wirtschaftlichen Fragen eine eher konservative Ansicht vertraten und einen bewaffneten Dihad wie ihn der „Geheime Apparat“ ausübte zur Gänze ablehnten²³⁴. Für sie war eine ad hoc Umsetzung der Ikhwān-Ziele, nichts anderes als eine Utopie; die Transformation der Gesellschaft würde vor allem Zeit beanspruchen. Eine, wenngleich begrenzte, Kooperation mit dem herrschenden Regime, lag für Vertreter dieses Flügels durchaus im Bereich des Möglichen.

²³³ Flores (2003), S.177

²³⁴ Vgl. Krämer (2005a), S.189

2. *Der linke Flügel:*

In diesem Flügel schlossen sich diejenigen Muslimbrüder zusammen, welche eine Form des „islamischen Sozialismus“ propagierten. Ihrer Meinung nach war der Islam eine durch und durch soziale Religion, was nicht zuletzt die Grundpflichten gegenüber Gott offenbaren würden, welche doch allesamt die Solidarität unter den Muslimen fördern würden. Die Verbindung zwischen Islam und Sozialismus, sei demnach eine nahe liegende Konsequenz.

3. *Der radikale Flügel:*

Hier versammelten sich all jene, welche „angesichts der Stärke des politischen Gegners [...] Gewaltanwendung für legitim und notwendig²³⁵“ erachteten. Wie solle man angesichts der Übermacht des Feindes und der eigenen Schwäche, seine Ziele auf rein politischem Wege durchsetzen können? Nur vernünftig gesetzte Nadelstiche gegen die politischen Gegner, würden diese Gegner letztlich an den Verhandlungstisch zwingen und würden den Zielen der Ikhwān gebührendes Gehör verschaffen.

Die Ikhwān war durch diese einsetzende Fragmentierung von innen heraus bereits schon zu Beginn der 50er Jahre und erst recht mit dem endgültigen Aufkommen des „Nasserismus“ kein in sich geschlossener (was politische Fragen betrifft), homogener Block mehr, wie noch in den 30er Jahren als die politische Sphäre innerhalb der Bruderschaft eine eher untergeordnete Rolle spielte. Alle drei hier behandelten Flügel innerhalb der Ikhwān hatten nicht nur im Bezug auf die politische *Zielsetzung*, sondern ebenso im Bezug auf deren *Umsetzung* geradezu antagonistische Vorstellungen, welche bis dato ungelöst blieben.

4.2.1 *Exkurs: „Nasserismus“*

Im vorigen Kapitel war des Öfteren die Rede vom „Nasserismus“. Es wurde ebenfalls bereits angedeutet, dass das neue Projekt mit Nasser als Schirmherren, die Muslimbruderschaft im Besonderen und den Islamismus im Allgemeinen, in arge Bedrängnis brachte – nicht nur in physischer Form, sondern insbesondere in

²³⁵ Ebd.

ideologischer. Aufgrund dessen, soll hier der „Nasserismus“, wofür er stand und was seine Auswirkungen waren einer kurzen Erklärung zugeführt werden.

Weiter oben wurde bereits angedeutet, dass der „Nasserismus“ die „populärste Form des so genannten arabischen Sozialismus“ darstellte und eine stark antiimperialistische Komponente in sich trug. Angetreten waren die „Freien Offiziere“ noch weitestgehend ohne wirklich präzise politische Orientierung, geschweige denn mit einer prägnanten Ideologie. Im Vordergrund stand der Sturz der Monarchie, den Vasallen des Westens, sowie der Wunsch nach einem souveränen, „starken und entwickeltem Ägypten“²³⁶. Die politische Strömung, welche dann unter „Nasserismus“ bekannt werden sollte, ist demnach keine Ideologie, oder politische Richtung, welche bereits seit ihrem Aufkommen auf eine fertige Theorie aufbauen konnte. Der „Nasserismus“ ist vielmehr ein Konstrukt, welches sich in gewisser Weise progressiv „entwickelt“ hatte, ohne einen wirklichen „Anfangspunkt“ zu haben – Flores spricht in diesem Zusammenhang davon, dass sich der „Nasserismus“ erst durch politische Erfahrung formen konnte²³⁷. Dieser Weg soll nun kurz im Einzelnen erläutert werden. Letztlich verdiente sich Nasser durch seine antiimperialistische Politik erste Sporen in der ägyptischen Gesellschaft. Vor allem außenpolitisch war er anfangs sehr erfolgreich, was seine Anhängerschaft und seinen Zuspruch auch über Ägypten hinaus sehr rasch vergrößern sollte. Sein endgültiger nationaler und internationaler Durchbruch war die Verstaatlichung des Suez-Kanals 1956, der sich bis dato noch in französischer und britischer Hand befand. Die anschließende Invasion britischer, französischer und israelischer Fallschirmjäger zur Verteidigung des Suez-Kanals wurde von der UN und insbesondere von beiden Supermächten auf das Schärfste verurteilt, weshalb die Invasoren, den Damm freigeben und wieder abziehen mussten. Nasser hatte den ersten ernsthaften außenpolitischen Konflikt für sich entschieden und darüber hinaus das Symbol jahrelanger westlicher Überlegenheit in Ägypten, verstaatlicht. Angesichts derartiger Erfolge verstärkte Nasser sein Engagement innerhalb der „Bewegung der nichtpaktgebundenen Staaten“ in welche er bereits seit 1955 mit eingebunden war und fortan zusammen mit Nehru und Tito eine führende Rolle spielen sollte. „Nichtpaktgebunden“ bedeutet jedoch für Nasser nicht, sich nicht vorsichtig auf die Sowjetunion zu, zu bewegen, von der er verstärkt Technologie, aber auch Waffen bezog.

²³⁶ Vgl. Flores (2003), S.177

²³⁷ Vgl. Ebd.

Im Zuge dieser (Außen-) Politik spaltete Nasser nicht nur den Westen, welcher seine Besorgnis hinsichtlich der ägyptischen Ausrichtung gen Osten zum Ausdruck brachte, auch die arabischen Staaten fühlten sich genötigt Stellung zu beziehen und spalteten sich hauptsächlich in ein „progressives Lager“ (Flores), welches den Kurs Nassers unterstützte, und ein „konservatives Lager“, welches dem Nasserismus nicht besonders viel abgewinnen konnte.

In Ägypten selbst wurde Nasser für seine Außenpolitik geliebt. Er verlieh dem Land wieder eine internationale Stimme, ein Gesicht und vor allem *Würde*. Was ein *ägyptischer/arabischer* Präsident Nasser in ein Mikrofon sagte, fand in der Welt wieder Beachtung.

Innenpolitisch versuchte Nasser seine „vagen sozialistischen Ideen“ in die Tat umzusetzen. Als erstes machte er sich nach altem sozialistischen Prinzip an die Durchführung einer Agrarreform, von der vor allem die arme Landbevölkerung profitieren sollte – was sie unbestritten anfangs auch tat. Im nächsten Zug erfolgte der Zugriff auf die allgemeine Wirtschaft, welche fortan staatlich gesteuert werden sollte. Zu diesem Zweck gründete das nasseristische Regime staatliche Genossenschaften, welche einerseits eine Reihe neuer Arbeitsplätze in den Städten schufen und andererseits eben die staatlichen Steuerungsmöglichkeiten vergrößerten²³⁸. Doch um wirklich auf breiter Eben die Wirtschaft steuern zu können, mussten weitere Wirtschaftssektoren wie insbesondere das Bankwesen und die Industrie in die staatliche Einflussphäre integriert werden. Zu diesem Zweck wurde immer mehr nationales, aber auch ausländisches Kapital in Ägypten verstaatlicht. Als Folge dieser um sich greifenden Verstaatlichung und der zentralisierten Wirtschaftslenkung wurde zwar kurzfristig der Industrialisierung des Landes ein enormer Schub verliehen, doch langfristig wurden ausländische Investoren - dauerhaft - aus dem Land vertrieben. Des Weiteren verschlangen diese Projekte enorme Summen an Geld, dass dem wirtschaftlichen Kreislauf durch die staatliche Lenkung entzogen wurde. Hinzu kamen Prestige-Projekte wie insbesondere der Assuan-Hochdamm, die zwar kurzfristig Arbeitsplätze schufen, doch letztlich zu einem enormen Preis. Die staatliche Lenkung der Wirtschaft führte weiters dazu, dass ehemals unabhängige Wirtschaftstreibende kein Interesse mehr zeigten, irgendwelche Projekte aus Eigeninitiative zu betreiben, da sie ohnehin Gefahr liefen,

²³⁸ Vgl. Flores (2003), S.178

dass ihr Geschäft über kurz oder lang verstaatlicht werden würde und sie de facto eigentlich nur das Risiko, aber nicht den Nutzen eines eigenständigen Geschäftszweiges zu tragen hätten. Im Gegensatz dazu standen unrentable staatliche Betriebe, welche aufgrund staatlicher Stütze nicht fürchten mussten, irgendwann in den Konkurs zu gehen²³⁹. Kurz, rein aus ökonomischer Sicht formte die nasseristische Wirtschaftspolitik, eine riesige Blase, welche über kurz oder lang platzen musste und die lange Zeit nur über außenpolitische Erfolge kaschiert werden konnte.

Rein von der Staatsführung hatte sich in Ägypten unter Nasser nicht allzu viel geändert und war stark auf die Persönlichkeit des „Rai“ ausgerichtet. Politische Parteien wurden verboten und durch eine linientreue Einheitspartie ersetzt. Der nationale Geheimdienst wurde mit weit reichenden Befugnissen ausgestattet und brachte eventuell „irregeleitete“ Regimegegner, oder bei Bedarf auch sonstige Kritiker wieder auf Kurs. Beides Punkte, welche direkt die Ikhwān betreffen sollten. Als Nasser seine Machtposition, Mitte der 50er, hinreichend konsolidiert hatte, sah er in einer Kooperation mit den Muslimbrüdern keinen Nutzen mehr. Vielmehr war die Ikhwān noch der einzige verbleibende Konkurrent im politischen Spiel Ägyptens. Nasser war ein „Mann der Tat“, zögerte nicht, und setzte die Ikhwān massiv unter Druck; die Muslimbruderschaft in Ägypten sollte ausgeschaltet werden. In der Wahl der Mittel war Nasser ebenfalls alles andere als zimperlich und löste eine Verfolgungswelle los, die noch die Übergriffe der Besatzer übertrafen²⁴⁰. Was folgte waren Massenfestnahmen, gewaltsame Übergriffe und Hinrichtungen. Jeder der im weitesten Sinne in Verbindung mit den Muslimbrüdern stand, musste fortan um sein Leben fürchten. Diejenigen Muslimbrüder, welche es sich leisten konnten, flüchteten in das benachbarte Ausland, vor allem in die prosperierenden, noch jungen „Petro-Monarchien“, alle anderen, sahen einer ungewissen, vielleicht nur sehr kurzen, Zukunft entgegen.

Der Staatsapparat an sich war durchsetzt von ehemaligen Militärs – Nasser hatte seine alten Weggefährten nicht vergessen – die es sich meist in ihrer Stellung fortan gut gehen ließen. Klientelismus und politische Protektion waren ebenso Kennzeichen des Nasserismus, wie alle anderen, bereits genannten, Aspekte.

²³⁹ Vgl. Flores (2003), S.179

²⁴⁰ Vgl. Kepel (2001), S.38

Das nasseristische Regime schuf Mitte der 50er Jahre bis hinein in die 60er ein System, welches enorme Sprengkraft in sich barg. Zum einen war das ökonomische Projekt auf Dauer nicht aufrecht zu erhalten. Die anfänglichen Erfolge der Verstaatlichung, welche Arbeitsplätze schuf und der Industrialisierung des Landes an Progressivität verlieh, kam bereits in den 60ern ins schlingern, als dem Staat die finanziellen Reserven ausgingen und der sowjetische Verbündete nicht mehr bereit war, den mittlerweile immer aufmüpfigeren ägyptischen „Rais“ zur Gänze zu unterstützen. Hinzu kamen die politischen Spannungen im inneren der Republik. Es blieb nicht verborgen, dass der Staatsapparat (Nasser war von solcher Kritik noch weitestgehend ausgenommen²⁴¹), durchtränkt von Klientelismus, an Effizienz zu wünschen übrig ließ und darüber hinaus für ein Klima der Verunsicherung sorgte, sowohl auf politischer, als auch auf ökonomischer Ebene.

Bis in die 60er arrangierten die Ägypter sich noch mit dem System, denn die außenpolitischen Erfolge kaschierten noch weitestgehend, was mittlerweile „faul war im Staate“. Denn Nasser hatte ihnen, gerade durch die außenpolitischen Erfolge zurückgebracht, was sie solange vermissten und was die Muslimbruderschaft ihnen eigentlich immer nur versprechen konnte, ohne dass sie es jemals in die Tat umsetzen konnte: Nasser brachte dem ägyptischen Volk die lang ersehnte Würde und Selbstachtung zurück, die so lange schmerzlich vermisst wurde.

Doch was wäre, wenn dieser „außenpolitische Vorhang“ fiel und das Licht auf der *gesamten* Bühne erstrahlte? 1967 fiel der Vorhang.

5.3. Zwischen Trauma und Auferstehung eines Todgeglaubten

Es lag nicht nur am Winter, dass im Februar 1966 in Syrien ein eisiger Wind wehte. Die radikale Baath-Partei hatte die Macht im Land übernommen und „strukturierte“ das Land nun nach ihren Vorstellungen um. Ein Teil dieser „Umstrukturierung“ befasste sich mit der Palästina-Frage. Palästinensische Paramilitärs erhielten die offizielle Erlaubnis Kommandoaktionen über die syrische Grenze hinweg, gegen Israel durchzuführen²⁴². Israel zögerte ob einer solchen Politik nicht lange und drohte der syrischen Regierung unmissverständlich sie zu stürzen, sofern sie diesen

²⁴¹ Vgl. Flores (2003), S. 179

²⁴² Vgl. Flores (2003), S.128

Aktionen nicht augenblicklich Einhalt gebiete. Nasser wiederum sah einmal mehr eine Chance sich zu profilieren und ließ sich nicht lange bitten seinerseits Israel zu drohen.

Im Frühling 1967 spitzte sich die Lage zu. Nasser forderte die UN auf, seine – seit der Suez-Krise von 1956 – am Sinai stationierten Blauhelme abzuziehen. Nasser verlegte unverzüglich einen Großteil der ägyptischen Streitkräfte und gut 1.000 Panzer an den Sinai²⁴³. Als Nasser schließlich am 22. Juni die Straße von Tiran für israelische, aber auch ausländische Schiffe, welche Güter nach Israel liefern wollten, schloss, war für Israel endgültig des „casus belli“ erreicht. Israel begann seinerseits mit der Mobilmachung und der Konflikt entwickelt seine eigene Dynamik, auf die im Einzelnen an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann²⁴⁴.

Am 5. Juni startet Israel einen Präventivschlag und zerstört bereits am ersten Tag einen Großteil der ägyptischen Luftabwehr und Militärflugzeuge. Israel begründet diese Maßnahme mit den anhaltenden Drohgebärden von Seiten Nassers und rückt die Bedeutung der Straße von Tiran in den Vordergrund²⁴⁵.

Am 8. Juni steht die israelische Armee bereits am Suez-Kanal. Im Norden wurde die jordanische Armee aus Jerusalem und aus der gesamten Westbank verdrängt²⁴⁶. Der Vormarsch der israelischen Truppen auf Damaskus konnte – wie bereits an anderer Stelle erwähnt – nur durch die Intervention der UdSSR gestoppt werden. Nachdem Jordanien bereits am 7. Juni, Ägypten am 8. Juni einen Waffenstillstand mit Israel vereinbart hatte, folgte am 10. Juni – als letzte Kriegspartei – Syrien nach. Der Vorhang war gefallen...

Noch nie, nicht einmal die Mamlukken, wurden in einer solchen Kürze, in einer solchen Intensität geschlagen. Neben den hohen menschlichen, materiellen und territorialen Verlusten, welche die arabische Allianz zu verbuchen hatte, war die

²⁴³ Laut Steininger saß Nasser einer Fehlinformation des russischen Geheimdienstes auf. Die UdSSR warnte Ägypten am 13. Mai vor einem bevorstehenden Angriff Israels am 17. Mai, weswegen Nasser seine Truppenpräsenz im Grenzgebiet aufstockte [Vgl. Steininger (2007), S.33].

²⁴⁴ Für eine kurze aber prägnante Analyse des 6-Tage Krieges, vor allem unter Berücksichtigung der Zwänge in einer bipolaren Welt, sei einmal mehr auf Steininger (2007) verwiesen. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Konflikt von 1967 sei hier auch noch Tom Segev (2007) erwähnt, welcher in zwischenmenschlichen Episoden die Ereignisse von 1967 nacherzählt. Segev setzt dabei nicht so sehr auf „harte Fakten“ und Daten, sondern rückt vielmehr die psychologischen Auswirkungen des Krieges von 1967 in den Vordergrund.

²⁴⁵ Es sei hier einmal mehr darauf hingewiesen, dass es dem Autor nicht darum geht die Legitimität bzw. die Rechtmäßigkeit im Sinne des Völkerrechts, eines Präventivschlages zu beurteilen.

²⁴⁶ Vgl. Flores (2003), S.130

psychologische Wirkung der Niederlage geradezu verheerend²⁴⁷. Nasser zog umgehend die Konsequenzen und trat am 9. Juni als ägyptischer Staatspräsident zurück. Zwar wurde er genötigt, sowohl von arabischen Partnern, als auch durch das ägyptische Volk wieder in sein Amt zurückzukehren, doch Nasser hatte seinen Status als *arabischer* (nicht nur ägyptischer) „Rais“ verloren.

Eine weitere Folge des Krieges war eine fortan härtere Gangart der arabischen Staaten gegenüber Israel, die nun vor allem immer wieder die Palästina-Frage in den Vordergrund rückten: „Die Niederlage musste man hinnehmen – eine Kapitulation sollte daraus nicht werden.“²⁴⁸

Die Niederlage stellte für die arabischen Staaten im Allgemeinen und Ägypten im Besonderen die vergangenen gut 15 Jahre in Frage. Offensichtlich war man wieder nicht einen Schritt weiter gekommen. Das nasseristische Versprechen von Würde und einer starken, sozialen, nationalen ägyptischen Gemeinschaft, all die Hoffnungen die in den „Rais“ gesetzt wurden, wurden einmal mehr enttäuscht. Die innenpolitischen Missstände, die Nasser ob seiner Außenpolitik bis dato großmütig vergeben wurden, kamen nun zum Vorschein.

Und vor allem kaschierte die nationalistische Politik, welche den innenpolitischen Druck nach außen absorbierte, die tiefe Fragmentierung, die Ägypten wieder einmal ergriffen hatte, die jedoch der „Nasserismus“ bisher überstrahlen konnte²⁴⁹. Gleichzeitig war der „arabische Nationalismus“, den Nasser propagierte, die Legitimationsgrundlage der monarchischen Nachfolgeregierung unter Führung des „Rais“. Doch was war nach 1967 noch vom „arabischen Nationalismus“ übrig geblieben?

So wurde das Jahr 1967 zum Jahr für die Muslimbruderschaft. Der erbitterte politische Gegner hatte keine Legitimationsgrundlage mehr. Das nationalistische Projekt das keinerlei religiösen Bezug mehr besaß, war nicht einfach nur gescheitert, es zerschellte an der Sinai-Halbinsel, so dass der Weg nun frei war für die Revitalisierung der Ikhwān. Die Strukturen waren im Großen und Ganzen ja noch vorhanden, ein politisches Gegenkonzept hatte man ohnehin noch parat und Geld für den Wiederaufbau der alten Infrastruktur war durch Exilbrüder, welche es nach der Flucht vom nasseristischen Regime, vor allem in den „Petro-Staaten“ zu Wohlstand

²⁴⁷ Vgl. Kepel (2001), S.41

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Auf die gesellschaftliche Fragmentierung wird im weiteren Verlauf noch näher eingegangen werden

gebracht hatten, ebenfalls vorhanden. Doch nicht allen Muslimbrüdern reichte eine schlichte Umkehr zur alten Ikhwān Ideologie und eine Rückkehr zum „business as usual“ nicht mehr aus. Vor allem die jüngeren, meist studentischen, Muslimbrüder vertraten nun radikalere Positionen, welche mit den Vorstellungen und Zielen der ursprünglichen Gründungsväter der Ikhwān nicht mehr allzu viel gemein hatten. Sie wollten den Bruch mit dem „Alten“. Dieser Bruch war keineswegs nur auf die alten Ideologien der Ikhwān beschränkt, er richtete sich vor allem auch gegen die eigenen Eltern und Großeltern. Unter Nasser – zweifelsohne ein großer Verdienst - erreichten auch Teile der ärmeren Gesellschaftsschichten Zugang zu den Universitäten. Der jungen Generation wurde somit ein Zugang zu Bildung offen, den die älteren Generationen nicht genossen hatten. Die jungen Erwachsenen, machten sich denn auch verstärkt Gedanken über die vorherrschenden Zustände, reflektierten und diskutierten was zu ändern sei. Vor allem die mangelnden Berufsaussichten – die besten Stellen waren nach wie vor mit nassertreuen Beamten durchsetzt – trotz der überdurchschnittlichen Bildung war ein soziales Pulverfass.

Al-Afghānī und Abduh hatten der islamischen *Umma* noch eine Trägheit und das bloße hinnehmen der Zustände vorgeworfen, wobei „Gott nichts an seinem Volk ändern werde, sofern es sich nicht selbst verändert“, so einer der Standardsprüche al-Afghānīs. Die konservative, ältere Generation nahm denn auch die Zustände wieder einmal hin und versteckte sich im eigenen Fatalismus, schließlich waren die Zustände auch schon mal schlimmer. Doch die jungen Uni-Absolventen wussten nichts mehr mit den Erzählungen vom Kolonialismus anzufangen, von den Schrecken der Briten, des Weltkrieges, der Niederlage von 1948, all das war für jene nur mehr ein Vehikel aus längst vergangenen Zeiten, die sie nie wirklich miterlebt hatten. Was zählte, war das hier und jetzt.

Den Fatalismus „der Alten“ konnten sie nicht mehr teilen. Sollte sich was verändern musste reagiert werden. Der revolutionäre Widerstand in Palästina war so ein Beispiel mit dem man sich von nun an identifizieren konnte²⁵⁰. Hier, in Palästina, wurden die Dinge eben nicht einfach nur hingenommen, hier regte sich Widerstand gegen den Status quo. Hier im Westjordanland zeigte sich das aus Eigeninitiative agiert werden musste sofern sich was verändern sollte; denn, auf Figuren wie Nasser war ja nicht allzu viel verlass. Alles was fehlte war eine legitimierende Ideologie.

²⁵⁰ Vgl. Kepel (2001), S.41

In diesem Umfeld erinnerte man sich plötzlich wieder eines Mannes der 1966 auf Anweisung Nassers gehängt wurde: Sayyid Qutb.

5.3.1 Das Erbe des Herrn Professor (Sayyid Qutb)

In der islamistischen Geschichtsschreibung, aber auch einmal mehr in der europäischen Wissenschaft, wird die Figur Sayyid Qutb zuweilen etwas überhöht. Immer wieder wird vergessen oder verdrängt, dass der 1906 in Musha geborene Ägypter zwar zu Lebzeiten, ob seiner überdurchschnittlichen Bildung, ein überaus angesehener Mann der ägyptischen Gesellschaft war, doch sein eigentlicher Ruhm erst nach seinem Tod einsetzte.

Qutbs Leben – das an dieser Stelle nicht explizit nachgezeichnet werden soll²⁵¹ – weist beachtliche Parallelen zu der allgemeinen Entwicklung des ägyptischen Islamismus auf: In relativem Wohlstand auf dem Land aufgewachsen, kam der finanzielle Niedergang des Elternhauses, welches dem Sohn dennoch eine ordentliche Schulbildung zuteil werden ließ. Ende der 30er Jahren schwärmt auch Qutb, für nationalistische Ideen und beschäftigt sich bis zu diesem Zeitpunkt eher sekundär mit religiösen Fragen. Doch in den 40er Jahren, als sich nach dem Ende des 2. Weltkrieges an der Lage in Ägypten nicht wirklich etwas ändert, das Land von Korruption, Misswirtschaft und sozialen Divergenzen geprägt ist, gerät er zusehends in Konflikt mit der Regierung, was ihm jedoch letztlich eine USA-Reise verschaffen sollte (die Regierung wollte den halbwegs populären Kritiker mit „sanften Mitteln“ aus dem Weg räumen). Doch der USA-Aufenthalt sollte sich anders gestalten als dass sich das die Initiatoren erhofft hatten: Qutb kam früher als geplant und zutiefst verschreckt aus den USA zurück. In seinen USA Berichten ließ er kaum ein gutes Jahr an Uncle Sam.: Der Materialismus, der Kapitalismus der USA, habe keinerlei soziale Züge mehr. Vielmehr sei es eher so, dass der Mensch für die Maschine lebe und nicht anders herum. Sie mögen zwar technisch überlegen sein – unbestritten – aber zu einem hohen moralischen Preis, der sie in diesem Bereich gar nicht mehr so überlegen erscheinen lasse²⁵². Der anhaltende Rassismus in Amerika bestärkte diese Meinung. Dass man eine Unterteilung in Hautfarben treffen konnte erschien Qutb geradezu unbegreiflich. Später wird Qutb zu diesem Thema schreiben: „Islam

²⁵¹ Hierzu sei auf Dörfler (2005a) verwiesen

²⁵² Vgl. Dörfler (2005a), S.82

based the Islamic society on the association of belief alone, instead of the low associations based on race and color, language and country, regional and national interests.²⁵³ Der Westen²⁵⁴ selbst, liefere mit derartigem Tun die Beweise für die moralische Überlegenheit des Islam.

Letztlich war da noch die Politik des Westens. Die Trennung von Religion und Politik, was im Westen als „Säkularismus“ bezeichnet würde, sowie die anhaltende imperialistische Außenpolitik (hier bezog er auch die „Zionisten“ mit ein), sei nichts anderes als eine neuartige Form eines „internationalen Kreuzzuges“²⁵⁵.

Dörfler fasst die Schlussfolgerungen Qutbs im Anschluss an seine USA-Reise wie folgt zusammen.²⁵⁶

- Der Islam sei als Glaube (und Ideologie) anderen geistigen Strömungen überlegen
- Es bestehe die Notwendigkeit einer islamischen Wiedergeburt
- Der Westen hege tiefen Hass gegen den Islam
- Die westliche Zivilisation könne nicht als Grundlage für die moralische und politische Genesung des Islam dienen
- Der Materialismus sei zum Scheitern verurteilt
- Die Muslime wären in ihrem Erfolgsstreben ganz auf sich alleine gestellt
- Der Islam sei der richtige Weg zur politischen und moralischen Regeneration und zum Erfolg.

Aus dem ehemaligen Nationalisten Qutb war während seines Auslandsaufenthaltes, nichts anderes als ein radikaler Fundamentalist, nach obiger Definition, geworden. Kurz darauf fand er sich in den Kreisen der Ikhwān wieder, wo er recht rasch in den Führungsrat aufstieg.

In der Folge konnte sich auch Qutb nicht den Repressionen des Staates entziehen und bekam diese verschiedentlich am eigenen Leib zu spüren. Zwar hatte auch er anfänglich den Putsch der „Freien Offiziere“ unterstützt und baute auf das neue Regime²⁵⁷, doch wie bereits dargestellt wurde die nasseristische Politik schnell zur

²⁵³ Qutb (o.A.), S.49

²⁵⁴ Zwar war Qutb nur in den USA, allerdings betrachtete er die Amerikaner als europäischstämmige Einwanderer

²⁵⁵ Vgl. Dörfler (2005a), S.82/83

²⁵⁶ Dörfler (2005a), S.83

²⁵⁷ Vgl. Ayubi (2002), S. 198

tödlichen Gefahr für die Ikhwān. Die staatlichen Repressionen radikalisierten Qutb und verlagerten seine Denkrichtung vom äußeren Feind im Westen, auf den inneren Feind, im Regierungspalast in Kairo, der letztlich in Qutbs Ansichten nichts anderes war, als ein Vasall des Westens. Der Verbitterung und Enttäuschung, ob des nicht gehaltenen Versprechens Nassers gegenüber den Muslimbrüder, wich ausgeprägte Wut, welche sich gar zu Hass steigern sollte. Es lässt sich im nach hinein nicht mehr endgültig klären, in wie weit Qutb seinen persönlichen Groll in seine Schriften mit einfließen ließ. Es ist jedoch bezeichnend, dass Qutb einen Großteil der prägenden Literatur im Gefängnis verfasste. Nach eigener Ansicht, ist – neben inhaltlichen Aspekten - dieser Umstand verbunden mit der sich verstärkenden Verbitterung Qutbs, ein grundsätzlicher Makel, an seinem Werk. Die aus Hass begründete selektive Weltsicht Qutbs, entzieht seinen Werken von vornherein, abgesehen vom Inhalt, die Legitimation.

Qutb vollzog den endgültigen Bruch mit dem Regime und entwickelte fortan eine radikal-islamistische Ideologie, welche auch nachfolgenden Generationen als Legitimationsgrundlage für ihr Tun dienen sollte. Nach verschiedensten Gefängnisaufenthalten wurde Sayyid Qutb am 29. August 1966 gehängt. Qutb war tot, doch seine Schriften überlebten und erlebten mit der Niederlage von 1967 eine wahre Renaissance.

5.3.2 Meilensteine

Der Bruch den Qutb in seinen Theorien vollzog war fundamental. Nicht nur, dass er mit dem politischen System brach – das tat er ohnehin bereits recht früh – er brach ebenso mit den geistlichen Ulema, und sogar teilweise mit der Ikhwān. Der Großteil der Muslimbrüder, allen voran der konservative und der linke Flügel, konnte mit den radikalen Theorien Qutbs, die überdies teilweise in krassem Widerspruch zu den Schriften al-Bannas standen nichts anfangen. Dieser Umstand führte letztlich auch innerhalb der Ikhwān dazu, dass Qutb nach seinem raschen Aufstieg in der Organisation, schon recht bald nicht mehr unumstritten war.

Qutb verfasste während seiner Haftzeit eine ganze Reihe von Schriften. Populär bis heute sind seine Koran-Kommentare, von denen er im Laufe der Zeit eine ganze Bandserie publizierte. Doch einen bleibenden Eindruck hinterließ Qutb mit seinem

Werk *Ma'ālim fī t-tarīq* (Wegzeichen). Steinberg/Hartung bezeichnen das Buch gar als „Manifest des Islamismus in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts“²⁵⁸. Dieses „Manifest“ muss demnach etwas näher in Augenschein genommen werden. Im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen dabei einerseits Qutbs Konzepte für einen neuen Weg den es einzuschlagen gilt. Einen Weg, der an seinem Endpunkt letztlich die Wohlfahrt aller wiederherstellen soll und die Rückkehr zu einer wahren islamischen Welt verspricht, die der unmoralischen westlichen Welt bei weitem Überlegen sei. Zum anderen soll sich mit den qutbischen Brüchen auseinandergesetzt werden; sein Konzept bricht, wie bereits angesprochen, so ziemlich mit allem und jedem - was in Qutbs Theorie kein größeres Problem darstellt, denn um den Idealzustand wiederherzustellen, braucht es nicht mehr als eine Avantgarde aus „wahren Muslimen“. Für diese Untersuchung sollen die grundlegendsten Thesen und Konzepte aus Qutbs Werk „Milestones“ näher erörtert und kritisch analysiert werden.

Jahiliyyah:

*„If we look at the sources and foundations of modern ways of living, it becomes clear that the whole world is steeped in **Jahiliyyah**, and all the marvellous material comforts and high-level inventions do not diminish this ignorance. This **Jahiliyyah** is based on rebellion against God's sovereignty on earth.“²⁵⁹*

Das Jahiliyyah Konzept Qutbs bildet den roten Faden seiner „Wegzeichen“. Qutb selbst definiert die Jahiliyya schlicht als „Ignorance of the Divine guidance“ und entzieht den Jahiliyyah-Begriff somit „jeglichem historischen und geographischen Zusammenhang“²⁶⁰ wie es Ayubi bezeichnet. Als Jahiliyya wird gemeinhin die „Zeit des Unwissens“, also die Zeit vor der Offenbarung des Korans durch Muhammad bezeichnet. Doch im islamischen Verständnis konnten die Menschen, welche zur Zeit der Jahiliyyah lebten logischerweise nichts dafür, dass sie noch keine Muslime waren und nicht nach den Gesetzen des Islam lebten, doch Qutb wären solche Einwände offensichtlich egal gewesen. Er verlieh seinem Jahiliyya-Konzept „universelle

²⁵⁸ Steinberg/Hartung (2005), S.684

²⁵⁹ Qutb (o.A.), S.11 [Hervorhebungen durch Qutb]

²⁶⁰ Vgl. Ayubi (2002), S.200

Gültigkeit für alle gegenwärtigen Gesellschaften, einschließlich der muslimischen“²⁶¹. Der ursprüngliche Begriff wird umgedeutet und auf diejenigen Gesellschaften adaptiert, welche nicht nach einer *vollständigen* islamischen Ordnung leben. Wie in diesem kurzen Abschnitt bereits angedeutet, sieht Qutb nicht einen einzigen Platz in der Welt in der nicht die Jahiliyyah herrscht. Die Welt (die muslimische eingeschlossen) ist dermaßen durch den Materialismus und die immer fortschreitende Technologisierung bestimmt, dass die wahren Werte aus den Augen verloren wurden. Die Moderne hat dem „einen und einzigen Gott“, einen – im wahrsten Sinne – Deus ex Machina zur Seite gestellt. Das, was im Augenblick auf der ganzen Welt vorzufinden sei, sei letztlich nichts anderes als eine „Rebellion“ gegen Gott selbst. Was tun?

Glücklicherweise liefert Qutb die Antwort gleich mit:

„How is it possible to start the task of reviving Islam?

*It is necessary that there should be a vanguard which sets out with this determination and then keeps walking on the path, marching through the vast ocean of **Jahiliyya** which has encompassed the entire world. During its course, it should keep itself somewhat aloof from this all-encompassing **Jahiliyyah** and should also keep some ties with it.*²⁶²“

Laut Qutb sind für die Wiederbelebung des Islam für die entsprechenden Akteure zwei Dinge zentral:

1. Eine „aufrechte“ Gruppe aus Muslimen, welche die Speerspitze einer größeren Bewegung darstellt. Eine Avantgarde, welche sich sozusagen als Helden der muslimischen Gemeinschaft dem Bösen in der Welt entgegenstellen und dieses Böse mit den Mitteln des Islam und nicht zuletzt den „Wegzeichen“, die Qutb ihnen im weiteren Verlauf seiner Darlegung noch mitteilen wird, bekämpfen werden. Wo diese Gruppe zu finden sei, lässt er offen. Ein nicht unerheblicher Aspekt für spätere radikale islamistische Bewegungen, welche in der Vergangenheit solchen Interpretationsspielraum immer wieder für sich nutzen konnten.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Qutb (o.A.), S.12

2. Diese aufrechte Gruppe von Muslimen muss einen bedingungslosen erkenntnistheoretischen Bruch mit der Moderne herbeiführen – zuerst für sich selbst und später dann für die gesamte Gemeinschaft. Nur auf diese Weise könne letztlich diese durch die Moderne hervorgerufene Jahiliyyah überwunden werden. Dieser erkenntnistheoretische Bruch war für Qutbs Theorie, welche ja zum Ziel hatte die bestehende Jahiliyya zu überwinden eine *conditio sine qua non*, um sich von anderen Strömungen abzugrenzen. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es auch schon in Ägypten Theoretiker, welche dem westlichen Säkularismus durchaus positive Seiten abgewinnen konnten; wie bereits angedeutet, gab es an der Azhar Wissenschaftler, welche sich vermehrt westlichen Methoden zuwandten; und zu guter Letzt erfreute sich – als Qutb diese Zeilen verfasste – der Sozialismus auch in Teilen der Bevölkerung großer Beliebtheit. Insbesondere die Popularität des Sozialismus und des Panarabismus, welche beide ähnliche Konzepte von Loyalität und Zusammenhalt predigten, waren ernstzunehmende Konkurrenten um die Köpfe der Menschen. Doch darf nicht unterschlagen werden, dass sich dieser geforderte Bruch, nach Qutbs Ansicht, (vorerst) nur auf den erkenntnistheoretischen Bereich der Moderne beschränken sollte. Denn andererseits musste man in gewisser Weise in Verbindung mit dieser Jahiliyyah bleiben; denn, um seine Feinde schließlich adäquat bekämpfen zu können, musste man sie kennen und wissen wie sie handeln.

Qutb bedient hier ein sehr vereinfachtes Weltbild. Die Moderne wird von ihren Wurzeln getrennt und alle Unzulänglichkeiten, alle Nachteile werden auf die Moderne absorbiert. Auch hier kann wiederum eine Selbstreflexion entfallen, da der Schuldige abermals bereits gefunden ist: „Neuzeitliche Kultur (kapitalistische wie sozialistische) wird auf einige vereinfachende, für Menschen mit einfacher Bildung leicht verständliche Kategorien verkürzt, um aufzuzeigen, dass sie grundsätzlich materialistisch und inhuman (insbesondere anti-muslimisch) sei.“²⁶³

Die „schwarz-weiße“ Welt, welche Qutb hier präsentiert, hat den unüberschätzbaren Wert, dass alles was hier offeriert wird, nicht debattiert, nicht diskutiert werden muss, sofern der einzelne den „Kampf auf dem Wege Gottes annimmt“.

²⁶³ Ayubi (2002), S.200

Wie sich später, an verschiedenen militanten islamistischen Gruppierungen zeigen sollte, wird hier bereits überdies eine (oftmals vernachlässigte) psychologische Komponente von Qutb angesprochen, die nach eigener Ansicht, einen weiteren Anziehungspol der qutbischen Theorien ist. Das Konzept der Avantgarde, einer kleinen – durchaus altruistischen – Gemeinschaft, welche für höhere Ziele zum Wohle der Allgemeinheit kämpft, hat etwas heroisches: „Acting for one’s people, and perhaps God, provides a semblance of righteousness, a moral credence that is unshakeable [...].²⁶⁴“ Ein Mitglied dieser Avantgarde zu werden, sein altes Leben aufzugeben um auf diesem „Wege Gottes“ zu kämpfen wird zu einem hohen und erstrebenswerten sozialen und zuweilen auch pseudo-religiösen Gut, für welches es sich zu kämpfen lohnt.

La ilaha illa Allah:

„There is no deity except God²⁶⁵“.

Wie an verschiedener Stelle bereits konstatiert ist der Islam eine durch und durch theozentristische Religion. Gott ist der Mittel- und Fixpunkt im islamischen Denken und das Bekenntnis zu dem „einen und einzigen Gott“ ist für den Islam eine existenzielle Glaubensgrundlage. Qutb stellt nun in „Meilensteine“ die Gretchenfrage: Wenn man davon ausgeht, dass die Basis des menschlichen Daseins in Gott verankert liegt und alles was das menschliche Leben ausmacht seinen Ursprung in Gott hat, müsste dann nicht auch – logischerweise - die Herrschaft auf Erden von Gott, und eben nur von Gott, ausgehen? Wäre nicht jede weltliche, nicht ausschließlich auf Gott ausgerichtete Herrschaft nichts anderes als Gotteslästerung, denn welcher Mensch kann sich schon anmaßen, ebenso gut zu regieren wie Gott? Müsste es demnach nicht die logische Konsequenz sein, zur Überwindung der gegenwärtigen Missstände, sich auf Gott zu verlassen und den Staat nach göttlichem Willen auszurichten, denn wer könnte die Probleme schon effizienter lösen als ein barmherziger Gott? Für einen Muslim müsste doch der von ihm (Qutb) aufgezeigte Weg aus der Misere durchaus rationalistisch sein:

²⁶⁴ Schröfl/Schubert (2005), S.46

²⁶⁵ Qutb (o.A.), S.33

„Man is servant to God alone if he unfurls the banner, ‚No deity except from God’ – ‘La ilaha illa Allah’ – as an Arab with the knowledge of his language understood it: no sovereignty except God’s, no law except from God, and no authority of one man over another, as the authority in all respects belong to God.²⁶⁶“

Genau aus diesem Grund sind, nach Qutbs Ansicht, alle Gesellschaften, welche nicht nach dieser Prämisse aufgebaut sind *jahili societies*:

*„The **jahili** society is any society other than the Muslim society; and if we want a more specific definition, we may say that any society is a **jahili** society which does not dedicate itself to the submission to God alone, in its beliefs and ideas, in its observances of worship, and in its legal regulations.²⁶⁷“*

Nach Qutb ist demnach jeder Staat, welcher nicht nach der Prämisse des „einen und einzigen Gott“ ausgerichtet ist, jede Nation, welche nicht dem Prinzip göttlicher Herrschaft und Gesetzgebung folgt, kein islamischer Staat und nur Teil der *Jahiliyya*. Nach dieser Einschätzung existiert für Qutb ein solcher Staat, welcher nach den von ihm aufgestellten Prinzipien ausgerichtet ist, überhaupt nicht mehr:

*„According to this definition, all the societies existing in the world today are **jahili**.²⁶⁸“*

Qutb erhebt Anklage; insbesondere gegen die muslimischen Staaten. Der Vorwurf ist schlicht, aber schwerwiegend und mündet letzten Endes in dem Vorwurf der Abkehr von Gott. Qutb erhebt in „Milestones“ seine Stimme gegen die *jahili societies*, und wünscht deren Niedergang. Doch was kommt danach? Wie soll eine *wahre* islamische Gemeinschaft oder Rechtsordnung aussehen? Was ist zu guter Letzt das Ziel für das hier eigentlich gekämpft werden soll, nachdem der Feind (die *Jahiliyya*) besiegt ist? Qutb wird die Antwort nicht mehr liefern! Ein weiteres Mal bleiben seine Darlegungen unvollständig. Qutb hinterlässt mit dieser substantiellen Frage, welche er unbeantwortet lässt, ein bedeutendes Vakuum, was in der Folge immer wieder auf verschiedene Art und Weise gefüllt werden sollte.

²⁶⁶ Qutb (o.A.), S.26

²⁶⁷ Qutb (o.A.), S.80

²⁶⁸ Ebd.

Doch die Quintessenz seiner Aussagen bleibt. Unabhängig davon, dass das Ziel dieses Kampfes noch nicht wirklich klar ist, mündet Qutbs Konzept in einer rhetorischen Fragen:

Keine Gesellschaft mehr, welche nach den Geboten und den Vorstellungen Gottes lebt? Wie kann ein aufrechter und wahrer Muslim einen solchen Zustand, eine solche Abkehr von Gott gut heißen?

Djihad:

Der Status quo muss nolens volens geändert werden. Nicht nur aus Gottgefälligkeit, sondern auch aus einer gewissen Portion Egoismus heraus, denn wenn die Menschheit wieder im Einklang mit Gottes Geboten leben würde, so würden letztlich doch alle davon profitieren. Das qutbische Ziel ist demnach keineswegs nur auf eine transzendente Heilserwartung ausgerichtet; die Einhaltung der göttlichen Gebote und das Leben nach Gottes Willen, um im Jenseits den entsprechenden Lohn zu ernten, spielt zwar eine zentrale Rolle, doch eben nicht die einzige. Denn auch im Diesseits, würde eine islamische Gesellschaftsgrundlage, sozusagen ein islamischer Gesellschaftsvertrag, dem (normativen) Wohlstand unter den Völkern dienen. Denn was könnte der Welt letztlich besseres passieren:

„Only Islam has the distinction of basing the fundamental binding relationship in its society on belief; and on the basis of this belief, black and white and red and yellow, Arabs and Greeks, Persians and Africans, and all nations which inhabit the earth become one community.”²⁶⁹

Die Konsequenz einer solchen Entwicklung wäre nichts anderes als eine friedliche Weltgemeinschaft, welche die bestehenden Unterschiede nivellieren und welche letztlich solidarisch unter dem Banner des Islam zusammenleben würde. Alle fragmentierenden Elemente, alle Unterschiede zwischen den Menschen, welche einen Konsens bis dato so erschweren, würden nach abgeschlossenem Kampf verschwinden (ganz offensichtlich hielt Qutb nicht besonders viel von Thomas Hobbes). In Qutbs Sinne sollte das dār al-harb, also das momentan vorherrschende „Haus der Kriege“ (explizit die Jahiliyya), gegen eine weltweite dār al-islām eingetauscht werden. Doch Qutb war vieles, aber kein arabischer Immanuel Kant.

²⁶⁹ Qutb (o.A.), S.96

Wo Kant den aufgeklärten, *rationalen Menschen* in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellte, welcher aus schlichter (ökonomischer) Ratio den Frieden fördern musste, rückte Qutb *Gott* in den Vordergrund seiner Überlegungen. Zwar muss auch bei Kant der „Ewige Frieden“²⁷⁰ gestiftet werden indem sich die Menschen einer Verfassung, welche das gesellschaftliche Zusammenleben gewährleistet, unterwerfen. Bei Kant wird diese Unterwerfung jedoch zu einem schlichten Akt des Pragmatismus der einzelnen Individuen. Der Friede wie er bei Qutb wiederum verstanden wird, ist jedoch gleichbedeutend mit der offensiven und teilweise auch gewaltsamen Ausweitung des *dār al-islām* und steht damit in krassem Gegensatz zum aufgeklärten „Ewigen Frieden“ Kants. Eine *freiwillige* Unterwerfung des Menschen aus rationalen Gründen, ist bei Qutb zwar nicht ausgeschlossen, aber keineswegs notwendige Bedingung, das diese Unterwerfung auch gewaltsam vollzogen werden kann. Kurz: Der Weg zum Frieden bei Qutb ist ein gänzlich anderer, als der aufgeklärte kant'sche Idealismus und darf nicht mit jenem verwechselt werden.

Bemerkenswert an obiger Aussage Qutbs ist des Weiteren, dass er nicht nur die nichtmuslimischen Monotheisten mit ins Boot holt (welche ja eigentlich nichts für ihre Unwissenheit können und somit in gewisser Weise entschuldigt sind), Qutb spricht auch direkt die Schiiten an, welche er ebenfalls als Teil einer solchen Gemeinschaft ansieht; ein nicht unerheblicher Umstand für einen sunnitischen Theoretiker. Sein Konzept wird hier einmal mehr zu einem universalistischen. Ein Entwurf, welcher einmal mehr für spätere radikale Islamisten unterschiedlichster Couleur von Bedeutung sein wird, da durch diese „islamistische Ökumene“ ein einigendes Band zwischen den verschiedenen Gruppierung geflochten werden kann.

Aber hieraus ergibt sich wiederum die nächste entscheidende Frage für Qutb: Wenn, wie dargestellt, die Welt eine einzige *Jahiliyya* ist, nicht eine einzige Enklave wahren islamischen Glaubens mehr besteht, wo gilt es den Kampf gegen diese *Jahiliyya* aufzunehmen? Wer entscheidet wo und wann ein solcher Kampf aufgenommen werden soll? Wer legitimiert ihn? Sind angesichts der verheerenden Situation, dass nicht eine einzige islamische Gemeinschaft mehr besteht und angesichts der Stärke des Gegners rein friedliche Mittel überhaupt noch adäquat?

²⁷⁰ Vgl. Kant (1984)

Radikale Islamisten, welche sich der Gewalt als Mittel zum Zweck bedienen, sind (in der Regel) keineswegs geistig abartige Ungeheuer, die eine sadistische Freude am Töten an den Tag legen. Ich möchte gar soweit gehen, dass auch im Spektrum des Terrorismus durchaus ein Konstrukt eines moralisch korrekten Kampfes²⁷¹, in den Köpfen der einzelnen Kämpfer, existiert. In der Geschichte des Terrorismus lässt sich gemeinhin keine Gruppierung oder keine Einzelperson ausmachen, welche nicht von der absoluten moralischen Integrität des eigenen Handelns überzeugt gewesen wäre. Einerseits *kann* dies ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber bloßen kriminellen Vereinigungen sein, andererseits würde ich diesen Umstand als notwendige Voraussetzung betrachten, um in einen meist tödlichen Kampf zu ziehen. Ohne an diesem Punkt ins Detail zu gehen, erfordert auch der gewaltsame Kampf radikaler islamistischer Gruppierungen eine normative Legitimationsgrundlage, durch welche der einzelne Kämpfer sein Tun rechtfertigen kann und letztlich zu einem wie es Schröfl/Schubert formulieren „no doubt supporter“²⁷² werden kann, der keinen Zweifel an der Richtigkeit seiner Handlungen aufkommen lässt. Eben jenes Tun kann verschiedenste, scheinbar legitimierende, Gründe beinhalten. In diesem vorliegenden Falle Qutbs, wird der notwendige Kampf unmittelbar durch die Religion und die heraufziehenden Gefahren für die muslimische *Umma* legitimiert.

Wie in Kapitel 3 bereits dargestellt, unterliegt der „kleine Dihad“ bestimmten rechtlichen Regeln und ist ebenso entsprechend kodifiziert. Qutb musste demnach diese „rechtlichen Fesseln“ aufsprengen um in seinem Sinne argumentieren zu können. Er bediente sich eines einfachen „Kniffs“, welcher sich bis heute großer Beliebtheit erfreut:

Wird die muslimische Gemeinschaft *direkt* und *unmittelbar* angegriffen, so ist der Dihad nicht mehr nur fakultativ, er wird obligatorisch. Historisch betrachtet war diese Transformation des Dihad-Begriffes ein notwendiger Schritt zur Verteidigung der muslimischen Gemeinschaft gegen äußere Usurpatoren, welche teilweise (insbesondere in der Anfangszeit der noch jungen muslimischen Gemeinschaft) eine existenzielle Bedrohung für die *Umma* darstellten. Demnach war der (kleine) Dihad in erster Linie ein Konstrukt zur *Verteidigung* der muslimischen Gemeinschaft gegen äußere Feinde. Will man also dem „kleinen Dihad“ einen Anstrich von Legitimität

²⁷¹ Der Begriff „Krieg“ soll im Zusammenhang mit Terrorismus bewusst außen vor bleiben

²⁷² Schröfl/Schubert (2005), S.47

zuteil werden lassen, so muss ein Verteidigungsfall konstruiert werden – ein Vorgehen, welches bereits bei Ibn Taimiyya kurz aufgezeigt wurde. So auch bei Sayyid Qutb:

*„This movement [Anm. die muslimische ‚Avantgarde‘] uses the methods of preaching and persuasion for reforming ideas and beliefs; and it uses physical power and **jihaad** for abolishing the organizations and authorities of the **jahili** system which prevents people from reforming their ideas and beliefs but forces them to obey their erroneous ways and make them serve human lords instead of the Almighty God.²⁷³“*

Im Sinne Qutb wird der *physische* Djihad zu einer kollektiven und moralischen Pflicht eines jeden *wahren* Muslims (was selbstredend impliziert, dass jeder der einen solchen Djihad nicht aufnimmt eben *kein wahrer* Muslim ist). Die muslimische Gemeinschaft ist angesichts der allgegenwärtigen Jahiliyya in die Defensive gedrängt und muss sich dieser Jahiliyya entsprechend zur Wehr setzen. Der Djihad, welcher hier von Qutb formuliert wird, wird somit zu einem Befreiungskampf gegen die unislamische Jahiliyya stilisiert. In Qutbs Augen erfordert dieser „Kampf“ physische (Zwangs-) Mittel, welche aufgrund der unterdrückenden Jahiliyya-Systems durchaus legitim erscheinen. Jedoch wurde in Kapitel 3 bereits dargestellt, dass ein solcher physischer Djihad ebenfalls einer rechtlichen Regulierung unterliegt und nur von einer ebenfalls hierzu anerkannten Instanz ausgerufen werden darf. Qutb leitet diese Legitimation für einen solchen physischen Djihad jedoch aus dem Islam ab und legt sich durch dieses Vorgehen unmittelbar mit der islamischen Jurisprudenz an:

*„The reasons for **Jihaad** are described in the above verses [Anm. Sure 8, 38-40; Sure 9, 29-32] are these: to establish God’s authority in the earth; to arrange human affairs according to the true guidance provided by God; to abolish all the Satanic forces and Satanic systems of life; to the end the lordship of one man over others, since all men are creatures of God and no one has the authority to make them his servants or to make arbitrary laws for them. These reasons are sufficient for proclaiming **Jihaad**. [...] The **Jihaad** of Islam is to secure complete freedom of every man throughout the world by releasing him from servitude to other human beings so*

²⁷³ Qutb (o.A.), S.55

*that he may serve his God, Who is one and has no associates. This is in itself a sufficient reason for **Jihaad**.*²⁷⁴“

Qutb entzieht mit dieser Theorie den Djihad seinen rechtlichen Grundlagen, indem er diesen direkt aus dem Koran legitimiert. Dieses Vorgehen impliziert zwei grundlegende Elemente:

1. Qutb sieht sich selbst als legitime Instanz, für ein solches Vorgehen an. Die Ableitung des Djihad aus den direkten Quellen, kommt einem Iğtihād gleich. Qutb sieht sich autorisiert die Schriften selbst zu beurteilen.
2. Indirekt hat dieses Vorgehen zur Folge, dass Qutb die Autorität der islamischen Jurisprudenz beziehungsweise der Ulema in Frage stellt. Nur jene haben das allgemein anerkannte Recht die Quellen entsprechend zu beurteilen. Der Konflikt mit den Ulema wird unausweichlich. Doch legt Qutb den Finger in eine Wunde der islamischen Jurisprudenz: Wieso sollte er nicht auch die Quellen ob seiner Bildung beurteilen dürfen? War er aufgrund seines Studiums der Schriften nicht ebenso dazu in der Lage und geradezu befugt die Quellen zu interpretieren? Betrachtet man das islamische Recht, vom neutralen Standpunkt aus, so gibt es im sunnitischen islamischen Recht keine Instanz (einmal von Gott abgesehen), welche ihm ein solches Vorgehen explizit verbieten könnte. Und doch kam das Vorgehen Qutbs einem glatten Affront gegen die Geistlichkeit gleich.

Qutbs Bruchlinien:

Die islamische Jurisprudenz und die Ulema waren nicht die einzigen mit denen sich Qutb in seiner Schrift anlegte, doch nichts desto trotz hatte er es auf diese im Besonderen abgesehen:

„This group of thinkers (Anm. gemeint sind hier die Ulema), who are a product of the sorry states of the present Muslim generation, have nothing but the label of Islam and have laid down their spiritual and rational arms in defeat. They say, “Islam has described only defensive war!” [sic.] and think that they have done some good for their religion by depriving it of its method, which is to abolish all injustice from the

²⁷⁴ Qutb (o.A.), S.70

*earth, to bring people to worship of God alone, and to bring them out of servitude to others into the servants of the Lord.*²⁷⁵“

*“There is no church in Islam; no one can speak in the name of God except His Messenger – peace be on him.*²⁷⁶“

Qutb betrachtet die Ulema als Teil des *jahili* Systems, die letztlich nur ihre alten Pfründe verteidigen würden. Der von Qutb erhobene Vorwurf war keineswegs neu. Bereits im Vorfeld beklagte al-Banna und auch seine geistigen Vorgänger immer wieder die gewisse Lethargie der islamischen Geistlichkeit. Doch Qutb ging nun einen Schritt weiter. Die Formel „no deity except God“ fand bei Qutb auch für die Ulema Anwendung. Das Beharren auf dem „einen und einzigen Gott“ bedeutet in Qutbs Konsequenz, dass auch die Ulema keineswegs übergeordnet seien. Wenn diese also nur den „defensiven“ allegorischen Dihad predigen würden, war diese Anschauung mehr Wert als seine (Qutbs) eigene? Ausgehend von der Prämisse „no deity except God“, ließ sich die Vorrangstellung der Ulema überhaupt Aufrecht erhalten? Durchaus (zumindest) diskussionswürdige Fragen, welche Qutb aufwarf. Doch für die Ulema war dies, nichts desto trotz, eine blanke Provokation des Muslimbruders Qutb. Nicht nur, dass er diesen ihre theologische Vorrangsstellung absprach, an sich schlimm genug, möchte man meinen; doch im Zuge einer eventuellen Einschränkung ihrer religiösen Vorrangsstellung hätten die Ulema zwangsläufig auch ökonomische Nachteile davongetragen, da Qutb ihnen religiöse Monopole streitig machte, welche teilweise auch mit finanziellen Vorteilen belegt waren.

Soweit zu den Ulema. Selbstredend war für ihn das nasseristische Regime, welches ihn über Jahre verfolgte und in verschiedene Gefängnisse steckte, die Ausgeburt der Jahiliyya schlechthin. Doch Qutb blieb einmal mehr seiner universalistischen Linie treu und brandmarkte jedes zu seiner Zeit bestehende Herrschaftsgebiet:

„Any system in which the final decisions are referred to human beings, and in which the sources of all authority are human, deifies human beings by designating others than God as lords over men. [...] In short, to proclaim the authority and sovereignty of

²⁷⁵ Qutb (o.A.), S.56

²⁷⁶ Qutb (o.A.), S.85

*God means to eliminate all human kingship and to announce the rules of the
Sustainer of the universe over the entire earth.*²⁷⁷“

Dieser Aufruf richtete sich in erster Linie gegen das bestehende ägyptische System - es war nun einmal das greifbarste und Qutb darüber hinaus durch und durch verhasst; Folter und Haft hatten ihren Teil zu Qutbs abgrundtiefem Hass beigetragen. Doch wieder einmal hinterlässt Qutb offene Fragen: Was kommt eigentlich nachdem alle weltliche Herrschaft besiegt und abgeschafft ist? Wie soll auf Erden die göttliche Souveränität und Autorität wieder hergestellt werden – Muhammad war Tot, die nachfolgenden rechtsgeleiteten Kalifen auch? Wer sollte in Qutbs Theorie fortan das Zusammenleben der Menschen regeln, sobald die Herrschaft von Menschen über Menschen besiegt ist? Für Qutb waren dies offensichtlich eher sekundäre Fragen. Wichtig war vorerst nur den Kampf gegen die Jahiliyya aufzunehmen, alles Weitere, sprich was nach dem erfolgreichen Kampf kommen würde, würde Gott selbst schon fügen. Doch der Aufruf war eindeutig: Wer eine weltliche Herrschaft anerkennt, stellt direkt das unumstößliche islamische Dogma „no deity except God“ infrage. Zu Ende gedacht musste man also nach Qutbs Konzept davon ausgehen, dass ein Mensch, welcher eine menschliche Herrschaft anerkannte, kein Muslim, sondern vielmehr ein *takfir*²⁷⁸ ist. Im islamischen Verständnis ein geradezu abscheulicher Vorwurf und in letzter Konsequenz nicht minder verheerend. Gilles Kepel bezeichnet den *takfir* als eine „Art Strafurteil in letzter Instanz“²⁷⁹. Die Befugnis zum Verhängen eines solchen Urteils obliegt voll und ganz den Rechtsgelehrten, denn logischerweise hätte ein „unsachgemäßer“ Umgang mit dem *takfir* entsetzliche Folgen für den Zusammenhalt der *Umma*. Aus diesem Grund gingen die *Ulema* zu allen Zeiten äußerst behutsam mit dem Instrument des *takfir* um, um die Solidarität der muslimischen Gemeinschaft nicht zu gefährden, denn wie Kepel richtig bemerkt, führt ein laxer Umgang mit dem *takfir* letztlich dazu, dass die ernsthafte Gefahr besteht „sich gegenseitig zu exkommunizieren und die *umma* ins Verderben zu stürzen“²⁸⁰. Die Gefahr einer muslimischen *fitna*, würde so nur katalysiert.

²⁷⁷ Qutb (o.A.), S. 58

²⁷⁸ Arab. „takfir“ geht aus dem Wort „Kufa“ hervor. Ein „takfir“, also ein „exkommunizierter“ Muslim gilt für diejenigen, welche die Shari’ah in strengster Bedeutung ausgelegt sehen wollen als vogelfrei [Vgl. Kepel (2004), S.49]

²⁷⁹ Kepel (2004), S.49

²⁸⁰ Ebd.

Von Bedeutung in diesem Zusammenhang ist nicht nur der explizite Bruch mit aller weltlichen Herrschaft, sondern auch der implizite Bruch mit der Agenda der Muslimbruderschaft, welchen Qutb hier vollzieht. Die „alten“ Muslimbrüder standen dem Königshaus nicht grundsätzlich feindlich gegenüber und waren darüber hinaus in der ägyptischen Gesellschaft – welche nun als jahili angesehen wurde - fest verankert.

Als aufrechter Vertreter des radikalen Islamismus des 20. Jahrhunderts, hatte Qutb nicht nur zum „nahen Feind“ etwas beizutragen. Auch der korrupte, unmoralische Westen, konnte bei seinen Überlegungen schlecht außen vor bleiben:

„For example, consider the British Empire. It is like the Roman society to which it is an heir. It is based on national greed, in which the British nation has the leadership and exploits those colonies annexed by the Empire. The same is true of other European empires. The Spanish and Portuguese Empires in their times, and the French Empire, all are equal in respect to oppression and exploitation.”²⁸¹

Doch neben den kapitalistischen, westlichen Staaten bekam auch der andere zu dieser Zeit populäre „-ismus“ sein Fett weg:

„Communism also wanted to establish a new type of society, demolishing the walls of race and colour, national and geographical region, but it is not based on ‘human relationship’ but on a ‘class system’. Thus the communist is like the Roman society with a reversal of emphasis; there nobles had distinction, while here the proletariat has distinction. The underlying emotion of this class is hatred and envy of other classes. [...] The very basis of it is laid down in exciting animalistic characteristics, and in developing and strengthening them.”²⁸²

Doch eines ist beiden “-ismen” gemeinsam:

²⁸¹ Qutb (o.A.), S.50

²⁸² Qutb (o.A.), S.50/51

„Thus, in its view, the most fundamental needs of a human being are those which are common with the animals, that is, ‘food, shelter and sex’. From its point of view, the whole of human history is nothing but a struggle for food!”²⁸³

Ganz im Gegensatz hierzu der Islam:

„Islam, then, is the only Divine way of life which brings out the noblest human characteristics, developing and using them for the construction of human society. Islam has remained unique in this respect to this way.”²⁸⁴

Qutb stellt der Politik die Religion gegenüber und streicht die normative Überlegenheit der Religion im Vergleich zur Politik heraus. Nun ja, ist die Religion nicht immer in gewisser Weise ein Konstrukt von Normen und verfügt zudem über einen barmherzigen Gott, was sie beinahe zwangsläufig der Politik in normativer Hinsicht überlegen macht? Trifft dies nicht eigentlich auf alle Religionen, zumindest alle monotheistischen Religion zu, um den Kreis etwas einzuschränken?

Qutb formuliert mit dieser These, wenn man so will, eine „Verlierer-Ideologie“. Wer wenn nicht die Verlierer des Kapitalismus, oder eben des Kommunismus auf der anderen Seite, würden nicht beiden Systemen allergrößte Inhumanität und Ungerechtigkeit vorwerfen und ihm somit Recht geben? Gerade jene Verlierer des Systems, werden in einigen Fällen nicht abgeneigt sein, einen neuen Weg zumindest zu probieren. Warum auch nicht? Wenn also der Islam, soviel gerechter, soviel humaner ist, warum ihm also nicht eine Chance geben? Die Erfahrungen mit den Errungenschaften aus dem Westen, oder eben jetzt, dem Sozialismus nasseristischer Prägung, waren ja nicht gerade von außerordentlichem Erfolg gekrönt?

Ein entscheidender Vorteil der hier vorgelegten qutbischen Überlegungen, ist der Umstand, dass nicht zwischen Verlierern unterschieden wird. In Qutbs Konzept findet sich der fallāh aus Süd-Ägypten wird, welcher sich in der modernisierten Welt nicht mehr zurechtfindet, als auch der junge Kairoer Student, welcher sich trotz seiner überdurchschnittlichen Bildung seiner Aufstiegschancen beraubt sieht. Wer muss da schon noch die Richtigkeit der qutbischen Thesen hinterfragen? Man möchte glauben, dass ein solcher Populismus (diese Darstellung ist nun einmal nichts

²⁸³ Qutb (o.A.), S.51

²⁸⁴ Ebd.

anderes als Populismus in seiner reinsten Form) nur in den mäßig gebildeten Kreisen Einzug finden könnte. Doch die Geschichte sollte dieser These entschieden widersprechen.

Dhimmis:

Qutbs Ansichten im Bezug auf das Judentum waren nicht besonders Interpretationsbedürftig:

„Beyond this limited meaning, this statement about culture is one of the tricks played by world Jewry, whose purpose is to eliminate all limitations, especially the limitations imposed by faith and religion, so that the Jews may penetrate into body politic of the whole world and the may be free to perpetuate their evil designs. At the top of the list of these activities is usury, the aim of which is that all the wealth of mankind end up in the hands of Jewish financial institutions which run on interest.“²⁸⁵

Ich denke, weitere Erläuterungen sind an dieser Stelle unnötig.

Bei den anderen Dhimmis, sprich den Christen, war Qutb insbesondere die Trinitätslehre ein Dorn im Auge. An zahlreichen Stellen in seinem Buch, welche nicht alle hier aufgeführt werden können²⁸⁶, rückt er das Christentum aufgrund der Dreifaltigkeitslehre in die Nähe des Polytheismus. Lässt sich ein Monotheismus, welchen die Christen vorgeben zu vertreten, mit der Lehre von Gott Vater, Gottes Sohn, sowie dem Heiligen Geist vereinbaren? Wenn er, Qutb, richtig gezählt habe, seien dies immerhin drei Elemente des Glaubens. Wo ist hier noch die Konzentration auf „no deity except God“? Heißt es nicht auch bei den Christen „du sollst keine anderen Götter neben mir haben“?

Auch dieser Vorwurf war nicht gerade innovativ. Die christliche Trinitätslehre stieß bei Muslimen zu allen Zeiten immer wieder auf Unverständnis. Insbesondere der Glaube an Jesus Christus als Gottes Sohn, war für Muslime höchst verwirrend. Zugegeben, die Lehre von der Dreifaltigkeit, ist wohl das komplizierteste Dogma was eine monotheistische Religion zu bieten hat (und ich möchte behaupten, dass auch ein Großteil der Christen dieses Konzept bis heute nicht vollständig verstanden haben). Qutb argumentierte hier mit der Einfachheit des Koran: „no deity except God“. Was

²⁸⁵ Qutb (o.A.), S.111

²⁸⁶ Vgl. u.A.: Qutb (o.A.), S.113-115

gibt es hier nicht zu verstehen? Gott ist der Mittel- und Fixpunkt der Religion. Alle, welche nicht nach dieser Maxime verfahren sind nichts anderes als Polytheisten und Polytheisten unterliegen *keinem* besonderen Schutz, wie etwa die Dhimmis. Wie bei Georg Büchner waren in dieser Frage auch bei Qutb „die Dinge einfach in Wirklichkeit“...

Doch das entscheidende an dieser Überlegung war der Umstand, dass sich diese These ausweiten ließ und auch auf andere Dinge abseits der Religion Anwendung finden konnte. War es mittlerweile nicht sogar so, dass Menschen – nicht nur im Westen, sondern auch in der islamischen Welt – den Mammon und die Macht anbeteten, war es nicht so, dass der Kapitalismus auf der einen Seite und der Kommunismus auf der anderen Seite mittlerweile einen Stellenwert einnahmen wie die Religion? In Qutbs Überlegungen schon. Weltliches wurde bei Qutb in den Rang transzendenter Anbetung erhoben. Der um sich greifende Unglauben war somit in diesem Konzept beinahe zwangsläufig allgegenwärtig und konnte auf diese Weise auch überall bekämpft werden. Die hier aufgestellte These war dermaßen offen und weit reichend, dass sie quasi überall auf der Welt Anwendung finden konnte. Denn schließlich musste ja einem aufrechten Muslim in Qutbs Konzept, wohl etwas daran liegen den Unglauben auf der Welt zu tilgen – nicht zuletzt aus altruistischen Gründen.

Wissenschaft:

Qutbs Beziehung zur Wissenschaft war durchaus von einer gewissen Ambiguität gekennzeichnet. Einerseits erkannte er die Notwendigkeit der Technologie, ohne die auch der von ihm propagierte (radikale) Islamismus nicht mehr auskommen wollte, andererseits verachtete er vor allem die Geisteswissenschaften mit ihren Ideen und ihren Interpretationen der Welt, da diese, so Qutb, nur immer weiter von Gott weg führen würden. Wie man sieht war Qutb nicht wirklich ein Jünger der Renaissance:

„A person who is negligent in remembering God and his completely occupied with the affairs of his life – and that is the case with all ‘scientists’ of today – knows only what is apparent, and this is not the type of knowledge, for which a Muslim can rely completely on its possessor, except for what is permitted to be learned from them to

*the extent of technical knowledge. He should ignore their interpretations concerning psychological and conceptual matters.*²⁸⁷“

Bereits an anderer Stelle war schon einmal die Rede vom „selektiven Anti-Modernismus“; auch hier werden wir ohne diese Wortkombination wohl nicht auskommen. In seiner weiteren Ausführung zu diesem Thema spricht Qutb davon, dass die wissenschaftliche Renaissance in Europa mit der Loslösung von Gott begonnen habe²⁸⁸, was selbstredend im Islam zu vermeiden sei. Unabhängig davon, dass Qutb die Umstände um die westliche „Wiedergeburt“ etwas verkürzt – in erster Linie löste sich der wissenschaftliche Geist erstmal nur von der Kirche, ob auch gleichzeitig von Gott sei dahingestellt (aber es sei mit Qutb nicht um Kleinigkeiten gestritten!) – erkennt auch er den sich öffnenden, liberalen Geist, als Grundlage zur Technologisierung. Dennoch ist eine solche Ablehnung geistigen Wissenschaft keineswegs nur dem fundamentalistischen Islam vorbehalten. Auch in jüngerer Zeit gab es in fundamentalen beziehungsweise ultraorthodoxen christlichen und jüdischen Kreisen immer wieder Versuche die Wissenschaft in Frage zu stellen. Der wohl berühmt berüchtigtste Streitpunkt unter christlichen Fundamentalisten entzündet sich immer wieder an der Evolutionstheorie Darwins, welche die Fundamentalisten abstreiten, da diese nicht im Einklang mit der christlichen Schöpfungsgeschichte stehe.

Shari'ah:

*„There is only one place on earth which can be called the home of islam (**Dar ul-islam**) [sic.], and it is that place where the Islamic state is established and the **Shari'ah** is the authority and God's limits are observed, and where all the Muslims administer the affairs of the state with mutual consultation. The rest of the world is the home of hostility (**Dar ul-harb**) [sic.].*²⁸⁹“

²⁸⁷ Qutb (o.A.), S.114

²⁸⁸ Vgl. Qutb (o.A.), S.115

²⁸⁹ Qutb (o.A.), S.118

“By the Shari’ah of God is meant everything legislated by God for ordering man’s life; it includes the principle of belief, principles of administration and justice, principles of morality and human relationships, and principles of knowledge.”²⁹⁰

Im westlichen Sprachgebrauch wird Shari’ah meist mit “islamisches Recht” übersetzt. Eine unsinnige Übersetzung. Die Shari’ah impliziert weit mehr als das gemeinhin beim europäischen Recht der Fall ist. Zwar gibt es innerhalb der Shari’ah durchaus Aspekte, welche dem westlichen Recht gleichkommen im Sinne von Regeln, deren nicht einhalten eine Sanktion nach sich zieht. In diese Kategorie fallen ohne Zweifel Aspekte der Shari’ah, welche eine Handlung explizit verbieten, oder aber zu einer Handlung verpflichten. Beide Male würde ein Unterlassen, beziehungsweise das Setzen einer solchen Handlung, eine notwendige Sanktion nach sich ziehen. Hier könnte man also im engeren Sinne von Recht sprechen, das der europäischen Vorstellung von Recht am nächsten kommt. Doch wie Qutb mit dem zweiten Zitat richtig bemerkt, kennt die Shari’ah auch Handlungen, die sie empfiehlt, die sie ablehnt, oder auch Handlungen, welchen sie neutral gegenübersteht. Das heißt in diesem Fall, dass das Unterlassen oder das Setzen einer Handlung keine Sanktionen nach sich zieht, sondern den Einzelnen, im Falle des Falles, auf seinem Weg zur Gottgefälligkeit ein Stück zurückwirft. Wir sprechen in diesem Zusammenhang also eher von normativen Handlungen, deren Vermeidung oder deren Durchführung die moralische Integrität des Einzelnen betrifft. Ergo müssen wir die Shari’ah, neben der rechtlichen Komponente, auch als einen Katalog von Normen betrachten, welche das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen untereinander beflügeln soll. Qutb hat mit seiner Definition, was die Shari’ah darstellt, also durchaus recht, wenn er diese über den eigentlichen Geltungsbereich der Justiz ausweitet. Soweit zu den einfachen, abstrakten Punkten im Bezug auf die Shari’ah. Im Bezug auf die Shari’ah kann man allerdings von keinem in sich geschlossenen Kodex sprechen. Das heißt *die* Shari’ah gibt es schlichtweg nicht. Die Shari’ah ist in gewisser Weise, ähnlich wie das europäische Recht, progressiv veranlagt²⁹¹. Sie muss es auch sein. Die autoritativen Quellen aus welchen sich die Shari’ah speist sind gut 1400 (Koran) oder aber gut 1200 (Hadith-Sammlungen, z.B. von Sahīh al-Buhārī [gest. 870]) Jahre alt, was bedeutet, dass die alten Texte immer wieder auf

²⁹⁰ Qutb (o.A.), S.107

²⁹¹ Ausgenommen von diesem progressiven Charakter sind natürlich die Pflichten gegenüber Gott, welche unveränderlich sind und bleiben

neue Zeiten angewandt und adaptiert werden müssen, denn im Koran oder den Hadithen lassen sich wohl kaum Texte finden, welche sich beispielsweise mit dem Gebrauch des Internets auseinandersetzen²⁹². Im Laufe der Zeit, entwickelten sich nolens volens verschiedene Lehrmeinungen des Rechts (v.a. in unterschiedlichen Teilen des islamischen Reiches), welche sich letztlich zu autoritativen (Rechts-) Schulen entwickeln sollten (die Schule der Hanafiten, der Malikiten, der Scha'afiten und schließlich der Hanbaliten). Das eigentliche Ziel dieser Rechtsschulen war die Vereinheitlichung des nicht immer stringenten Rechtsdenken der Rechtsgelehrten in der Frühzeit des Islam: „Ihr Hauptziel (Anm. der Rechtsschulen) ist es, eine gewisse Kontrolle über das höchst individuelle Rechtsdenken von Gelehrten zu erreichen, über ein individuelles Rechtsdenken, das bis in das 19. Jahrhundert fortwirkt.“²⁹³ Zwar führte die Ausprägung der einzelnen Rechtsschulen wirklich zu mehr Rechtssicherheit, doch nach wie vor gab es eben vier Rechtsschulen, welche teilweise erhebliche Unterschiede bei ihrer Rechtsauffassung aufwiesen. Diese unterschiedlichen Rechtsschulen haben bis heute - teilweise mehr, teilweise weniger - ihre Bedeutung erhalten. Das bedeutet, dass beispielsweise im Maghreb oder in Teilen Ostarabiens bis heute die malikitische Schule vorherrscht, welche einen ausgeprägten Konservatismus pflegt, während beispielsweise in Ägypten und Syrien, oder auch Teilen Indiens die hanafitische Schule viele Anhänger zählt; eine Schule, welche gemeinhin als die liberalste unter den vier Rechtsschulen angesehen wird. Wie hier nur kurz aufgezeigt wurde, ist also Shari'ah nicht gleich Shari'ah. Welchen Weg Qutb in diesem Zusammenhang genau einschlagen will, lässt er auch hier offen. Qutb spricht zwar konkret von der Einführung der Shari'ah als Notwendigkeit zur Implementierung eines islamischen Staates, doch wie genau diese von ihm eingeführte Shari'ah aussehen soll, lässt Qutb offen. An anderer Stelle bemerkt er immer wieder die Wichtigkeit der Textgetreuen Auslegung des Korans. Wie oben jedoch kurz dargelegt wurde, ist in Ägypten die hanafitische Rechtsschule sehr ausgeprägt, eben gerade jene Rechtsschule, welche keine allzu dogmatische Auslegung der Schriften befürwortet, sondern vielmehr den Gelehrten einen großen Handlungsspielraum einräumt²⁹⁴. Ayubi begründet diesen unreflektierten Umgang Qutbs mit der Implementierung der Shari'ah mit vorläufig anderen Prioritäten Qutbs:

²⁹² Zu dem genauen Prozedere und dem Ablauf der islamischen Rechtsfindung sei hier auf Lohlker (2008), S.57 – 76 verwiesen

²⁹³ Lohlker (2008), S.63

²⁹⁴ Vgl. Küng (2006), S.337

„Der spätere Qutb legte besonderen Nachdruck auf den Aspekt, dass die Priorität auf der Abschaffung der nicht-islamischen Ordnung und der Errichtung der islamischen Gesellschaft liege; danach könne man sich auf die einzelnen Gesetze und Systeme einer solchen Gesellschaft kümmern.“²⁹⁵ Es geht also erstmal nicht so sehr darum, wie die einzusetzende Shari’ah explizit aussehen solle, sondern vielmehr darum, dass erstmal die Struktur für eine mögliche Implementierung der Shari’ah geschaffen werde. Alles Weitere würde sich dann schon fügen.

Im Bezug auf die Shari’ah darf auch hier der Gesamtzusammenhang nicht außer Acht gelassen werden. In der Zeit nach Muhammad nahm die Expansion des islamischen Reiches enorme Ausmaße an. Ideen über das Staatswesen und die Grundordnung des expandierenden islamischen Reiches wurden unabdingbar. Klarerweise mussten sich fortan auch Gedanken über das Recht gemacht werden. Das bedeutet also, dass auch hier – Rüdiger Lohlker bemerkt, dass das Wort Shari’ah im Koran kein einziges Mal im Zusammenhang oder im Sinne von Recht gebraucht wird²⁹⁶ – das Recht aus der Politik hervorging. Die Shari’ah, ideengeschichtlich betrachtet, ist vordergründig ein Produkt der Politik, welche lediglich ihre Legitimation beziehungsweise ihre Wurzeln aus der Religion ableitet. Die Shari’ah kann eben nicht – und ist es zu keiner Zeit – ohne die Politik (und sei es als bloßes Sanktionsinstrument) auskommen. Bei Qutb jedoch wird die Shari’ah ganz und gar ein Produkt der Religion und des göttlichen Willens, welche sich letztlich in der Durchsetzung der Shari’ah offenbaren soll. Qutbs These, wonach nur jene Gebiete, welche nach der Shari’ah und einer islamischen Ordnung ausgerichtet sind zur *dār al-islām* zu zählen seien, sind auch für die islamische Geschichte keineswegs bedeutungslos. Denn hier wird bei objektiver Betrachtung die Frage aufgeworfen, ob, im Sinne einer solchen Definition, jemals etwas wie eine *dār al-islām* existierte? Und vor allem was ist eigentlich eine *islamische Ordnung*? Wenn nur Staaten oder Zivilisationen, welche nach der Maxime der Shari’ah aufgebaut waren zur *dār al-islām* zu zählen sind, wie Qutb bemerkt, so wird man schnell an seine wissenschaftlichen Grenzen stoßen, wenn man solche ausfindig machen will. Die Shari’ah, im Sinne eines göttlichen Rechts, als was es Qutb postuliert, hat zu keiner Zeit der islamischen Geschichte eine ernsthafte Rolle gespielt. Im Umkehrschluss, würde das, nach Qutb bedeuten, dass niemals etwas wie eine *dār al-islām* bestanden hätte. Qutb beruft sich zwar immer wieder darauf, dass weltliche Gesetze

²⁹⁵ Ayubi (2002), S.202

²⁹⁶ Vgl. Lohlker (2008), S.66

nicht beachtet werden müssen, weil alles Gesetz nur von Gott ausgehen könne²⁹⁷ („no deity except God“) und nur die Shari’ah allein Gültigkeit besitze, da diese von Gott ausgehe. Doch er missachtet einerseits das entscheidende Faktum, dass die Shari’ah losgelöst von der weltlichen Sphäre schlichtweg nicht funktionieren kann, denn schließlich muss unter Anderem irgendwer die Durchsetzung des Rechts auch gewährleisten. Andererseits darf nicht vergessen werden, dass die Shari’ah aus der *Politik* hervorgegangen ist [s.o.] und eben nicht andersherum. Die Shari’ah ist keineswegs so transzendent veranlagt wie es Qutb gerne hätte.

Martyrium:

*„But any place where the islamic **Shari’ah** is not enforced and where Islam is not dominant becomes home of Hostility (**Dar ul-Harb**) for both the Muslim and the **Dhimmi**. A Muslim will remain prepared to fight against it, whether it be his birthplace or a place where his relatives reside or where his property or any other material interests are located.²⁹⁸“*

“The honour of martyrdom is achieved only when one is fighting in the cause of God, and if one is killed for any other purpose this honour will not be attained.²⁹⁹“

In Qutbs Darlegung erhält nun auch erstmals das Märtyrer-Konzept eine Rolle. Das er dieses Konzept nicht allein auf die allegorische Komponente bezieht wird am zweiten Absatz deutlich, wo er konkret einräumt, dass jemand der nicht auf dem „Wege Gottes“ *getötet* wird, eben kein Märtyrer sein kann. Das Martyrium wird bei Qutb zur Notwendigkeit, um die Herrschaft Gottes auf Erden wieder herbeizuführen. Die Opfer, die dieser Kampf ohne Zweifel nach sich ziehen wird, werden jedoch entsprechend entlohnt für ihre „Mühen“. Die Ideologie der Ikhwān im Allgemeinen und des Geheimapparates der Bruderschaft im Besonderen, war bis dato „nur“ darauf ausgelegt, dass der Feind zu Leiden haben wird, und das Opfer hauptsächlich auf der Seite des Gegners zu verzeichnen seien. Qutb bezieht nun auch „eigene“ Opfer in seine Darlegungen mit ein. Doch die Opfer des Kampfes „fī saḥīl Allāh“ sollen sich nicht fürchten, denn der Lohn für ihre Taten, wird sie erreichen. Denn:

²⁹⁷ u.A. Qutb (o.A.), S.33

²⁹⁸ Qutb (o.A.), S.124

²⁹⁹ Qutb (o.A.), S.125

„All men die, and of various causes: but not all gain such victory, nor reach such heights, nor taste such freedom, nor soar to such limits of the horizon. It is God's choosing and honouring a group of people who share death with the rest of mankind but who are singled out from other people of honour – honour among the noblest angels, nay, even among all mankind, if we measure them by the standards of the total history of generations of men.“³⁰⁰

Das Martyrium wird bei Qutb zu einem hohen, erstrebenswerten Gut erhoben. Er ist der erste, der dies in einer Form, welche den Verlust des eigenen Lebens mit einbezieht, vornimmt. Doch anders als einige seiner Nachfolger ruft Qutb nicht dazu auf, den Tod, beispielsweise im Sinne später aufkommender Selbstmordaktionen, explizit selbst herbeizuführen.

Fazit:

Auf den ersten Blick scheint es erstaunlich, wie die Darlegungen Qutbs, welche alles andere als ausgegoren daherkommen, derart populär werden konnten: Er verkürzt, er polemisiert, er reflektiert Thesen nicht zu Ende, entscheidende Überlegungen werden nur angeschnitten, aber nicht zu Ende gebracht. Sein Populismus, seine Subjektivität (insbesondere im Bezug auf bestehende Regierung im Allgemeinen und die ägyptische im Besonderen), sein Antisemitismus, als auch seine Selektivität im Bezug auf seine Abhandlungen sind offensichtlich. Bemüht er sich zu Beginn seines Buches noch, seine Thesen anhand seiner ihm eigenen Logik zu untermauern, so verkommt „Milestones“ im weiteren Verlauf sehr schnell zu einem bloßen Pamphlet aus Anklagen, Übertreibungen und Verkürzungen, ohne jedoch ernsthafte Lösungsansätze bereitzuhalten. Und doch zählt seine Schrift wahrscheinlich zu dem populärsten Buch (natürlich nach dem Koran) in islamistischen Kreisen der 70er, 80er und 90er Jahre des 20. Jahrhunderts. Warum?

Es scheint, dass gerade der Interpretationsspielraum, den Qutb immer wieder offen lässt eine Bedingung für die Ausweitung der islamistischen Agenda à la Qutb darstellt. Seine Thesen sind nicht auf eine Land oder eine Nation beschränkt, sondern haben vielmehr internationalen Charakter: Überall wo Muslime leben, egal ob in Alexandria, Damaskus, oder auch Washington oder Rom, es gilt fortan des

³⁰⁰ Qutb (o.A.), S.151

Kampf gegen die jahili- Systeme, gegen den um sich greifenden *takfir* aufzunehmen. Und überdies sind seine Thesen so weit formuliert, dass sie immer wieder mit verschiedenen Forderungen, je nach Situation gefüllt werden konnten. Denn, Gottlosigkeit in der Form wie sie Qutb interpretierte, ließ sich überall finden.

Was Qutb bereitstellte war ein Legitimationsrahmen, unter dessen Schirm in weiterer Folge verschiedene Gruppen ihre Aktionen rechtfertigen sollten. Kepel unterscheidet drei Gruppierungen, welche das Programm Qutbs auf teilweise sehr unterschiedlich Weise interpretiert haben³⁰¹:

1. *Die takfiris*: Diese Gruppe nahm Qutb beim Wort. Außerhalb der eigenen kleinen Gruppe (der muslimischen Avantgarde) herrsche überall in der Welt die Gottlosigkeit. Alle Nicht-Mitglieder der avantgardistischen Gruppe waren *takfir*, was bedeutete, dass diese mit *allen* Mitteln bekämpft werden konnten.
2. *Die Regimegegner*: Diese Gruppe erklärte nur die Machthaber zu „Ungläubigen“. Diese waren vor allem deshalb Ungläubige aufgrund dessen sie sich nicht an die *islamische Ordnung* hielten und somit gegen die Gebote Gottes verstoßen würden. Die Konsequenz für die regierenden *takfir* war jedoch dieselbe wie bei der ersten Gruppe: *jedes* Mittel war recht um das gottlose Regime zu bekämpfen.
3. *Die Gemäßigten*: Diese Gruppe bestand vor allem aus Muslimbrüdern, welche sich noch an die Ideen der „alten“ Anführer der Ikhwān gebunden sahen. Für sie kam eine wörtliche Auslegung der qutbischen Darlegungen nicht in Frage. Vielmehr wollte diese Gruppe die umstrittensten Passagen der qutbischen Schriften in einer allegorischen Weise interpretiert sehen. Der von Qutb propagierte Bruch sei, so ihre Auffassung, vor allem als ein Bruch auf geistiger Eben zu interpretieren. Sie seien in erster Linie Prediger und keine Richter³⁰².

Hier liegt denn auch ein entscheidender Unterschied Qutbs, gegenüber seinen geistigen Vorgängern. Wie in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt wurde, zielten die Forderungen der Reformer des 19. Jahrhunderts, aber auch noch al-Bannas darauf ab, die islamische *Umma* zu einen, welche durch die Moderne herausgefordert wurde. Doch das Konzept Qutbs rief eine tiefe Spaltung der

³⁰¹ Vgl. Kepel (2004), S.49

³⁰² Vgl. Ebd.

islamischen *Umma* hervor (wobei in diesem Zusammenhang zweitrangig ist, ob Qutb diese Spaltung mit seiner Schrift explizit hervorrufen wollte. De facto war dies eine Konsequenz seiner Darlegungen). Selbst innerhalb der Ikhwān, also in einer bis dato in sich geschlossenen, auf *Konsens* ausgelegten Gruppe, wurde der *Dissens* immer größer. Während die älteren Muslimbrüder sich immer noch der Linie al-Bannas verpflichtet sahen, wurden insbesondere die Jugendlichen immer radikaler. Während die älteren Ikhwān Kader noch Vergleiche zwischen dem Status quo und der Zeit der kolonialen Besatzung zogen, was ihren Blick auf das bestehende Regime teilweise etwas objektivierte (lange Zeit waren sie schließlich selbst treue Anhänger der Monarchie und auch Nasser wurde in den Anfängen von ihnen unterstützt), konnten jüngere Islamisten mit einem solchen Vergleich nichts mehr anfangen. Für jene war das bestehende Regime, die Ausgeburt eines gottlosen Regimes schlechthin und letztlich waren alle, welche nicht bereit waren dieses Regime zu bekämpfen, nicht minder gottlos. Für sie gab es nur mehr die Maxime des „entweder - oder“, sich auch nur passiv zu verhalten reichte aus. Was sollte auch das Geschwätz der „Alten“, welche den Status quo relativierten und einen defensiven Kampf propagierten? Die Jugendlichen, welche sich anschickten gegen den Status quo zu opponieren, kannten eigentlich nur das nasseristische Regime; an die Monarchie konnte sich diese schon nicht mehr erinnern. Und eben jener Nasser war es doch, der die Bruderschaft und überhaupt jede Opposition seit Jahren unterdrückte. Qutb lieferte für einen solchen Kampf die Legitimationsgrundlage. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Und zu guter letzt, muss in diesem Zusammenhang einmal mehr die Umstände um das Jahr 1967 mit in Betracht gezogen werden. Das Debakel von 1967 führte dazu, dass „der seit der Unabhängigkeit bestehende Konsens über die nationalistischen Werte, aus dem die Machthaber ihre Legitimation zogen“³⁰³ sich aufzulösen begann. Die Niederlage von 1967 war nicht nur ein Versagen der arabischen Nation Ägyptens per se, es war vor allem auch eine ideologische Bankrott-Erklärung des Nasserismus. Der ägyptische Staat mit all seinen Missständen konnte bis dato vor allem deshalb zusammengehalten werden, da der Nasserismus diesen ideologisch und außenpolitisch von Zeit zu Zeit sehr erfolgreich führen konnte. Repressionen, ökonomische und soziale Unordnung konnte der „Nasserismus“ bis 1967 geschickt

³⁰³ Kepel (2004), S.50

kaschieren und rechtfertigen. Diejenigen, welche unter dem Nasserismus zu leiden hatten duldeten (bzw. mussten ihn dulden), die anderen liebten ihn, für das neue Selbstvertrauen und die neue Selbstachtung, die er ihnen auf außenpolitischem Terrain wiederbrachte. In dieses ideologische, kulturelle und soziale Vakuum, das der Nasserismus hinterließ, sprang nun ein neuer Islamismus, welcher seine Wurzeln in den radikalen Ideen Sayyid Qutbs hatte. Doch letztlich war auch Qutb nur ein spiritus rector für radikale Bewegungen, welche die Lücken die Sayyid Qutb in seinen Darlegungen hinterließ auf ihre teilweise ganz eigene Art zu füllen vermochten, wie unter Anderem obiges Beispiel des *takfir* aufzeigt.

Block C: Von der Hochphase des Islamismus

6. 3. Phase: Die Neuvermessung der islamischen Welt

6.1. Der Aufstieg des Petro-Islam am Beispiel Saudi-Arabien

Am 6. Oktober starteten die ägyptische und die syrische Armee eine Überraschungsoffensive gegen Israel. Der Zeitpunkt war bewusst gewählt, da er auf den jüdischen Feiertag Jom-Kippur³⁰⁴ fiel. An diesem Tag kommt das öffentliche Leben Israels weitestgehend zum Erliegen, so auch innerhalb der Armee. Der Überraschungseffekt blieb nicht aus: Ägyptische Divisionen konnten rasch auf den Sinai vorrücken, während die syrische Armee Teile des Golan besetzen konnte³⁰⁵. Ob die beiden arabischen Alliierten an einen ernsthaften, kriegerischen (im Sinne der Unterwerfung des Gegners) Erfolg glaubten, darf bezweifelt werden. Ihre Hoffnungen gründeten sich vielmehr auf einen politischen Sieg, welchen sie durch diese Offensive *erzwingen* wollten:

Seit dem außerordentlichen Erfolg des Krieges von 1967, ließ Israel in Koalition mit den USA ihre arabischen Nachbarn ihre Überlegenheit spüren. Insbesondere die nun amtierende israelische Premierministerin Golda Meir, schenkte arabischen Belangen und Interessen, aus dem Bewusstsein der absoluten militärischen Dominanz heraus, nicht mehr Beachtung als es unbedingt notwendig war³⁰⁶. Verhandlungsinitiativen von arabischer Seite, welche sich mit der israelischen Annexion von arabischen Gebieten im Zuge des Juni-Krieges auseinandersetzen sollten, wiegelte Meir ab. Für sie gab es aufgrund der hegemonialen Stellung Israels im Nahen Osten keine Notwendigkeit mit den Arabern über die Rückgabe besetzter Gebiete zu verhandeln. Ägypten und Syrien wiederum wollten mit der Oktober-Offensive genau das erreichen und Israel an den Verhandlungstisch *zwingen*.

Zum anderen mag die psychologische Komponente als Nachwehen des Krieges von 1967 eine Rolle gespielt haben. Die arabischen Staaten hatten 1967 ihr Gesicht, ihre Ehre verloren. Diese galt es nun wieder herzustellen und sei es auch nur, indem man Israel zu Verhandlungen um die besetzten Gebiete nötigt.

³⁰⁴ Im deutschen Sprachgebrauch meist mit „Versöhnungstag“ übersetzt. Jom-Kippur gilt gemeinhin als der höchste jüdische Feiertag

³⁰⁵ Vgl. Eisenstein (2006), S.226

³⁰⁶ Vgl. Flores (2003), S.194

Doch die Überraschung auf Seiten Israels war nicht von Dauer. Als am 24. Oktober ein Waffenstillstand vereinbart wurde, war die ursprüngliche Lage zugunsten Israels weitestgehend wieder hergestellt. Und doch war die Konsequenz des Krieges für die arabischen (nicht nur Syrien und Ägypten) Staaten, deutlich positiver als noch 1967. Der von Israel gepflegte und von den arabischen Staaten anerkannte Mythos der Unbesiegbarkeit des israelischen Staates war verloren. Zwar hatte Israel die Verhältnisse gegen Ende der Auseinandersetzung wieder zurechtgerückt, doch der Makel des anfänglichen Erfolges der arabischen Allianz war nicht mehr zu tilgen. Auch auf politischer Ebene – wie gesagt ich glaube nicht, dass geopolitische Ambitionen eine ernsthafte Rolle in den Überlegungen Syriens und Ägyptens spielten – konnte ein Erfolg verzeichnet werden. Die UNO forderte Israel auf die Resolution 242, sprich den Rückzug aus den besetzten Gebieten von 1967 uneingeschränkt zu vollziehen. Doch neben den beiden Krieg führenden Parteien, ruft der Krieg von 1973 einen neuen Mitspieler auf den Plan, welcher eine entscheidende Rolle bei der weiteren Ausprägung des Islamismus spielen sollte, jedoch in der Islamismus-Diskussion oftmals unverständlicherweise unterschlagen wird.

Bis in die 60er Jahre floss der Großteil des im Nahen Osten geförderten Öls in die Taschen von acht großen, internationalen Ölgesellschaften, welche lediglich Lizenzgebühren an die Förderländer zahlten³⁰⁷. Um 1970 holten sich jedoch die Förderländer einen Großteil der Rechte von den ausländischen Investoren zurück. Das Gros der enormen Erlöse, blieb nun in nationaler Hand. Dabei muss gesagt werden, dass Rohöl in den meisten Golfländern konkurrenzlos einfach gefördert werden kann. So beziffert Flores die Förderkosten auf Saudi-Arabischen Feldern gerade einmal auf 2,50 US-Dollar pro Barrel³⁰⁸. Der Verkaufspreis lag bis dato bei rund 3 US-Dollar. 1973 wurde sich die saudische Monarchie nun erstmals bewusst, welch schlagkräftige „Waffe“ sie mit den Erdölförderrechten an die Hand bekommen hatten:

Nachdem sich der Verlauf des Jom-Kippur-Krieges gegen die beiden arabischen Staaten zu wenden drohte, benutzte Saudi-Arabien sein neues Instrument und verhängte ein Ölembargo gegen die westlichen Verbündeten Israels und natürlich Israel selbst. Die „1. Ölkrise“ war geboren und trug den Westen in die schlimmste wirtschaftliche Rezession nach dem Zweiten Weltkrieg. Angeführt von Saudi-Arabien wurden sich die erdölfördernden Länder erstmals bewusst, dass in ihren Wüsten

³⁰⁷ Vgl. Flores (2003), S.191

³⁰⁸ Ebd.

nicht nur ein enormes wirtschaftliches Potenzial, sondern überdies auch ein politisches Druckmittel schlummerte. Darüber hinaus war das Embargo für die Petro-Staaten ein Nullsummen-Spiel: Das Geld, welches sie durch das Embargo verloren, holte der in exorbitante Höhen schnellende Preis für Erdöl an anderer Stelle eben (mehrfach) wieder herein. So stieg der Preis für das Barrel Rohöl im Verlauf der Krise auf über 4 Dollar und wuchs im Verlauf des folgenden Jahres nochmals um das dreifache auf über 12 US-Dollar an³⁰⁹.

Doch auch das politische Ziel sollte das Embargo ebenfalls nicht verfehlen. Wurde 1967 der Druck auf Israel vor allem durch die Intervention der UdSSR, welche von Syrien zu Hilfe gerufen wurde beendet³¹⁰, so sah sich Israel diesmal auch vom Westen unter Druck gesetzt. Selbst die USA die traditionelle Schutzmacht Israels, legte im Sicherheitsrat nicht, ihr fast schon obligatorisches Veto, ein.

1973 sollte jedoch nicht nur für den Westen eine neue Herausforderung darstellen. Prägte Nasser und Ägypten über mehr als ein Jahrzehnt die arabische Agenda, so sah man sich fortan mit einem neuen Selbstbewusstsein, auf der östlichen Seite des Roten Meeres konfrontiert. Insbesondere Saudi-Arabien warf sein neues finanzielles Gewicht in die Waagschale arabischer Politik und beanspruchte für sich eine Führungsrolle. Doch die neuen Ölmagnaten aus Riad, wollten sich keineswegs nur auf die Politik beschränken; wozu sich auch beschränken, wenn man scheinbar unbegrenzte Mittel zur Verfügung hat? Als Beschützer und Wächter der beiden Heiligen Stätten, reklamierte der saudische Islam bereits in der Vergangenheit immer wieder eine Führungsrolle innerhalb des Weltislam einnehmen zu müssen. Doch insbesondere in den gerade erst zurückliegenden sechziger Jahren, ging die Tendenz der arabischen Gesellschaften deutlich weg von der Religion. Und mit einem derart orthodoxen Islam, wie es der saudische Wahhabismus nun einmal war, wollten außerhalb des Golfstaates eigentlich nur *extrem* strenggläubige, vorwiegend salafistische Gruppen etwas zu tun haben. Der Großteil der Muslime, konnte mit dem Wahhabismus schlichtweg nichts anfangen. Doch bisher nie da gewesene Finanzmittel verhalfen der wahhabitischen Lehre zu neuem Aufschwung. Wahhabitische Missionare zerstreuten sich in alle Winde und machten sich auf, ihre sunnitischen Brüder zu bekehren (die Schiiten blieben als Häretiker natürlich

³⁰⁹ 1972 lag der durchschnittliche Preis für ein Barrel Rohöl bei 3,56 US-Dollar; 1973 bei 4,31 US-Dollar und schließlich 1974 bei 11,16 US-Dollar (Quelle NYMEX – New York Merchantile Exchange)

³¹⁰ Vgl. Steininger (2007)

ausgeschlossen³¹¹). Der Missionseifer erstreckte sich von den unmittelbaren Nachbarn im Norden und Westen, über Südostasien, bis in die westliche Diaspora³¹². Wer, wenn nicht die Herrscher von Mekka und Medina, sollten dazu auserkoren sein, im Namen des Islam zu sprechen? Begleitet wurde dieser Missionseifer durch großzügige finanzielle Unterstützung des saudischen Königshauses, welche auf diese Weise die muslimische Welt an ihrem unermesslichen Reichtum teilhaben ließ. Ein äußerst cleverer Schachzug der Herrscher in Riad, welcher allerdings nicht reiner Nächstenliebe geschuldet war: Auf Basis der karitativen und wohlätigen Verteilung ihres neu gewonnen Reichtums, schuf das Königshaus in Riad eine Legitimationsgrundlage für ihren neu erlangten Reichtum, welcher sie vor dem Unmut der heimischen, als auch der umliegenden Gesellschaften schützen sollte. Die Verteilung des neuen Reichtums, sowie das damit verbundene Ausspielen der religiösen Karte, sollte die Macht der Herrschenden in Riad auf lange Sicht absichern und konsolidieren. Anhand einer solchen Praktik konnte man zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen – einerseits wurde der Einfluss der saudischen Herrscher weit über die Grenzen des Roten Meeres und des Golfes ausgeweitet, auf der anderen Seite protegierte man seinen eigenen Reichtum, indem man ihm eine religiöse, gottgewollte Komponente verlieh, denn schließlich war dieser Segen nicht zuletzt in jenem Land vom „Himmel gefallen“, wo schon Muhammad, die göttliche Offenbarung empfing³¹³. Die erste Konsequenz des neuen saudischen Bewusstseins, offenbarte sich demnach in einer zunehmenden Wahhabisierung des Weltislams, der sich weder auf eine bestimmte Region, noch auf eine bestimmte Gruppe beschränkte. Doch die Ereignisse von 1973 hatten nicht nur Veränderungen im Bezug auf den Weltislam zur Folge. Der anhaltende Wohlstand in den Petro-Staaten lockte nolens volens ausländische Gastarbeiter in die neureichen Staaten. Diese Gastarbeiter rekrutierten sich vorwiegend aus arabischen Nachbarstaaten, in jenen es um Arbeitsplätze nicht besonders gut bestellt war. Vorwiegend junge Akademiker, Facharbeiter und Hochschullehrer waren eine gefragte Klientel in den aufstrebenden Petro-Staaten; schließlich forderte die veränderte wirtschaftliche Lage zwangsläufig qualifiziertes Personal, welches die gerade erst in Gang gekommene Maschinerie am Laufen halten sollte. Protest aus den Nachbarländern, welche immerhin einen hohen Verlust an qualifiziertem Personal zu verzeichnen hatten, gab es vorerst keinen. Im

³¹¹ Vgl. Kepel (2004), S.95

³¹² Vgl. Kepel (1987), Kap. 4

³¹³ Vgl. Kepel (2004), S.95

Gegenteil, zu Beginn der Abwanderungswelle waren die meisten Nachbarstaaten froh, dass auf diese Weise das Problem der (Akademiker-) Arbeitslosigkeit - zum Teil - gelöst werden konnte. Ein gesellschaftliches Spannungspotenzial, welches sich insbesondere in der Studentenschaft – welche meist trotz überdurchschnittlicher Bildung, keinen adäquaten Job ergattern konnten [s.o.] – widerspiegelte, konnte auf diese Weise ins benachbarte Ausland absorbiert werden. Doch die arabischen Arbeiter, welche nach Saudi-Arabien strömten, waren im eigentlichen Sinne Gastarbeiter. Der Großteil der Beschäftigten, welche ob guter Bezahlung nicht selten zu relativem Wohlstand kam, kehrte wieder in ihre Heimatländer zurück. Doch sie hatten nicht nur ein ausländisches Auto und vielleicht die ein oder andere ausländische Technologie zur Erleichterung des Alltags mit im Gepäck:

Nicht wenige der Rückkehrer, sahen den Erfolg des saudischen Staates in der Lehre des Wahhabismus begründet. Die saudische Regierung berief sich ausdrücklich auf die Lehren des Islam (bzw. des Wahhabismus) bei ihrer Regierungsgestaltung. Doch die Regierungen von Ägypten oder auch Tunesien, vertraten einen zunehmend säkularen Kurs, mit sehr unterschiedlichem Erfolg. Wie konnte es sein, dass auf der einen Seite der Reichtum und die Prosperität Einzug gehalten haben, während auf der anderen Seite die Stagnation anhält? War vielleicht nicht doch was dran an den Lehren, welche die Islamisten sein Jahren verbreiteten?

Der Unterschied lag auf der Hand, jedoch wurden die gänzlich falschen Schlüsse gezogen.

Der Aufstieg des Petro-Islam im Zuge des Jom-Kippur Krieges von 1973 hatte drei grundsätzliche Folgen:

1. Die bis dato unangefochtene Führungsrolle Ägyptens wurde von den erdölfördernden arabischen Staaten – allen voran Saudi-Arabien - substanziell in Frage gestellt. Der Nasserismus war bereits 1967 gescheitert und hinterließ nicht zuletzt für einige arabische „Brüderstaaten“ ein ideologisches, kulturelles und - nicht zu vergessen - soziales Vakuum. Die geballte Finanzkraft der erdölfördernden Golfstaaten tat ihr übriges, um Ägypten als primus inter pares innerhalb der arabischen Gemeinschaft abzulösen.
2. Der Weltislam unterlag einer zunehmenden Wahhabisierung, was zur Folge hatte, dass orthodoxe, sowie salafistische Auffassungen des Islam, plötzlich

auch außerhalb Saudi-Arabiens Anhänger fanden. Noch in den 60er Jahren wäre eine solche Wahhabisierung des Weltislam undenkbar gewesen. Doch das dargestellte ambige Kalkül des saudischen Herrscherhauses, verbunden mit den finanziellen Möglichkeiten, sollten die Dinge auf den Kopf stellen und dem bereits schon tot geglaubten orthodoxen wahhabistischen Islamismus zu neuem Schwung verhelfen.

3. Nicht zuletzt erhöhten die heimkehrenden Auswanderer den Druck auf die ägyptische Regierung in kultureller, als auch ideologischer, wie religiöser Hinsicht. Der finanzielle Segen, welcher wie „göttliches Manna“³¹⁴ aus dem Boden sprudelnde, kam einigen einer transzendenten göttlichen Belohnung gleich, welche ein säkularer, verwestlichter Staat wohl niemals würde erfahren können.

Diese Entwicklungen sollten allerdings nicht nur außenpolitische Folgen nach sich ziehen. Ende der 70er Jahre sollte das Königshaus, von eigenen Geistern die sie hervorriefen, jedoch nicht mehr loswerden sollten existenziell unter Druck gesetzt werden. Doch hierzu später mehr.

6.2. Die Revitalisierung des Islamismus in Ägypten

1967 sollte Ägypten wie bereits angemerkt grundsätzlich verändern. Stimmen, welche ihren Unmut und teilweise auch Widerstand zum Ausdruck brachten wurden lauter in der ägyptischen Gesellschaft. Doch der sich zweifelsohne im Aufwind befindliche Islamismus hatte im Zuge von 1967 keineswegs das Monopol auf die opponierende Stellung im Staat. Ende der 60er und Anfang der 70er erstarken linke und auch kommunistische Kräfte, welche zu diesem Zeitpunkt wohl die gefährlichste oppositionelle Gruppierung gegen den Staat darstellten. Sowohl an den Universitäten, als auch in den ägyptischen Produktionsstätten begannen linke Kräfte, teilweise inspiriert durch ihre europäischen Pendanten, mit ihrer Agitation gegen den Staat. Die Muslimbruderschaft hatte der Linken zu diesem Zeitpunkt noch nicht allzu viel entgegenzusetzen, da sie noch zu sehr mit sich selbst beschäftigt war. Die alten Strukturen, welche das nasseristische Regime zerschlagen hat, die alten Kader,

³¹⁴ Vgl. Kepel (2004)

welche zu großen Teilen im Zuge der Repressalien von 1954 ins benachbarte Ausland emigriert sind, mussten beide erst wieder reaktiviert und konsolidiert werden. Zwar herrschte an Geld kein Mangel, da nicht wenige der emigrierten Muslimbrüder ihr Glück in den Petro-Staaten gefunden hatten und nun finanzkräftig die Re-Strukturierung der Ikhwān unterstützen. An was es vor allem fehlte war vorerst „Zeit“. Zerstörte Strukturen, welche teilweise über Jahrzehnte aufgebaut wurden, ließen sich nicht über Nacht revitalisieren. Die Ikhwān musste also erstmal zusehen, wie sich Marxisten anschickten, das durch den gescheiterten Nationalismus à la Nasser, brachliegende Land neu zu bestellen. Man hatte zwar eine neue, nicht minder revolutionäre Idee in der Schublade liegen, doch es fehlte (noch) an dem gesellschaftlichen und strukturellen Potenzial, diese „Revolution“ in die Tat umzusetzen.

Im Oktober 1970 löste Anwar as-Sadat den im September verstorbenen Nasser als Präsident der ägyptischen Republik ab. Auch Sadat entstammte dem ehemals kleinen „Verschwörerkreis“ der „Freien Offiziere“ mit ihrem charismatischen Anführer, welche die ägyptische Monarchie zu Fall bringen sollten. Doch er hatte ein schweres Erbe anzutreten: Außenpolitisch hatte Ägypten seinen Spielraum und seine Führungsrolle 1970 weitestgehend verloren; innenpolitisch glich das Land einem sozialen Pulverfass. Insbesondere die demographische Lage sollte dem Land zu schaffen machen. Die Bevölkerung war in den letzten Jahren extrem rasch angewachsen und wuchs stetig weiter an. Die Konsequenz aus dieser Entwicklung war wiederum, dass der Altersdurchschnitt der ägyptischen Bevölkerung auf unter 25 Jahre absank³¹⁵.

Noch unter Nasser setzte der Staat erste Bemühungen der Jugend eine höher Bildung teil werden zu lassen, indem beispielsweise der Universitätszugang erleichtert wurde. Doch die Chance auf höhere Bildung weckte auch Begehrlichkeiten unter den Jugendlichen. Wenn sie nun schon einen akademischen Grad erreichen konnten, so wollten sie auch den Nutzen im Sinne eines entsprechenden Jobs daraus ziehen. Doch diese Erwartungen wurden in den meisten Fällen enttäuscht. Hochqualifizierte, graduierte Jugendliche fanden sich in den meisten Fällen ebenso in der Arbeitslosigkeit wieder, wie der einfache Landarbeiter aus dem Suez-Delta. Doch im Unterschied zum einfachen

³¹⁵ Vgl. Kepel (2004), S.87

Fabrikarbeiter, wurden durch den Universitätszugang bei den Studenten Begierden entfacht, welche bei der einfachen Arbeiterschaft eben nicht geweckt wurden.

Zum anderen entfremdete die höhere Bildung, die Jugendlichen zunehmend von der Elterngeneration, welche eine solche Chance nur in den allerwenigsten Fällen erfahren hatte. Mit der eher traditionellen, konservativen Lebensauffassung der Eltern, welche nach eigener Aussage, schon viel schwierigere Situationen durchzustehen hatte, konnten die Studenten von heute nichts mehr anfangen. Für sie zählte das hier und jetzt und nicht irgendeine Rückbesinnung auf die Vergangenheit, die sie ohnehin nie erfahren hatten. Und das jetzt hatte nicht besonders viel zu bieten: Die Abwanderung aus der Stadt, welche viele Jugendliche auf sich nahmen, um ein Studium anzutreten, förderte teilweise prekäre soziale Situationen in den Vororten Kairos oder Alexandrias. Doch ein Ausweg aus dieser Situation, im Sinne des sozialen Aufstiegs, war so gut wie unmöglich.

Sadat erkannte das enorm gefährliche Potenzial, welches vornehmlich an den Universitäten schlummerte. Er deklarierte die linken Gruppierungen, an den Universitäten zum Hauptgegner gegen den Staat. Tatsächlich befand sich die Linke – wie bereits erwähnt – an den Universitäten in enormem Aufwind, doch außerhalb der Hochschulen, beispielsweise in den Fabriken und Produktionsstätten blieb ihr Einfluss recht begrenzt, aus dem einfachen Grund, dass die ägyptische Arbeiterschaft mit westlich geprägten marxistischen und sozialistischen Ideologien nichts anzufangen wusste. Sadat – verleitet durch die Ereignisse des „Schwarzen September“ 1970 - überschätzte das revolutionäre Potenzial der Linken, die in Ägypten eigentlich zu keiner Zeit massenkompatibel waren. Diese Fehleinschätzung veranlasste ihn islamistische Kräfte, sozusagen als Gegengewicht gegen die Linke, zu unterstützen. Die harte Hand des Staates, wie sie noch unter Nassers agierte, verteilte unter Sadat plötzlich Streicheleinheiten. Sadat entließ 1971 noch unter Nasser inhaftierte Muslimbrüder und kerkerte an deren statt, prosowjetische Nasseranhänger ein. Nicht nur, dass die linke von staatlicher Seite vermehrt unter Repressalien zu leiden hatte, sie musste sich darüber hinaus eingestehen, dass sie nicht in der Lage war die großen Massen (außerhalb der Universitäten) unter ihrem Banner zu vereinigen. Das Feld war nun für die Islamisten geräumt. Die Islamisten, welche 1972/73 bereits erste Organisationen an den Hochschulen etablierten (v.a. die *gama'a islamiyya*)³¹⁶, hatten, was den Linken letztlich fehlte: Sie hatten ein

³¹⁶ Vgl. Kepel (2004), S.93

Programm, welche auch außerhalb der Universitäten funktionierte. Gilles Kepel verortet den Erfolg des Islamismus in „einem paradoxen Gemisch aus den Ängsten der einen und den enttäuschten Erwartungen der anderen“³¹⁷. Doch erachte ich diesen Umstand nicht als hinreichende Bedingung, da ein solch „paradoxes Gemisch“ schließlich auch bei den Linken zu finden war. Als entscheidender erachte ich den konzeptionellen Unterschied zwischen beiden Strömungen, welche die eine schließlich scheitern ließ und der anderen zum Durchbruch verhalf:

Zwar setzten auch die Linken auf Solidarität und die Nivellierung der sozialen Unterschiede nur verpackten diese ihr Ideologie, in ein Konzept, dass dem Großteil der Bevölkerung unverständlich war. Die Islamisten wiederum fußten ihr Programm auf den Islam per se, was bedeutete, dass der Einzelne/die Einzelne, zumindest eine Vorstellung davon hatte, was hier gemeint war. Die Argumentation anhand des Islam, war ein Programm, das klassenübergreifend funktionierte.

Die „Liberalisierung der Religion“ (Kepel) förderte jedoch nicht nur die gemäßigten Kräfte des Islamismus in Ägypten. Im Sog dieses Aufschwungs schwammen auch die Erben Sayyid Qutbs. Gerade an den Universitäten, war man revolutionären Anschauungen – wie der Aufschwung der Linken zu Beginn des Jahrzehnts zeigte – keineswegs abgeneigt. Auch die aus der Haft entlassenen Radikalen zeigten sich keineswegs geläutert. 1977 kam es zum Bruch zwischen der ägyptischen Regierung und einigen islamistischen Kräften, welcher jedoch auf *alle* islamistischen Kräfte ausstrahlen sollte. In diesem Jahr proklamierte die ägyptische Regierung die wirtschaftliche Öffnung des Landes und Sadat schloss mit dem „Erzfeind“ Israel einen historischen Friedensvertrag.

Die wirtschaftliche Öffnung des Landes rief in den verschiedensten sozialen Schichten der ägyptischen Gesellschaft Ängste hervor, wenngleich die Intention der Regierung vor allem darauf abzielte den heimischen Markt für westliche Importe zu öffnen³¹⁸. War man schon soweit sich dem internationalen Wettbewerb zu stellen? Würde das Land, im Zuge einer solchen Liberalisierung nicht noch mehr an den Rand gedrängt werden? Die sozialen und ökonomischen Ängste der Bevölkerung entluden sich in wütenden Protesten gegen die Staatsgewalt. Ausschreitungen und Demonstrationen überzogen das Land.

Auf der anderen Seite sprach Anwar as-Sadat im November 1977 vor der israelischen Knesset. Im Jahr darauf wurde der erste israelisch-arabische

³¹⁷ Kepel (2004), S.92

³¹⁸ Vgl. Perthes (2004), S.177

Friedensvertrag der Geschichte abgeschlossen, was Sadat nicht nur bei den arabischen Nachbarn einiges an Kredit kostete³¹⁹. In der arabischen Welt durch diesen Schritt weitestgehend isoliert, schlug dieser Friedensschluss für einige radikale Gruppierungen endgültig dem Fass den Boden aus.

Sadat hatte sich mit diesem Schritt selbst diskreditiert, so die Radikalen. Als erste machten die Mitglieder der radikalen Gruppierung um Mustafa Schukri von sich Reden. Die Mitglieder der *al takfir wa-l hijra* („Exkommunikation und Hidjra“) entführten einen Religionsgelehrten als Geisel und ermordeten ihn schließlich³²⁰. Erste Risse im Konzept Sadats, die Islamisten als Bollwerk gegen die Linken zu installieren wurden deutlich. Wie der Name der Bewegung schon offenbart waren sie strenge Vertreter der, oben dargelegten, ersten Gruppierung der *takfiris*. Für sie bestand die Welt nur mehr aus Ungläubigen – natürlich abgesehen von der eigenen avantgardistischen Gruppe - welche es zu bekämpfen galt.

Auch die *gama'a* sollte sich im Zuge der Ereignisse von 1977/78 zunehmend radikalisieren: „Die Bekehrungsaktivitäten an den Hochschulen wurden durch verdeckte Rekrutierungsbemühungen in den Armutsgürteln der ägyptischen Ballungsräume (Kairo, Alexandria und die Großstädte Oberägyptens, Assiut und El Minya) ersetzt.“³²¹ In ihrer Agitation wurde Sadat als Verräter gebrandmarkt, der die Gebote des Islam preisgegeben habe: Ergo wurde Sadat somit ebenfalls zum *takfir*. Im Unterschied zur *takfir wa-l hijra*, waren die radikalen Kader jedoch eher Vertreter der zweiten Gruppierung, welche vornehmlich das Regime bekämpften. Ein allgemeiner *takfir* im Sinne der *takfir wa-l hijra* kam für sie nicht infrage, zu komplex war ihre gesellschaftliche Verwurzelung. Für Sadat sollte dies allerdings keinen Unterschied machen: 1981 wurde Sadat von radikalen Islamisten während einer Militärparade in Kairo ermordet. 1981 wollte man auch in Ägypten die „Dinge selbst in die Hand nehmen“. Denn 1979 hatte gezeigt, dass im Islamismus eine enorme Kraft schlummerte...

³¹⁹ Vgl. Perthes (2004), S.172

³²⁰ Vgl. Steinberg/Hartung (2005), S.688

³²¹ Kepel (2004), S.109

6.3. Die iranische Revolution

„Revolutionen haben keine religiösen Ursachen; sie entstehen aus wirtschaftlichen, sozialen und politischen Krisen.“³²² In diesem Zusammenhang gilt es sich erstmal von der beliebten Vorstellung zu verabschieden die *iranische Revolution* wäre eine *islamische Revolution* (siehe u.A. bei Wilfried Buchta, der in seinen Darlegungen ausschließlich von der *islamischen Revolution* spricht³²³) gewesen (es bleibt außerhalb der Formulierung Halms außerdem zweifelhaft, ob die Besonderheiten der iranischen Revolution de facto auf andere nicht schiitische Staaten, hätte adaptiert werden können). Selbst Formulierungen, welche die Vorkommnisse in Iran von 1979 als *schiitische Revolution* bezeichnen erscheinen vor diesem Hintergrund nicht ganz unproblematisch. Aus diesem Grunde soll in diesem Abschnitt ausschließlich von der *iranischen Revolution* die Rede sein. In diesem Abschnitt geht es jedoch vorerst nur darum, die Ereignisse Mitte der 70er Jahre, im Kontext auf andere islamistische Strömungen näher zu beleuchten und eine eventuelle Wechselwirkung näher zu betrachten – sofern es denn eine gibt.

Die Beziehung zwischen der schiitischen Obrigkeit und der iranischen Regierung ist von einer äußerst wechselseitigen Geschichte geprägt, die hier im Einzelnen nicht wiedergegeben werden kann. Doch eine Konstante des iranischen Klerus war seine enge Verbundenheit mit dem Basar und dem traditionellen Handwerk. Nicht wenige der Geistlichen entstammten selbst einem solchen Milieu, oder hatten zumindest die eine oder andere verwandtschaftliche oder auch wirtschaftliche Verbindung zum Handwerk, Handel oder Geldverleih³²⁴. Nicht zuletzt war die Geistlichkeit in finanzieller Hinsicht eng mit dem Basar verbunden, da der so genannte „Anteil des Imams“, der „Fünft“, zu nicht geringem Anteil aus eben jenem Milieu entstammte³²⁵. Es entwickelte sich also in gewisser Weise eine Interessengemeinschaft, welche nicht zuletzt ökonomische Hintergründe aufwies: stagnierte die wirtschaftliche Entwicklung, oder wurde Iran gar von ein wirtschaftlichen Rezession bedroht, gefährdete dies unmittelbar die bazaaris, aber mittelbar auch die Geistlichkeit in Iran. Empirisch (z.B. anhand des Tabakkonflikts von 1890, welcher kurz bei al-Afghānī

³²² Halm (2005), S.100

³²³ Vgl. Buchta (2005), S.135-160

³²⁴ Vgl. Halm (2005), S.86

³²⁵ Ebd.

angeschnitten wurde) lässt sich durchaus aufzeigen, dass der schiitische Klerus immer wieder eine Art Lobbyfunktion für den Basar in politischen und ökonomischen Angelegenheiten eingenommen hat. Zwar hatte der iranische Klerus auch andere Einkommensquellen wie beispielsweise notarielle Aufgaben (hier besaßen sie lange Zeit das Monopol), religiöse Stiftungen usw., doch letztlich war keine dieser Einkommensquellen derart verlässlich wie der „Fünft“ aus dem Basar³²⁶.

Bereits zu Beginn der 60er Jahre sollte es zu ersten Unstimmigkeiten zwischen dem Herrscher in Teheran und der Geistlichkeit kommen. Das Herrscherhaus in Teheran forcierte im Zuge der „Weißen Revolution“ eine Landreform, welche das Land modernisieren sollte. Doch die Geistlichkeit deutete diese Landreform als einen weiteren Versuch die Macht des Klerus einzuschränken. Denn bereits unter der Herrschaft Rezā Schāhs, der versuchte das Land auf „ataturk’sche“ Weise umzubauen, wurde die schiitische Obrigkeit sowohl in ihren Kompetenzen, als auch in finanzieller Hinsicht empfindlich beschnitten; Rezā setzte sich zum Ziel den ganzen Staat auf die Zentralgewalt in Teheran auszurichten. Unter Rezā’s Sohn Muhammad (Rezā musste abdanken nachdem er sich zu sehr mit dem Deutschen Reich eingelassen hatte³²⁷), konnten sie zwar verlorenes Terrain wieder zurückgewinnen, doch von nun an stand die iranische Geistlichkeit, derartigen Neuerungen, welche ihre Pfründe gefährdeten äußerst skeptisch gegenüber. Darüber hinaus sollten die angedachten Neuerungen des Shāhs, die rechtliche Stellung der Frauen verbessern und ihnen unter Anderem das Wahlrecht zugestehen. Die Geistlichkeit empfand diese Anregung als einen Affront gegen ihre eigene Stellung als Wächter des religiösen Rechts. Nur ihnen stünde es zu, derart substantielle rechtliche Fragen und in diesem Falle gar Forderungen aufzuwerfen. Es war nicht so sehr der Punkt, dass den Frauen mehr Rechte zugestanden werden sollte, sondern vielmehr der Umstand, dass sich die Geistlichkeit in dieser Frage übergeben fühlte.

1963 kam es denn auch zu ersten Protestbewegungen. Innerhalb dieser Bewegung macht erstmals ein Geistlicher von sich Reden, der als radikaler Wortführer der Bewegung auftritt: Ayatollah Ruhollah Khomeini. Der Shah ging mit der ganzen Härte gegen die Aufständischen vor und inhaftierte das „Sprachrohr“ der Bewegung, Khomeini. Doch jetzt entluden sich erst recht Proteste gegen das Vorgehen des

³²⁶ Vgl. Steinbach (2005), S.251

³²⁷ Vgl. Halm (2005), S.90

Shahs und es kam zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Demonstranten und der Polizei. Der Aufstand wurde abermals mit Brachialgewalt niedergeschlagen. Khomeini, als Vertreter des geistlichen Flügels, welcher mehr politische Mitsprache einforderte, nimmt noch im gleichen Jahr Stellung zu den Vorkommnissen und die Unterdrückung des Aufstandes:

„Our crime was defending the laws of Islam and the independence of Iran. It is because of our defence of Islam that we have been humiliated and brought to expect imprisonment, torture and execution. Let this tyrannical regime perform whatever inhuman deed it wishes – let it break the arms and legs of our young men, let it chase our wounded from the hospitals, let it threaten us with death and the violation of our honour, let it destroy the institutions of religious learning, let it expel the doves of this Islamic sanctuary from their nests!”³²⁸

Derartige Kritik war nicht gerade gern gesehen, insbesondere wenn sie auch noch von einem Geistlichen herrührte, der ja eine ganz besondere Hausmacht hinter sich zu vereinen wusste. 1964 musste Khomeini ins Exil.

Es ist nicht dabei nicht so, dass Khomeini in den eigenen Reihen der Geistlichkeit unumstritten gewesen wäre. Wie Halm bemerkt, waren die führenden iranischen Ulema des 19. sowie des 20. Jahrhunderts „fast ausnahmslos unpolitische Figuren gewesen“³²⁹. Kritik an der iranischen Politik gab es im Großen und Ganzen nur dann, wenn Interessen der Geistlichkeit, oder der verbundenen Klientel *unmittelbar* berührt wurden. War dies nicht der Fall, so beschränkten sich die Ulema auf ihre Funktion als religiöse, aber unpolitische, Würdenträger. Khomeini jedoch war von einem anderen Schlag. Khomeini förderte einen politischen Aktivismus, der auch die Geistlichkeit mit einschloss. Seinen konservativen Kollegen waren derartige Ideen, welche der Jahrhunderte alten Praktik des iranischen Klerus zuwiderliefen, jedoch zutiefst suspekt³³⁰. Die konservative klerikale Elite hatte schlichtweg kein gesteigertes Interesse den Shah herauszufordern, wie es der politische Flügel um Khomeini getan hatte, was dazu führte, dass sich gegen Ende der 60er Jahre die Geistlichkeit wieder von der politischen Bühne verabschiedete.

³²⁸ Khomeini (1981), S.174

³²⁹ Halm (2005), S.95

³³⁰ Ebd.

Doch frei nach Dürrenmatt, konnte, was einmal gedacht war, nun nicht mehr zurückgenommen werden. Khomeini ließ sich von seinem Exil nicht abhalten, seine Ideen von einem neuen iranischen Staat, weiterzuentwickeln. Eigentlich kam ihm das Exil nicht gänzlich ungelegen, da er im Exil, sowohl im Irak, der Türkei, als auch später in Frankreich, viel ungestörter seinen revolutionären Gedanken nachgehen konnte, als er dies jemals in seinem Heimatland konnte. Immer wieder griff er das Shah-Regime als menschenverachtend, verschwenderisch und tyrannisch an und sah sich selbst dabei als Vor- und Fürsprecher der Entrechteten. Aus seinem Exil in Nadschaf sollte er 1971, anlässlich der 2500 Jahr Feier der Monarchie schreiben:

„Now, according to numerous letters and reports I have received, one of the unfortunate aspects of the present situation in Iran is the large number of people have died of hunger. While these tragic circumstances and conditions prevail, millions of tumans are to spent celebrating in honour of the monarchy. [...] What benefit have our people ever derived from such rulers that we should now celebrate and light up our cities? [...] Why is money being extorted by pressure and force from merchants, craftsmen, and workers for this useless occasion? Why is no attention paid to the state of the nation, to the elementary needs of the people in the villages and the provinces?³³¹“

Wie dargestellt bleibt hier die Religion vorerst noch außen vor. Was Khomeini dem Regime ankreidet, ist der Umstand, selbst dem Luxus zu frönen, während das Volk Hunger leidet. Das Herrscherhaus beute die Menschen und explizit die Basaris aus, um sich selbst zu feiern. Von der hoch gelobten islamischen Solidarität lässt sich in der momentanen Situation des Iran nichts mehr viel finden. Doch damit nicht genug, Khomeini ging noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem er einen unmissverständlichen Vergleich aufstellte:

„The greatest disaster that befell Islam was the usurpation of rule by Mu’awiya from ‘Ali (upon whom be peace), which caused the system of rule lose its Islamic character entirely and to be replaced by a monarchical regime. This disaster was

³³¹ Khomeini (1981), S.201-204

*even worse than the tragedy of Karbala and the misfortunes that befell the Lord of the Martyrs (upon whom be peace), and indeed it led to the tragedy of Karbala.*³³²“

Die Intention hinter dieser Aussage war für jeden Schiiten unmissverständlich. Mu'awiya, sowie dessen Sohn Yazīd, sind in der schiitischen Auffassung, der Inbegriff tyrannischer und unrechtmäßiger Herrschaft. Mu'awiya seinerseits wird für die Spaltung der Muslime und der Herausbildung der Schiiten (Schia 'Ali – Partei 'Alis) verantwortlich gemacht. Doch die eigentliche schiitsche Tragödie fand bei Kerbala statt: Kurz vor seinem Tod erklärte Mu'awiya seinen Sohn Yazīd zu seinem Nachfolger. Die Schiiten ihrerseits, vorneweg die irakischen Aliden, sahen ihre Chance gekommen die Dinge wieder „zurechtzurücken“, indem Husain, ebenfalls ein Sohn 'Alis, in die Schlacht gegen Yazīd ziehen sollte. Husain hegte Zweifel, doch wurde ihm versichert, dass Tausende Parteigänger einen solchen Vorstoß unterstützen würden, was ihn dazu veranlasste den Vorstoß zu wagen. Doch letztlich sollten ihm die versprochenen Anhänger nicht folgen und Husain starb bei Kerbala den Märtyrertod (er hatte bis zuletzt verweigert Yazīd zu huldigen), geschlagen durch die übermächtige Armee des Herrschers von Damaskus. Die kufischen Parteigänger, welche Husain erst zum Vorstoß ermuntert hatten und ihn dann letztlich doch im Stich ließen, vergruben sich in Scham und Selbstvorwürfen. Innerhalb dieser Gruppe, bildete sich ein Kreis, welcher diese Selbstvorwürfe auf die Spitze trieb. Halm bezeichnet diesen Kreis der „Büßer“, als die eigentliche Keimzelle der Schia: „Die kufische Büßerbewegung ist der eigentliche Ursprung des schiitischen Islams; hier sind alle wesentlichen Elemente und Begriffe schiitischer Religiosität bereits ausgeprägt: „Verfehlung“, „Reue“, „Buße“ und „Strafe“. Die Bereitschaft zum Selbstopfer ist dabei der hervorstechende Zug, der sich bis heute unverändert erhalten hat.“³³³ Was aber wenn man diese Schuld nun ein für alle mal tilgen könnte (Anm.: die christliche Vorstellung der Erbsünde ist dem Islam unbekannt)? Was wenn ein neuer Yazīd oder ein neuer Mu'awiya zur Stelle wäre, der den Islam durch die Monarchie zu ersetzen versucht? Was wenn ein neuer Husain oder gar der verborgene Imam (Khomeini hätte einen solchen Vergleich natürlich *nie* direkt gewagt) bereits da wäre? Würden ihm die Parteigänger heute folgen, wenn der Tag der Entscheidung kommen würde? Vor diesem Hintergrund erhalten die Worte Khomeinis ein besonderes und zugleich äußerst schweres Gewicht.

³³² Khomeini (1981), S.200

³³³ Halm (2005), S.25

Anfang der 70er sollte es wirtschaftlich mit dem Land steil bergauf gehen. Die „Weiße Revolution“, welche noch in den 60ern ihren Anlauf nahm, trug nun erste Früchte. Vor allem die Öffnung und Liberalisierung der Märkte, lockte vermehrt ausländische Investoren nach Iran. Jetzt war gutes Geld zu verdienen im Iran, nicht zuletzt da die Öffnung der Märkte einen regelrechten Konsumwahn innerhalb der finanzkräftigen iranischen Elite auslöste³³⁴. Der Durst nach westlicher Technologie und dem ein oder anderen Status Symbol schien schier unbegrenzt. Doch diese Flut ausländischer Waren führte im Gegenzug dazu, dass viele kleinere, aber auch mittelständische Betriebe unter enormen Druck gerieten, da sie meist in keiner Weise konkurrenzfähig waren. Hinzu kam eine gravierende Inflation, da im Zuge der Ölpreiserhöhung von 1973 beziehungsweise 1974 an Investitionsmöglichkeiten mangelte, sofern man nicht schon von Haus aus über beträchtliches Kapital verfügte³³⁵. Aber wer hatte solche Mittel schon, abgesehen von einer Handvoll superreicher Oligarchen? Als Folge der vorherrschenden Situation sahen sich immer mehr Iraner/innen mit dem Verlust ihrer Einkommensquelle (insbesondere im Handel und Handwerk) und der damit verbundenen Arbeitslosigkeit konfrontiert. Der öffentliche Groll wuchs. Doch erstaunlicherweise bis dato noch nicht primär auf das Shah-Regime.

Im Zuge der „Weißen Revolution“ waren vermehrt amerikanische Investoren ins Land gekommen, welche – wie gesagt – gutes Geld im Iran verdienten. Selbst die jetzige Krise schien an diesen Ausländern spurlos vorüber zu ziehen, während das iranische Volk seine ökonomische und kulturelle Existenz bedroht sah. Zu allem Überfluss schien der Preisverfall den Amerikanern auch noch in die Hände zu spielen. Der Groll und die Unzufriedenheit suchten ein Ventil und entluden sich an ansässigen Amerikanern: So forderten Anschläge auf Angehörige der US-Armee durch zwei jüngere Guerilla-Gruppen, gleich mehrere Opfer. Für den Shah ein untragbarer Zustand, schließlich gründete sich der neue Reichtum des Staates in nicht geringem Maße aus dem Austausch mit den Amerikanern und andererseits musste er aufpassen, dass die Situation nicht eskalierte, sowohl außenpolitisch, als auch innenpolitisch. Der Shah zog die Zügel im Staat wieder an. Jeglicher Protest gegen den Staat wurde auf rigide Weise unterdrückt. Im Umgang mit Demonstranten noch nie ein Stiefkind gewesen, setzte der Shah Mitte der 70er nun rigoros auf Gewalt zur Durchsetzung seiner autokratischen Herrschaft. Das Volk setzte seine Hoffnungen in

³³⁴ Vgl. Armstrong (2007), S.419

³³⁵ Ebd.

die Ulema, dem tyrannischen Herrscher entgegenzutreten. Doch Ayatollah Schari' atmadari der ranghöchste Mudjtahid im Staat erteilte diesen Erwartungen eine Absage, und stellte klar, dass der Klerus jede direkte Konfrontation mit dem Regime vermeiden werde³³⁶. Gegen Mitte der 70er sollte es vielmehr die iranische Intelligenzija sein, welche sich gegen den „Tyrannen“ in Teheran erhob.

Der neu gewählte amerikanische Präsident Jimmy Carter, welcher sich nichts geringeres zum Ziel setzte, als die Menschenrechtssituation überall auf der Welt zu verbessern, stellte dem Iran, auf Grundlage eines Amnesty International Berichts, ein verheerendes Zeugnis aus. Diese Anklage zwang den Shah die Zügel wieder etwas zu lockern – wenngleich in Maßen, schließlich war die USA ein treuer Verbündeter des iranischen Herrscherhauses. 1977 opponierten einige Schriftsteller, Autoren und Dichter auf einer Lesung offen gegen das Shah-Regime. Auch sie sprachen von der Ungerechtigkeit, den sozialen und politischen Missständen und der bitteren Armut, welche im Land vorherrschten. Der Shah ließ sie gewähren, was er auch getrost tun konnte, denn schließlich fehlte den Autoren die soziale Verankerung an der Basis der Gesellschaft. Sie waren eben nur geschliffene Redner und beflissene Theoretiker, doch keine Revolutionäre die den Status quo ernsthaft gefährden konnten. Wenn also Armstrong davon spricht, dass es in diesem Fall so aussah, dass die Regierung allmählich lernte mit Kritik umzugehen³³⁷, so ist diese Feststellung etwas relativ.

Noch im gleichen Jahr wurde weiter an der Glorifizierung und Mystifizierung des exilierten Ayatollahs, der weiter auf scheinbar sicherem Terrain gegen das iranische Regime opponierte, gearbeitet. Am 3. November wurde der Sohn Khomeinis, Mustafa, auf bis heute nicht geklärte Weise ermordet. Für das iranische Volk, als auch Khomeini selbst, war der Schuldige schnell gefunden. Überall im Land versammelten sich die Menschen um den Tod Mustafas zu beweinen. Doch dieses Mal, zeigte sich der Shah nicht mehr so generös wie bei der Lesung im Oktober und hieß die Polizei die Versammlungen gewaltsam aufzulösen. Abseits des Umstandes, dass der Shah nun doch wieder gegen sein Volk vorging, war mit der Ermordung von Khomeinis Sohn ein weiterer Eckpunkt geschaffen (es spielt dabei eine untergeordnete Rolle ob Mustafa tatsächlich vom iranischen Geheimdienst getötet wurde, wie Armstrong suggeriert³³⁸, oder nicht): War nicht auch Husains Sohn 'Ali al-

³³⁶ Vgl. Armstrong (2007), S.419

³³⁷ Vgl. Armstrong (2007), S.421

³³⁸ Vgl. Armstrong (2007), S.425

Akbar auf dem Schlachtfeld von Kerbala in den Armen seines Vaters gestorben? Musste nicht auch Husain den Tod seines Sohnes, noch vor seinem eigenen Ableben, beweinen? Die Mystifizierung der Person Khomeinis schritt im religiösen Spektrum unaufhaltsam voran.

Doch Fakt ist auch, dass all jene Proteste bisher noch nicht den Geist einer Revolution in sich trugen. Zwar gab es wie dargestellt immer wieder Massenproteste, welche ihren Unmut gegenüber dem Regime zum Ausdruck brachten. Allerdings waren diese Bewegungen weder organisiert, noch gab es einen Anführer, welcher die Massen ernsthaft in Richtung einer Revolution getrieben hätte. Doch mit dem 8. Januar kam in Iran eine Lawine ins Rollen, die nicht mehr aufzuhalten war:

In der (halbamtlichen) Zeitung *Ittala'at* erschien ein Artikel der Khomeini beim Volk diskreditieren sollte. Die Anschuldigungen reichten von Vorwürfen Khomeini habe es mit der gepredigten Enthaltensamkeit und Gottgefälligkeit in dem ein oder anderen westlichen Nachtclub und auch im sonstigen Leben nicht immer allzu genau genommen, bis zu Anschuldigungen wonach Khomeini auf der Gehaltsliste des britischen MI 6 stünde und damit beauftragt gewesen sei, die „Weiße Revolution“, als auch das Shah-Regime, zu sabotieren. Der Shah hatte offensichtlich unterschätzt, zu was für einer Ikone Khomeini mittlerweile aufgestiegen war. Das Volk schenkte keiner Zeile dieses Artikels glauben. Als Folge dieser Publikation kam es am Tag darauf in Qom, der Hochburg der islamischen Geistlichkeit, zu Protesten an welchen einige Tausend Studenten teilnahmen, welche neben der Rückkehr ihres Ayatollahs, Forderungen nach Redefreiheit, Entlassung politischer Gefangener, aber auch eine Rückkehr zur Verfassung von 1906 – die das Parlament der Kontrolle der Geistlichkeit unterstellt, und jenen de facto ein Vetorecht einräumt³³⁹ – erhoben. Der Shah ließ in die unbewaffnete Demonstrantenmenge schießen. Der iranische Herrscher hatte mit diesem Akt endgültig die „Demarkationslinie“ überschritten.

Die Protestbewegungen sollten sich nun grundsätzlich ändern. Die markanteste Veränderung spielte sich in den Reihen der Geistlichkeit ab, wo sich die Traditionalisten den „khomeinitreuen“ politischen Ayatollahs und Ulema geschlagen geben mussten. Die Traditionalisten mussten eingestehen, dass sie vielleicht der einen oder anderen Fehleinschätzung unterlagen. Während oppositionelle Bewegungen in Iran schon länger verboten waren, wurde ab 1978 die Kanzel der Horte der oppositionellen Wortführer, welche ihre Anhänger in den Moscheen um sich

³³⁹ Zur Verfassungsdiskussion siehe detailliert bei Halm (2005), S.88-90, als auch Steinbach (2005), S.248-251

versammelten. Der Shah war weitestgehend machtlos gegen diese Art der Agitation: In den Predigten wurde praktisch nie das Kind beim Namen genannt, vielmehr wurde alles in eine theologische Rhetorik verpackt: „Die Geistlichkeit bediente sich dabei ihrer eigenen Sprache, die der allgegenwärtigen Geheimpolizei keine Handhabe bot einzuschreiten.“³⁴⁰

Nicht zuletzt sollte gut 40 Tage nach dem Massaker wieder einmal Post aus Nadschaf treffen. Der Brief trug den markanten Titel:

„In Commemoration of the First Martyrs of the Revolution.“

Wie aus der Überschrift hervorgeht, war auch für den Absender des Briefes, mit dem Massaker von Qom eine Schwelle überschritten, die kein zurück mehr zuließ. Dieser Brief wird die zentralen Punkte einer Revolutionsideologie enthalten, die zwar von Khomeini weiterentwickelt wurde, jedoch eher auf „Intellektuelle, zum Teil westlicher Prägung“³⁴¹ zurückzuführen sind. Einer dieser Denker, war der Soziologe Alī Sharīʿatī. Seine grundsätzliche Konzept beinhaltete eine Umdeutung der Schia Tradition wie sie im Iran und insbesondere bei den konservativen Mullahs vorherrschte. Er unterteilte die Schia in zwei getrennte Sphären, welche später in die „Schwarze Schia“ (gespeist durch den safawidischen Islam) und die „Rote Schia“ (sprich die alidische³⁴² Schia) unterteilt werden sollten. Momentan herrsche im Iran die „Schwarze Schia“ vor, welche einerseits geprägt sei von „verknöcherten Machtstrukturen der Monarchie und der quietistischen Geistlichkeit“, sowie von „blinder Gefolgschaft, abergläubischen Praktiken und Passivität der traditionalistischen Massen“³⁴³ auf der anderen Seite. Die „Rote Schia“ hingegen, die ursprüngliche von Imam ʿAlī verfochtene, steht im krassen Gegensatz zur safawidischen. Hier wird die Schia „gleichbedeutend mit dem Kampf für Gerechtigkeit, gegen Fremdherrschaft, Tyrannei, Feudalismus und Ausbeutung“³⁴⁴. Laut Sharīʿatī reichte es nicht mehr aus sich zu verstecken, sich alle Jahre zum Aschura-Fest den Rücken blutig zu hauen, um schließlich sagen zu können man sei

³⁴⁰ Steinbach (2005), S.254

³⁴¹ Halm (2005), S.95; es kann an dieser Stelle nicht im Detail auf diese Wegbereiter der Revolutionsideologie eingegangen werden. Hervorgehoben seien an dieser Stelle jedoch der Volkskundler Dschalāl āl-e Ahmad, sowie (insbesondere) der Religionswissenschaftler und Soziologe Alī Sharīʿatī. Vor allem ohne die Theorien, sprich die Umdeutung des Schia-Konzept, Sharīʿatīs wäre die iranische Revolution, wohl nur schwer zu denken. Zu diesem Thema siehe u.A. Halm (2005); Steinbach (2005); Buchta (2005)

³⁴² Die alidische Schia steht wie der Name schon sagt unter Rückbezug auf Imam ʿAlī

³⁴³ Buchta (2005), S.147

³⁴⁴ Halm (2005), S.97

ein treuer Anhänger 'Alīs. Denn schließlich war es 'Alī selbst, der eine ganz andere Auffassung der Schia lebte, als es beim heutigen Volk im Iran der Fall sei. Die Konsequenz liegt auf der Hand: Jeder der ein wahrer und aufrechter Anhänger 'Alīs sei, der müsse sich zur „Roten Schia“ bekennen und gegen Tyrannei und Fremdherrschaft zur Wehr setzen. Alles andere sei Verrat an Imam 'Alī und letztlich Gott selbst. Wenn Sharī'atī von Verrat sprach, so hatten diese Worte für die schiitischen Gläubigen einen besonderen Klang: Wir erinnern uns an 'Alīs Sohn Husain und die irakischen Aliden...

Doch Abseits der religiösen Argumentation, trugen die von Sharī'atī dargelegten Konzepte explizit den Keim der Revolution in sich.

Khomeini schlug mit seinem Brief in die gleiche Kerbe:

„Whereas they were able to intimidate the people in the past and their propaganda had some effect, now people are willing to be killed; they will not surrender, and their struggle continues.“³⁴⁵

Die zentrale Passage dieses Satzes ist die Aussage, dass die Menschen nun bereit seien zu sterben, ja regelrecht sterben *wollen*. Diese Aussage impliziert direkt das oben bereits angesprochene, wonach die Menschen der „Schwarzen Schia“, der Schia des Jammerns und des Arrangements bereits abgeschworen hätten. Jetzt seien sie bereit für die „Rote Schia“, der Schia des Martyriums und des Kampfes. An einer Revolution führte für Khomeini kein Weg mehr vorbei:

„And then there is the Most Noble Messenger (peace and blessings be upon him). He began his mission alone, prepared himself for thirteen days, and then fought for a decade. He did not ask himself, “What business do I have with politics?” The same was true of the Commander of the Faithful (upon whom be peace): he ruled, engaged in politics, and fought wars, never saying, “Let me sit at home and devote myself to prayer and devotional reading; what business do I have with politics?”“

In dieser Passage wird deutlich, dass Khomeini keinen Hehl mehr aus seinen Vorstellungen macht. Darüber hinaus wird ersichtlich, dass er für den anhaltenden

³⁴⁵ Khomeini (1981), S.216

Quietismus einiger seiner geistlichen Kollegen nicht besonders viel Verständnis übrig hat.

Für diejenigen im Iran, die noch nicht so richtig überzeugt waren, fuhr Khomeini nun gänzlich unmissverständliche Geschütze auf:

„Mu’awiya also represented the „holders of authority“, so why did, first, the Commander of the Faithful and later, Imam Hasan (peace be upon them) oppose him? And then Imam Husayn (peace be upon him) gathered up his family and fifty or sixty followers and rose up in revolt against another “holder of the authority,” Yazid. Why did he do that?”³⁴⁶

Für Khomeini machte es keinen Sinn mehr auf die traditionalistische Vorstellung zu bauen wonach der verborgene Imam Mahdi die Dinge schon regeln werde und der Klerus guten Gewissens in seinem Quietismus und seiner apolitischen Grundeinstellung verharren könne. Die Muslime Irans warne aufgerufen ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, was letztlich einen radikalen Bruch mit der schiitischen Tradition in Iran darstellte und einen Grundpfeiler der khomeini’schen Revolutionsideologie repräsentierte. Dass eine solche Argumentation, insbesondere in den Reihen der Geistlichen, nicht auf allgemeine Zustimmung stieß, liegt auf der Hand. Doch das Vorgehen des Shahs ließ den Kreis der Gegner Khomeinis beträchtlich schrumpfen.

Ein weiterer zentraler Punkt dieses Briefes richtete sich gegen die zunehmende Verwestlichung des Iran, welche, laut Khomeini, mit einer starken Verarmung des einfachen Volkes einherging. Hatte er bereits in älteren Schriften immer wieder den Imperialismus einiger Länder und insbesondere Israels beklagt (Khomeini war ein ausgesprochener Antisemit), welche den Iran nur für ihre Zwecke ausbeuten würden, so richtete sich diesmal seine Anklage (neben Israel) vor allem gegen die USA. Er warf den Vereinigten Staaten und namentlich Jimmy Carter Scheinheiligkeit vor. Carters protegierte Durchsetzung der Menschenrechte, komme, laut Khomeini nur in eben jenen Gebieten zum Tragen, wo es den USA als günstig erscheine. Doch von einem universalistischen Recht, als was es der Westen bezeichne, könne

³⁴⁶ Khomeini (1981), S.225

offensichtlich keine Rede sein. Wie sonst könne Carter die derzeitigen Dinge im Iran zulassen?

„This Carter fooled people for a time, and they said he would do all kinds of things if he came to power. Later he said clearly – after all, liars have short memories – “There can be no question of human rights in countries where we have military bases; human rights must not even be mentioned” For after all, freedom is part of human rights. First he says human rights are inalienable, and then he says, “I don’t want to hear about human rights”.³⁴⁷“

Demnach war also dem Westen ebenfalls nicht zu glauben. Was sollte man von einem Präsidenten halten, der nicht einmal in der Lage sei, seine grundsätzlichen Versprechen einzuhalten? Von einem Staatsoberhaupt, welche seine idealistischen Ziele, purem politischen Pragmatismus unterordnet? Wie war es zu rechtfertigen, dass der große Botschafter der Menschenrechte einen Machthaber unterstützte, der seit einigen Jahren dazu übergegangen ist sein eigenes Volk zu unterdrücken und in schöner Regelmäßigkeit dieses zu massakrieren? Waren dies die großen Werte des Westens, von denen sie insbesondere im Zusammenhang der Menschenrechte immer wieder sprachen? Für Khomeini war der Fall klar:

„The Declaration of Human Rights exists only to deceive the nations; it is the opium for the masses.³⁴⁸“

Neben dem Faktum, dass dem Westen nicht zutrauen war, komme hinzu, dass dieser auch noch den Iran ausbeute, so Khomeini. Wo ist all das Öl das seit Jahren aus den iranischen Feldern gefördert werde? Wo ist all der Reichtum, zu dem der Iran in den letzten Jahren gekommen ist? In den Vororten der Ballungszentren und auch auf dem Land sei von diesem Reichtum nicht wirklich etwas zu sehen. Im Gegenteil, das Volk sei ärmer denn je. Khomeini wusste auch darauf Antwort:

„That is our problem – everything in our treasury has to be emptied into the pockets of America, and if there is any slight reminder, it has to go back to the Shah and his gang.³⁴⁹“

³⁴⁷ Khomeini (1981), S.224

³⁴⁸ Khomeini (1981), S.214

Denn letztlich sei es doch so:

„As for America, a signatory of the Declaration of the Human Rights, it imposed this Shah upon us, a worthy successor to his father. During the period he has ruled, this creature has transformed Iran into an official colony of the U.S. What crime he has committed in service to his masters.³⁵⁰“

Khomeini verlagert die Schuld für das Desaster im Iran auf mehrere Schultern. Wenngleich der Shah, ein Yazīd sei, so sei die USA nicht weniger als ein Mu'awiya. Ohne letztlich zu beurteilen, welcher von beiden schlimmer sei, so wäre doch Yazīd ohne Mu'awiya nicht zu denken, da Yazīd eben erst durch Mu'awiya entstehen konnte. Der steigende Einfluss der USA, vor allem in ökonomischer, politischer und kultureller Hinsicht, war für die politisierten Geistlichen um Khomeini ein untragbarer Zustand³⁵¹. Aus Sicht dieser Gruppe stellte der steigende Einfluss der USA, die staatliche Ordnung und das politische und kulturelle Erbe des Iran existenziell in Frage, was nicht zuletzt bedeutet hätte, dass eine damit verbundene zunehmende Säkularisierung des Landes, den Einfluss des Klerus erheblich beschnitten hätte. Zum anderen traf Khomeini mit einer solchen Feststellung den Nerv der Massen. Mit der Modernisierung im Zuge der „Weißen Revolution“ wurden insbesondere Industriebetriebe gestärkt, während auf der anderen Seite der Agrarbereich stark vernachlässigt wurde. Als Folge dieser Entwicklung begann im Iran eine starke Landflucht und größere Städte, aber insbesondere Teheran, wurde von abgewanderten, schlecht ausgebildeten Arbeitern regelrecht überflutet. An der Peripherie der großen Städte bildeten sich Enklaven verarmter Bauern und Wanderarbeitern, die zwar physisch in den Städten angekommen waren, psychisch jedoch noch in den Traditionen und dem konservativen Weltbild ihrer Heimatdörfer verankert blieben; hier zählte das Wort des Predigers noch etwas. Mit einer Agitation, welche die Reichen und die Ausländer (vor allem die Amerikaner, welchen den Großteil dieser Ausländer darstellten) diskreditierte und ihnen die Schuld an der Misere zuschob, war nicht schlecht Stimmung zu machen. Zwar waren die meisten Ansässigen dieser armen Enklaven von Haus aus eher unpolitisch – der

³⁴⁹ Khomeini (1981), S.222

³⁵⁰ Khomeini (1981), S.215

³⁵¹ Vgl. Bechta (2005), S.158

Existenzkampf forderte schon genug Ressourcen – doch gerade hier lag ein Potenzial brach, dass der Revolution von Nutzen sein konnte und es letztlich auch werden sollte.

Diese Zusammenstöße zu Beginn des Jahres 1978 waren – wie sich später heraus stellen sollte – der Ausgangspunkt für die bevorstehende Revolution und die Rückkehr Ruhollah Khomeinis, als Führer eine theokratischen Regierung im Iran. Fortan war das Land im Jahr 1978 geprägt von (meist friedlichen) Demonstration und gewaltsamen Auseinandersetzungen mit der Staatsmacht, die selten davor zurückschreckte ein Massaker an der Bevölkerung zu verüben. Doch mit Transparenten wie „Jeder Tag ist Kerbala, jeder Tag ist Aschura³⁵²“, machte das Volk deutlich, dass sie sich nicht mehr einschüchtern lassen würden. Damit setzten sie direkt die Revolutionsstrategie Khomeinis in die Tat um: „Das Martyrium, der Opfertod, wird im Dienste der Revolution (später auch des Krieges gegen den irakischen Aggressor) tatsächlich eingefordert; es darf nun wirklich gestorben werden.³⁵³“ Kein Gott ergebenes Warten auf den Mahdi mehr, keine bloß sinnbildliche Selbstgeißelung mehr, die Revolution erfordert nun Taten.

An den Protestmärschen die größtenteils von Geistlichen angeführt wurden³⁵⁴, beteiligten sich immer mehr Menschen aus immer breiteren sozialen Schichten der Bevölkerung. Der Shah versuchte im Verlauf des Jahres 1978 mit breiten Zugeständnissen an die Bevölkerung, seinen Kopf noch aus der Schlinge zu ziehen, was ihm allerdings nicht mehr gelingen sollte. Das Volk fühlte sich bereits schon zu oft von Versprechungen des Herrschers betrogen und schenkte derartigen Parolen keinen Glauben mehr. Das säkulare Projekt des Shahs, welches er durch die Unterstützung der USA umzusetzen versuchte, war in den Köpfen der Menschen bereits gescheitert. Wenn also der Säkularismus das Land in ein solches Desaster geführt habe, wieso es dann nicht mit etwas Neuem versuchen? Wieso nicht dem Islam eine neue Chance geben?

Am 8.September versammelten sich wieder einmal zahlreiche Demonstranten auf dem Dschale-Platz in Teheran. Offenbar hatten sie noch nicht mitbekommen, dass der Shah am Morgen des 8. September das Kriegsrecht verhängt hatte. Die Polizei

³⁵² Unter Rückgriff auf die Schrift „Das Martyrium“ von Scharī’atī (Vgl. Halm [2005], S.98)

³⁵³ Halm (2005), S.98

³⁵⁴ Vgl. Buchta (2005), S.155; Armstrong (2007), S.427

eröffnete das Feuer in die Menge und ca. 900 Menschen³⁵⁵ ließen ihr Leben. Am Tag darauf kam es zum Generalstreik: Die Basare des Landes blieben geschlossen, die Arbeiter auf den Ölfeldern erschienen nicht zur Arbeit etc. Auch die Guerilla-Gruppen, um die es in den letzten Jahren wieder ruhiger geworden war, forcierten wieder Aktionen gegen Regierungsangehörige. Übergriffe gegen amerikanische Einrichtungen und Personen, wurden so häufig wie noch nie. Die Lage im Iran trieb auf ihren Kulminationspunkt zu. Im Dezember des gleichen Jahres fiel auf einer (friedlichen) Demonstration, an der über 2 Millionen Menschen teilnahmen ein weit reichender Entschluss: Khomeini sollte in den Iran zurückgeholt werden um die Führung des Landes zu übernehmen und dem Shah-Regime ein Ende zu bereiten. Nach weiteren Scharmützeln zwischen Demonstranten und der Regierungsmacht, sowie folgenden gescheiterten Beschwichtigungsversuchen verließ der Shah im Januar gezwungenermaßen das Land in Richtung Ägypten. An seine Stelle trat Premierminister Bakhtiar, der jedoch die Rückkehr Khomeinis nicht mehr verhindern konnte: Am 1. Februar 1979 gestattete Bakhtiar die Rückkehr Ayatollah Khomeinis in den Iran. Noch am Flughafen erklärt der Rückkehrer:

„ I offer my thanks to all classes of the nation: to the religious scholars, who have toiled with such devotion during the recent events, to the students, who have suffered so heavily; to the merchants and traders, who have undergone hardship; to the youths in the bazaars, universities, and madrasas of the country, who have shed their blood in the course of these events [...] you have triumphed because of your extraordinary efforts and unity of purpose.“³⁵⁶

Bereits einen Monat nach der Ankunft Khomeinis verließ auch Bakhtiar das Land und Khomeini übernahm die Regierungsgeschäfte. Am 1. April wird Khomeini verkünden:

„On this blessed day, the day that Islamic community assumes leadership, the day of the victory and triumph of our people, I declare the Islamic Republic of Iran.“³⁵⁷

³⁵⁵ Vgl. Armstrong (2007), S.428

³⁵⁶ Khomeini (1981), S.252

³⁵⁷ Khomeini (1981), S.265

Fazit:

Wie anhand dieses Kapitels deutlich wird unterscheidet sich diese Art des iranischen Islamismus entschieden von den anderen Islamismen, die bisher behandelt wurden. Zwar gibt es auch Gemeinsamkeiten zu anderen islamistischen Ideologen des 20. Jahrhunderts wie Halm bemerkt³⁵⁸ - in diesen Zusammenhang fallen vor allem die Verkürzungen und unhistorischen Darlegungen der iranischen Vergangenheit, wonach bei Khomeini, aber auch Sharī'atī 1300 Jahre Geschichte als ein einziger Irrweg abgetan werden. Wie bereits an anderer Stelle gesehen, wird auch bei den iranischen Islamisten, die Rolle des Frühzeitislams stark überhöht und glorifiziert. Die zentrale Frage ist jedoch, welche zur damaligen Zeit im Westen, aber auch nicht zu vergessen im Osten, viel diskutiert wurde, ob die iranische Revolution Nachahmer würde finden können.

Für diese These könnte sprechen, dass ein wesentlicher Erfolgsgarant der iranischen Revolution in der stark antikolonialistischen Haltung Khomeinis lag. Eine Haltung die vor allem unter jüngeren Intellektuellen, katalysiert durch Khomeinis kompromissloses Auftreten, welches ihnen ebenfalls imponierte³⁵⁹, Zuspruch fand. Wäre ein sunnitischer Khomeini an der Azhar nicht ebenso zum Idol avanciert? Hinzu kam der Pool der Enttäuschten und der Verlierer der Modernisierungspolitik des Shahs. All jene, welche durch die durchgeführten Reformen in die Armut getrieben und ihren kulturellen und sozialen Wurzeln entrissen wurden. Diesen Verlierern konnte jeder Zustand recht sein, der anders war als der jetzige, denn wirklich schlimmer konnte es ohnehin nicht werden. Wenn also jemand davon sprach, dass eine theokratische Regierung gerecht, liberal, aber souverän nach außen auftreten würde, wieso nicht den Versuch wagen? Schlimmer als der momentan verfochtene Reformeifer, sowie der gepredigte Säkularismus, verbunden mit der Anbiederung an den Westen und dem Ausverkauf iranischer Interessen, konnte es wohl schlecht sein. Wir sprachen bereits im Bezug auf Ägypten von Verlierern der Moderne. War es da nicht nur allzu wahrscheinlich, dass diese sich ebenfalls auf dieser Welle erheben würden? Letztlich könnte man an dieser Stelle noch das autoritäre Regime des Shahs ins Spiel bringen. Ein Tyrann, welcher keine Opposition zulässt, sein Volk nach belieben unterdrückt und in Reichtum schwelgt, während die Menschen um das tägliche Überleben kämpfen müssen. Unterschied sich diese „besondere“ Art der

³⁵⁸ Vgl. Halm (2005), S.99

³⁵⁹ Vgl. Halm (2005), S.102

Staatsführung so grundlegend von anderen Regimes der Gegend? War der Shah in seiner Herrschaft so elementar anders als ein Bourghiba, ein Nasser oder Sadat, oder etwa die Saud-Dynastie? Wenn also Halm bemerkt, dass Revolutionen keine religiösen Ursachen haben, sondern aus „wirtschaftlichen, sozialen und politischen Krisen“³⁶⁰ entstehen, war dann die Angst vor dem Domino-Effekt nicht berechtigt?

Zur endgültigen Beantwortung dieser Frage müssen die zentralen Punkte für das Gelingen der iranischen Revolution nochmals betrachtet werden, als da wären:

1. Die existenzielle Bedrohung des geistlichen Einflussbereichs durch die zunehmende Säkularisierung einerseits, als auch durch die um sich greifende Verwestlichung bzw. Verwestlichungspolitik des Shahs, andererseits. Von besonderer Bedeutung ist die im islamischen Raum unikale traditionelle Stellung der iranischen Geistlichkeit im täglichen Leben, was politische Belange bis zu einem gewissen Bereich inkludiert. Im Zuge dieser oben genannten Bedrohung kam es dazu, dass „der Traditionalismus eines politisierten Teils der Schia-Geistlichkeit unter ihrem Führer Ayatollah Ruhollah Khomeini reflexiv und radikalisiert“³⁶¹ wurde. Doch wie gesagt, ist die Stellung der Geistlichkeit eine Besonderheit im islamischen Raum, weshalb von diesem Standpunkt aus, keine Adaption auf andere islamische Staaten möglich gewesen wäre.
2. Die traditionell enge Verflechtung zwischen dem Klerus und dem Basar, führte dazu, dass die späteren Revolutionsführer auf eine breite Massenbasis bauen konnte, die später noch durch das „Lumpenproletariat“³⁶² aus den Vororten, welches als Fußvolk agierte, erweitert wurde. Die feste Verankerung des iranischen Klerus im Mittelstand, war eine notwendige Bedingung zur Formierung der Massen, wie auch Armstrong konstatiert: „Die Zeit des Shahs war vorüber, nachdem der Mittelstand sich von ihm losgesagt hatte“³⁶³. Doch diese Interessengemeinschaft war ebenfalls weitestgehend einzigartig und nicht auf andere Staaten übertragbar.

³⁶⁰ Halm (2005), S.100

³⁶¹ Buchta (2005), S.158

³⁶² Buchta (2005)

³⁶³ Armstrong (2007), S.428

3. Die Revolutionsideologie per se war nicht auf andere Staaten anwendbar. Die Transformation der Schwarzen Schia zur Roten Schia und das damit verbundene Konstrukt des Martyriums, welches die Demonstranten letztlich umsetzten ist prinzipiell eigentlich nur im Iran mit den beiden Antipolen des alidischen und safawidischen Islam denkbar – mit *einigen* Abstrichen *vielleicht* noch im Südlibanon. Dieser spezielle mystische Charakter religiöser Auslegung und Transformation, welcher letztlich zu einer revolutionären Ideologie überleitet, ist nur in einem Umfeld möglich, wo das kollektive Gedächtnis der Menschen auf diese beiden Antipole ausgerichtet ist. Somit ist es quasi unmöglich den Kern der Revolutionsideologie auf sunnitische und aufgrund des besonderen Charakters des safawidischen Islams auch nur in äußerst engen Grenzen auf andere schiitische Staaten, zu übertragen.
4. Die *Person* Khomeini selbst, spielt ebenfalls eine gewichtige Rolle in der Ausformung der Revolution. Halm bemerkt hierzu: „Die Figur des charismatischen, quasi unfehlbaren Führers gehört zum Bild der Revolution des 20. Jahrhundert, von Lenin über den *Großen Steuermann* Mao bis zum *Máximo Líder* Fidel Castro.³⁶⁴“ Wie bereits erwähnt imponierte vor allem den Jugendlichen das Auftreten Khomeinis. Wie er sich zu keiner Zeit beugte und immer wieder entschlossen dem Regime entgegentrat, erzeugte tiefen Respekt (dass er es dabei aus dem Exil sicher einfacher hatte, linderte nichts daran). Zu dem eigentlichen Auftreten, das einer Führungsfigur würdig erschien, gesellte sich im Laufe der Zeit eine zunehmende Mystifizierung Khomeinis. Bereits zum Ableben seines Sohnes Mustafa wurden Parallelen zu Husain bemüht und als Khomeini schließlich nach seiner Wiederkehr durch die Straßen Teherans fuhr, erschallten Rufe aus der Menge, welche dem „*Imam* Khomeini“ zujubelten. Der revolutionäre Führer, war mehr als ein nur ein *politischer* Steuermann. Die Hoffnungen die einige Menschen in ihn setzten, gingen weit über das *Politische* hinaus.

Aus der Retrospektive lässt sich heute natürlich sagen, dass es eben nicht zu einem Domino-Effekt gekommen ist. Ebenso lässt sich die eingangs dieses Kapitels aufgestellte These Aufrecht erhalten, dass es unsinnig ist, im Zusammenhang mit der *iranischen Revolution*, von einer *islamischen Revolution* zu sprechen. Ich würde sie

³⁶⁴ Halm (2005), S.103

nicht einmal als genuin *schiiitische Revolution*³⁶⁵ bezeichnen, wie es beispielsweise Bassam Tibi vornimmt³⁶⁶. Diese Revolution, wie sie abgelaufen ist, wie sie durchgeführt wurde etc. konnte nur im Iran funktionieren, was sie letztlich zu nichts anderem, als einer *iranischen Revolution* werden lässt.

Abschließend könnte man noch fragen, ob nicht zumindest der Geist der Revolution hätte exportiert werden können; sprich, ob ähnlich der Französischen Revolution der islamische Geist, dessen Stempel Khomeini der Revolution aufdrückte, in andere Länder ausstrahlen hätte können.

Bis zu einem gewissen Punkt lässt sich diese These Aufrecht erhalten. Schließlich ist Islamismus „eine Ideologie des Protests und eine Reaktion“, wie Damir-Geilsdorf bemerkt. Ohne Zweifel hat die iranische Revolution einige radikale islamistische Gruppierungen animiert ihren Weg weiterzugehen und eventuell gar zu intensivieren. Nach all den Niederlagen des Islam in den letzten Jahrzehnten, konnte der Islam im Iran erstmals wieder einen entscheidenden Sieg erringen. Einige Islamisten fühlten sich durch die Ereignisse in Teheran bestätigt. Die Durchsetzung des Islams als Regierungsgrundlage war eben doch nicht nur eine Utopie; sie war in der Realität, im Heute, durchsetzbar. Jedoch darf nicht vergessen werden was bereits oben schon einmal angesprochen wurde. Betrachtet man die bis dato ohne Zweifel revolutionärsten radikal islamistischen Theorien Qutbs, so musste man feststellen, dass diese schlichtweg nicht zur Revolutionstheorie taugten. Qutbs „Meilensteine“ waren ohne Zweifel reaktionär, doch eben nicht revolutionär, auch wenn sie das gerne gewesen wären. Khomeini hatte sehr früh ein Ziel das es zu erreichen galt und er wusste auch wie diese kommende Herrschaft auszusehen hatte. Als er 1979 zurückkehrte hatte er bereits eine immer wieder reflektierte Blaupause in der Tasche wie die kommende Regierung aussehen sollte. Qutb hatte dies nicht. Er hatte zwar ein Ziel – die Beseitigung der Jahiliyya – aber dann? Da war nichts bei Qutb. Und letztlich spielt noch der Punkt eine Rolle, dass es in den meisten Ländern keine geschlossene Opposition gegeben hatte, die den Regimes ebenso geschlossen gegenübertreten konnte. Um gleich bei Ägypten zu bleiben: Hier bekriegten sich die Linken mit den Muslimbrüdern, die Jugendlichen mit den Eltern, der radikale Ikhwān-Flügel mit dem traditionalistischen, Stadt gegen Land, arm gegen reich. Es gab

³⁶⁵ Wenn überhaupt, so würde ich nur aus religionswissenschaftlicher von einer schiitischen Revolution sprechen, da die Schia grundlegend revolutioniert wurde. Doch auch da, erscheint es mir angebrachter von einer iranischen Schia Revolution zu sprechen, als allgemein von einer schiitischen Revolution.

³⁶⁶ Vgl. Tibi (2002), S.33

schlichtweg niemanden, welcher diese Fragmentierung zu einer einzigen revolutionären Kraft zu bündeln in der Lage war, wie es im Iran Khomeini gelungen ist.

Die Revolution strahlt aus, daran gibt es keinen Zweifel. Jedoch anders als man damals gemeinhin dachte.

Block D: Islamistische Ökumene

4. Phase: Vom Islamismus zum Djihadismus

7.1. Die „Geister“ des Königs

„Am 20. November 1979, dem ersten Tag des 15. Jahrhunderts nach der Hidschra, besetzte eine große Gruppe von saudischen und einigen nicht saudischen Aktivisten die Große Moschee von Mekka. Es dauerte zwei Wochen bis, die Besetzer überwältigt werden konnten.³⁶⁷ Diese „Überwältigung“ endete in einem Blutbad, das knapp 200 Todesopfer forderte³⁶⁸. Dieser 20. November wird zu einem zentralen Datum für die Fortentwicklung des Islamismus und zu einer grundsätzlichen Neuformulierung des Djihad führen. Hier, in der Geburtsstadt Muhammads, wird eine Gruppe auf sich aufmerksam machen, die ein Gedankengut mit sich führt, dass noch äußerst populär werden wird.

Die Köpfe hinter der Erstürmung der Moschee rekrutierten sich aus der *al-Dschama'a as-salafiya al-muhtasiba*, eine Gruppe, welche sich zum Ziel setzte die saudische Gesellschaft von schädlichen (nicht-islamischen) Einflüssen zu „reinigen“. Bereits an anderer Stelle war schon die Rede von salafistischen Gruppen, sprich Gruppen, welche eine starke Glorifizierung und eine orthodoxe Rückbesinnung auf die Frühzeit des Islam einfordern. Ihr Verständnis von der islamischen Vergangenheit ist dabei ebenso selektiv, wie ihr Bezug zur Moderne (meist wird konstatiert, dass derartige Bewegungen nur die Moderne selektiv wahrnehmen, doch richtig ist, dass sie die Vergangenheit nicht minder selektiv betrachten). Ihrer Meinung nach sei die saudische Gesellschaft, durch „Neuerungen verschiedenster Art vom rechten islamischen Weg abgekommen, was als Vorzeichen der Endzeit gedeutet werden konnte³⁶⁹. Nur die Rückbesinnung auf die wahren Werte der Altvordenen, könnte die saudische Gesellschaft noch vor der Strafe Gottes erretten. Eine solche Denkweise implizierte natürlich, dass sie sich als Speerspitze einer solchen „Retterbewegung“ verstanden, welche aus Altruismus ihren kämpferischen Weg für das Wohl der Allgemeinheit gehe.

³⁶⁷ Lohlker (2009), S.34

³⁶⁸ Vgl. Dietl/Hirschmann/Tophoven (2006), S.363

³⁶⁹ Lohlker (2009), S.35

Doch auch innerhalb der *al-Dschama'a as-salafiya al-muhtasiba*, war man „up to date“. Ganz im Sinne anderer islamistischer Ideologen prangerte der geistige Vater der Bewegung *Dschuhaiman al-'Utaibi* die saudische Regierung als unislamisch an. Der Herrscher in Riad sei nicht in der Lage das Land der beiden Heiligen Städte, nach islamischer Manier zu verwalten; natürlich bedeute „nach islamischer Manier“ bei 'Utaibi eigentlich, nach „salafistischer Manier“. Prinzipiell war man in Saudi-Arabien mit orthodoxen Auffassungen des Islam vertraut, schließlich war der Wahhabismus selbst eine solche orthodoxe Auslegung des Islam. Doch diese Gruppe schien nun ernsthaft bereit ihren ganz eigenen Dihad gegen das unislamische Herrscherhaus aufzunehmen, was bedeute, dass womöglich unbequeme Zeiten bevorstünden. Der „Schwarze November“ hatte bereits gezeigt, zu was diese Gruppe imstande war und schließlich wurde erst vor kurzem der nachbarliche Shah durch den anhaltenden Druck reaktionärer Kräfte ins Exil getrieben. Was tun, war die entscheidende Frage in den Reihen der königlichen Berater. Den Druck erhöhen und die Gruppe durch Repressalien in die Knie zwingen? Aber wie weit war die Gruppe gesellschaftlich schon verankert? Was würden für Reaktionen hervorgerufen, wenn man die Zügel wieder etwas straffer in die Hand nähme?

Die Besetzung der Großen Moschee war bis dato ein singuläres Ereignis in der Geschichte radikal islamistischer Gruppen. Erstmals hielt es eine Gruppe für angebracht explizit „einfache“ muslimische Gläubige auf ihrem Kampf als Geiseln zu nehmen und einige von ihnen schließlich auch zu richten. Für die Muslimbrüder beispielsweise wäre ein solches Vorgehen undenkbar gewesen. Zu sehr war die Ikhwān auf die Gesellschaft angewiesen und in jener verankert, als dass diese ein solches Vorgehen verziehen hätte. Nach Herfried Münkler würde man sagen, dass die Ikhwān noch mit dem zu „interessierenden Dritten“ kalkulieren musste. Die Gruppe um 'Utaibi tat dies offensichtlich schon nicht mehr. Die Dihad Theorie sollte von nun an von einigen Gruppen grundsätzlich neu interpretiert und überarbeitet werden.

Auch für die saudische Regierung sollte sich gegen Ende Dezember eine Lösung für ihr Problem abzeichnen. Wenn diese Leute so gern ein Dihad haben wollten, so sollten sie ihn haben ihren Dihad.

7.2. Auf dem „Wege Gottes“ in Afghanistan

An Heiligabend 1979 sollte die Folgenreiche Operation der Sowjetarmee gegen Afghanistan beginnen. Am 27. beziehungsweise 28. Dezember schien die Operation bereits ihren erfolgreichen Abschluss gefunden zu haben, als sowjetische Truppen den Amu Darya überschritten und in die wichtigsten Städte des Landes einmarschierten. Die Afghanen erwiesen sich nicht gerade als erbitterte Gegner; die Armee schrumpfte innerhalb der wenigen Tage von 90 000 auf 30 000 Mann. Die Mehrheit der afghanischen Soldaten hatte es bevorzugt, lieber noch rechtzeitig die Streitkräfte zu verlassen, als sich mit der sowjetischen Großmacht anzulegen. Afghanistan war nach nur gut 4 Tagen von der UdSSR annektiert und der russische Intimfeind Amin in seinem Palast von Darulaman erschossen worden³⁷⁰.

Doch Russland hatte die Rechnung ohne den Wirt gemacht. Dass die bipolare Welt auf einen solchen Einmarsch gereizt reagieren würde war abzusehen. Die Ende der 70er Jahre forcierte Entspannungspolitik mit den USA und Jimmy Carter, war unter diesen Vorzeichen wohl kaum aufrecht zu erhalten. Dass also die UNO zahlreiche Resolutionen erließ, welche den Abzug der UdSSR forderten, dass die meisten westlichen Staaten die Olympischen Spiele in Moskau boykottierten und dass die USA ihrerseits die Rüstungspolitik wieder forcieren würde war abzusehen. Doch mit dem plötzlich aufkeimenden Widerstand von Teilen der Bevölkerung, hatte die UdSSR offensichtlich nicht gerechnet. Die Armee war zwar geschlagen, aber von nun an griffen die Afghanen zu ausgefeilten Guerilla-Operationen auf die die statischen und schweren Truppenverbände der Sowjet-Armee nicht vorbereitet waren. Der afghanische Widerstand verlegte seine Operationen vom Schlachtfeld, auf dem sie ohnehin keine Chance hatten, auf einzelne nadelstichartige paramilitärische Operationen.

Der Widerstand wurde von den breiten Massen der heimischen Bevölkerung getragen. Normalerweise ist die afghanische Gesellschaft von einem starken Tribalismus geprägt, welcher nicht zuletzt eine gewisse Konkurrenz unter den einzelnen Stämmen und Clans beinhaltet³⁷¹. Doch der Widerstand gegen den gemeinsamen Feind schaffte ein Gemeinschaftsgefühl über alle fragmentierenden

³⁷⁰ Für die Kriegsgründe ist in dieser Darlegung leider kein Platz. Ein kurzer Abriss der Kriegsgründe siehe bei Schetter (2004)

³⁷¹ Vgl. Adam (2002), S.34

Barrieren hinweg. Dieses Gemeinschaftsgefühl speiste sich zu diesem Zeitpunkt jedoch keineswegs aus religiösen Quellen. Rüdiger Lohlker bemerkt zwar, dass die afghanischen Bewegungen ihren Kampf zwar auch als *Dschihad* verstanden hätten, wenngleich in keinem *dschihadistischen* Sinne³⁷²: Die UdSSR war ein Besatzer, der Widerstand gegen diesen Usurpator hatte vornehmlich vor allem *politische* Gründe und war eben nicht von dieser Spielart des Islamismus geprägt.

Doch Mitte der 80er Jahre strömten immer mehr Freiwillige in das Land am Kandahar, um sich am Kampf gegen die Sowjetunion zu beteiligen. Wie Lohlker und auch Burke bemerken³⁷³, war das militärische Potenzial dieser ungeheißenen Helfer äußerst gering, da die meisten von ihnen eine Schusswaffe nur von weitem kannten. Und doch strömten immer mehr von diesen Freiwilligen nach Afghanistan. Und nicht nur Freiwillige strömten ins Land, sondern auch immer mehr Devisen. Neben den USA, die in Afghanistan eine Chance sahen ihren russischen Rivalen in die Falle zu locken, flossen beträchtliche Summen von Riad nach Kabul.

Saudi-Arabien sah in Afghanistan schlicht die Lösung ihrer Probleme. Die Ereignisse rund um den Sturm auf die Große Moschee hatte gezeigt, welches Bedrohungspotenzial im inneren des Staates schlummerte. Zum anderen steckte ihnen noch die iranische Revolution in den Knochen. So wirklich sicher, ob nicht doch etwas herüberschwappen könnte war man sich in Riad nicht. Also öffnete man einerseits den Geldbeutel und animierte andererseits die radikalen Islamisten in den Dschihad nach Afghanistan zu ziehen; ein Ökonom würde wohl von „outsourcing“ sprechen. Abgesehen vom Geld, teilten andere arabische Staaten – die sich mit ähnlichen Problemen konfrontiert sahen wie Saudi-Arabien – die Sicht der Golfmonarchie und forcierten die gleichen „ökonomischen Maßnahmen“ des „outsourcing“. So wurde Afghanistan im Laufe der Zeit zu einem Sammelbecken verschiedenster radikaler Strömungen. Der gegenseitige Gedankenaustausch von Gruppen, welche in der Vergangenheit eigentlich nicht besonders viel miteinander zu schaffen hatten – sich teilweise sogar oppositionell gegenüberstanden wie die verschiedenen Salafyyia Bewegungen den meisten anderen extremistischen Gruppen – „befruchtete“ mehr und mehr das eigene Gedankengut. Das Zusammenleben am kargen Hindukusch schweißte zusammen. Die Konsequenz für den Islamismus war jedoch, dass es in Afghanistan zu einer eigenartigen Symbiose qutbischer Ideen, wahhabistischem Traditionalismus, salafistisch selektivem

³⁷² Vgl. Lohlker (2009), S.37

³⁷³ Vgl. Lohlker (2009), S.37; Burke (2004), S.88 ff.

Konservatismus usw. kam. Zwar sahen sich diese verschiedenen Gruppierungen der gleichen Sache verpflichtet, sprich der Vertreibung der sowjetischen Usurpatoren, welche den Islam in unmissverständlicher Weise herausforderten, doch ideologisch gesehen, gab es teilweise tiefe Gräben zwischen den einzelnen Mudjtahid. Vor allem die Theorie vom Djihad musste nun weiterentwickelt werden, denn schließlich befand man sich ja in einem solchen.

In der zweiten Hälfte der 80er Jahre, der Krieg hielt sich mittlerweile schon fast selbstständig am laufen, fand sich so ein Mann der die Djihad Theorien auf eine neue Basis stellen sollte und überdies die rivalisierenden Gruppen für die gemeinsame Sache einen sollte. Der Palästinenser Abdallah Azzam wird zum Chefideologen eines Sammelsuriums von Gruppierungen, welche sich später selbst als salafistisch-dschihadistisch bezeichnen werden. Ein erneuter Bruch mit den alten Theorien wird unabdingbar.

7.3. Ein Palästinenser in Afghanistan (Abdallah Azzam)

„Es gibt heute auf der Welt kein Gebiet des Heiligen Krieges und keinen Mudschahid, der auf dem Wege Gottes kämpft, die sich nicht vom Leben, den Lehren und dem Wirken Abdullah Azzams (möge seine Seele bei Gott sein!) beeinflussen lassen.“³⁷⁴

Ein Palästinenser der einen solch entscheidenden Einfluss auf die islamistischen Mudjtahid hinterließ, war bis dato erstmal eine etwas ungewohnte Neuerung in islamistischen Kreisen. Klar gab es auch in im Westjordanland und insbesondere in Jordanien Ableger islamistischer Gruppierungen, welche sich am Widerstand gegen Israel beteiligten. Aber bislang machten in Palästina vor allem nationalistische Gruppen auf sich aufmerksam, während die Islamisten eher ein Schattendasein fristeten. Bislang wurde es in dieser Arbeit vermieden den Lebenslauf der vorgestellten Personen zu erörtern, da dieser entweder von sekundärer Bedeutung oder in anderen Publikationen schon hinlänglich erarbeitet wurde. Bei Azzam wird jedoch eine kurze Darlegung seiner wichtigsten Wegpunkte unerlässlich, wenngleich auch hier nicht ins Detail gegangen werden soll³⁷⁵.

³⁷⁴ www.azzam.com; Zit. Nach Hegghammer (2006), S.145

³⁷⁵ Für eine detaillierte Zusammenfassung siehe Hegghammer (2006); oder auch die mittlerweile allerdings geschlossene Homepage: azzam.com

Abdullah Azzam wurde 1941 im Westjordanland geboren. Sein Elternhaus war wie Hegghammer bemerkt, „fromm, aber nicht radikal“³⁷⁶, was dazu führen sollte, dass seine Eltern immer wieder Kritik am späteren Wirken ihres Sohnes üben sollten. Als hinreichend gesichert gilt, dass er bereits Mitte der 50er in Kontakt mit der ansässigen Muslimbruderschaft kam, was ihn recht früh in den Einflussbereich älterer Kader zuführte, wenngleich über den Einfluss dieser Begegnungen, auf das spätere Wirken Azzams hier keine valide Aussage getroffen werden kann. Nach Abschluss der Landwirtschaftsschule, fühlte sich Azzam zu Höherem berufen und schrieb sich 1963 an der Universität in Damaskus für den Studiengang „Muslimisches Recht“ ein. Bereits 1966 hatte er den Abschluss in der Tasche und kehrte in sein Heimatdorf im Westjordanland zurück. Wie für so viele Araber stellte auch für Azzam das Jahr 1967 einen Wendepunkt in seinem Leben dar. In Folge der neuen Verhältnisse im Zuge des Krieges, sah sich Azzam genötigt seine Heimat zu verlassen und sich in Jordanien niederzulassen. In Amman angekommen stellte Azzam seinen Fleiß unter Beweis, indem er einerseits 1969 ein Fernstudium an der Azhar erfolgreich abschloss und sich andererseits am palästinensischen Widerstand gegen Israel beteiligt haben soll. Jedoch wich sein Engagement für den palästinensischen Widerstand schon bald einer Ernüchterung, da dieser von nationalistischen Gruppen dominiert wurde, welche den islamistischen Gruppen praktisch keinen Spielraum ließen. So entschloss er sich 1970 die ihm angetragene Professur an der Universität von Jordanien anzunehmen und arbeitete von nun an weiter an seiner akademischen Karriere.

Bereits 1971 zog ihn sein Ehrgeiz weiter an die Azhar nach Kairo; Azzam fühlte sich noch nicht am Ende seiner wissenschaftlichen Fähigkeiten. Zurück in Kairo, bediente sich Azzam seiner alten Netzwerke in der Muslimbruderschaft, die er bereits im Westjordanland geschlossen hatte. Im Gegenzug stand der Ikhwān natürlich ein junger, eloquenter und aufstrebender Akademiker gut zu Gesicht, was ihm innerhalb der Organisation sehr rasch Kontakte zu Führungskader ermöglichen sollte. Auch innerhalb der Azhar wurde Azzam und seine Vorlesungen immer populärer, was nicht zuletzt mit seiner Herkunft zusammenhing: Wie gesagt erfreute sich der Widerstand in Palästina sowohl unter linken, als auch islamistischen (wenngleich aus unterschiedlichen Gründen) Gruppen ungeheurer Popularität und Azzam war schließlich eine Primärquelle dieses Widerstandes. Als seine Vorträge jedoch immer

³⁷⁶ Hegghammer (2006), S.146

politischer wurden, wurde zusehends die ägyptische Sicherheitspolizei auf den jungen Akademiker aufmerksam. Seine Popularität sollte jedoch eine Festnahme verhindern und 1973 schließlich, promovierte Azzam an der Azhar. Von nun an besaß er die Autorität eines Rechtsgelehrten der ehrwürdigen Azhar und hatte zudem sein islamistisches Netzwerk, neben Palästina und Jordanien auch noch um das Kernland des Islamismus, Ägypten, erweitert, als er im gleichen Jahr an die Universität nach Jordanien zurückkehrte.

Zurück in Amman eckte er gegen Ende der 70er Jahre ebenfalls wieder an, da seine Reden wieder zusehends politischer wurden. Abermals wurde eine Inhaftierung Azzams durch sein enormes Ansehen, sowohl in islamistischen Kreisen, als auch innerhalb des Campus-Betriebes vermieden. 1980 wurde der Druck auf ihn trotzdem zu hoch und seinen Lehrbetrieb stand ernsthaft unter Gefahr, weshalb er nach Saudi-Arabien übersiedelte, wo er Professor an der König-Saud-Universität werden sollte. Saudi-Arabien hatte nach dem Geldsegen einen immensen Bedarf an geistigen Köpfen, da diese dem noch im Aufbau befindlichen Bildungswesen in weiten Teilen fehlte. In Saudi-Arabien sollte Azzam erstmals in Kontakt mit Mittelsmännern kommen, welche den afghanischen Dschihad mit arabischen Kämpfern und Geld versorgten. Dieser Kampf am Hindukusch war so völlig anders, als jener in Palästina zu Beginn der 70er. Hier war für den Islamismus wirklich etwas zu machen, nicht wie in Palästina wo die Nationalisten das Kommando hatten. Für Azzam war die Entscheidung schnell klar: Er wollte an diesem Kampf teilhaben, weshalb er sich 1980 an die Universität von Islamabad versetzen ließ, wo er als Vermittler für junge Mudjahiddin fungierte, welche in den Dschihad nach Afghanistan ziehen wollten.

Azzam sollte denn auch an diesem Kampf teilnehmen, wenngleich eher auf geistiger Ebene, denn auch physischer, weshalb hier die Auseinandersetzung mit seinem Leben enden soll. Von weiterer Bedeutung sind nun Azzams Schriften und Darlegungen, welche ihn schließlich im Verlauf der 80er Jahre zum Chefideologen der dschihadistischen Bewegung in Afghanistan werden ließen.

Im Bezug auf sein Leben sind jedoch zwei Tatsachen von Bedeutung, die im Hinblick auf seine Darlegungen nicht außer Acht gelassen werden dürfen:

1. Azzam war seit 1973 promovierter Rechtsgelehrter der Azhar Universität, was bedeutete, dass er als Autorität – auch außerhalb der islamistischen Bewegung – in religiösen Rechtsfragen angesehen wurde. Seine Worte und

Schriften waren somit von besonderer Bedeutung für die Mudjahiddin in Afghanistan, die sie wesentlich beeinflussten.

2. Azzam konnte im Verlauf seines Lebens eminent wichtige Netzwerke innerhalb des Islamismus schlagen, was ihm in Afghanistan, wo eben die verschiedensten Gruppierungen zusammen kam von Nutzen war. Er hatte Kontakte zu Palästina, Jordanien, Ägypten und sogar zu saudischen Netzwerken, welche prinzipiell aus einer anderen Richtung kommen. Dieses Netzwerk verhalf denn auch Azzam zu einer Vermittlerfunktion zwischen den teilweise rivalisierenden Gruppen in Afghanistan. Er war aufgrund seiner Autorität, aber eben auch aufgrund seiner weit reichenden Verbindungen, geradezu prädestiniert einer solche Vermittlungsposition einzunehmen was er schließlich auch tat.

7.3.1. Die Neukonzeption des Dihad-Theorie durch Abdullah Azzam

Rüdiger Lohlker konstatiert, dass Azzams bedeutendster Beitrag zur Theologie des Dihad „die Begründung des defensiven Charakters des afghanischen Dschihad“ sei, „der es zu einer individuellen Glaubenspflicht für jeden Gläubigen mache, diesen Kampf zu unterstützen oder sich daran zu beteiligen.“³⁷⁷ Azzam unterlegt diese Glaubenspflicht eines jeden Muslims durch eine Fatwa, die er von verschiedenen geistlichen Autoritäten abzeichnen lässt, um dieser noch größere Legitimität zu verleihen: „Darauf verkündete der Scheich (Anm.: Abdal-Asis Ben Baz – der Saudi galt als eine der höchsten Autoritäten in der islamischen Welt) in der Bin-Laden-Moschee in Dschidda sowie in der Großen Moschee von Riad, dass der Dschihad eine persönliche Pflicht eines *jeden einzelnen* sei.“³⁷⁸ Doch war dies so neu? Hatten nicht Qutb und ihm folgende islamistische Ideologen schon in ähnlicher Weise argumentiert? Eigentlich schon. Das eigentlich innovative ergibt sich denn auch nicht so sehr aus dem Konzept an sich, sondern eher aus seiner Schlussfolgerung, wonach dieser individuelle Dihad, nicht an den Grenzen Afghanistans endet. Die eigentliche Neuerung im djihadistischen Denken Azzams, ergibt sich aus dem Umstand, dass er die Notwendigkeit zum Dihad internationalisiert: Überall auf der

³⁷⁷ Lohlker (2009), S.57

³⁷⁸ Azzam: „Die Verteidigung der muslimischen Gebiete ist die oberste Pflicht des einzelnen“, zit. Nach Hegghammer (2006), S.174 [eigene Hervorhebungen]

Welt, wo muslimisches Gebiet durch nicht-muslimische Usurpatoren besetzt gehalten wird, wird auch der Dihad zur individuellen Pflicht eines jeden wahren Muslims. Mit den Worten Azzams klingt dies so:

„Wie wir gesehen haben, wird der Dschihad, sobald muslimisches Gebiet angegriffen wird, für diejenigen, die in diesem Gebiet leben, wie für die Bewohner der benachbarten Gebiete zu einer persönlichen Verpflichtung. Sind es zu wenige, sind sie untauglich oder zaudern sie, dann obliegt diese Pflicht denjenigen, die sich in der Nähe aufhalten, bis das gesamte Gebiet zurückerobert ist. [...] Folglich: bleiben alle Muslime in Sünde, solange auch nur ein Land, das muslimische gewesen ist, in den Händen der Ungläubigen bleibt.“³⁷⁹

In diesen Bereich fallen *alle* Gebiete, welche früher einmal unter muslimischer Herrschaft standen. Der Dihad wird nach Azzam also nicht mehr nur zur Pflicht in Ländern wie eben Afghanistan, oder nach Auffassung einiger ägyptischer Gruppen gegen ein heimisches, tyrannisches Herrschaftssystem, der Dihad wird in dieser Theorie ebenso in Andalusien, oder auch dem Balkan zur Pflicht. So weit ging bisher noch wirklich keiner vor ihm.

Des Weiteren erhält der Dihad-Begriff bei Azzam eine Neukonzeption. Für ihn gibt es nur den bewaffneten, den „kleinen Dihad“: „Die Realisierung theologischer Desiderate wie die Annäherung an die Einsheit Gottes, den *tauhid*, erfolgt in Azzams Theologie allein durch die praktische, militärische, kämpferische Aktion, durch „die Bekräftigung des *tauhid* auf Erden mit dem Schwert“.³⁸⁰ In den Schlussfolgerungen seiner Schrift „Schließ dich der Karawane an!“ wird Azzam zu diesem Punkt bemerken:

„Das Wort „Dschihad“ bedeutet einzig und allein „bewaffneter Kampf“, wie es Ibn Ruschd gesagt hat. Darin sind sich die vier Imame einig.“³⁸¹

Qutb bricht hier mit der Tradition der allegorischen Auslegung des Dihad-Begriffes, wie wir ihn bereits an anderer Stelle kennen gelernt haben. Ergo bedeutete dies,

³⁷⁹ Azzam: „Die Verteidigung der muslimischen Gebiete ist die oberste Pflicht des einzelnen“, zit. Nach Hegghammer (2006), S.180

³⁸⁰ Lohlker (2009), S.57

³⁸¹ Azzam: „Schließ dich der Karawane an!“ , zit. Nach Hegghammer (2006), 207

dass sich Frömmigkeit nicht mehr nur durch Beten und das Einhalten der Pflichten gegenüber Gott manifestiert. Wer nach Azzam ein wahrer Muslim sein wollte, der musste nun auch die Kalaschnikow in die Hand nehmen und seine Gottgefälligkeit auch physisch unter Beweis stellen. Es ist überflüssig zu bemerken, dass eine solche Konzeption von islamischen Rechtsgelehrten zerrissen wurde.

Doch in der Djihad-Frage sah sich auch Azzam mit einem Problem konfrontiert, dass nicht ganz einfach zu lösen war. Wie in Kapitel 3 dargestellt, entwickelte sich der Djihad als eine Art kriegsrecht, dass man bis zu einem gewissen Punkt in das *ius ad bellum*, aber auch das *ius in bellum* unterteilen kann. Zwar hat Azzam auch etwas zum *ius in bellum* berichten³⁸², doch soll diese Frage hier außen vor bleiben. Wie bereits bemerkt, besagte die allgemein vertretene Lehrmeinung, dass eigentlich nur dem Imam das Recht obliege einen Djihad auszurufen. Was aber tun in Zeiten wie diesen, wo ein solcher nicht mehr zu finden ist und der Mahdi noch nicht zurückgekehrt ist? Azzam bediente sich eines Kunstgriffs, indem er konstatierte, dass während der Abwesenheit des Imams, eben die am besten geeigneten Personen, sozusagen stellvertretend den Djihad proklamieren könnten. Selbstredend waren diese geeigneten Personen Rechtsgelehrte, denn schließlich musste ja im Einklang mit den Geboten der Shari'ah ein solcher Djihad geführt werden. Zum Glück war Azzam selbst Rechtsgelehrter, was die Angelegenheit vereinfachte...

Ein weiteres Problem entfachte sich an der Frage wo ein solcher Djihad legitim sein sollte. Wie bereits gesagt zieht man nicht einfach ohne Legitimation in einen nicht selten tödlichen Kampf, denn schließlich konnte ein illegitimer Kampf, einen in der Gottgefälligkeit auch ordentlich zurückwerfen. Weiter oben wurde bereits dargelegt, dass Azzam an all jenen Orten einen Djihad einforderte, welche früher bereits einmal unter islamischer Herrschaft standen. Azzam bediente sich des alten Konzepts, welches in das *dār al-islām*, sowie dem *dār al-harb* unterschied. Zum „Haus des Islam“ waren seinen Ansicht nach, nur diejenigen Gebiete zu zählen, in welchen die Shari'ah Gültigkeit besitze, alle anderen Gebiete, gliederte Azzam in das „Haus des Krieges“ ein. Laut Azzam konnte die *dār al-islām* mehr oder weniger überall zu finden sein, wo Muslime wohnten³⁸³. Das eigentlich Ziel sei es jedoch, die ursprüngliche *dār al-islām* wie sie zur Blütezeit des Islam bestanden habe wiederherzustellen. Denn: „Ist nur ein Teil der *dar al-islam* in die Hände der Ungläubigen gefallen, so obliegt es

³⁸² Azzam nimmt hierzu ausführlich Stellung in seinen Erklärungen zu „Sitten und Recht des Dschihads“, siehe Hegghammer (2006), S.233 ff.

³⁸³ Vgl. Lohlker (2009), S.60

den Muslimen, die zu diesem Zeitpunkt leben, diesen Teil dem Gebiet des Islam wieder zurückzugeben. Solange dies nicht geschehen ist, sind sie im Zustand der Sünde (*itm*).³⁸⁴ Aus dieser Feststellung resultiert ein nächster Punkt in den Theorien Azzams, der wiederum mit alten Konzepten islamistischer Gruppierung bricht.

Wie hier deutlich wird verfißt Azzam einen starken Panislamismus, welcher sich über nationale Grenzen hinweg entwickeln soll. In gewisser Weise könnte man hier auch von einer „Islamistischen beziehungsweise Djiihadistischen Internationalen“ sprechen. Vorstellungen von Qutb und seiner Jünger, wonach ein Nationalstaat, durch konspiratives Tun einer kleinen Avantgarde in die Knie gezwungen werden könnte erteilte Azzam hier in zweierlei Hinsicht eine Absage:

1. Was bringe es, wenn beispielsweise in Ägypten die Ziele der islamistischen Gruppen erreicht werden und das Regime gestürzt wird, während in anderen Teilen der Welt, Muslime nach wie vor unterdrückt werden? Azzam argumentiert: „Der Dschihad ist eine Pflicht, die wie das Beten und das Fasten lebenslang besteht. Ebenso wie es nicht erlaubt ist, in einem Jahr zu fasten und in einem anderen Jahr das Fasten zu brechen, ist es auch unzulässig, die Pflicht zum Dschihad ein Jahr lang zu erfüllen und dann mehrere Jahre damit aufzuhören, sofern man in der Lage ist weiterzumachen.“³⁸⁵ Und weiter: „Heute ist der Dschihad für jeden Muslim unter Einsatz des eigenen Lebens und Geldes eine persönliche Pflicht, und die gesamte muslimische Gemeinschaft wird in Sünde bleiben, solange nicht das letzte Stückchen muslimischer Erde von den Ungläubigen befreit worden ist.“³⁸⁶ Azzam löst hier die nationale Beschränktheit der bisherigen islamistischen Gruppen auf. Es gehe nicht mehr nur darum, Palästina, oder Afghanistan von der Fremdherrschaft zu befreien. Laut Azzam gelte es nun die muslimische *Welt* den Fesseln fremder Annexion zu entreißen.
2. Azzam betrachtete die Theorien einiger islamistischer Gruppen wie sie vor allem in Ägypten anzutreffen waren als blanke Utopie. Das von Qutb entworfene Konzept der Avantgarde, erschien ihm als bodenloser Unfug. Was die muslimische Gemeinschaft brauche, sei Geschlossenheit. Das Große

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Azzam: „Schließ dich der Karawane an!“, zit. Nach Hegghammer (2006), 207

³⁸⁶ Azzam: „Schließ dich der Karawane an!“, zit. Nach Hegghammer (2006), 208

Ganze müsse entschlossen den Feinden des Islam gegenübertreten, nicht eine Gruppe auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner.

Interessant ist im Zusammenhang mit den Darlegungen Azzams, dass er der erste *sunnitische* Ideologe ist, der das Märtyrertum verherrlicht. Bislang war von diesem Phänomen nur im Zusammenhang mit der iranischen Revolution die Rede. Für ihn ist ein Märtyrer explizit nur derjenige der auf dem Schlachtfeld zu Tode kommt. Die Vorstellung, dass auch ein Muslim, der auf mystischem Wege den Djihaad verfolgte den Märtyrertod sterben könnte, lehnte Azzam ab. Wobei er sich aus safiitische beziehungsweise hanafitische Rechtsdefinitionen berief³⁸⁷. In seinen „Rechtfertigungen des Dschihads“ aus seiner Schrift „Schließ dich der Karawane an!“ stellt Azzam die Vergünstigungen eines Märtyrers hinaus, indem er ausgehend von einem Hadith bemerkte: „Dies sind die sieben Vergünstigungen die dem Märtyrer gewährt werden: schon ab dem ersten Blutstropfen, der vergossen wird, werden ihm seine Sünden vergeben; er erblickt seinen Platz im Paradies; er trägt das Gewand des Glaubens; er heiratet 62 Huris; er erleidet nicht die Qualen des Grabes; er wird nicht vom großen Schrecken heimgesucht; er wird mit dem Zepter der Würde aus Edelsteinen gekrönt, die kostbarer sind als die Welt und ihre Schätze; er darf sich für sechzig Personen aus seiner Familie verbürgen.“³⁸⁸ Diese Darlegungen finden bis heute ihren Einzug in Vorstellungen von Djihadisten und werden nicht selten wörtlich genommen, wie Rüdiger Lohlker anhand biographischer Erzählungen von Mudjahiddin nachgewiesen hat³⁸⁹.

Soweit zu den inhaltlichen Darlegungen der Theorien Azzams, die eine grundsätzliche Neuformulierung des djihadistischen Konzepts zur Folge hatte, indem er den Djihaad von seinen territorialen Grenzen löste und diesen internationalisierte. „Azzam formulierte als einer der ersten eine ehr globale Vision des Heiligen Krieges und bereitete damit den Weg für Osama bin Laden und den totalen, weltumspannenden Krieg von Al-Qaida gegen „das Bündnis der Juden und Kreuzfahrer“. In diesem Sinne war Abdullah Azzam in der Tat der erste Theoretiker des weltweiten Dschihads.“³⁹⁰ Für die Umsetzung und Legitimation seiner Theorien kam ihm seine Autorität als Rechtsgelehrter zugute, was es ihm ermöglichte seinen

³⁸⁷ Vgl. Azzam: „Sitten und Recht des Dschihads“, zit. Nach Hegghammer (2006), S.242

³⁸⁸ Azzam: „Schließ dich der Karawane an!“, zit. Nach Hegghammer (2006), S.204

³⁸⁹ Vgl. Lohlker (2008), S.250 ff.

³⁹⁰ Hegghammer (2006), S.170

Theorien einen theologischen Anstrich zu verpassen. Er wusste genau welche Knöpfe („Sünde“, „Angst vor den Höllenqualen“ etc.) er bei den Menschen drücken musste, dass seine Theorien die entsprechende Wirkung zeigen.

7.4. Auferstehung der „Basis“

1987 stellte eine entscheidende Wende im Afghanistan-Konflikt dar. Verfügte die russische Streitmacht bis zu diesem Zeitpunkt über die Lufthoheit am Hindukusch, fanden sie sich plötzlich mit Mudjahiddin konfrontiert, welche mit amerikanischen Stinger-Raketen ausgestattet waren³⁹¹. Die Bilanz für die UdSSR war verheerend: Allein 1987 wurden rund 270 sowjetische Flugzeuge über Afghanistan abgeschossen³⁹². Die Sowjetunion wurde langsam aber sicher kriegsmüde. Der anhaltende Guerillakampf, setzte der Armee zu, zivile Todesopfer, welche in einem solchen Guerillakampf nur schwer zu vermeiden sind, schadeten überdies dem Ansehen der UdSSR im Ausland und insbesondere dem neuen Präsidenten Michail Gorbatschow. Man musste raus aus diesem Fiasko und zwar schnell. Plötzlich ging es auch sehr schnell: Am 14. April wurde ein Friedensvertrag zwischen der UdSSR, Afghanistan, sowie Pakistan und den USA als Garantiemächten vereinbart. Innerhalb von zwölf Monaten sollten die sowjetischen Divisionen aus Afghanistan abziehen; die UdSSR verkürzte selbst den Abzug auf 10 Monate, man wollte nur noch weg.

Was war durch die Kraft des Glaubens und mit der Hingabe an den Dihad nicht alles möglich? Bereits in einem anderen Kapitel kam schon zur Sprache, dass die Expansionen in der Frühzeit des Islam, nicht zuletzt durch euphorisierte Kämpfer katalysiert wurden, welche teilweise bis in das Großreich Byzanz vordringen sollte. Nun wurde ein modernes Byzanz in die Knie gezwungen. Was war da nicht noch alles möglich, vor allem wenn man sich noch die Theorien Azzams im Hinterkopf behielt. War also ganz nach Azzam Afghanistan nicht erst der Startschuss, für eine „dihadistische Internationale“, welche es mit jedem Gegner überall auf der Welt aufnehmen konnte? Welche an jedem Ort wo Muslime unterdrückt wurden eingreifen musste, um den Traum der Rückeroberung der dār al-islām zu verwirklichen?

Doch nicht nur ideologisch zogen die Mudjahiddin ihr Fazit, denn schließlich war es nicht zuletzt ihre taktische Meisterleistung, welche die übermächtige Sowjetarmee in

³⁹¹ Vgl. Burke (2004), S.109

³⁹² Vgl. Schetter (2004), S.112

die Knie zwang. Während Azzam vor allem den Guerilla-Kampf propagierte und Vorschläge Osama bin Ladens (mit dem er viele Jahre im Rekrutierungsbüro von Peschawar zusammenarbeitete) zur Etablierung djihadistischer Splittergruppen, welche terroristische Anschläge verüben sollte, ablehnte, lief das Fazit jedoch in eine Richtung, die für die kommende Al-Qaida Generation von Bedeutung sein sollte. 4 Punkte seien hier von entscheidender Bedeutung:

1. Trotz zahlenmäßiger und technologischer Unterlegenheit, war man mit der richtigen Strategie in der Lage selbst einen überlegenen Feind in die Knie zu zwingen.
2. Mit der richtigen Taktik – der Abschuss der 270 Flugzeuge kostete die UdSSR kolportierte 2 Milliarden US-Dollar – konnte der ökonomische Preis für den Feind in die Höhe getrieben werden, so dass er aus rationalen, ökonomischen Gründen, den Frieden suchen muss (ein Argument, dass in ähnlicher Weise bereits bei Clausewitz Einzug findet)
3. Der Gegner war nicht in der Lage, sei es aufgrund kultureller, völkerrechtlicher oder normativer Gründe dieselben Mittel anzuwenden wie die Mudjahiddin. Überreaktionen des Gegners, welche diesen, sowohl international, als auch national in Misskredit bringen, konnten somit provoziert werden.
4. Aufgrund der angewandten „hit and run“ Strategie, war es dem Gegner fast unmöglich dezidiert gegen die Mudjahiddin vorzugehen.

Doch zunächst wollten die auswärtigen Mudjahiddin wieder in ihre Heimatländer zurückkehren um sich für ihren Erfolg feiern zu lassen. Schließlich hatten sie altruistisch im Namen des Islam ihren Kopf hingehalten und letztlich einen Feind des Islam, der zudem als Supermacht in der Weltpolitik fungierte, in die Knie gezwungen. Jedoch kam es gänzlich anders. Statt eines Empfangs mit Pauken und Trompeten, standen sie unter ständiger Beobachtung des Staates und des Sicherheitsapparats, ganz gleich, ob die Mudjahiddin nun nach Ägypten, oder den Djihad-Förderer Saudi-Arabien zurückkehrten. Die Heimatländer der Mudjahiddin hatten noch in den 80er Jahren gehofft, das Extremismus-Problem würde sich in Afghanistan von selbst lösen und nun standen ihre ungeliebten Stiefkinder wieder vor der Haustür, diesmal jedoch mit einer paramilitärischen Ausbildung und orthodoxer Djihad-Ideologie im Gepäck.

Hinzu kam, dass für jene Rückkehrer der Dihad nach eigenem Bekunden noch nicht abgeschlossen war.

1990 kam es denn auch zu einer Entwicklung, welche das Fass endgültig zum Überlaufen brachte. Nachdem der Irak in Kuwait einmarschierte, sorgte sich das saudische Königshaus, dass dieser Konflikt ausschweifen könnte und ihre eigenen Ölressourcen bedrohen könnte. Als Beschützer der saudischen Interessen rief das Königshaus US-Truppen ins Land, welche umgehend gut 20 000 Truppen in das Land der beiden Heiligen Stätten entsendete. Zuerst hatten die Mudjahiddin noch von der Politik der USA in Afghanistan profitiert, aber nachdem Afghanistan nun erledigt war, gab es für die „Heiligen Krieger“ keine Notwendigkeit mehr für eine Allianz mit den Vereinigten Staaten. Dass nun aber der saudische König ungläubige Krieger zum Schutz der Heiligen Stätten – so zumindest die Auffassung der Extremisten – ins Land holte, machte den Betrug der an den Mudjahiddin begangen wurde, perfekt.

In einigen Publikationen wird in diesem Zusammenhang die Rolle Osama bin Ladens herausgehoben, der den saudischen Herrschern angeboten haben soll, eine Armee aus ehemaligen Mudjahiddin zur Bewachung zu entsenden, was diese ablehnten. Doch sollte die Rolle bin Ladens zu diesem Zeitpunkt nicht überschätzt werden. Zwar war er in der Auffassung einiger Veteranen so etwas wie ein Kriegsheld. Jedoch darf nicht vergessen werden, dass Azzam erst im November 1989 zu Tode kam und bin Laden zu diesem Zeitpunkt noch keineswegs die Popularität des Palästinensers (oder auch anderer ideologischer Führer wie beispielsweise Ayman al-Zawahiri) besaß, was bedeutet, dass seine Gruppe zu jener Zeit, eher beschränkt in ihrer Mitgliederzahl war. So klein die Gruppe sein mochte, scharte hier Osama bin Laden Veteranen um sich, die ihm bedingungslos folgen würden, wenngleich ich diese Ergebnis eher auf seinen Status als Veteran des Afghanistankrieges (im Sinne von „kameradschaftlicher Verbundenheit“³⁹³ – schließlich hatte man im Krieg das gleiche durchgemacht) zurückführen würde und seiner religiösen und ideologischen Weltanschauung eher sekundäre Bedeutung schenken würde.

Bin Laden hatte hier bereits mit einem Problem zu kämpfen, dass die Dihad-Bewegung aus Afghanistan im Allgemeinen betraf. Der Tod Azzams – dieser kam

³⁹³ Osama bin Laden schreibt diesbezüglich in seiner Schrift „Die Höhle der Gefährten“: „Diese Zeit (Anm. während des Afghanistankrieges) war herrlich, wir lagerten nicht weit vom Feind, und zugleich bauten wir Straßen und Gräben, und schliefen alle in einem Zelt [...]. Wie beteten gemeinsam, trafen Entscheidungen gemeinsam, aßen am selben Platz.“

1989 durch einen Bombenanschlag zu Tode – hinterließ ein ideologisches Vakuum, für die Veteranen. Azzam hatte oft genug gefordert, dass mit Afghanistan noch lange nicht Schluss sei mit der Auferstehung der dār al-islām; das weitergekämpft werden müsse, bis alle Flecken auf der islamischen Landkarte getilgt wären. Doch mit dem Ende des Dihad in Afghanistan, fragmentierte sich die Dihad-Bewegung wieder. Der ägyptische Extremist kehrte wieder nach Kairo zurück und reintegrierte sich in seine alten radikalen Netzwerke, während der saudische Mudjahiddin in seiner Heimat dasselbe tat. Der Kampf in Afghanistan, beruhte jedoch nicht zuletzt auf einem geschlossenen Vorgehen. Azzam hatte es eben erst geschafft die unterschiedlichen Standpunkte der einzelnen Gruppen zu einem großen Ganzen zusammenzuführen, was nun wieder Gefahr lief auseinanderzubrechen. Azzams saudischer Gefährte aus dem Rekrutierungsbüro wollte das nicht hinnehmen und machte sich daran das alte Netzwerk aus Afghanistan (im Rekrutierungsbüro saß er schließlich an der Quelle) zu reaktivieren. Während Azzam immer noch in gewisser Weise die Interessen seiner Geldgeber (v.a. Saudi-Arabien) mit einbeziehen musste, macht der Bruch im Zuge der Irak-Krise derartige Spielereien unnötig. Von nun an konnte größer und freier gedacht werden in dem islamistischen Kreis um bin Laden, was bedeutete, dass die „internationale Brigade der Dschihad-Veteranen“ einen neuen Charakter bekam: „Sie entzog sich ab sofort jeglicher Form von staatlicher Kontrolle und stand dafür weltweit den unterschiedlichsten Zwecken des radikalen Islamismus zur Verfügung. Sie war nun losgelöst von politischen Verbänden, die von bestimmten Ländern oder Machthabern abhängig waren, und brauchte auch keiner sozialen Gruppe mehr Rechenschaft abzulegen.“³⁹⁴ Somit wurde eine gänzlich neue Ideologie möglich, die letztlich in einer transnationalen Terrororganisation münden sollte.

Da es in dieser Analyse nicht so sehr um die Geschichte, oder die Entfaltung al-Qaidas geht, sondern um Entwicklungslinien des Islamismus, soll sich hier nun abschließend mit der Ideologie al-Qaidas auseinandergesetzt werden. Was war das neue? Wo wurde mit alten Ideologien gebrochen? Und was macht die Anziehungskraft der Bewegung um Osama bin Laden aus?

³⁹⁴ Kepel (2004), S.273

7.4.1. „Basisdenken“

Im Sommer 1996 erreichte ein Brief aus Afghanistan einige arabische Pressestellen mit der Überschrift: „Vertreibt die Juden und die Christen von der arabischen Halbinsel“³⁹⁵. Der Titel verhieß nichts Gutes und stammte von einem gewissen Osama bin Laden, der bis dato nur Insidern wirklich bekannt war. Der Saudi richtete eine unmissverständliche Botschaft an das muslimische Volk:

„Jeder von euch weiß, welche Ungerechtigkeit, welche Unterdrückung, welche Aggression die Muslime von seiten des Bündnisses der Juden und Kreuzfahrer und seiner Lakaien erleben!“³⁹⁶

Das Traktat aus dem Hindukusch ist vor allem eine Anklage gegen den Westen und die mit ihm verbündeten Staaten, natürlich vorneweg Saudi-Arabiens, das nach dem Abkommen mit der USA als Vasall der USA schlechthin, in der Vorstellung bin Ladens galt. Bin Laden führt einen Rundumschlag und schreibt den „Kreuzfahrern“ die Schuld an allen Krisenherden der Welt zu, die unter muslimischer Beteiligung stehen. Die Muslime müssten einmal mehr zusammenstehen, über ihre Differenzen hinwegsehen und den Kampf geschlossen aufnehmen. Er, bin Laden selbst, habe sich mit einigen Gefährten, bereits in das Gebirge um Afghanistan zurückgezogen, um von hier aus den Kampf aufzunehmen. Hier wird bereits deutlich, was Rüdiger Lohlker als „inszenierte Person Usama bin Ladin“ klassifiziert³⁹⁷. Das Bild, was bin Laden hier vermittelt, zeigt eminente Ähnlichkeiten mit der Hidschra des Propheten, der ebenfalls sein (gut situiertes) Leben in Mekka aufgab und sich nach Yathrib verabschiedete, von wo aus er den Kampf gegen das ungerechte Regime in Mekka schließlich aufnehmen sollte. Bin Laden hatte im Gegensatz zu Azzam das Problem, dass er nicht als geistliche Autorität sprechen konnte. Was ihm an Referenzen fehlte, versuchte bin Laden immer wieder durch derartige Inszenierungen auszugleichen, indem er „ein Bild evozierte, das vermittels der gesprochenen Sprache ganz bewusste den Eindruck von Ursprünglichkeit herstellen sollte.“³⁹⁸ Auf diese Weise versuchte bin Laden immer wieder, sei es durch entsprechende Kleidung, durch die

³⁹⁵ Vgl. Saghi (2006), S.67

³⁹⁶ Bin Laden aus „Vertreibt die Juden und die Christen von der arabischen Halbinsel“, zit. Nach Saghi (2006), S.67

³⁹⁷ Vgl. Lohlker (2009), S.40

³⁹⁸ Lohlker (2009), S.39

Umgebung oder auch der Sprache der er sich bediente, ganz bewusst das Bild der „Frommen Altvorderen“ heraufzubeschwören, was ihm auch immer wieder gelingen sollte.

Doch letztlich sollte die Quintessenz dieses Briefes nichts anderes als eine Kriegserklärung – vor allem gegen die USA sein, denen er Vorwarf eine Nation aus Feiglingen zu sein, die beim kleinsten Widerstand (wie 1983 im Libanon und dem Anschlag auf die USS Cole) in die Knie gehen würden. Am Eifer seiner Krieger hingegen ließ bin Laden keinen Zweifel:

„Ich versichere dir, William (Anm.: William Cohen – Verteidigungsminister der USA), dass diese jungen Leute den Tod genauso lieben, wie ihr das Leben liebt [...]“³⁹⁹

Ganz in der Tradition Azzams, führt auch bin Laden die Bereitschaft seiner Krieger zum Martyrium ins Feld. In einem Interview mit Peter Bergen wird er in diesem Zusammenhang bemerken:

„Auf dem Weg Gottes zu sterben ist eine Ehre, die alle Kämpfer aus meiner Gemeinschaft wollen; wir lieben den Tod auf dem Weg Gottes genauso, wie ihr das Leben liebt, wir fürchten nichts, wir hoffen auf einen solchen Tod.“⁴⁰⁰

Wie bereits gesagt, führt bin Laden mit dieser Argumentation vor allem die von Azzam hervorgebrachte Theorie des Märtyrertums im sunnitischen Islam fort. Der Märtyrerkult und die Befürwortung von Selbstmordattentaten ist somit eine Erfindung des islamistischen Extremismus und eben *kein explizit* islamisches Dogma der Frühzeit, sondern ganz und gar neu.

Im Interview mit Peter Bergen stellt bin Laden die Gretchenfrage, wer eigentlich bestimmt was Terrorismus ist:

„Sie verurteilen jeden Muslim, der seine Rechte einfordert, und empfangen gleichzeitig den höchstrangigen Vertreter der Irisch-Republikanischen-Armee als einen politischen Führer im Weißen Haus. Wo immer wir hinsehen, finden wir die USA als Anführer von Terrorismus und Verbrechen in der Welt. Die USA betrachten

³⁹⁹ Bin Laden aus „Vertreibt die Juden und die Christen von der arabischen Halbinsel“, zit. Nach Saghi (2006), S.70

⁴⁰⁰ zit. Nach Saghi (2006), S.81

*es nicht als terroristischen Akt, Atombomben auf Nationen zu werfen, die Tausende von Kilometern entfernt sind, und dabei nicht nur militärische Ziele treffen. Diese Bomben trafen vielmehr ganze Nationen, einschließlich Frauen, Kinder und alte Menschen, und die Spuren dieser Bomben sieht man in Japan bis zum heutigen Tag.*⁴⁰¹

Bin Laden sieht sich selbst nicht als Terrorist, denn ein Terrorist könnte wohl kaum auf dem Weg Gottes wandeln. Den Dihad, welchen er propagiert, sieht er rein defensiven Zwängen geschuldet, indem er die USA als die eigentlichen Terroristen brandmarkt, welche gar Frauen und Kinder ermorden würden. Wer entscheidet also, so bin Laden, wer ein Terrorist ist und wer nicht? Bemerkenswert ist, dass sich bei Protesten gegen den Irak-Krieg in den Jahren 2002/2003 Demonstranten fanden, welche eine ganz ähnliche Argumentationslinie verfolgten und George W. Bush auf einigen Plakaten tatsächlich als „Terrorist“ bezeichnet wurde. Wir haben es hier also a priori mit einer Logik zu tun, die ebenfalls nicht genuin islamistisch ist, sondern durchaus auch in anderen Zirkeln wiederzufinden ist, die sich mit Sicherheit nicht als religiös bezeichnen würden.

Doch kommen wir wieder zur entscheidenden Frage der Legitimation. Wie in den vorherigen Kapiteln bedarf auch der Dihad eines bin Ladens einer Legitimationsgrundlage:

*„Wir haben der Regierung der USA den Dschihad erklärt, weil die Regierung der USA – sowohl direkt, als auch indirekt – durch ihre Unterstützung der israelischen Besatzung in äußerst ungerechter, abscheulicher und verbrecherischer Weise gehandelt hat. [...] Infolge ihrer Untertänigkeit gegenüber den Juden gingen die Arroganz und der Hochmut der USA so weit, dass sie Arabien besetzt haben. Wegen dieser und anderer Ungerechtigkeiten haben wir den Dschihad gegen die USA ausgerufen, denn in unserer Religion ist es unsere Pflicht, den Dschihad zu führen, damit nur Gottes Wort gepriesen sei und wir die Amerikaner aus allen muslimischen Ländern vertreiben.“*⁴⁰²

⁴⁰¹ Bergen (2001), S.36

⁴⁰² Bergen (2001), S.33

Die Legitimation für den notwendigen Dihad, speist sich auch für bin Laden aus einem Bedrohungsszenario für den Islam. Der Islam werde durch die Politik der USA in direkter und unmissverständlicher Weise angegriffen, was einen Dihad obligatorisch werden lasse. Diese Verpflichtung zum Dihad, sei nicht einfach eine von ihm vertretene Auffassung, sondern nichts weniger als ein religiöses Dogma, da sich der Islam in der Defensive befände. Die Notwendigkeit zum Dihad ergibt sich ergo nicht aus einer *Aggression* der islamischen Kämpfer, sondern vielmehr aus einer *Reaktion*, gegen die Verbrechen der USA, welche für ihre Taten von den Dihadisten zur Rechenschaft gezogen werden. Al-Qaida wird somit zum irdischen Richter der USA für ihre Vergehen auf Erden. Anhand dieses Denkens offenbart sich eine sonderbare Ambiguität in der theologischen Logik dschihadistischer Gruppierungen. Während sie ihrerseits auf eine Belohnung für ihre Taten im Jenseits hoffen, so wollen sie die Bestrafung der Verbrecher *nicht* auf das göttliche Gericht verschieben. Diese sollen noch in dieser Welt gerichtet werden und im Hier und Jetzt für ihre Gräueltaten bezahlen.

Doch im Gegensatz zu Azzam trifft bin Laden eine Unterscheidung zwischen der individuellen (den jeder Muslim aufzunehmen hat) und der kollektiven Verpflichtung (den einige Muslime auf sich nehmen, aber die anderen entlasten) zum Dihad. Nach Saghi erfolgt die Auslegung zwischen kollektiver und individueller Pflicht rein pragmatischen Erwägungen: „Solange die für den Kampf erforderliche Zahl nicht erreicht ist, ist der Heilige Krieg *fard’ayn* (Anm.: individuelle Pflicht). Sobald das Quorum erfüllt ist, wird der Heilige Krieg zur *fard kifāya* (Anm.: kollektive Pflicht).⁴⁰³“ Bin Laden setzt hier also einen alten Streitpunkt mit Azzam durch, wonach kleinere, elitäre Gruppen ausreichen, den Kampf gegen den Aggressor aufzunehmen. Es bedarf eben nicht der großen Massen, wie sie noch Azzam einforderte.

Wie bereits weiter oben festgestellt sah sich die internationale dschihadistische Bewegung, welche in Afghanistan zueinander gefunden hatte, zu Beginn der 90er einer zunehmenden Fragmentierung ausgesetzt. Um diese wieder entsprechend reaktivieren zu können, bedurfte die dschihadistische Ideologie fortan eines neuen, transnationalen Charakters, der diese dschihadistische Umma unter einem gemeinsamen Banner wieder einen konnte.

⁴⁰³ Saghi (2006), S.50

Osama bin Laden sollte sich als wahrer Lehrmeister der islamischen Ökumene entpuppen, indem er schrieb:

„Man kann den Angreifer nur zurückschlagen mit der Gesamtheit der Muslime. Darum müssen wir vorübergehend beiseite lassen, was sie trennt, denn die Augen vor ihren Spaltungen zu verschließen kann nicht schwerer wiegen, als die große Gottlosigkeit zu übersehen, die den Muslimen droht.“⁴⁰⁴

Versuche in die Richtung die Umma zu einen, sind ebenfalls nicht gerade neu. Doch als bin Laden diese Zeilen schrieb wurden sie zu einer strategischen Notwendigkeit, um das alte Netzwerk zu revitalisieren. Wenn sich die alten Veteranen wieder in ihre domestikalen Netzwerke einbinden würden, war die ganze Arbeit Azzams umsonst. Die Extremisten in Ägypten würden wieder ihren Kampf gegen das Regime aufnehmen, die Palästinenser sich wieder im Widerstand gegen Israel üben und die salafistischen Gruppen in Saudi-Arabien das gottlose Herrscherhaus, sowie die Besatzer der beiden „Heiligen Stätten“ bekämpfen. Die geballte dschihadistische Kraft war auf diese Art nicht zu erreichen. Um dem entgegenzuwirken musste es doch möglich sein, dass die Mudjahiddin, die doch nach Afghanistan mehr verband als teilte, wieder enger zusammenrückten.

Schließlich hatte man aufgrund dessen, das man sich von staatlichen, gesellschaftlichen und sozialen Zwängen löste einen hohen Trumpf im Ärmel. Aufgrund dieser Emanzipation war man an keinen speziellen Ort, an keine besondere Vorgehensweise mehr gebunden. Mit dieser Loslösung war doch die eigentliche Grundlage für eine transnationale Organisation erst geschaffen worden. Man musste nicht mehr die Interessen der Geldgeber beachten, bestimmte Staaten waren nicht mehr tabu für Anschläge. Es spielte keine Rolle mehr wo man sich zurückzog, gegen wen man Aktionen startete; man war aus taktischer Sicht souverän. Ulrich Schneckener beschreibt das Phänomen eines transnationalen Terroristen im Unterschied zum internationalen Terroristen wie folgt: „Während der internationale Terrorismus herkömmlicher Prägung noch einen lokalen Bezugspunkt hat, ist der transnationale Terrorist seinem lokalen Milieu „entwachsen“, er ist letztlich heimatlos und ein moderner Nomade. Er besitzt zwar eine Herkunft und eine Staatsbürgerschaft, die aber für seine Aktivitäten relativ bedeutungslos sind. Die

⁴⁰⁴ Bin Laden aus „Vertreibt die Juden und die Christen von der arabischen Halbinsel“, zit. Nach Saghi (2006), S.70

Ansiedlung der „Hauptquartiere“, Ausbildungslager oder Ruheräume ist vielmehr ideologischen, strategischen oder ökonomischen Erwägungen geschuldet und hängt nicht zuletzt im Wesentlichen davon ab, welches Land bzw. welches Gebiet eines Staates sich „anbieten“. ⁴⁰⁵ Dadurch, dass bin Laden den Bruch mit der Gesellschaft wagte, war die Grundlage für die Transnationalisierung der djihadistischen Agenda al-Qaidas geschaffen. Und nicht zuletzt wurde mit dieser Emanzipation die ideologische Basis geschaffen, der den zu „Interessierenden Dritten“, in Luft auflösen sollte. Eine neue entgrenzte Djiha-Ideologie war geboren, welche letztlich mit der Allianz der „Internationalen Islamischen Front gegen Juden und Kreuzfahrer“ ihren vorläufigen Höhepunkt finden sollte.

Wie bemerkt kann hier keine Geschichte der al-Qaida nacherzählt werden, es geht einzig und allein um die Wurzeln ihrer Ideologie, welche jedoch auch seit 1998 einem anhalten progressiven Charakter unterliegt. Wie Georg Elwert richtig konstatiert: „Wer sich an dem bin Laden und den Taliban orientiert, wie er sie vor 15 Jahren erlebte, geht in die Irre. In Gewaltmärkten herrschen spezielle Evolutionsbedingungen. Durch die Gewalt brutale Selektion der Gewalt – der Gewalt, die sich rechnet – werden in diesem Feld laufend neue Institutionen und Formen der Gewaltorganisation ausgetestet. Nichts ist verboten; alles ist erlaubt, was man durch seine eigene bewaffnete Macht schaffen und erhalten kann. Auch Verrücktheiten und unerhörte Ideen werden möglich.“ ⁴⁰⁶ Aus diesem Grunde ist es unmöglich eine abschließende Beurteilung der Ideologie al-Qaidas zu treffen. Wir müssen uns hier auf die Wurzeln ihres Denkens beschränken.

⁴⁰⁵ Vg. Schneckener (2006), S.49/50

⁴⁰⁶ Elwert (2003), S.128

8. Schlussfolgerungen

„Als muslimischer Bürger Ägyptens habe ich voller Besorgnis und Angst immer wieder erlebt, wie die Bedeutung des Islams manipuliert wurde. Mein Leben wurde seit den 60er und 70er Jahren von verschiedenen Interpretationen des Islam begleitet, die miteinander kaum vereinbar waren. In den 60er Jahren hob der herrschende religiöse Diskurs hervor, dass der Islam eine Religion der sozialen Gerechtigkeit sei. Die prominenten Gelehrten der Al-Azhar-Universität, der maßgeblichen theologischen Instanz Ägyptens, befassten sich mit zwei großen Themen: Islam und Sozialismus sowie Islam und arabischer Nationalismus. Auch das Konzept des Dschihad wurde propagiert, man drängte uns zum Kampf gegen Imperialismus und Zionismus. Mit der Übernahme einer liberalen Wirtschaftspolitik in den 70er Jahren wurde der Islam dann zu einer Religion, die das Privateigentum schützte. Mit Beginn des Friedensprozesses zu einer Religion des Friedens.“⁴⁰⁷

Welche Lehren sind vor diesem Hintergrund aus der Entwicklung des Islamismus zu ziehen? Wurde dieser nicht auch immer wieder transformiert, teilweise adaptiert, den zeitlichen, sozialen, gesellschaftlichen, politischen Umständen angepasst? Die Vorstellungen eines Ahmad Khāns hatten wohl nicht besonders viel gemeinsam mit jenen Azzams. Selbst al-Banna – ebenfalls islamistische Ideologe des 20. Jahrhunderts - hat sich sicherlich ob derartiger Vorstellungen wie sie Azzam vertrat, das ein oder andere mal im Grabe herumgedreht. Lässt sich die iranische Revolution mit irgendeiner anderen sunnitischen Bewegung vergleichen, oder war diese vielmehr ein singuläres Ereignis, das rein unter *iranischen* und eben nicht unter *islamischen* Vorzeichen stand?

Wie dargestellt lagen die geistigen Grundlagen islamistischer Theorien in einer Reformierung des Islam, der ob der einsetzenden Modernisierung als rückwärtsgewandt und schwerfällig daherkam. Ein ehrgeiziges aber notwendiges Projekt, das nicht ohne Widerstände zu bewältigen war (einmal mehr sei hier auf die Aussage Tariq Ramadans verwiesen, der auf den ständigen Balanceakt gemäßigter Islamisten verweist). Doch entstand aus diesen Reformbewegungen tatsächlich das transnationale Netzwerk al-Qaidas? Wurden in Südostasien im 19. Jahrhundert die Wurzeln für eine Bewegung gelegt, welche keine Grenzen mehr kennt? Oder anders

⁴⁰⁷ Abu Zayd (2003), S.117

und etwas aktueller gefragt: Was war letztlich der ausschlaggebende Faktor für die Radikalisierung eines Sayyid Qutbs? War es das Umfeld der Muslimbruderschaft? War es sein USA Aufenthalt? War es seine Haft? Qutb war nicht der einzige intellektuelle Muslimbrüder, welcher einen Großteil der 60er Jahre in ägyptischen Gefängnissen verbrachte, warum hat sich gerade er in besonderer Weise radikalisiert? Warum hat gerade er ein Konzept entworfen, dass mit seiner Umwelt brach?

Wie in der Einleitung bereits bemerkt, ist es unmöglich die Gründe für die Radikalisierung eines Einzelnen oder auch einer Gruppe einer einfachen Antwort zu zuführen. Zwar wäre es an dieser Stelle möglich, gerade beim Prototyp Qutb in die eine oder andere Richtung zu argumentieren. Einige Publikation verfahren nach einem solchen Muster, was im Ergebnis bedeutet, dass die Einen konstatieren, dass die Radikalisierung Qutbs aus seiner Zeit in Amerika herrührt, wo er den moralischen Verfall anprangert, die Anderen wiederum führen seine Radikalisierung auf seine Haftzeit und die ständigen Repressionen von Seiten des Staates zurück. Es ist auch möglich gewisse Entwicklungslinien beispielsweise von Abduh und al-Afghānī zu al-Banna nachzuzeichnen, ebenso von Azzam zu bin Laden, aber es bleiben eben nur Ansätze, welche nicht immer valide aufrechtzuerhalten sind und aus einer konträren Sicht oftmals ebenso falsifiziert werden könnten.

Ich denke im Fazit dieser Arbeit sollte ein klarer Trennstrich zwischen „verstehen“ und „nachvollziehen“ gezogen werden. Es geht hier nicht darum den islamistischen Extremismus zu „verstehen“ (ich glaube auch, dass ich das gar nicht *will* und hoffe ganz im Sinne von Oz mit genügend Fantasie ausgestattet zu sein, so dass ich dies gar nicht *kann*), sondern es geht darum diesen „nachvollziehen“ zu können. Für diese Arbeit wird dies jedoch heißen, dass hier nur Erklärungsmuster, bestimmte Faktoren, welche die eine oder andere Folge nach sich gezogen haben, aufgezeigt wurden und einige Fragen offen bleiben müssen, was nicht zuletzt der Komplexität des Islamismus geschuldet ist. Der islamistische Extremismus ist – wie gesagt – schlicht und ergreifend zu komplex, als dass er allein mit politikwissenschaftlichen Mitteln erarbeitet werden könnte, was für diese Arbeit bedeutet, dass diese nicht mehr ist als ein Puzzleteil, in einem größeren Spiel. Denn schließlich spielte es ebenso eine Rolle über was für eine Psyche ein Extremist verfügt, in welchem sozialen Umfeld er sich bewegt, was seine kulturellen und spirituellen Wurzeln sind und vieles mehr. Islamistischer Extremismus lässt sich nicht Reduzieren.

Jedoch darf nicht vergessen werden, dass auch das „Nachvollziehen“ eine Verantwortung mit sich bringt und, wie gesagt, hier liegt vielmehr die eigentliche Aufgabe dieser Analyse. Der Vorteil der Nicht-Fundamentalisten liegt darin, dass sie über genügend Fantasie (Oz) verfügen die Position des Anderen diskutieren zu können und diese im besten Fall „nachvollziehen“ können; es geht – wie gesagt – nicht um das „Verstehen“ der gegenseitigen Positionen. Der Prozess des „Nachvollziehens“ ist dabei deutlich schwieriger als der des „Verstehens“. Das „Verstehen“ kennt einen Endpunkt, bei dem der Prozess seinen Abschluss findet. Dem „Nachvollziehen“ ist ein solcher fremd; es ist vielmehr ein anhaltender und progressiver Prozess, der nicht zuletzt die unvermeidliche Auseinandersetzung mit der eigenen Position einfordert. Das „Nachvollziehen“ erfordert *Fantasie* und fördert im eigentlichen Sinne die Auflösung selektiver Muster, was beim „Verstehen“ nicht a priori der Fall sein muss, da hier nur der Blickwinkel der Selektivität verschoben werden kann.

„Nachvollziehen“ erfordert nicht zuletzt einen offenen Umgang, eine Objektivierung des eigenen Blickwinkels. Sind wir einen Schritt weiter, indem wir konstatieren, der Islam wäre eine gewaltbereite, oder zumindest gewaltverherrlichende Religion? Ist es progressives, wissenschaftliches Arbeit, wenn man aus Schriften von Extremisten, oder aus Koranpassagen, den Islamisten gleich, diejenigen Stellen zitiert, welche die eigene These unterstützen? Ist der orientalische Diskurs nur einen Deut vorangekommen, wenn er sich in der Opferrolle versteckt und ständig proklamiert, dass der Westen an der anhaltenden Misere und Ausprägung von Fundamentalismen Schuld ist? Heben wir uns durch eine solch selektive Wahrnehmung auch nur ein klein wenig von den Extremisten ab? Rein rhetorische Fragen.

Doch das „Nachvollziehen“ verlangt auch, dass bestimmte Fragen gestellt werden. Es muss hinterfragt werden, wieso es den Extremisten gelungen ist, für sich zu reklamieren – so zumindest in der westlichen Wahrnehmung – für ein größeres Ganzes sprechen zu können. Wo bleibt die *Fantasie* der Muslime, welche die Angst, die viele Europäer vor dem Islam hegen, insbesondere seit der Instrumentalisierung seit dem 11. September, *objektiv* – ohne Rückzug in die Opferrolle, ohne Kreuzzugs- und Verschwörungstheorien, ohne Anklagen gegen die eigenen ‚ach so dummen‘ Mit-Muslime (diese Einstellung findet sich vor allem bei Bassam Tibi) –

wegdiskutieren wollen. Wo bleibt die Fantasie des Westens, dass eine Politik wie im Irak, in Afghanistan bei Muslimen ein kollektives Bild der Angst evoziert?

„Nachvollziehen“ hat viel mit Kritik üben, aber auch mit einer Reflexion seiner selbst zu tun und vor allem mit objektiven selbstständigen Denken. Diese Arbeit will hierfür einen Beitrag leisten. Nicht mehr, aber vor allem auch *keinen Deut weniger*.

Depesche des Vizekommissars von Amritsar, Frederick Cooper, an das Auswärtige Amt in London vom 1. August 1857 (verkürzt):

Am 30. Juli flohen 400 Sepoys des 26. Eingeborenen-Infanterieregiments aus dem Gefangenenerlager in Mianmir, wohin man sie auf Befehl der Krone gebracht und entwaffnet hatte, um zu verhindern, dass sie sich den mohammedanischen Rebellen in Delhi anschlossen. Geschwächt und ausgehungert, wie sie waren, konnten die Sepoys am Ufer des Ravi ohne Schwierigkeiten gestellt werden; 150 von ihnen wurden beschossen und in den Fluss getrieben, wo sie ertranken. Die Überlebenden trieben auf Holzplanken im Fluss, bis sie das andere Ufer erreichten, wo sie sich wie aufgescheuchte Hühner aneinanderdrängten und auf ihre Gefangennahme warteten. [...] Um Mitternacht, als der herrliche Mond durch die Wolken brach und sich in Myriaden von Teichen und Wasserläufen spiegelte, hatten wir 282 der bengalischen Rebellen gefangen. Am Morgen traf ein Kommando der Sikhs mit einem großen Vorrat Seilen ein. Doch da Bäume rar waren, verzichtete man darauf, den Strick zu benutzen. Schwieriger war die Frage, wie man mit den loyalen mohammedanischen berittenen Soldaten verfahren sollte, die gewiss nicht stillschweigend zusehen würden, wenn ihren aufrührerischen Glaubensbrüdern die gerechte Strafe zuteil wurde. Wie es das Glück wollte, war der 1. August der Tag des großen mohammedanischen Festes Bukra Eid. Ein ausgezeichneter Vorwand, um den mohammedanischen Kavalleristen die Heimreise zu gestatten, während wir Christen, ungestört von ihrer Anwesenheit und mit Unterstützung der treuen Sikhs, ein Zeremonialopfer anderer Art an ihren Glaubensbrüdern vollzogen. [...] Die Exekution verlief ohne Zwischenfälle, bis einer unserer Leute ohnmächtig wurde. Man legte eine kleine Verschnaufpause ein. Nachdem wir 237 Mohammedaner erschossen hatten, wurde der Distriktbeamte informiert, dass die verbleibenden Gefangenen sich offensichtlich weigerten, die Bastion zu verlassen, in die man sie in Erwartung ihrer Exekution verbracht hatte. [...] Die Bastion wurde umstellt, die Tore wurden geöffnet – und siehe da! Die Leichen von fünfundvierzig Soldaten, die vor Angst und Erschöpfung, Müdigkeit, Hitze und Atemnot gestorben waren wurden ans Tageslicht gezerrt. [...] Für jene, die Zeichen deuten können, möchten wir auf das einsame goldene Kreuz verweisen, das noch immer auf der Spitze der christlichen Kirche in Delhi glänzt, heil und unversehrt, auch wenn die Kugel, auf der es ruht, von den meuternden Ungläubigen der Stadt von Schüssen durchsiebt wurde. Das Kreuz als symbolischer Sieger über einen erschütterten Erdball! Wie nichtig erscheinen doch Klugheit

*und Heldenmut unserer englischen Soldaten gegenüber dem manifesten und wunderbaren
Eingreifen des Allmächtigen Gottes für die Sache des Christentums!¹*

¹ Depeche des englischen Vizekommissars von Amritsar, Frederick Cooper, an das Auswärtige Amt in London, vom 1. August 1857. Detailliert nachzulesen bei Aslan, S. 242-244

Literaturliste

Abu Zayd, Nasr Hamid (2003): *Spricht Gott nur arabisch?* In: Thumann, Michael (Hrsg.): *Der Islam und der Westen*. Berliner Taschenbuchverlag

Adam, Werner (2002): *Unheilige Kriege im Herzen Asiens – Afghanistan und die Folgen*. Holzhausen Verlag, Wien

Adams, C.C. (1968): *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*, New York

Al-Banna, Hassan: *Jihad a comprehensive view*. Abrufbar unter:
<http://www.2muslims.com/directory/Detailed/226270.shtml>

Al-Buhārī, Sahīh (1991): *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart

Armstrong, Karen (2006): *Kleine Geschichte des Islam*. 2. Auflage. Berliner Taschenbuch Verlags GmbH

Armstrong, Karen (2007): *Im Kampf für Gott – Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*. 1. Auflage. Wilhelm Goldmann Verlag, München

Aslan, Reza (2006): *Kein Gott außer Gott – Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Berlin. Band 581

Asseburg, Muriel [Hrsg.] (2008): *Moderate Islamisten als Reformakteure?* Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Berlin. Band 716

Ayubi, Nazih (2002): *Politischer Islam – Religion und Politik in der arabischen Welt*. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

Baraki, Matin (2004): *Kampffeld Naher und Mittlerer Osten – Die Politik des Westens gegenüber dem Orient von Urban II. bis George W. Bush*. Distel-Verlag, Heilbronn

Buchta, Wilfried (2005): *Fundamentalismus im Iran*. In: Six, Clemens/Haas, Siegfried: *Religiöser Fundamentalismus – Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Studienverlag, Wien

Burke, Jason (2004): *Al-Qaida – Wurzeln, Geschichte, Organisation*. Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf und Zürich

Cook, Michael (2002): *Der Koran – Eine Einführung*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart

Damir-Geilsdorf, Sabine (2005): *Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten*. In: Six, Clemens/Haas, Siegfried: *Religiöser Fundamentalismus – Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Studienverlag, Wien

Devji, Faisal (2005): *Landscapes of the Jihad – Militancy, Morality, Modernity*. C. Hurst Co. Ltd., London

Dietl, Wilhelm/Hirschmann, Kai/Tophoven, Rolf (2006): *Das Terrorismuslexikon – Täter, Opfer, Hintergründe*. Eichborn-Verlag, Frankfurt am Main

Dörfler, Benjamin (2005a): *Der islamistische Denker Sayyid Qutb*. In: Feichtinger Walter/Wentker Sybille [Hrsg.]: *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus – Eine Einführung*. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, 16/2005

Dörfler, Benjamin (2005): *Die Organisation der Muslimbrüder in Ägypten*. In: Feichtinger Walter/Wentker Sybille [Hrsg.]: *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus – Eine Einführung*. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, 16/2005

Eisenstein, Herbert (2006): *Imperialisten, Zionisten, Nationalisten – Der Nahe Osten im 20. Jahrhundert*. In: Steffebauer, Ilja/Hakami, Khaled (Hrsg.): *Vom Alten Orient zum Nahen Osten*. Magnus-Verlag, Essen

Elger, Ralf [Hrsg.] (2003): *Kleines Islam-Lexikon: Geschichte – Alltag – Kultur*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Berlin. Band 383

Elger, Ralf (2004): *Islam*. 2. Auflage. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main.

Elwert, Georg (2003): *Charismatische Mobilisierung und Gewaltmärkte. Die Basis der Attentäter des 11. September*. In: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*. Weilerswist

Enzensberger, Hans Magnus (2006): *Schreckens Männer – Versuch über den radikalen Verlierer*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Etzersdorfer, Irene (2007): *Krieg – Eine Einführung in die Theorien der bewaffneten Konflikte*. Böhlau Verlag, Wien

Flores, Alexander (2003), *Die arabische Welt – Ein kleines Sachlexikon*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart

Gerlach, Julia (2006): *Zwischen Pop und Dschihad – Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Berlin. Band 593

Habermas, Jürgen (2004): *Der gesplittene Westen – Kleine politische Schriften X*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Halm, Heinz (2005): *Die Schiiten*. Verlag C.H. Beck, München

Hegghammer, Thomas (2006): *Abdullah Azzam, der Imam des Dschihads*. In: Kepel, Gilles/Milelli, Jean-Pierre [Hrsg.] (2006): *Al-Qaida – Texte des Terrors*. Piper-Verlag München. Im franz. Original erschienen unter: Kepel/Milleli [Hrsg.] (2005): *Al Qaida dans le texte*.

Heine, Peter (1989): *Ethnologie des Nahen und Mittleren Ostens – Eine Einführung*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin

Heine, Peter (2003): *Islam zur Einführung*. 1. Auflage. Junius Verlag, Hamburg.

Heine, Peter (2004): *Terror in Allahs Namen – Extremistische Kräfte im Islam*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung, Berlin. Band 449

Hobsbawm, Eric (2004): *Das imperiale Zeitalter: 1875 – 1914*. Neuauflage. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main

Hoffman, Bruce (2003): *Terrorismus der unerklärte Krieg – Neue Gefahren der politischen Gewalt*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, ISBN 3-596-15614-9

Huntington, Samuel (1996): *The Clash of Civilizations*. Simon and Schuster, New York
Dt. Ausgabe erschienen unter: “Der Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert”, Wilhelm Goldmann-Verlag, München

Jalal, Ayesha (2008): *Partisans of Allah – Jihad in South Asia*. Harvard University Press

Kant, Immanuel (1984): *Zum ewigen Frieden*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart

Karsh, Efraim (2007): *Imperialismus im Namen Allahs – Von Muhammad bis Osama bin Laden*. 1. Auflage. Deutsche Verlagsanstalt, München

Kepel, Gilles (1987): *Les Banlieues de l’Islam – Naissance d’une religion en France*. Le Seuil, Paris

Kepel, Gilles (2001): *Die Rache Gottes – Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. 2. Auflage. Piper Verlags GmbH, München.

Kepel, Gilles (2004): *Das Schwarzbuch des Dschihad – Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. Piper Verlags GmbH, München. Im franz. Original erschienen unter: *Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme*.

Kepel, Gilles (2005): *Die neuen Kreuzzüge – Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*. Piper Verlags GmbH, München. Im franz. Original erschienen unter: *Fitna: Guerre au cœur de l’Islam*

Kepel, Gilles/Milelli, Jean-Pierre [Hrsg.] (2006): *Al-Qaida – Texte des Terrors*. Piper-Verlag München. Im franz. Original erschienen unter: Kepel/Milleli [Hrsg.] (2005): *Al Qaida dans le texte*.

Khomeini, Ayatollah (1981): *Islam and Revolution – Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Übersetzt von Hamid Algar, Mizan Press, Persian Series

Khosrokhavar, Farhad (2004): *L'islam dans les prisons*. éditions Balland, Paris.

Kienzler, Klaus (2001): *Der religiöse Fundamentalismus*. 3. Auflage, C.H. Beck Verlag, München

Kolnberger, Thomas (2007): *Terror, Terrorismus und der Staat – Eine historische Einordnung*. In: Kolnberger, Thomas/Six, Clemens [Hrsg.] (2007): *Fundamentalismus und Terrorismus – Zu Geschichte und Gegenwart radikalisierten Religion*. Magnus-Verlag, Essen

Krämer, Gudrun (2005a): *Aus Erfahrung lernen – Die islamische Bewegung in Ägypten*. In Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Hass Siegfried [Hrsg.]: *Religiöser Fundamentalismus – Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Studienverlag, Wien

Krämer, Gudrun (2005): *Geschichte des Islam*. Schriftenreihe des Bundesamtes für politische Bildung, Berlin. Band 493

Küng, Hans (2006): *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe. Piper Verlags GmbH, München

Kulke, Hermann/Rothermund, Dietmar (1998): *Geschichte Indiens – Von der Induskultur bis heute*. 2. Auflage. C.H. Beck Verlag, München.

Laqueur, Walter (2003): *Krieg dem Westen – Terrorismus im 21. Jahrhundert*. Propyläen Verlag, ISBN 3-549-07173-6

Lohlker, Rüdiger (2005): *Islamismus und Globalisierung*. In: Six, Clemens/Haas, Siegfried: *Religiöser Fundamentalismus – Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Studienverlag, Wien

Lohlker, Rüdiger (2008): *Islam. Eine Ideengeschichte*. Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien

Lohlker, Rüdiger (2009): *Dschihadismus – Materialien*. Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien

Lozowick, Yaacov (2006): *Israels Existenzkampf – Eine moralische Verteidigung seiner Kriege*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Band 605

Manji, Irshad (2005): *Der Aufbruch – Plädoyer für einen aufgeklärten Islam*. Deutscher Taschenbuch-Verlag, München.

Metzger, Albrecht (2005): *Islamismus*. Europäische Verlagsanstalt, Hamburg

Müller, Harald (1998): *Das Zusammenleben der Kulturen – Ein Gegenentwurf zu Huntington*. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main

Münkler, Herfried (2002): *Die neuen Kriege*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Band 387

Noor, Farish A. (o.A.): *The Evolution of Jihad in Islamist Political Discourse: How a Plastic Concept Became Harder*. Essay für das Social Science Research Council (SSRC). Unter: <http://www.ssrc.org/sept11/essays/noor.htm>; vom 23.07.08

Ohlig, Karl-Heinz (2007): *Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam*. Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ). Ausgabe 26-27/2007

Oz, Amos (2004): *Wie man Fanatiker kuriert*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Peters, Rudolph (2005): *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus*. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Band 501

Perthes, Volker (2004): *Geheime Gärten – Die neue arabische Welt*. Wilhelm Goldmann Verlag, München

Perthes, Volker (2008): *Iran – Eine politische Herausforderung*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Band 754

Qutb, Sayyid (o.A.): *Milestones*. Dar al-Ilm, Damascus, Syria. ISBN-13: 978-1567444940. Im arab. Original erschienen unter: *Ma' ālim 'fī'l-tarīq*

Ramadan, Tariq (2004): *Peut-on vivre avec l'islam? Entretien avec Jacques Neiryneck*. 2., veränderte Auflage. Lausanne. Zit. Nach: Amirpur, Katajun/Ammann, Ludwig [Hrsg.] (2006): *Der Islam am Wendepunkt – Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Band 580

Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen – Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, C.H. Beck Verlag, München

Riexinger, Martin (2007): *Was heißt Islamismus? – Islamismus und Fundamentalismus*. Dossier des Bundesamt für politische Bildung (Bpb), Berlin vom 05.07.2007

Roy, Olivier (o.A.): *Neo-Fundamentalism*. Essay für das Social Science Research Council (SSRC). Unter: <http://www.ssrc.org/sept11/essays/roy.htm>; vom 23.07.08

Roy, Olivier (2004): *Der islamische Weg nach Westen – Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. 2. Auflage. Pantheon Verlag, München

Ruthven, Malise (2000): *Der Islam. Eine kurze Einführung*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart.

Saghi, Omar (2006): *Osama bin Laden – Volkstribun im Medienzeitalter*. In: Kepel, Gilles/Milelli, Jean-Pierre [Hrsg.] (2006): *Al-Qaida – Texte des Terrors*. Piper-Verlag München. Im franz. Original erschienen unter: Kepel/Milleli [Hrsg.] (2005): *Al Qaida dans le texte*.

Sardar, Ziauddin (2002): *Der fremde Orient – Geschichte eines Vorurteils*. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin

Schetter, Conrad (2004): *Kleine Geschichte Afghanistas*. Verlag C.H. Beck, München

Schimmelpfennig, Monika (2005): *Re-Islamierung und Islamismus – Hintergründe und sozialpolitische Ursachen am Beispiel Ägyptens*. Tectum Verlag, Marburg

Schneckener, Ulrich (2006): *Transnationaler Terrorismus*, edition Suhrkamp, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, ISBN 3-518-12374-2

Schröfl/Schubert (2005): *The Asymmetric Power of Terrorism*. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie 16/2005, Wien. ISBN 3-902428-2

Segev, Tom (2007): *1967 – Israels zweite Geburt*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Band 635.

Steinbach, Udo (2005): *Der Islam in ausgewählten Staaten: Iran*. in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Band 501

Steinberg, Guido/Hartung, Jan-Peter (2005): *Islamistische Gruppierungen und Bewegungen*, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Band 501

Steininger, Rolf (2007): *Der Sechstagekrieg*. Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ). Ausgabe 19/2007

Tibi, Bassam (1971): *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel*. Frankfurt am Main

Tibi, Bassam (1999): *Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt*. Verlag C.H. Beck, München

Tibi, Bassam (2002): *Die fundamentalistische Herausforderung – Der Islam und die Weltpolitik*. 3. Auflage. Verlag C.H. Beck, München

Tibi, Bassam (2006): *Selig sind die Betrogenen – Christlich-islamischer-Dialog – Täuschungen und westliches Wunschdenken*. In: Spuler-Stegemann, Ursula [Hrsg.] (2006): *Feindbild Christentum im Islam – Eine Bestandsaufnahme*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Band 573

Townshend, Charles (2005): *Terrorismus – Eine kurze Einführung*. Philipp Reclam jun. Verlag, Stuttgart, ISBN 3-15-018301-4

Wentker, Sybille (2005): *Fundamentalismus und Islamismus. Definition und Eingrenzung*. In: Feichtinger Walter/Wentker Sybille [Hrsg.]: *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus – Eine Einführung*. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, 16/2005

Abstract

Die Frage „Was ist Islamismus?“ erscheint vordergründig trivial und wird meist auf dieselbe Weise beantwortet. Es spielt dabei oftmals keine Rolle, ob sich dieser Frage im westlichen oder auch im arabischen Diskurs angenommen wird. Die Erklärungsmuster bleiben – leider – oftmals ebenso trivial wie die Frage an sich und unterscheiden sich vor allem in der hermeneutischen Herangehensweise nur bedingt von islamistischen Strömungen. Bewusst oder unbewusst bedient sich auch vermehrt die vermeintliche Wissenschaft selektiver Weltanschauungen und Auslegungen, welche ein verzerrtes und undifferenziertes Bild des Islamismus und nicht zuletzt des Islam und seiner Anhänger zeichnen. Das eigentlich tragikomische an dieser verfochtenen Vorgehensweise ist der Umstand, dass sich auf diese Weise einer lieb gewonnenen Vorgehensweise von Islamisten selbst bedient wird: Texte werden selektiv ausgewählt und auf die gleiche Weise interpretiert; Aussagen und Schriften aus vermeintlichen Primärquellen werden unreflektiert adaptiert, einer ebensolchen Erklärung zugefügt und nicht selten repräsentativ für eine größere Gemeinschaft interpretiert. Kurz, es wird ein Wirklichkeit *konstruiert*, welche jedoch mit der Realität nicht unbedingt viel gemeinsam haben muss. Teile der Wissenschaft katalysieren auf diese Weise ein selektives Weltbild, welches sich jedoch vermehrt gesellschaftsfähig präsentiert.

Diese Arbeit setzt sich nun zum Ziel, diese festgefahrenen Denkmuster – hüben wie drüben – zu dekonstruieren und sich von selektiven Denkmustern zu emanzipieren. Um sich dem Phänomen des Islamismus annähern zu können, wird diese Arbeit das Phänomen immer wieder auf einen größeren Kontext beziehen und die Begleitumstände für das Entstehen islamistischer Strömungen ebenso betrachten, als auch eventuelle geopolitische Besonderheiten oder auch herausragende Personen des islamistischen Spektrums. Dabei sollen einerseits die Gründe eruiert werden, weshalb der extreme Islamismus immer wieder an sich selbst gescheitert ist, als auch andererseits eben jene Gründe die diesem immer wieder zu seiner Revitalisierung verholfen haben.

Das Ziel dieser Arbeit liegt demnach darin, die Ausprägungen, die Entwicklungen und die Brüche des Islamismus nachzuvollziehen und einer eigenständigen Erklärung zuzufügen, welche frei ist von unreflektierten, unausgegorenen Verallgemeinerungen. Jedoch, und das ist kein minder wichtiger Aspekt, wird diese Arbeit auch Kritik, sowie eine Selbstreflexion – im „Orient“ wie im „Okzident“ – einfordern werden müssen!

Akademischer Lebenslauf

Name: Thomas Zuleck

Geboren: 09. Oktober 1982 in Leonberg (Deutschland)

Juni 2002 Abitur am Johannes Kepler Gymnasium Leonberg

Juli 2002 bis April 2003: Grundwehrdienst

Oktober 2003: Aufnahme des Diplomstudiums der Politikwissenschaft mit den Nebenfächern Arabistik/Islamwissenschaft und Wirtschaftskommunikation

August 2007 bis September 2007: Summerschool am Institut Bourghiba der Universität Tunis del Mar in Tunis

Januar 2008 bis März 2008: Praktikant der Deutschen Botschaft in Rom

November 2008 bis März 2009: Volontär bei *Society*, dem Magazin der Österreichischen Liga der Vereinten Nationen