

Petra Bendel · Mathias Hildebrandt (Hrsg.)

# Im Schatten des Terrorismus

*Hintergründe, Strukturen,  
Konsequenzen des 11. September 2001*

Westdeutscher Verlag

## Die islamische Welt zwischen Moderne und Fundamentalismus

Stephan Rosiny

### 1. Einleitung

Die islamische Welt umfasst heute ca. 1,2 Mrd. Muslime. Sie sind herkunftsmäßig auf die Kontinente Asien, Afrika und Europa verteilt. Als Migrant\*innen leben sie heute in fast allen Regionen der Welt. Man kann also eher von einer oder besser mehreren *global communities* sprechen. Die Muslime unterscheiden sich hinsichtlich ihrer historischen Erfahrungen, Konfessionen, Sprachen, Kulturen und Gesellschaftssysteme. Diese plurale Realität kommt in einem Teil der Literatur in Begriffen wie ‚die islamischen Welten‘ oder ‚die Islame‘ zum Ausdruck. Allerdings missbilligen einige muslimische Aktivist\*innen diese kulturelle Vielfalt und konstruieren stattdessen einen monolithischen Islam. Alle hiervon verschiedenen Interpretationen von Islam und Lebensweisen der Muslime werden unter anderem von radikalen Fundamentalisten als ‚Abweichungen‘ denunziert. Der ‚wahre‘ Islam manifestiere sich allein in seinen normativen Quellen. Sie weisen damit verblüffende Ähnlichkeit mit den historistisch arbeitenden Orientalisten des 19. Jahrhunderts und ihrem ahistorischen Essentialismus auf (vgl. Azmeh 1996). Auch manches Klischee in den Medien, etwa dass der Islam eine Religion mit ‚Feuer und Schwert‘ sei, deckt sich mehr mit der Selbstsicht militanter Gruppierungen als mit der historischen und aktuellen Realität.

Wir sollten aber auch nicht in einen postmodernen Kulturrelativismus verfallen und damit allgemeingültige Aussagen für unmöglich erklären. Stattdessen schlage ich eine historisch-kritische Analyse islamisch geprägter Gesellschaften vor, die mehrere Dimensionen einbezieht. Zunächst müssen die religiösen Vorstellungen berücksichtigt werden: normative schriftliche Quellen wie der Koran und die normative Praxis, d.h. das Leben des Propheten und seiner frühen Gemeinde, die im *hadith* festgehalten wurden. Sie gelten Gläubigen als nachahmenswertes Vorbild, wurden allerdings immer wieder verschieden gedeutet und imitiert. Eine akademische Analyse der Quellen darf daher nicht nach der (religiösen) Unterscheidung in wahr und falsch geschehen. Uns interessiert vielmehr, wie heutige Muslime diese Quellen sehen und interpretieren. Der Bedeutungswandel religiöser Konzeptionen im zeitgenössischen Islam kann mit den Methoden der Sprachanalyse und der Ideologiekritik erklärt werden.

Politische und gesellschaftliche Umstände prägen maßgeblich den Wandel des Religionsverständnisses. Gerade im Prozess der Modernisierung verändern sich religiöse Vorstellungen rapide. So üben etwa die veränderten sozialen Rollenvorstellungen zwischen den Generationen und den Geschlechtern großen Einfluss auf die Neuinterpretation des Islam aus. Daneben müssen auf Mikroebene sozialpsychologische Fragestellungen berücksichtigt werden: Welche sinn- und gemeinschaftsstiftende Relevanz hat Religion für die Gläubigen? Welche Funktion haben Rituale, religiöse Welterklärung und gelebte religiöse Praxis für die Individuen? Eine solch multidimensionale Analyse ist nur beispielhaft für einzelne Länder, religiöse Gemeinschaften oder islamistische Bewegungen zu leisten (vgl. Rosiny 1996).

Ich konzentriere mich daher hier regional auf den Nahen und Mittleren Osten und thematisch auf das islamistische Religionsverständnis, dem heute große Teile der nahöstlichen Gesellschaften anhängen. Islamismus wird dabei als eine Ideologie verstanden, die den Islam als eine ganzheitliche, holistische Lehre generalisiert, welche für sämtliche Lebensbereiche Regeln und Lösungen bereit hält.

### 2. Eine Typologie des Islamismus

Im Folgenden soll Islamismus in Abgrenzung zu anderen religiösen Weltanschauungen präzisiert werden, so zunächst zum Traditionalismus. Nach Max Weber beruht traditionell legitimierte Herrschaft „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“ (Weber 1980: 24). Traditionalismus setzt sich dafür ein, die überlieferten Traditionen zu bewahren und zu verteidigen. Er wendet sich gegen gesellschaftliche Veränderungen, häufig auch gegen technischen Fortschritt.

Im Unterschied hierzu vertreten Islamisten die Ansicht, die wahre islamische Tradition sei bereits verloren gegangen und müsse daher bestenfalls wiederhergestellt werden. Sie werfen den Traditionalisten vor, durch ihren Quietismus für das Eindringen von Fremdeinflüssen und den Niedergang mit verantwortlich zu sein. Auch hätten sie den wahren, kämpferischen Islam durch volksreligiöse Praktiken, abergläubische Frömmerei und Heiligenkulte entstellt. Apathie der Gläubigen und Rückschrittlichkeit in Wirtschaft und Gesellschaft seien die Konsequenzen hiervon. Auch ein textorientierter Traditionalismus, der sich in scholastischen Kommentaren und Superkommentaren erschöpft, wird abgelehnt, weil er den Islam mit von Menschen geschaffenen, historisch bedingtem Ballast beschwert und zu einer Erstarrung des Lehrgebäudes geführt habe.

Islamisten setzen sich implizit für eine Erneuerung ihrer Religion und der muslimischen Gesellschaften ein. Dabei übernehmen sie selektiv die Errungenschaften der westlichen Moderne. Fortschritt wird von ihnen begrüßt, solange er mit islamischen

Prinzipien, insbesondere den moralischen Werten, vereinbar bleibt. Einige europäische Konzeptionen werden mit der Begründung übernommen, dass es sich um die Wiederaneignung originär islamischer Vorstellungen handle. Christen hätten während der Kreuzzüge und der muslimischen Herrschaft in Andalusien und Sizilien fortschrittliches Gedankengut und naturwissenschaftliche Erkenntnisse von den Muslimen übernommen und später weiterentwickelt. Demokratie wird von einigen Protagonisten als eine solche originär islamische Errungenschaft deklariert. Bereits der Prophet Mohammed habe seine Gefolgsleute bei wichtigen Entscheidungen konsultiert, und die ersten vier Kalifen seien von Wahlmännergremien bestimmt worden. Auch die *maslaha*, das Prinzip des Gemeinwohls oder der Staatsräson, sei von jeher ein Rechtsprinzip im Islam gewesen (Krämer 1999).

Säkulare Modernisten sprechen sich dem gegenüber explizit für eine Erneuerung des Islam aus. Die autoritativen Quellen müssten kritisch gelesen werden. Manche Regelungen des Koran seien heute nicht mehr zeitgemäß und nicht auf eine moderne Gesellschaft anwendbar. Sie sprechen der Religion eine autoritative Kompetenz in den Bereichen Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Gesellschaft ab. Religiöser Glaube und Moral seien vor allem eine ‚Privatsache‘.

Auf eine einfache Formel gebracht, wollen Modernisten den Islam modernisieren, während Islamisten die Islamisierung der Moderne anstreben. Islamismus bewegt sich zwischen den Polen des Traditionalismus und des Modernismus. Selbst zum Säkularismus bestehen keine unüberbrückbaren Gegensätze. Gerade im schiitischen Islamismus – so in der Islamischen Republik Iran oder bei der *Hizbullah* im Libanon – lassen sich Anzeichen einer Säkularisierung feststellen. Religiöse Bestimmungen in den Bereichen Wirtschaft, Politik und Gesellschaft werden zunehmend zurückgedrängt, Entscheidungen vermehrt nach zweckrationalen Nützlichkeitsabwägungen getroffen, und zwar nicht mehr allein von Theologen, sondern von Akademikern und Technokraten.

### 3. Ziele des Islamismus

Islamisten streben die Islamisierung der Individuen, der Gesellschaft und des politischen Systems an. Als die primäre normative Quelle für diese Ordnung gilt ihnen der Koran, den gläubige Muslime als das unerschaffene, unmittelbare und ewig gültige Wort Gottes ansehen. Eine ideale islamische Ordnung habe in der Frühzeit des Islam bestanden, so dass die im *hadith* (Traditionssammlungen) formulierte normative Praxis der frühen Gemeinde (*umma*) Vorbild für heutige Handlungen liefere. Die heute von Muslimen bewohnten Länder hätten sich jedoch weit von diesem Ideal entfernt, weshalb sich die Gläubigen aktiv dafür einsetzen müssten, die ursprüngliche ‚islamische Ordnung‘ wiederherzustellen, ja sie in einem weltweiten islamischen Staat zu

verwirklichen. Islamisten sind sich einig, dass die ultimative Souveränität bei Gott liege und dass daher die *shari'a*, das ‚göttliche‘ Recht, wieder eingeführt werden müsse.

So viel zu den ideologischen Gemeinsamkeiten heutiger Islamisten. Islamisten unterscheiden sich allerdings grundlegend in der Bewertung der autoritativen Quellen, in der Vorstellung dessen, was unter einer ‚islamischen Ordnung‘ zu verstehen ist, und in der Methodik, wie diese zu erreichen ist.

#### 3.1 Der Koran als normative Quelle

Der Koran als primäre autoritative Quelle enthält kein eindeutiges Regelwerk zur Gestaltung eines Staates, geschweige denn einer ganzen Gesellschaft. Aus den miteinander widersprüchlichen Regelungen zu politischen und gesellschaftlichen Fragen leiten islamische Theologen und Juristen, im Islamismus auch vermehrt Laien, höchst unterschiedliche Lehren ab. Ein Beispiel mit aktuellem Bezug ist die Frage, ob der Islam einen offensiven Krieg zur Erlangung der Weltherrschaft legitimiere, oder ob sich Muslime nur defensiv gegen Angriffe verteidigen dürfen. Als Beleg für den offensiven *jihad* gegen die ‚Ungläubigen‘ dient etwa der sogenannte Schwertvers im Koran (9, 29):

„Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten!“<sup>1</sup> Rein defensiv äußert sich hingegen der Koranvers 2, 190: „Und kämpft um Gottes willen gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung (indem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt)! Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.“

Es haben sich mehrere Methoden der Deutung etabliert, wie mit solchen Widersprüchen umzugehen ist. Eine Richtung geht davon aus, dass die allgemeinen Aussagen (in diesem Fall der unbedingte Aufruf zum Kampf) maßgeblich seien, weil sie die spezifizierenden Stellen mit einschließen würden. Eine andere Richtung geht umgekehrt davon aus, dass die spezifizierenden Stellen autoritativ seien und die allgemeinen Aufforderungen einschränken. In unserem Beispiel heißt dies, dass nur ein defensiver *jihad* erlaubt sei (Mutahhari 1985:7ff.).

Eine traditionalistische Richtung der Textualisten (*Nususiyun*) entfernt sich nicht vom äußeren buchstabengetreuen Sinn von Koran und *hadith*. Für sie passt die Bezeichnung Fundamentalismus, weil sie sich auf die rein äußerliche Imitation der (vermeintlich) ursprünglichen Regeln der Frühgemeinde konzentriert, etwa die Bartlänge bei Männern oder die rigide Verschleierung der Frauen. Die Schule der selbstständigen Rechtsfindung (*ijtihad*) und der Erneuerung (*tajdid*) betreibt hingegen eine

schöpferische Neuinterpretation des Koran. Allgemeine ethische Normen wie Gerechtigkeit (*'adala*), Gleichheit und Brüderlichkeit der Gläubigen (*ikhwaniya*) rangieren bei ihr höher als die buchstabengetreue Erfüllung der Regeln.

### 3.2 Die ideale Urgemeinde des Propheten (*umma*)

Selbst in den vermeintlich eindeutigen, koranisch verbürgten Ritualen wie dem Gebet oder der Pilgerfahrt unterscheiden sich die Ausführungen je nach Rechtsschulen und lokalen Gebräuchen. Erst recht gilt dies für die Vorstellungen zur politischen Ordnung der Frühgemeinde unter Muhammad in Medina. Über diese Frage, wie die Urgemeinde ausgesehen habe – und davon abgeleitet, wie der ideale islamische Staat heute aussehen müsse –, herrscht auch unter Islamisten kein Konsens. Regierte der Prophet wie ein autokratischer Monarch, oder konsultierte er regelmäßig seine Prophetengenossen, so dass man von einer islamischen ‚Urdemokratie‘ sprechen kann? War die Urgemeinde egalitär, der Prophet ein *primus inter pares*? Herrschte eine Art islamischer Ursozialismus mit sozialer Verantwortung und Solidarität der Gemeindemitglieder? Oder belegt die ungleiche Behandlung verschiedener Gruppen durch den Propheten, dass Klassenunterschiede mit dem Islam vereinbar sind? Dominierten Händler und Kaufleute eine semi-kapitalistische Gemeinde, in der der Schutz des Privateigentums gewährt war? Am ehesten lässt sich die frühislamische Wirtschaftsform wohl als eine durch die Almosensteuer (*zakat*) abgefederte soziale Marktwirtschaft beschreiben. Die koranisch belegte Existenz von Sklaverei wird von heutigen Islamisten verschwiegen. Eher finden sich apologetische Aussagen wie: ‚Der Islam kam, um die Sklaverei abzuschaffen.‘

Aus der unterschiedlichen Bewertung der frühislamischen Gemeinde leiten heutige Islamisten höchst unterschiedliche Formen eines ‚Islamischen Staates‘ ab. Hasan al-Banna, der 1928 die Muslimbruderschaft begründete, zeigte sich noch mit der damals herrschenden Monarchie in Ägypten einverstanden. Die meisten späteren Islamisten verurteilen die Erbmonarchie hingegen als unislamisch. Ihre Staatskonzeptionen reichen von einem autoritären Präsidialsystem bis zu einer Republik, die Partizipationsmöglichkeiten der Bevölkerung von einem bloß beratenden Konsultativgremium bis hin zu einer parlamentarischen Demokratie mit Parteienpluralismus und Gewaltenteilung beinhalten können.

Mit den bislang genannten Fragestellungen ist der politische Bereich des islamischen Rechts (*schari'a*) markiert. Allerdings zeigen die divergierenden Positionen der Islamisten, dass die *schari'a* trotz gegenteiliger Beteuerungen keine eindeutigen Lösungen parat hält. Selbst vermeintlich eindeutige Vorschriften wie das Schleiergebot, die sogenannten *hadd*-Strafen (Auspeitschen, Steinigen) oder die Polygynie lassen sich mit anderen islamischen Normen, etwa dem Gebot zu vergeben, relati-

vieren. Ihre Reformierung wird heute von manchen islamistischen Bewegungen offen diskutiert.

### 3.3 Islamistische Historiographie

Die Frage, wann die Gemeinde vom Ideal des Frühislam abgewichen sei, entzweit die islamische Historiographie. Sie impliziert wichtige Entscheidungen, welche nachprophetischen Herrschaftsformen noch als regelkonform angesehen werden können. Die gravierendste Einschränkung besagt, dass die wahre Ordnung bereits mit dem Tod des Propheten geendet habe. Der auch kriegerisch ausgetragene Streit um seine Nachfolge spaltete bereits den frühen Islam in die *Sunna* und die *Schia*, wodurch die Einheit der islamischen Gemeinde (*umma*) verlorenging. Selbst die ersten Kalifen, so die schiitische Geschichtsinterpretation, seien – mit Ausnahme Alis – bereits in wichtigen Entscheidungen vom Vorbild des Propheten abgewichen.

Nach Ansicht sunnitischer Muslime gehört die Zeit der ersten vier ‚rechtgeleiteten‘ Kalifen, die allesamt enge Gefährten des Propheten waren, allerdings noch zur autoritativen Frühgemeinde und somit zur normativen Praxis. Die dynastischen Kalifate der Umayyaden (661-750) und der Abbasiden (750-1258) werden hingegen nur noch bedingt als dem prophetischen Vorbild folgend angesehen. Übersprungen werden in der islamistischen Historiographie meist alle folgenden muslimischen Reiche, weil sie sich angeblich zu weit vom idealisierten Frühislam entfernt haben. Einige (sunnitische) islamistische Bewegungen befürworten die puritanische wahhabitische Bewegung, die im 18. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel Fuß fasste und in Saudi-Arabien bis heute quasi Staatsdoktrin ist, als Ideal für eine Erneuerungsbewegung. Islamisten sind sich allerdings einig, dass der Einfall des Westens via Kolonialismus und Imperialismus den Niedergang des Islam forciert hat.

### 3.4 Methoden der Islamisierung

Es lassen sich verschiedene Strategien islamistischer Bewegungen differenzieren, die tendenziell entweder reformerisch oder revolutionär agieren.

Eine reformerische Richtung setzt bei der Islamisierung der Individuen und der Gesellschaft durch Bildungs-, Erziehungs- und Sozialarbeit an. Erst wenn die Bevölkerung ausreichend vorbereitet sei, könne die Staatsmacht übernommen werden. Die Vereinigung der muslimischen Staaten und erst recht die Errichtung der weltweiten islamischen Herrschaft gelten als utopische Fernziele. Entsprechend definierte etwa die jordanische Muslimbruderschaft in ihrem Wahlprogramm von 1989 ihre

Methodik folgendermaßen: „(Zunächst) die Reform des einzelnen Muslim, dann die Reform der islamischen Familie, dann des muslimischen Volkes, dann die der muslimischen Regierung, die über die Erfüllung von Gottes Willen wacht, das Gute gebietet und das Schlechte verbietet“ (zitiert nach Dieterich 1996: 334).

Medienwirksamer wegen ihrer Gewalttätigkeit ist hingegen die revolutionäre Richtung. Sie strebt die Übernahme der Staatsmacht an und will eine ‚Islamisierung von oben‘ zwangsweise durchsetzen, da sich die wahre Glaubensgemeinschaft nicht unter unislamischer Herrschaft entfalten könne. Diese sich selbst als Avantgarde verstehenden militanten Gruppierungen haben sich allerdings in den vergangenen Jahren zunehmend in ihren Bevölkerungen diskreditiert. Bei blutigen Terroranschlägen haben sie indiskriminierend auch muslimische Zivilisten umgebracht. Nach ihrem elitären Verständnis seien diese ‚vom Islam abgefallen‘ und daher als legitime Ziele ihrer Attacken zu erachten.

Bei einigen der Gewalt bejahenden Gruppierungen in Ägypten fand in den vergangenen Jahren ein Umdenkungsprozess statt. Um sich aus ihrer Isolation zu befreien, propagieren sie heute ebenfalls eine gradualistische Reformstrategie. Sie ziehen nunmehr selbst eine Zusammenarbeit, ja partielle Beteiligung an dem vormals scharf attackierten politischen System in Betracht und bemühen sich um ihre Legalisierung als Parteien (Lübben/Fawzi 2000).

#### 4. Das islamistische Spektrum

Die differierenden Konzeptionen, Methoden und Ziele der Islamisten hängen mit den spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen in ihren Heimatländern zusammen. Wir finden nach wie vor tribal bestimmte Gesellschaften wie die von Jemen, Saudi-Arabien oder Afghanistan, in denen islamistische Bewegungen ganz andere Organisationsformen annehmen und Forderungen erheben als in den städtischen Kulturen, etwa in Ägypten, dem Libanon oder Iran. Der unterschiedliche Bildungsgrad begründet wichtige Differenzen in der Intellektualität der Bewegungen. In Ägypten sind die Muslimbrüder in der Studentenschaft und in Berufsverbänden stark vertreten, aber auch in der jungen *Intelligenzija*. Andere Bewegungen haben mehr Zulauf aus dem Subproletariat. Auffällig ist der hohe Anteil junger Menschen und in einigen Bewegungen der Anteil von Frauen.

Je nach sozialer Zusammensetzung und dem Entwicklungsniveau ihrer Gesellschaften unterscheiden sich die Motive und Zielrichtungen. In Saudi-Arabien konkurrieren Regierung und islamistische Opposition darin, wer am meisten traditionsbewusst sei. Die Opposition fordert etwa, dass die ohnehin eingeschränkten Rechte der Frauen in der Öffentlichkeit weiter beschnitten werden. Nach der Revolution im Iran trat dort ein Teil der Islamisten sozialrevolutionär auf mit der Forderung nach

Verstaatlichung der Schlüsselindustrie, der Enteignung von Großgrundbesitz oder der Einführung einer Art Räterepublik (*schura*). Es gibt tendenziell eher sozialistische oder kapitalistische Vorstellungen über die ideale islamische Wirtschaftsordnung. Allen Islamisten gemeinsam ist, dass sie sich als Dritter Weg, als eine Alternative zu Kommunismus und Kapitalismus verstehen, die sie beide für gescheitert erachten.

Eine wichtige Unterscheidung besteht darin, ob Islamismus als Oppositionsideologie oder als herrschaftslegitimierende Doktrin auftritt – letzteres etwa in Iran, Saudi-Arabien, ehemals Afghanistan oder im Sudan. Aber selbst diese religiös legitimierte Regime haben es mit islamistischen Oppositionsbewegungen im eigenen Land zu tun. Die Islamischen Bewegungen sind bisweilen so zerstritten, dass sie ihre Differenzen mit Waffengewalt austragen.

Bedeutende Differenzen in Trägerschaft und Ideologie lassen sich zwischen schiitischen und sunnitischen islamischen Bewegungen aufzeigen. Auch die unterschiedliche konfessionelle und ethnische Bevölkerungsstruktur der Länder der Region führt zu Verschiedenheiten in der Ideologie und Strategie von Islamisten. In multi-konfessionellen und multiethnischen Ländern treten religiöse Bewegungen gerade in ihrer konstitutiven Phase zwar häufig sehr radikal und andere Gemeinschaften ausschließend auf. Nach einem gewissen Reifungsprozess haben sich manche von ihnen jedoch zu ernsthaften Partnern im interkonfessionellen Dialog entwickelt.

Die von Islamisten angewandten Methoden variieren kontextabhängig. Unter den Bedingungen von Krieg oder staatlicher Repression schrecken sie nicht vor Gewalt zurück. Dies lässt sich an den Bürgerkriegen im Libanon, in Afghanistan oder in Algerien beobachten. Bieten sich ihnen hingegen reale Möglichkeiten der politischen Partizipation, dann mäßigen sie in der Regel ihren Duktus und akzeptieren wesentliche Spielregeln der parlamentarischen Demokratie wie Parteienpluralismus oder das Recht auf freie Meinungsäußerung für Andersdenkende. Beispiele hierfür sind Jordanien, Marokko oder der Nachkriegslibanon.

#### 5. Religion als ein flexibel interpretierbares Set an Symbolen

‚Der Islam‘ ist keine ahistorische Wesenheit, sondern eine von Menschen gelebte, situativ unterschiedlich interpretierte Glaubensüberzeugung. Wir müssen folglich die Eigenheiten der jeweiligen Bewegungen im Auge behalten. Das gilt in zweierlei Hinsicht:

1. Islamistische Bewegungen unterscheiden sich in ihrer Entstehungsgeschichte, ihrer sozialen Zusammensetzung, ihrem Verhältnis zum Staat, in ihrer Ideologie und Methodenwahl.
2. Die Bewegungen wandeln sich intern in ihrer Ideologie und Methodik, und sie passen sich, häufig recht pragmatisch, an veränderte Gegebenheiten an. Diese externe Aufgliederung und die interne Wandlungsfähigkeit widersprechen dem

gängigen Klischee eines homogenen, unwandelbaren ‚islamischen Fundamentalismus‘.

Eine solche Anpassungsfähigkeit zeichnet gerade religiöse Bewegungen aus, weil sie mit einer symbolreichen Sprache operieren, die situativ unterschiedlich interpretiert werden kann. Islamisten verwenden gemeinsame Symbole und Begriffe wie *jahiliya* (Unwissenheit, Ignoranz), *jihad* (Anstrengung), *schura* (Beratung), oder sie sprechen von *al-umma al-islamiya* (der Islamischen Gemeinde). Diese religiösen Symbole bilden ein Reservoir, aus dem sich die Islamisten recht eklektisch je nach Erfordernissen bedienen. Häufig füllen sie die islamischen Begriffe mit neuen Inhalten, indem sie etwa *umma* als ‚Nation‘ oder *schura* als ‚islamische Demokratie‘ übersetzen. Genauso kommt es vor, dass westliche Konzeptionen übernommen und mit islamischem Etikett versehen werden – man denke an die ‚Islamische Republik Iran‘. Trotz gleichbleibender islamischer Symbole kann sich allerdings deren Semantik innerhalb weniger Jahre rapide verändern. Man muss folglich nach den jeweiligen kontextabhängigen Übersetzungen der Begriffe fragen, die Islamisten selbst liefern, bzw. ihre Verwendungsweise kritisch untersuchen. Wie flexibel die religiöse Semantik sein kann, soll im Folgenden an den Konzeptionen von *umma* und *jihad* gezeigt werden.

## 6. Islamismus zwischen Universalismus und Nationalismus

Im islamistischen Diskurs findet sich ein breites Spektrum an Positionen zwischen universalistischen und nationalistischen Ideologemen. Radikale Gruppierungen haben sich die Ausdehnung der islamischen *umma* im Sinne einer vom Islam beherrschten Weltgemeinschaft auf die Fahne geschrieben. Allerdings ist dies eher als ein abstraktes, symbolisches Ansinnen denn als konkrete Handlungsmaxime zu verstehen. Die Gemeinschaft der Muslime ist in eine Vielzahl von Konfessionen, Rechtsschulen und Denkrichtungen fragmentiert – gerade den Islamisten ist dies schmerzhaft bewusst. Vor einer globalen Expansion müsste erst die islamische Ökumene vorangetrieben werden, die gerade seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts schwere Rückschläge erlitten hat (Brunner 1996: 257ff.).

Die Träger der iranischen Islamischen Revolution verstanden sich als die Speerspitze einer weltweiten islamischen Vereinigungsbewegung. Allerdings erfüllten sich ihre anfänglichen Erwartungen an die Exportfähigkeit ihrer Revolution nicht, und viele sunnitische islamistische Bewegungen wandten sich enttäuscht und voller Ressentiments von ihr ab. Im konkreten politischen Verhalten dominierten schon bald wieder die national-iranischen und schiitisch-konfessionellen Interessen über die panislamischen Postulate.

Sieht man sich Programmentwürfe gemäßiger islamistischer Parteien an, so unterscheiden sich ihre Forderungen – abgesehen von den religiösen Floskeln – nicht wesentlich von denen säkularer, insbesondere nationalistischer Parteien. Allgemein lässt sich feststellen, dass islamische Bewegungen gerade dort erfolgreich und nachhaltig eine Massenbasis mobilisieren, wo sie prononciert nationale Ziele verfolgen und im Rahmen der bestehenden Staaten agieren. Der Rekurs auf die islamische *umma* kann einen binnenmobilisierenden Effekt haben, er hat aber bislang nirgendwo zu einer erfolgreichen dauerhaften grenzüberschreitenden Mobilisierung geführt. Die einzelstaatliche *maslaha* (Interessenpolitik) erweist sich als stärker als die islamische Solidarität. Selbst bei *Al-Qa'ida* und den *Taliban* in Afghanistan – beide Vertreter des islamistischen Universalismus – war es auffällig, wie schnell sie unter äußerem Druck in ihre ethnischen Herkunftsgemeinschaften zerfielen.

## 7. Der *jihad* im Islam

Die historische Wandlungsfähigkeit religiöser Termini lässt sich auch an den verschiedenen Konzeptionen zum *jihad* verdeutlichen (vgl. Rosiny 2002). Mit der islamischen Aufforderung zum *jihad*, in westlichen Analysen häufig verkürzt und irreführend als ‚Heiliger Krieg‘ übersetzt, wird gerne eine vermeintlich genuine Gewaltbereitschaft des Islam erklärt. Der koranische Terminus *jihad fi sabil Allah* bedeutet zunächst einmal nur ‚Anstrengung auf dem Wege Gottes‘. Die Konnotation eines offensiven Krieges zur Unterwerfung der Ungläubigen, also im eigentlichen Sinne eines ‚Heiligen Krieges‘, wurde zwar gerade in der klassischen Phase des Islam aus einigen Versen des Koran abgeleitet (Noth 1966), sie wird aber in anderen Versen wieder eingeschränkt. Die frühe Ausbreitung islamischer Reiche unter der Maxime des *jihad* geschah dennoch weit weniger mit ‚Feuer und Schwert‘ als durch Verhandlungen, Bündnisverträge und allenfalls einschüchternde Gewaltandrohung (Noth 2001: 58ff.). Das expansive Verständnis des *jihad* blieb ein historisches Phänomen und endete mit dem europäischen Kolonialismus, der die muslimischen Expansionsbestrebungen in die Schranken wies, ja die islamischen Reiche in die Defensive drängte. *Jihad* wurde nun zu einer Ideologie des antikononialen Befreiungskampfes.

Die meisten Muslime und Islamisten deuten den *jihad* heute als Auftrag zur Verteidigung des Islam. In die Defensive gedrängt, sehen sie Gewalt als legitimes Mittel zur Selbstverteidigung an. Aus Sicht vieler Islamisten begehen die USA, Israel, die ehemalige Sowjetunion und ihre jeweiligen Verbündeten militärische, politische, ökonomische und kulturelle ‚Invasionen‘ in den Nahen und Mittleren Osten. Gegen diese Aggression verteidigen bzw. verteidigten sie sich mit dem *jihad* z.B. gegen die Okkupation Palästinas, die israelische Besetzung des Südlibanon, die sowjetische Besetzung in Afghanistan, die amerikanische Truppenpräsenz am arabisch-persischen

Golf, die Stützung autoritärer, ‚unislamischer‘ Regime durch die USA und Europa, die kurzfristige Ausbeutung der Ölvorkommen und die westliche Einmischung bei der Festlegung des Ölpreises.

*Jihad* wird allerdings nicht notwendigerweise als gewaltsam verstanden. Man unterscheidet als verschiedene Stufen des *jihad* die Zurückweisung mit dem Herzen (eine Art innerer Emigration), den *jihad* mit der Zunge (d.h. mündliche Propaganda), den *jihad* mit dem Stift (schriftliche Propaganda), den *jihad*, die Wahrheit im Angesicht des ungerechten Herrschers zu sagen, und als fünfte Stufe den bewaffneten Kampf ‚mit dem Schwert‘ (Peters 1979: 10). Schließlich geht ein Teil der Muslime davon aus, dass der größere (oder: der größte) *jihad* (*al-jihad al-akbar*) gegen die Versuchungen des eigenen Ich geführt werden müsse. Er wird als Selbstvervollkommnung und als Verinnerlichung ethischer Normen verstanden.

Dagegen vertrat Sayyid Qutb (1906-1966), ein Führungsmitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft, ein militantes *jihad*-Konzept, auf das sich radikale Islamisten bis heute berufen. Unter Präsident Jamal ‘Abd an-Nasir war er gefoltert und unter anderem wegen seines Buches *Ma‘alim fi-t-tariq*, das als Aufruf zu einem bewaffneten Umsturz in Ägypten verstanden wurde, hingerichtet worden. Nach seiner Lehre waren das Regime und die Gesellschaft Ägyptens *jahili*, d.h. in die vorislamische Ignoranz zurückgefallen. Seine radikalen Nachfolger und Interpreten leiteten daraus die Berechtigung zu Terroranschlägen ab, auch unter Inkaufnahme des Todes von unbeteiligten Zivilisten. Denn ‚Unbeteiligte‘ gibt es nach diesem manichäischen Weltverständnis nicht mehr, sondern nur ‚wahre‘ Muslime im Verständnis der Radikalisierung auf der einen und Ungläubige bzw. vom Islam Abgefallene auf der anderen Seite.

Der maßgebende Teil der ägyptischen Muslimbruderschaft, die zeitweise den gewaltsamen *jihad* gegen das Regime befürwortet hatte, distanzierte sich aus pragmatischen und ideologischen Gründen von diesem Pfad der Gewalt. Der Generalsekretär der Muslimbruderschaft von 1951 bis 1973, Hasan al-Hudaibi, hielt die Mehrheit der Muslime nicht für *jahili*, d.h. schuldhaft ignorant, sondern für *jahul*, d.h. für unwissend, aber bekehrungsfähig. Seiner Auffassung nach könne allein die Anstrengung der Predigt (*jihad ad-da‘wa*) zum Ziel führen (Kogelmann 1994: 53).

## 8. Islamismus als Ausdruck eines Wandels religiöser Autorität

Zeitgenössische Islamisten lehnen zumeist die traditionellen, volksfrommen Praktiken von Religiosität und den Korpus scholastischer theologischer Traktate ab. Für sie sind allein der Koran und, eher selektiv ergänzend, das Vorbild des Propheten und der ersten Generation von Muslimen verbindlich. Sie gehen davon aus, dass eine Neuinterpretation der heiligen Quellen mittels des Verstandes stattfinden könne und müsse.

Mit Hilfe des *ijtihad*, der selbstständigen Rechtsfindung durch rationales Raisonieren, deduzieren sie Regeln ‚im Lichte der Zeit‘, d.h. sie passen sie an aktuelle Bedürfnisse an. Nach zeitgenössischem liberalem wie islamistischem Verständnis können auch theologische Laien *ijtihad* betreiben und selbstständig Regeln für ihr Leben entwerfen. Dieses Privileg stand bislang nur Theologen zu, die hierfür ein langjähriges Studium absolvieren mussten. Die Umgehung traditioneller theologischer Hierarchien ist ein Kennzeichen des islamistischen Religionsverständnisses.

Die meisten nationalistischen Regime des Nahen Ostens haben in den Augen ihrer Untertanen stark an Legitimität eingebüßt, weil sie ihre Versprechen von wirtschaftlichem Wachstum, Entwicklung und Fortschritt nicht eingelöst und die Gesellschaft statt dessen einer vollkommenen Desintegration sozialer Bindungen und ethischer Normen preisgegeben haben. Von radikalen Islamisten werden sie deshalb sogar als *kuffar* (Ungläubige) oder *murtaddun* (Abtrünnige) titulierte und bekämpft. Die staatsnahen Religionsgelehrten gerieten ihrerseits in den Sog des Legitimitätsverlustes der Regime. Die Führer der islamistischen Oppositionsbewegungen, ihrerseits vorwiegend Abgänger technischer und naturwissenschaftlicher Studiengänge, verlangen eine Loslösung der Religion und ihrer Einrichtungen von staatlicher Kontrolle.

Vermehrte Bildungsangebote und die wachsende Verfügbarkeit von Schriften durch subventionierten Buchdruck machen religiöses Wissen einer breiten Schicht zugänglich. Hierdurch wird das Wissensmonopol der Theologen unterwandert. Kann diese Emanzipation von religiösen Autoritäten einen Beitrag leisten zur Verinnerlichung, Ethisierung und Individualisierung von Religion, d.h. zu ihrer Modernisierung? Oder werden die klassischen Religionsgelehrten nur ersetzt durch charismatische ‚Freizeitgelehrte‘ ohne formale theologische Bildung, aber mit weitreichenden und extremistischen Interpretationen des Islam, wie dies z.B. bei Osama Bin Laden zu beobachten ist?

Eine Entscheidung darüber, wer zukünftig im Namen des Islam sprechen darf, steht noch aus. Die Auseinandersetzung darüber, ob sich eher hierarchische, dezentrale oder individualistische Ansätze religiöser Kompetenz durchsetzen, ist in vollem Gange. Die Pluralität möglicher Antworten verwirrt nicht nur die Beobachter, sondern auch die Betroffenen. Soll es ein hochrangiger Theologe mit erbcharismatischen Qualitäten wie Ayatollah Khomeini sein oder ein Mann der Tat wie der irakische Despot Saddam Hussein, der zum *jihad* gegen die Golfkriegsallianz aufrief? Welche Autorität genießt der Hoch- und Tiefbauingenieur Osama Bin Laden mit seinem im Widerstand erlangten Charisma und seinem von radikalen Lehrern erworbenen religiösen Wissen? Sollen Rechtsgutachten (*fatwa*, pl. *fatawa*) weiterhin von einzelnen ranghohen Rechtsgelehrten oder besser von Gelehrtenverbänden verfasst werden? Welche Verbindlichkeit haben diese Gutachten angesichts der unübersichtlichen Vielzahl heute zugänglicher *fatwa*-Sammlungen – im Zeitalter des Internet – über-

haupt noch? Können islamistische Parteien und Organisationen bestimmen, welche Politik ‚islamisch‘ ist? Und wenn sie, warum dann nicht auch jeder Gläubige für sich selbst?

## 9. Ausblick

Wir erleben heute einen durch die Moderne ausgelösten und unterstützten dramatischen Umbruch im Islam. Muslime suchen ein neues Verständnis ihrer Religion, das die Bedürfnisse von Authentizität *und* Erneuerung erfüllt. Je mehr dieser Prozess freiwillig und nicht konfrontativ vor sich geht, desto gewaltloser werden die Mittel und desto nachhaltiger werden die Resultate sein. Diese Veränderungen müssen innerhalb der islamischen Gesellschaften geführt werden, denn gegen von außen oktroyierte Reformen lassen sich Ressentiments im Namen des Islam mobilisieren. Islamistische Bewegungen streben nach einem authentischen Zugang zu ihren Wurzeln und entnehmen zugleich recht souverän Anleihen aus der Moderne. Sie lehnen überwiegend die traditionellen religiösen Autoritäten ab. Die überlieferten religiösen Gewissheiten sind verloren gegangen, weil sie in Ritualismus erstarrt sind und sich zur Bewältigung aktueller Herausforderungen nicht mehr eignen.

Fundamentalismus und Moderne bilden kein Gegensatzpaar in dem Sinne, dass Muslime entweder modern oder fundamentalistisch sind. Die beiden Begriffe markieren vielmehr das Spektrum, innerhalb dessen sich der zeitgenössische Islamismus entfaltet. Denn Islamismus ist keine monolithische, unwandelbare Ideologie, sondern sie bezeichnet ein breites Spektrum an möglichen Positionen.

Es ist nicht ‚die Moderne‘, vor der Islamisten in einen religiösen ‚Fundamentalismus‘ fliehen, sondern es ist die vorenthaltene bessere Hälfte der Moderne, die sie nach eigenen Kulturmustern, Formen der Vergesellschaftung und Möglichkeiten der Aneignung von Fortschritt suchen lässt. Sie weisen die Vorstellung eines vom Westen ausgehenden, global unterschiedslos verlaufenden Modernisierungsprozesses zurück. Der postulierte Sonderweg in der Entwicklung ermöglicht es ihnen zugleich, selektiv die Errungenschaften der westlichen Entwicklung als Teil eines ‚islamischen‘ Weges zur Moderne aufzunehmen, ja sogar als vermeintlich originär islamisch für sich zu reklamieren.

## Anmerkungen

1. Koranzitate werden in Anlehnung an die Übersetzung von Rudi Paret (1985) wiedergegeben. Bei den Belegstellen bezeichnet die Zahl vor dem Doppelpunkt die Sure, nach ihm den Vers – also hier: Sure 9, Vers 29.

## Literatur

- Azmeh, Aziz al- (1996): Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag.
- Brunner, Rainer (1996): Annäherung und Distanz. *Schia, Azhar* und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert. Berlin: Schwarz.
- Dieterich, Renate (1999): Transformation oder Stagnation? Die jordanische Demokratisierungspolitik seit 1989. Hamburg: Deutsches Orient Institut.
- Haarmann, Ulrich/Halm, Heinz (Hrsg.) (2001): Geschichte der arabischen Welt. München: Beck.
- Kogelmann, Franz (1994): Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit Anwar al-Sadat (1970-1981). Berlin: Schwarz.
- Krämer, Gudrun (1999): Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie. Baden-Baden: Nomos.
- Lübben, Ivesa/Fawzi, Issam (2000): Ein neuer islamischer Parteienpluralismus in Ägypten? *Hizb al-Wasat, Hizb al-Shari'a* und *Hizb al-Islah* als Fallbeispiele. In: *Orient* 41, 2: 229-281.
- Mutahhari, Morteza (1985): *Jihad. The Holy War of Islam and its Legitimacy in the Quran*. Teheran: B'ethat Foundation.
- Noth, Albrecht (1966): Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge. Bonn: Röhrscheid.
- Noth, Albrecht (2001): Früher Islam. In: Haarmann/Halm (Hrsg.) (2001): 11-100.
- Paret, Rudi (1985): Der Koran. Stuttgart: Kohlhammer.
- Peters, Rudolph (1979): Islam and Colonialism. The Doctrine of *Jihad* in Modern History. The Hague/Paris/New York: Mouton.
- Pressestelle der FU Berlin (Hrsg.) (2002): Nach dem 11. September. Opladen.
- Rosiny, Stephan (1996): Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne. Berlin: Arab. Buch.
- Rosiny, Stephan (2002): Der *jihad* im Islam, ein kontroverses Rechtsgutachten von 1998 und die Anschläge vom 11. September. In: Pressestelle der FU Berlin (Hrsg.) (2002): 97-111.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.