

MENA und mehr: Die »islamische Ordnung« als Gegenentwurf zum liberalen Skript

Die Herausforderungen bei der Beschäftigung mit dem liberalen Skript und dessen »Anfechtungen« beginnen mit der Suche nach Einheiten der Bearbeitung, die Erkenntnis fördern, ohne den Blick auf das große Ganze zu versperren. Der Zugriff über die Geographie – Anfechtungen in Lateinamerika, West- und Osteuropa, China, den Vereinigten Staaten von Amerika oder dem subsaharischen Afrika – scheint einen Ausweg aus einer möglichen kulturalistischen, wenn nicht gar essentialistischen Engführung zu bieten, den die kritische Wissenschaft gerade unter postkolonialen Vorzeichen so sehr fürchtet. Auch der Zugriff über die Geographie kommt allerdings ohne eine angemessene Berücksichtigung kultureller, religiöser und gesellschaftlicher Faktoren nicht aus – anders würde es keinen Sinn machen, China, Russland, das subsaharische Afrika oder eben die MENA-Region als Analyseeinheiten zu wählen.

Der Begriff der MENA-Region (engl. Akronym für The Middle East and North Africa) hat sich auf breiter Front eingebürgert, obgleich er den eurozentrischen Blick verrät, der große Teile der fraglichen Region im Osten (um nicht zu sagen: im Orient) verortet.¹ Der Begriff ist jedoch nicht allein historisch belastet, er ist – in dieser Hinsicht diversen Vorstellungen von »Europa« eng verwandt – weder eindeutig noch wird er einheitlich definiert: Er beschreibt einen zusammenhängenden Gürtel von Ländern zwischen Nordafrika, dem Horn von Afrika und Westasien, der einer engeren Definition zufolge die arabische Welt von Marokko bis Irak sowie Israel umfasst, einer weiteren Definition zufolge darüber hinaus die nicht-arabischen Staaten Türkei, Malta und Zypern sowie Iran, Afghanistan und Pakistan. Am gebräuchlichsten ist heute ein Verständnis, das neben den arabischen Staaten Israel, Iran und die Türkei in die MENA-Region einbezieht. Die unterschiedlichen Definitionen verweisen auf unterschiedliche Kriterien der Zurechnung: Zum einen sind dies kulturelle Faktoren – Sprache in Gestalt des Arabischen, relevant vor allem für die engere Definition, und Religion in Form des Islams, die einschlägig ist für die weitere. Zum anderen sind es, durchaus

1 Zum Begriff des »Mittleren Ostens« vgl. kritisch Bonine; Amanat; Gasper (Hrsg.) 2012. »Westasien« als historisch unbelastete Alternative zum »Mittleren Osten« wird zwar verschiedentlich verwandt, riskiert aber, die engen historischen, politischen und auch ökonomischen Verbindungen zwischen dem arabischen Osten (Mashrek, arab. Mashriq), Iran und dem Osmanischen Reich als Vorgänger der modernen Türkei auf der einen Seite und dem arabisch-berberischen Westen (Maghreb) auf der anderen zu übergehen. Der neutrale Begriff »Westasien und Nordafrika« bzw. »West Asia and North Africa (WANA)«, der diese Verbindungen berücksichtigt und den unter anderem das in der jordanischen Hauptstadt Amman angesiedelte WANA Institute propagiert, hat sich jenseits eines akademischen Milieus bislang nicht durchgesetzt.

verbunden mit diesen kulturellen Faktoren, historisch gewachsene und/oder in der jüngeren Vergangenheit entstandene politische und ökonomische Beziehungen und Verflechtungen. Der geopolitische Begriff MENA vermeidet zwar den Verweis auf Religion und Kultur, doch zeigt eine historisch informierte Betrachtung sehr rasch, dass die in ihm zusammengefassten Territorien vor Jahrhunderten dem islamischen Kalifat unterstanden und in der Gegenwart mit Ausnahme Israels islamisch geprägt sind.

Im Folgenden geht es nicht um den Islam als Religion und Kultur und dessen Verhältnis zum liberalen Skript, obgleich auch dies Gegenstand einer kritischen Untersuchung werden könnte und gelegentlich bereits geworden ist, wobei die neuere Literatur tendenziell eher liberale (und damit, so die vorherrschende Linie, zugleich koloniale) Anfechtungen des Islams diskutiert, nicht umgekehrt.² Es geht auch nicht um die Chancen und konkreten Ausformungen eines liberalen Islams, wie ihn das Netzwerk (Jaringan) Islam Liberal vorgestellt hat, zu dem sich im Frühjahr 2001 (also bereits vor den islamistischen Anschlägen des 11. Septembers) indonesische Intellektuelle und Künstler zusammenschlossen, um radikalen islami(sti)schen Tendenzen in der eigenen Gesellschaft entgegenzutreten.³ Die Fragen nach dem Verhältnis von Islam, liberalem Skript und liberalem Islam sind keineswegs illegitim, und sie müssen auch nicht in essentialistischer Weise verhandelt werden. Dass Religion, so wie sie in den internationalen Sozial- und Kulturwissenschaften des 20. und 21. Jahrhunderts gemeinhin verstanden wird, nämlich als ein Feld von Kultur, das die Beziehungen von Menschen zu einem Gott, mehreren Gottheiten, dem Kosmos oder Transzendenz ganz allgemein reflektiert,⁴ im Verhältnis zum liberalen Skript eine Rolle spielen kann, ist unbestritten. Bestimmte Ausprägungen des Christentums haben sowohl zur Entstehung und Entfaltung des liberalen Skripts als auch zu dessen Einhegung und »Anfechtung« beigetragen. Der Begriff der »Anfechtung« selbst besitzt ja, wird er nicht im strikt juristischen Sinn verwandt, durchaus christliche Konnotationen. Wie eine Vielzahl empirisch unterfütterter Untersuchungen zu Säkularisierung, Säkularismus und Säkularität belegt, bieten in einer christlichen Tradition stehende Staaten wie Polen, Brasilien, die Philippinen oder die USA je eigene Bedingungen für das Zusammenspiel von Religion, politischer Verfassung und gesellschaftlicher Ordnung, die auch ihr Verhältnis zum liberalen Skript berühren. Deutlich anders konfiguriert, aber nicht weniger instruktiv sind die Beispiele China und Indien im Zeichen einer staatlichen Wiederbelebung, Umdeutung und Instrumentalisierung konfuzianischer bzw. hinduistischer Traditionen. Das Konzept des Hindutva (»Hindutum«, »Hindu-Sein«) etwa bietet sich für einen Vergleich mit dem Islamismus geradezu

2 Vgl. exemplarisch Devji; Kazmi (Hrsg.) 2017; anders drei Jahrzehnte zuvor Binder 1988.

3 Kersten 2017.

4 Die gerade von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern kontrovers geführte Debatte, die zu keiner allgemein anerkannten Definition geführt hat, muss an dieser Stelle ausgeklammert bleiben. Einen guten Überblick bietet Bergunder 2011.

an, der bei allen Gemeinsamkeiten die jeweiligen Eigenheiten deutlich hervortreten lassen würde.⁵

Die folgenden Überlegungen richten sich auf einen im 20. Jahrhundert erstmals in der MENA-Region formulierten Gesellschafts- und Staatsentwurf, der sich selbst als »islamisch« präsentiert, dabei jedoch ein Islamverständnis reflektiert, das nicht nur in der Fachwissenschaft als »islamistisch« eingeordnet wird, um auf diese Weise seinen Ideologiecharakter zu unterstreichen. Islamismus beschreibt in diesem Zusammenhang das Projekt, in einem bestimmten territorialen Rahmen (insoweit trägt ein geographischer Zugriff), in letzter Konsequenz jedoch auf globaler Ebene Kultur und Gesellschaft, Recht, Wirtschaft und staatliche Ordnung im Licht eines spezifisch islamistischen Islamverständnisses umzugestalten. Ziel ist (nicht für alle Islamisten, aber doch für die Vertreter ihres politischen Flügels) die Errichtung einer islamischen Ordnung bzw. eines islamischen Staates,⁶ die bewusst als Gegenentwurf zum liberalen Skript – wie zu allen anderen nicht-islamischen bzw. nicht-islamistischen Skripten vom Kommunismus bis zum Faschismus – konzipiert werden. Aus der Region heraus entstanden, tritt er mit universellem Geltungsanspruch auf. Seine Annahme setzt allerdings, anders als das Bekenntnis zum liberalen Skript, das Bekenntnis zum Islam als Religion voraus.

Islamismus, Salafismus, politischer Islam

Der Islamismus als Ideologie und Bewegung ist ein Phänomen des 20. Jahrhunderts und damit deutlich jünger als das liberale Skript in seinen unterschiedlichen Ausformungen. So umstritten er in vielerlei Hinsicht auch ist – gestritten wird namentlich über seine soziale Verankerung, seine Zielsetzung und seine politische Einordnung zwischen rückwärtsgewandt und zukunftsfähig, ganzheitlich und totalitär –, lassen sich seine Anfänge doch genauer in Raum und Zeit verorten, als dies bei zahlreichen anderen intellektuellen, sozialen und politischen Ideen und Bewegungen der Fall ist: An seinem Anfang steht die 1928 von dem ägyptischen Arabischlehrer Hasan al-Banna (1906–1949) gegründete Gemeinschaft der Muslimbrüder, die darauf zielte, die Anliegen sunnitisch-islamischer Reformer des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, die heute unter den Sam-

- 5 Aus der reichen Literatur vgl. die breit angelegte Untersuchung von Fox 2015 und die Sammelbände von Warner; Antwerpen; Calhoun (Hrsg.) 2013 und Künkler; Madeley; Shankar (Hrsg.) 2018 sowie die einschlägigen Beiträge zu diesem Sonderheft. Eine kurz vor dem Abschluss stehende und mithin noch nicht veröffentlichte Studie von Nathan J. Brown analysiert unter dem Titel *Religion in State* die entsprechenden Arrangements in so unterschiedlichen Staaten wie den USA, Sierra Leone, Sri Lanka und Israel.
- 6 Gemeint ist nicht einfach ein von einer Mehrheit von Musliminnen und Muslimen gebildeter, sondern ein auf islamischen Normen und Werten (in der Kurzform: der Scharia) beruhender Staat, wobei die Mehrheit der Islamistinnen und Islamisten bestehende, sich selbst als islamisch bezeichnende Staaten wie Saudi-Arabien, Iran, Pakistan oder die Malediven nicht oder nur partiell als islamisch anerkennt und auf deren (aus der eigenen Sicht) vollständige Islamisierung hinwirkt.

melbegriff Salafiyya gefasst werden, in die Praxis umzusetzen. Die Muslimbruderschaft entstand unter kolonialen Vorzeichen, konsolidierte sich unter denselben Vorzeichen in den späten 1930er und den 1940er Jahren und bildete zur gleichen Zeit erste Schwesterorganisationen in Syrien, Irak, Sudan und Palästina.⁷ Als ihre Gegner sahen die Muslimbrüder in erster Linie nicht die eigenen Regierungen, sondern die europäischen Kolonialmächte (im konkreten Fall: Großbritannien und im Falle Syriens Frankreich) und die ebenfalls als kolonial wahrgenommene zionistische Bewegung in Palästina / Israel. Aus dieser Frontstellung bezogen sie einen beachtlichen Teil ihres Rückhalts in der eigenen Bevölkerung, vor allem unter der Jugend. Von ihrem antikolonialen Erbe zehren sie noch heute.

Dagegen ist der gleichermaßen radikale wie militante (»jihadistische«) Islamismus als theoretisches Konstrukt und politische Bewegung eine *postkoloniale* Erscheinung: Theoretisch begründete ihn in den 1960er Jahren, das heißt deutlich nach dem Umsturz der Freien Offiziere in Ägypten im Jahr 1952 und einer Kette von Militärputschen in anderen arabischen Ländern, der ägyptische Literat und Muslimbruder Sayyid Qutb (1906–1966). Qutbs Bedeutung liegt nicht darin, umstrittene islamistische Konzepte wie »Hakimiyya« (Souveränität Gottes) und »Jahiliyya« (Leugnung des Islams und damit Rückfall in die vorislamische Zeit der »Unwissenheit«) »erfunden« zu haben – sie hatte der indo-pakistanische Journalist und Aktivist Abul Ala Maududi (1903–1979) in den 1940er Jahren bereits im kolonialen Indien auf Urdu vorgezeichnet. Qutbs Bedeutung liegt darin, diese Neologismen in arabischer Sprache noch breiter »islamisch« unterlegt und ihnen damit ungleich größere Stoßkraft verliehen zu haben. Vor allem das Konzept der Hakimiyya – das Gott als souveränen »Gesetzgeber« zeichnet und menschliche Autonomie und Freiheit nicht allein in rechtlichen Dingen einschränkt – spielt in der islamistischen »Anfechtung« des liberalen Skripts eine zentrale Rolle.⁸ Zugleich legitimierte Qutb den Jihad, der als bewaffneter Kampf nicht gegen Muslime geführt werden darf, gegen die eigenen Regime, die ihre Legitimation aus ihrer antikolonialen Haltung bezogen und sich selbst als Muslime verstanden. Aus der Sicht Qutbs und seiner Anhänger verlor die nationalistische Legitimation gegenüber der islamischen Legitimation radikal an Bedeutung.

Von Qutb inspiriert, forderten Islamisten in den 1950er und 1960er Jahren die jungen Regime, die erstmals nach Jahrzehnten, wenn nicht Jahrhunderten der Fremdherrschaft die eigene Bevölkerung repräsentierten, und deren autoritäre Modernisierungspolitik heraus; der postkoloniale Westen trat demgegenüber, bei aller Kritik am westlichen Imperialismus, zunächst in den Hintergrund. In den ausgehenden 1970er Jahren entstanden zwischen Saudi-Arabien, Ägypten und Algerien erste militante Organisationen, die den Jihad als bewaffneten Kampf gegen die eigenen Regime führten, vereinzelt auch gegen die eigenen, sich selbst als muslimisch verstehenden Gesellschaften. Ursprünglich ausgelöst durch die Repression

7 Für die frühe Muslimbruderschaft vgl. Mitchell 1993; Lia 1998; Isma‘il 2010; Krämer 2022a.

8 Aus der umfangreichen kritischen Literatur vgl. Yunis 1995; Damir-Geilsdorf 2003; Khatib 2006; Calvert 2011; Šabasevičiute 2021.

im nasseristischen Ägypten der 1950er und 1960er Jahre und forciert durch den sowjetischen Einmarsch in Afghanistan im Dezember 1979, die islamistischen Anschläge des 11. Septembers 2001 und die US-geführte Invasion des Irak im März 2003, internationalisierte sich der Islamismus immer weiter und löste sich dabei in Teilen von seiner lokalen Verankerung. Einzelne, meist eher locker mit al-Qaida oder dem Islamischen Staat (vormals in Irak und Syrien, IS bzw. ISIS oder in der Fremdbezeichnung Daesh) verbundene transnationale Netzwerke agieren seit den 2010er Jahren auch jenseits der MENA-Region, vor allem im subsaharischen Westafrika, in Zentralasien und in Westeuropa. Dementsprechend spiegelt das islamistische Skript, wenn man von einem solchen sprechen möchte, die historischen und aktuellen Erfahrungen in Teilen der MENA-Region (insbesondere Ägypten, Afghanistan, Syrien, Irak und Palästina), findet jedoch auch weit jenseits ihrer Grenzen Rückhalt.

Angesichts einer fortlaufenden Diversifizierung mit immer neuen Ausprägungen islamistischer Theorie und Praxis, begleitet von heftigen innerislamistischen Auseinandersetzungen um die korrekte Linie, sind immer wieder Versuche unternommen worden, Taxonomien zu entwickeln und Islamisten in abgrenzbare Flügel oder Lager einzuteilen: Mit Blick auf ihr Verhältnis zur bestehenden Ordnung und zu nicht-islamistischen Musliminnen und Muslimen – und damit zugleich zu Gewalt, Jihad und der sogenannten Exkommunikation von Muslimen (arab. *takfir*) – unterscheiden viele zwischen quietistischen und aktivistischen, gemäßigten, pragmatischen und radikalen, legalistischen und revolutionären, extremistischen oder terroristischen oder auch zwischen integrationistischen und isolationistischen Tendenzen und Strategien; mit Blick auf den Fokus islamistischer Aktivitäten differenzieren sie zwischen gemeinschafts- und staatszentrierten Ansätzen (die also entweder prioritär die muslimische Gemeinschaft, Umma, reformieren oder den Staat erobern wollen) und mit Blick auf islamistische Organisationsformen und Aktionsradien zwischen lokal, translokal, transregional und global agierenden Gruppierungen.⁹ Die Vielzahl der Kategorien und Termini deutet darauf hin, dass starre Taxonomien die Orientierung nicht unbedingt erleichtern, zumal wenn einzelne Akteure ihren Kurs ändern und die Gewichte sich permanent verschieben. Der Islamismus ist und bleibt ein schwer zu fassendes und noch schwerer nach außen, soll hier heißen: gegenüber einem nicht-islamistischen Islam abzugrenzendes Phänomen. Dafür spricht die gängige arabische Bezeichnung »islamische Strömung« (*tayyar islami*), die den beweglichen, gelegentlich geradezu fluiden Charakter des Phänomens besser zum Ausdruck bringt als die eher starren Begriffe »Lager« und »Flügel«. Zugleich aber unterscheidet sie, wie die große Mehrheit der Islamistinnen und Islamisten selbst, nicht zwischen islamisch (bzw. aus ihrer Sicht: wahrhaft islamisch) und islamistisch und spiegelt insoweit stärker die islamistische Innen- als eine kritische Außensicht.

Immerhin haben sich nach langen Jahren des Streites in der internationalen wissenschaftlichen Diskussion die Oberbegriffe »Islamismus« und »politischer Islam« gegenüber Alternativen wie Integrismus, Integralismus und Fundamenta-

9 Einen guten Überblick bietet in deutscher Sprache Seidensticker 2016.

lismus durchgesetzt.¹⁰ Der Begriff »Salafismus«, der in der Vergangenheit eine im weiteren Sinn theologische Schule beschrieb und heute für diejenigen Musliminnen und Muslime steht, die sich erklärtermaßen am Vorbild des Propheten Muhammad und der ersten Generationen von Musliminnen und Muslimen (im Arabischen *as-salaf as-salih*, die »frommen Vorfahren«) orientieren, wird häufig unpräzise verwendet; nicht selten dient er als Synonym für Islamismus bzw. den politischen Islam.¹¹ Im vorliegenden Text bezeichnet er dagegen diejenigen Musliminnen und Muslime, die ihr Denken, Handeln und Auftreten auch im alltäglichen Leben nach eigenem Bekunden strikt an Muhammad und den *salaf salih* ausrichten – wobei viele der so verstandenen Salafistinnen und Salafisten nicht den islamistischen Anspruch auf eine komplette Umwandlung von Staat, Recht und Gesellschaft vertreten, sondern sich auf die Kultivierung des eigenen Selbst konzentrieren. Im Englischen ist in diesem Zusammenhang häufig von einem *pietist Islam* die Rede, was nicht gleichzusetzen ist mit einem »pietistischen Islam«. Vor allem seit der Arabischen Rebellion der Jahre 2010–2011 haben sich allerdings in einigen Ländern auch Teile der salafistischen Strömung politisiert und eigene, salafistische Parteien gegründet, die mit den Vertretern anderer islamistischer Überzeugungen offen konkurrierten und konkurrieren.¹²

Gleichgültig aber, ob von »Islamismus«, »politischem Islam« oder »Salafismus« die Rede ist, sagen die Begriffe zunächst einmal nichts über die Strategie, Aktions- und Organisationsformen ihrer Vertreterinnen und Vertreter aus, insbesondere ihr Verhältnis zu Gewalt, Reform und Revolution. Diese entwickeln sich dynamisch; sie können über längere Zeit und große Distanzen stabil bleiben, sich aber auch recht kurzfristig ändern. So sehr die Islamisten auf absolute Wahrheiten insistieren (die Allmacht, Einheit und Souveränität Gottes, die Überlegenheit des Islams, die Gültigkeit islamischer Normen und Werte bzw. der Scharia, nicht zuletzt mit Blick auf das Geschlechterverhältnis), sind sie, wie andere soziale und politische Akteure auch, in konkrete Zusammenhänge eingebettet, interagieren mit den Akteuren ihres jeweiligen Umfelds und reagieren auf Opportunitätsstrukturen, nutzen also Chancen und vermeiden gegebenenfalls Kosten und Risiken für sich und selbst für andere.¹³ Auch islamistische Theoretiker und Aktivisten lernen aus Erfahrungen, überdenken eigene Annahmen, Strategien und Organisationsfor-

10 Im Arabischen ist der Traditionsbegriff *usuliyyun*, der in früheren Zeiten muslimische Gelehrte bezeichnete, die sich vorrangig oder ausschließlich auf die normativen Quellen (arab. *usul*) des Islams stützten, umgedeutet und ausgeweitet worden und bezeichnet nun allgemeiner Fundamentalisten bzw. Islamisten.

11 Aus der reichen Literatur vgl. Meijer (Hrsg.) 2009; Said; Fouad (Hrsg.) 2014; Lauzière 2016.

12 Für die ägyptische salafistische Bewegung (Da'wa Salafiyya) und die 2011 aus dieser Bewegung heraus gebildete Al-Nour-Partei (Hizb an-Nur, Partei des Lichts), von der sich im Folgenden einzelne Personen und Gruppen abgespalteten, vgl. J. Brown 2013; Hünseler 2020.

13 Quintan Wiktorowicz hat maßgeblich zur Übernahme der Social Movement Theory in Untersuchungen des Islamismus beigetragen, die vor allem in Studien zu Inklusion, Ra-

men, passen sie veränderten Rahmenbedingungen an oder revidieren sie unter Umständen sogar grundlegend. Wie die Erfahrungen mit Inklusion im Sinne einer Einbindung islamistischer Gruppen und Parteien in formal partizipative, wenn nicht sogar formal-demokratische Prozesse und Strukturen zeigen, kann Inklusion bis zur Aufgabe eines spezifisch islamistischen Profils und der Umwandlung in eine wertkonservative Partei führen, die sich als islamisch, aber nicht als islamistisch definiert und zu einer demokratisch-freiheitlichen Ordnung bekennt, wie dies 2016 in Tunesien mit der Ennahda (Renaissance, Wiedergeburt)-Bewegung bzw. Partei unter Rachid al-Ghannouchi der Fall war.¹⁴ Aber nicht in jedem Fall führt Inklusion zur staatlich gewünschten »Zähmung« oder »Mäßigung« der Islamisten – ebenso wenig wie deren »Mäßigung«, und auch dies hat das tunesische Beispiel gezeigt, ihre eigene Position dauerhaft absichert.¹⁵ Die Prozesse der Revision und Anpassung sind für die Muslimbrüder mit ihren weitgehend eigenständig operierenden Organisationen in Ägypten, Jordanien, Syrien und den arabischen Golfstaaten recht gut untersucht.¹⁶ Selbst militante Gruppen haben vereinzelt Selbstkritik geübt, ihr Verhältnis zum Jihad überprüft und ihren Kurs gegenüber Staat und Gesellschaft modifiziert.¹⁷

In der internationalen Diskussion werden die, für islamistische Theorie und Praxis so wichtigen innermuslimischen und innerislamistischen Auseinandersetzungen um die korrekte Linie zumindest jenseits fachwissenschaftlicher Kreise vielfach übersehen. Dabei löst jede Modifikation, Revision oder Selbstkritik eine Kette kritischer Reaktionen aus, die in der Regel in einer Verbindung theologischer, islamrechtlicher und pragmatischer Argumente geführt werden. Letztere figurieren im Arabischen unter dem Stichwort »Realismus« (genauer *fiqh al-waqi'*, realitätsbezogene Jurisprudenz).¹⁸ Auch im islami(sti)schen Lager konkurrieren

dikalisierung und Mäßigung aber auch kritisch diskutiert wird; vgl. Wiktorowicz (Hrsg.) 2004 und die Titel in Anm. 15.

- 14 Für die Zweiteilung der 1981 gegründeten Ennahda (an-Nahda) in eine religiöse Bewegung und eine nicht-islamistische Partei vgl. March 2021; für ihre Entstehung und Entwicklung generell vgl. Preuschaft 2011; Wolf 2017; für Ghannouchi auch Tamimi 2001.
- 15 Vgl. neben oben den bereits genannten Titeln Schwedler 2006 und Tezcür 2010.
- 16 Aus der reichen Literatur zu den Muslimbrüdern vgl. für Ägypten Wickham 2013; Vannetzel 2020 und Willi 2021; für Syrien Conduit 2019, für Jordanien Wagemakers 2020; für die arabische Golfregion *Al-Ikhwan al-muslimun fi l-khalij* 2012; Freer 2018 und Başkan 2021; übergreifend auch Wagemakers 2022.
- 17 Aus der kritischen Literatur vgl. Munib 2010; *Ra'ihat al-barud* 2011.
- 18 Für die kritische westliche Literatur vgl. Lav 2012; Lohlker 2016 und verschiedene Arbeiten von Wagemakers; die lebendige arabische Diskussion muss hier ausgeklammert bleiben. Das Konzept des *fiqh al-waqi'* verbindet sich mit den Namen Hasan at-Turabisi (1932–2016) und Rachid al-Ghannouchis (geb. 1941), die vom Sudan bzw. Tunesien ausgehend als Theoretiker und Aktivisten große Wirkung entfalteten, und des aus Ägypten stammenden, lange Jahre in Qatar wirkenden und medial überaus einflussreichen Rechtsgelehrten Yusuf al-Qaradawi (1932–2022). Zu Letzterem vgl. auch u. Anm. 21.

Dogmatismus und Pragmatismus miteinander, gelegentlich sogar innerhalb ein- und derselben Gruppe oder Bewegung. Wenn die Begrifflichkeit auch nicht üblich ist, lassen sich auch hier Realos identifizieren, auf der Gegenseite allerdings nachvollziehbarer Weise weniger Linke als vielmehr Puristen oder eben Dogmatiker. Die Kontroversen werden lebhaft, nicht selten leidenschaftlich geführt und können bis zur gegenseitigen Exkommunikation (Takfir) reichen, die auch Islamistinnen und Islamisten ungeachtet ihres Selbstverständnisses als engagierte Muslime zu Ungläubigen erklärt und aus der Gemeinschaft der Muslime ausschließt.¹⁹ Eine zentrale Rolle spielt dabei die Diskussion um den Jihad als bewaffneter Kampf oder »gerechter Krieg« gegen die Feinde des Islams und der muslimischen Gemeinschaft.²⁰ Einige Aufmerksamkeit hat auch unter Islamistinnen und Islamisten das aus dem Koran abgeleitete Konzept der *wasatiyya* gefunden, der Ausgewogenheit und Mitte, das sich im Angesicht jihadistischer Gewalt in einen Kurs der Mäßigung bzw. eine Politik des Augenmaßes übersetzen soll.²¹ Die Auseinandersetzungen um Glauben, Unglauben und Jihad, Strategie und Praxis schlagen sich, selbst wenn sie hier nicht weiter ausgeführt werden können, auch in der islamistischen »Anfechtung« des liberalen Skripts nieder. Sie ist nicht weniger vielschichtig, vielgestaltig und wandelbar und damit zu einem gewissen Grad zugleich kontingent als das liberale Skript selbst.

Liberales Skript, säkulare Moderne und islami(sti)sche Kritik

Streng genommen richtet sich die islamistische »Anfechtung« nicht spezifisch gegen das liberale Skript, das die wenigsten im Detail kennen und in seinen einzelnen Komponenten analysieren, herausfordern oder widerlegen. Weder seine Genese und Entfaltung noch gar seine philosophischen Grundlagen sind Gegenstand islamistischer Reflexion – die große Mehrheit der Islamistinnen und Islamisten lehnt die (aus ihrer Sicht »spekulative«) Philosophie als überflüssig, religiös bedenklich, wenn nicht überhaupt religionsgefährdend ab. Die Analyse kann sich daher nicht auf einzelne Texte stützen, die systematisch das liberale Skript bearbeiten. Die islamistische Kritik am liberalen Skript ist vielmehr Teil der Auseinandersetzung mit einer liberalen, säkularen, weithin als westlich markierten Moderne. Islamisten inszenieren sich als Widersacher und prospektive Überwinder des sich selbst als liberal und säkular verstehenden, jedoch nicht nur in der MENA-Region hegemonial auftretenden und als imperialistisch wahrgenommenen Westens. Dieser wird in der Regel nicht genauer definiert, sondern in unbestimmter Weise mit den USA und Westeuropa gleichgesetzt. Mit Bezug auf

19 Zur historischen Dimension vgl. Adang et al. (Hrsg.) 2016; für die neueren Entwicklungen Nedza 2020.

20 Vgl. wiederum stellvertretend für eine auf den Koran gestützte, »islamische« (und ausdrücklich *nicht* islamistische) Kritik zeitgenössischer Jihad-Vorstellungen und -praktiken Amin 2014.

21 Kritische Einordnungen bei Gräf 2009; Polka 2019.

Russland bzw. die Sowjetunion und China ist, ungeachtet ihrer illiberalen Politik gegenüber muslimischen Teilen der eigenen Bevölkerung, interessanter Weise kein vergleichbar breitenwirksames Narrativ entwickelt worden. In der Kritik an der hegemonialen Stellung und der (nicht allein kultur-) imperialistischen Politik »des Westens« bestehen sicher die größten Gemeinsamkeiten mit »Anfechtungen« aus anderen soziokulturellen und politischen Kontexten wie dem subsaharischen Afrika, Lateinamerika oder Ostasien. Größeres Gewicht als dort besitzt neben der Kritik an Kolonialismus, Imperialismus, Ausbeutung, westlichen Doppelstandards und westlicher Heuchelei jedoch die Zurückweisung des säkularen Prinzips, das auch die Kritik am liberalen Skript durchdringt.

Wie andere Kritiker der liberalen, säkularen Moderne wollen Islamistinnen und Islamisten in einer Situation der Unübersichtlichkeit, des steten Wandels, der Ambivalenzen und Widersprüche Eindeutigkeit und Klarheit schaffen. Auch sie arbeiten mit den aus unterschiedlichsten Kontexten vertrauten Denkfiguren von Einheit und Stärke, Aufspaltung und Schwäche, moralischer Integrität und moralischem Verfall (im arabisch-islamischen Sprachgebrauch: »Korruption«). Sie tun dies allerdings mit einer Zuspitzung auf die koloniale Unterwerfung, die zumindest den westlichen Varianten der Erzählung von Aufstieg und Niedergang fehlt. Besonders ausgeprägt ist ihr Beharren auf Identität und Authentizität, die sie mit der Zugehörigkeit zum (wahren, korrekten) Islam gleichsetzen. Nach islamistischer Darstellung zerrissen der Einbruch der »kolonialen« Moderne und die ihrer These zufolge von den Kolonialmächten forcierte Etablierung moderner Nationalstaaten das intakte Gewebe des Islams und der muslimischen Gemeinschaft, um jene funktionale Differenzierung zwischen Religion, Moral, Recht, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft entstehen zu lassen, die die liberale, säkulare, spezifisch westliche Moderne kennzeichnet. Maududi sprach in den 1940er Jahren vom Islam als einem »seamless whole«, das in der vorkolonialen Ära eine im Wortsinn ganze und damit zugleich heile Ordnung gebildet hatte, und auch die Metaphern von Gesundheit und Krankheit sind ja aus vielen Zusammenhängen bekannt. Die These ist seitdem vielfach aufgegriffen worden.²²

An die Stelle von Ganzheit, Integrität und Authentizität traten dieser Darstellung zufolge nicht quasi unausweichlich Inkohärenz, Fragmentierung und moralischer Verfall – sie wurden, so die islamistische These, vom Westen und den ihm hörigen lokalen Eliten bewusst herbeigeführt, um den Islam und die Muslime zu schwächen. Indem sie den Islam von einer umfassenden, öffentlich bekundeten Denk- und Lebensordnung auf eine bloße Religion reduzierten, den Glauben gewissermaßen in die Herzenskammer verbannten und von der Praxis abschnitten, schufen der säkulare Westen und seine lokalen Nachahmer nicht *Gewinn* in Gestalt einer Befreiung aus den Fesseln der Religion und damit, im Kant'schen Sinn, aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, sondern den *Verlust* von Einheit, Reinheit und Macht.²³ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang weniger, dass die vertraute Erzählung von der Entzauberung der Welt, die bereits Max Weber

22 Zu Maududi vgl. Adams 1983, S. 114; Hartung 2013.

23 Ausführlicher hierzu Krämer 2021.

beschrieb, als Geschichte eines Verlustes für Individuum und Gemeinschaft äußeren, feindseligen Mächten zugeschrieben wird. Bemerkenswert ist, dass sie auch in den Teilen der kritischen postkolonialen Wissenschaft erzählt wird, die sich der »Erfindung« der Moderne und ihrer tragenden Elemente einschließlich eines abstrakten Begriffs von Religion und konkreter Religionen wie des Buddhismus, Hinduismus und Islam im europäischen 18. und 19. Jahrhundert verschrieben haben.²⁴

Verkürzt man die liberale, säkulare Moderne auf einige wenige Grundprinzipien – die Autonomie und Selbstbestimmung des Individuums, die den Eigenwert menschlicher Vernunft voraussetzen, gesellschaftliche Differenzierung und, eng mit Letzterer verknüpft, die Trennung von Religion, Staat und Recht –, so wendet sich der Islamismus gegen alle diese Prinzipien: Er relativiert individuelle Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung und damit zugleich die Kraft der Vernunft zugunsten eines, wie Weber es ausgedrückt hätte, ehernen Gehäuses von Gott verfügbar und durch Menschen nicht zu verändernden Normen und Werten (»Scharia«), und er sucht gesellschaftliche Differenzierung und den Prozess der Säkularisierung, der seit dem 19. Jahrhundert auch islamisch geprägte Gesellschaften erfasst hat, durch die Errichtung einer auf Koran, Sunna und Scharia beruhenden islamischen Ordnung zu überwinden. Für den ganzheitlichen Anspruch (den seine Kritiker als zumindest potenziell totalitär sehen) steht die Losung »Der Islam ist die Lösung«, die über Jahrzehnte vor allem sunnitisch-arabischen Islamisten als Markenzeichen diente. Kurzformel für die von ihnen angestrebte Ordnung ist die integrale und exklusive »Anwendung der Scharia«, ihr Ziel- und Endpunkt die Errichtung eines islamischen Staates.

Was hier als liberales Skript verhandelt wird, lehnen die einen allein aus dem Grund ab, dass es aus dem Westen kommt – und so sehr sich eine kritische postkoloniale Literatur auch bemüht, in der Genese des liberalen Skripts transregionale und transkulturelle Verflechtungen offenzulegen, die es eben *nicht* als Proprium des Westens kennzeichnen, wie immer dieser im Einzelnen verstanden wird, ändert dies wenig an den vorherrschenden Wahrnehmungen: Seine auf Identität und Authentizität abhebenden Kritiker kennzeichnen es trotz allem als spezifisch westlich und damit unauthentisch. Hingegen zielten und zielen seine Befürworter auf eine Harmonisierung mit eigenen (wie das islamische Beispiel zeigt, nicht zwingend: lokalen) Traditionen und in diesem Sinn auf eine Nostrifizierung, die sich weniger für die Genese des Skripts in Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika interessiert, als vielmehr für dessen Vereinbarkeit mit »dem Eigenen« und Relevanz für die eigenen Bestrebungen. Für diese Harmonisierungsbestrebungen standen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die Vertreter einer sunnitisch-islamischen Reformströmung, die auf dem indischen Subkontinent unter den Sammelbegriff »islamischer Modernismus« gefasst wurde und im arabischen Raum unter »Salafiyya«. Ihre Protagonisten – am bekanntes-

24 Kritisch hierzu Krämer 2021. In exemplarischer Weise dekonstruieren Pennington 2005 und McMahan 2008 die These von der kolonialen »Erfindung« des Hinduismus bzw. des buddhistischen Modernismus.

ten ist sicher der ägyptische Religionsgelehrte und zeitweise Rektor der al-Azhar-Universität in Kairo, Muhammad Abduh (1849–1905) – kannten allerdings das Konstrukt der »islamischen Ordnung« noch nicht und werden im Allgemeinen auch nicht als Islamisten eingestuft. Zeitgenössische Islamisten kritisieren Abduh und seine Anhänger vielfach als verwestlicht, wenn nicht gar als Handlanger des britischen Imperialismus.²⁵

Nicht alle islamistischen Kritiker des Westens, der westlichen Moderne und des liberalen Skripts bleiben bei der pauschalen Zurückweisung stehen, die aus der Genese eines Konzeptes auf dessen Eignung für die eigene Gegenwart und Zukunft schließen. Wichtiger noch, erweisen sich bei genauer Betrachtung selbst radikal erscheinende Absagen vielfach als weniger radikal, als sie sich geben. Tatsächlich ist auch in den islamistischen Entwurf einer islamischen Ordnung ein gutes Maß an Appropriation eingeflossen. Besonders deutlich lässt sich dies an seinem Verständnis von Staat und Recht zeigen, das sich, wie unten noch skizziert werden soll, keineswegs geradlinig aus der islamischen Tradition einschließlich vormoderner Kalifats- und Imamatslehren ergibt, vielmehr die Aneignung moderner, zunächst in Europa und den USA entwickelter Ideen, Verfahren und Institutionen erkennen lässt. Im Einzelnen sind die Konturen des islamistischen Gegenentwurfs oft unscharf, einzelne Punkte offen oder umstritten. Die folgende Darstellung beruht daher auf einer, in Teilen wiederum radikalen Zuspitzung und Vereinfachung, insoweit vergleichbar den Weber'schen Idealtypen, die ja gleichfalls nicht einfach Realität abbilden, sondern analytischen Durchblick ermöglichen sollen.

Das islamistische Skript

Vier Elemente kennzeichnen in idealtypischer Zuspitzung den islamistischen Entwurf einer genuin islamischen Ordnung: der Bezug auf die Offenbarung als Text; die Orientierung an dem Propheten Muhammad und ausgewählten Musliminnen und Muslimen der ersten Generationen als Leitbildern für die Gegenwart; die Fokussierung auf die Scharia als Recht und Gesetz; und schließlich die Fixierung auf ein islamisches System, einen islamischen Staat. So notwendig die Unterscheidung zwischen einem islamistischen und einem sich als nicht-islamistisch, wenn nicht sogar als orthodox begreifenden Islamverständnis ist, so fällt sie, wie ein rascher Gang durch die vier Elemente zeigt, nicht immer leicht.

Erstens, Der Bezug auf die Offenbarung als Text: Nach eigenem Verständnis stützen sich Islamistinnen und Islamisten in ihrem Denken und Handeln ausschließlich auf die normativen Texte des Islams – den Koran als unmittelbares, nicht von Menschen redigiertes Gotteswort und die Überlieferung von den Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad (Sunna bzw. Hadith), als die, wiederum nach muslimischer Lehre, vorbildliche und verbindliche Realisierung der von Gott geoffenbarten Gebote und Verbote. Das Beharren auf Koran und

25 Zu Abduh vgl. Sedgwick 2009; Schäbler 2016; und Katemann 2019.

Sunna als normativem Fundament des Islams ist keine Erfindung der Moderne: Zusammen mit den vorgeschriebenen gottesdienstlichen Pflichten verleihen sie einer Gemeinschaft Kohärenz und Kontinuität, die weder eine religiöse Lehr- und Heilanstalt in Entsprechung zur katholischen Kirche oder klerikale Strukturen analog zu buddhistischen Lamas und Klöstern kennt noch Zusammenhalt stiftende Gemeindevorrichtungen. Moscheegemeinden etwa waren historisch gesehen nicht wie Synagogen- oder Kirchengemeinden verfasst, denen sie sich heute in einem westlichen Umfeld häufig angleichen. Sicher ist der Islam, wie andere religiöse Traditionen und Weisheitslehren auch, eine diskursive Tradition (Talal Asad)²⁶ – aber diskursiv ist nicht gleichbedeutend mit textbezogen oder gar textgebunden. Die Mehrheit der Musliminnen und Muslime bezog ihr Wissen über den Islam über Jahrhunderte nicht aus Texten, sondern vermittelt über Personen wie Sufi-Scheichs und Heilige. Für viele gilt das noch heute. Steigende Alphabetisierungsraten und eine alles durchdringende Medialisierung und Mediatisierung haben die Bedeutung von Texten einschließlich der normativen Texte des Islams jedoch ungemein gesteigert. Auch die Mehrheit derjenigen Musliminnen und Muslime, die Arabisch weder lesen noch schreiben (und diese machten bereits in der frühen Neuzeit weltweit die Mehrheit aus) eröffnen sie einen historisch einmaligen Zugang zu Koran, Sunna und der gelehrten islamischen Tradition als ganzer.

Aus der Tatsache, dass Islamistinnen und Islamisten Koran und Sunna als Fundament individuellen Lebens und gesellschaftlicher Ordnung betrachten, folgt im Übrigen nicht, dass sie notwendigerweise ein fundamentalistisches Schriftverständnis vertreten, das sie nicht allein als schriftgläubig, sondern als wortgläubig ausweist. Auch Islamistinnen und Islamisten lesen Koran und Sunna im Lichte ihrer eigenen Vorstellungen, gewichten die dort gefundenen Hinweise, Regeln und Maximen nach eigenen Gesichtspunkten und übersetzen sie in Institutionen und Praktiken, die ihnen korrekt und angemessen scheinen. Während die einen diese Anpassungs- und Übersetzungsprozesse deutlich artikulieren, streiten andere jegliche menschliche Intervention (und damit zugleich die Bedeutung menschlicher Urteilskraft, um nicht zu sagen reflexiver Rationalität) ab. Ihnen zufolge findet zwischen Text und Aktion keine Vermittlung statt, die Tat folgt unmittelbar aus dem Text, der keiner Interpretation bedarf, gleichgültig ob über die Vernunft oder anderweitig begründet. Und während die einen darum ringen, Koran und Sunna, deren Verbindlichkeit als solche sie nicht in Frage stellen, in einer Weise zu lesen und in alltägliches Leben und gesellschaftliche Praxis zu übertragen, die gegenwärtigen Realitäten, Bedürfnissen und Erwartungen gerecht wird (häufig ist in diesem Zusammenhang von einem »zeitgemäßen« und in diesem Sinn modernen Islam die Rede), lehnen andere dieses Bemühen rundweg ab und fordern gerade umgekehrt die Anpassung der Realität an Koran und Sunna, selbstredend gemäß ihrer eigenen Auslegung. Die unterschiedlichen Überzeugungen schlagen sich auch im Verhältnis zum liberalen Skript nieder, insbesondere dort, wo nach

26 Asad 1993. Für die Islamwissenschaft war dies allerdings keine neue Einsicht.

der Vereinbarkeit dieses Skripts oder einzelner seiner Elemente mit Koran und Sunna gefragt wird.

Zweitens, die Orientierung am Propheten Muhammad und den ersten Generationen von Musliminnen und Muslimen (arab. *salaf salih*, die »frommen Vorfahren«): Die Ausrichtung der Islamistinnen und Islamisten am Vorbild des Propheten Muhammad und der frühen Muslime – und zwar Männern wie Frauen –, verbunden mit der Idealisierung der frühislamischen Geschichte einschließlich der Eroberungen des 7. und 8. Jahrhunderts wird in der sunnitischen Gemeinde weit- hin geteilt. Schiiten hingegen, die allein ausgewählte Nachkommen des 661 n.Chr. gestorbenen Ali b. Abi Talib als legitime Oberhäupter der muslimischen Gemein- schaft (hier: Imame) anerkennen, teilen diese Idealisierung nicht. Ihnen gelten die ersten Kalifen, die Sunniten als »rechtgeleitet« bezeichnen, mit Ausnahme Alis als Usurpatoren; als Vor- und Leitbilder dienen ihnen neben Muhammad und seiner Familie die alidischen, das heißt von Ali in männlicher Linie abstammenden Imame. Auch unter Sunniten findet die Orientierung an den frühen Musliminnen und Muslimen allerdings unterschiedliche Ausprägungen. Heutige Salafistinnen und Salafisten etwa fordern, Muhammad und den »frommen Vorfahren« nicht allein in ihrer Hingabe an »die Sache des Islams« nachzueifern, sondern sie zugleich in praktischen Dingen von der Kleidung bis zu Gruß- und Essgewohnhei- ten nachzuahmen (nicht allerdings in Fragen einer zeitgemäßen Kommunikation und Bewaffnung).²⁷ Ihre muslimischen Kritikerinnen und Kritiker sehen dagegen die Fixierung auf das 7. und frühe 8. Jahrhundert als Ausdruck einer rückwärts- gewandten Haltung, eines im engeren oder weiteren Sinn reaktionären »Passeis- mus«, der die Muslime an der Bewältigung der großen Fragen der Gegenwart und Zukunft hindert.²⁸ Nicht-arabische Musliminnen und Muslime kritisieren da- rüber hinaus einen als kulturchauvinistisch wahrgenommenen Arabo-Zentrismus, der ihnen auf Grund ihrer mangelnden Sprachkompetenz die religiöse Qualifikati- on abspricht.

Drittens, die Fokussierung auf die Scharia als Recht und Gesetz: Auch in die- sem, für das Verhältnis zum liberalen Skript so wichtigen Punkt fällt die Grenz- ziehung zwischen islamistischen und nicht-islamistischen Überzeugungen nicht immer leicht. Der Ruf nach einer »Anwendung der Scharia« entwickelte sich spätestens in den 1970er Jahren zum bekanntesten Schlagwort sunnitischer Isla- mistinnen und Islamisten. Zur gleichen Zeit versuchte eine Reihe diktatorischer Regime von Pakistan bis Sudan durch eine Politik der Islamisierung von Recht und Verfassung den wachsenden innergesellschaftlichen Druck abzufedern. Die offenkundige Instrumentalisierung des Islams bzw. der Scharia verschärfte die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Identität, Authentizität und Religion, die seitdem nicht zur Ruhe gekommen ist. Die allermeisten Musliminnen und Muslime bekennen sich, wie Umfragen in islamisch geprägten ebenso wie in west- lichen Gesellschaften belegen, im Grundsatz zur Scharia als von Gott verfügbarer Rechts- und Werteordnung. Den Islam verstehen sie als eine Religion, die neben

27 S.o. Anm. 11.

28 Vgl. exemplarisch den tunesischen Autor Mezghani 2021.

ihrer ethisch-moralischen eine wichtige rechtliche Dimension besitzt. Eine fundamentale, öffentlich geäußerte Kritik an der Scharia ist unter Musliminnen und Muslimen zumindest innerhalb muslimischer Mehrheitsgesellschaften und Staaten ebenso selten wie eine fundamentale, öffentlich geäußerte Kritik am Islam. Jedoch verbinden dieselben Musliminnen und Muslime mit »Scharia« durchaus unterschiedliche Vorstellungen: Sie reichen von der Scharia als unantastbarem ethisch-moralischem Fundament, in dem sich Werte wie Frieden, Freiheit, Umweltschutz und Gerechtigkeit islamisch verankern und auf diese Weise nostrifizieren lassen (und das aus diesem Grund auch wenig Spannung gegenüber dem islamischen Skript aufbaut), bis zur Scharia als Rechtsordnung unter Einschluss einer rigiden Genderordnung und der überbrachten kanonischen Körperstrafen (die zwar mit historischen Praxen, nicht aber mit den heute global vorherrschenden Deutungen des liberalen Skripts in Einklang zu bringen sind). Die islamistische Einengung der Scharia auf das Gesetz einschließlich der kanonischen Körperstrafen (arab. *hudud*, wörtlich Grenzen, gemeint sind Grenzen menschlicher, womöglich auf die Vernunft gegründeter Deutungs- und Handlungsfreiheit) und die faktische Gleichsetzung von Islam und Scharia stoßen auch unter praktizierenden Musliminnen und Muslimen auf heftige Kritik, die den Islam eben *nicht* zwingend als Gesetzesreligion sehen.²⁹

Ambivalent, ja widersprüchlich bleibt bei alledem die Bewertung menschlicher Vernunft und Interpretation der normativen Texte und Regeln: Das Versprechen eines von Gott verfügt und menschlicher Willkür entzogenen Gesetzes, in dem sich die göttliche Souveränität (*Hakimiyya*) manifestiert und das bereits auf Erden eine höhere Gerechtigkeit garantiert, wirkt gerade in autoritären, von Korruption und Klientelismus gezeichneten Systemen hoch attraktiv. Hier hat die Gleichsetzung von Scharia und Rechtsstaatlichkeit ihren Platz. Dem Versprechen auf göttliche Gerechtigkeit, die sich bereits im Hier und Jetzt realisieren lässt, verdanken Islamisten einen nicht geringen Teil des Zuspruchs, mit dem sie zumindest solange rechnen können, wie sie nicht selbst politische Verantwortung tragen. Zugleich zeigt schon eine oberflächliche Betrachtung, dass die Scharia bzw. das aus ihr abgeleitete Juristenrecht (*Fiqh*) zwangsläufig Interpretation implizieren (nicht umsonst ist der Terminus *Fiqh* aus dem arabischen Verb »verstehen« abgeleitet) und dass sie in unterschiedlichen Staaten und Gesellschaften in unterschiedlicher Weise interpretiert, kodifiziert und angewandt werden.³⁰ Selbst wenn zumindest sunnitische Islamistinnen und Islamisten Staaten wie Saudi-Arabien und Iran überwiegend nicht als (wahrhaft) islamisch anerkennen, streiten auch sie über die Elastizität islamischer Rechtsnormen und damit über die Möglichkeit ihrer Anpassung an unterschiedliche und sich überdies kontinuierlich wandelnde soziale Gegebenheiten, politische Bedürfnisse und gesellschaftliche Aspirationen. Eine solche Anpassung aber tangiert unausweichlich die Frage nach dem Stellenwert einer autonomen Vernunft, die sich nicht auf die »vernünftige« Auslegung vorge-

29 Zum islamischem Recht vgl. Rohe 2022; zu muslimischer Religions- und Scharia-Kritik vgl. Krämer 2022b.

30 Einblicke in den Stand von Diskussion und Literatur bieten die Titel in Anm. 29.

gebener, religiös verankerter Normen beschränkt, sondern diese Normen selbst einer kritischen Prüfung unterzieht.

Viertens, die Fixierung auf eine islamische Ordnung bzw. einen islamischen Staat: Schärfere Grenzen als die Bindung an Koran und Sunna, die Idealisierung der islamischen Frühzeit und das Verhältnis zur Scharia als solche markiert das islamistische Konzept einer auf die Scharia gegründeten, allumfassenden islamischen Ordnung bzw. eines islamischen Systems. In noch höherem Maß gilt dies für die Deklaration des islamischen Staates zur notwendigen Voraussetzung für die Rechtgläubigkeit der Musliminnen und Muslime, mit der ihre Vertreter die tradierte Aussage, der zufolge nur diejenigen den Tod eines Muslims (bzw. einer Muslima) sterben, die ihren Nacken unter einen Kalifen beugten, in heutige Sprache übersetzen. Die Vorstellung vom Islam als Ordnung oder, wie zumindest in westlichen Sprachen meist gesagt wird: als System (im Arabischen lautet beides *nizam*), geht auf den Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft, Hasan al-Banna, zurück, der den Islam in immer neuen Variationen als eine Ordnung definierte, die Religion und Staat, Kultur und Recht, Militär und Wirtschaft umfasst. Von den ausgehenden 1930er Jahren an erklärte er mit wachsendem Nachdruck die Politik zum integralen Bestandteil des Islams, der die Muslime zu politischer Teilhabe und zugleich zum Widerstand gegen den Kolonialismus ermächtigte (»Empowerment«).³¹ In der Apotheose des Staates liegt eine gewisse Ironie, treten Islamistinnen und Islamisten doch als vehemente Kritiker der nach ihrer Lesart von den europäischen Kolonialmächten aufoktroierten modernen Territorial- und Nationalstaaten bzw. der »westfälischen Ordnung« auf, die, wie erwähnt, ihnen zufolge die vorherige Einheit der muslimischen Gemeinschaft zerstörten.³²

Der islamische Staat der Gegenwart und Zukunft soll die westfälische Ordnung zwar überwinden, ist bei genauerer Betrachtung jedoch selbst dort von modernen Staats- und Rechtskonzeptionen geprägt, wo er als Kalifat oder Imamats tritt. Ein Indiz bietet seine Orientierung am modernen Territorialstaat, selbst wenn dieser vielen Islamistinnen und Islamisten lediglich als erster Schritt auf dem Weg zu einem weltumspannenden Kalifat oder Imamats gelten mag. (Dass der moderne Territorialstaat keineswegs zwingend liberal gestaltet sein muss, sei als bekannt vorausgesetzt.) Islamistische Konzepte des islamischen Staates heben, anders als vormoderne Kalifats- und Imamatslehren, nicht länger vorrangig auf die persönliche Qualifikation des legitimen Oberhauptes von Staat und Gemeinde ab, sei er nun als Kalif oder Imam betitelt, sondern auf die normativen Grundlagen von Staat und Gesellschaft, und das heißt für sie die Scharia. Die Verlagerung von der Person des Kalifen bzw. Imams auf die Scharia ist in den Schriften vormoderner sunnitischen Gelehrter wie Taqi ad-Din Ahmad Ibn Taimiyya (gest. 1328) bereits angelegt, jedoch nicht in eine, zumindest unter Sunniten allgemein akzep-

31 Vgl. eingehend Isma'il 2010 und Krämer 2022, insbes. Kap. 6.

32 Eine Parallele bietet die »große Erzählung« arabischer Nationalisten, die in der Etablierung der modernen Territorial- und Nationalstaaten eine gezielte Vernichtung des arabischen Volkskörpers sahen.

tierte Theorie und Praxis islamischer Herrschaft übersetzt worden.³³ Sunnitische Islamistinnen und Islamisten sprechen nach wie vor vom Kalifat als Nah- oder Fernziel und evozieren damit Erinnerungen an das sunnitische Kalifat, das in Bagdad 1258 durch die Mongolen zerstört und in seiner osmanischen Variante 1924 durch die neu gebildete Türkische Nationalversammlung abgeschafft wurde. Seitdem sind alle Versuche, nach dem Fall des osmanischen erneut ein arabisches Kalifat zu errichten, gescheitert. Das Kalifat, das der sogenannte Islamische Staat 2014–2019 unter dem selbsterklärten Kalifen Abu Bakr al-Baghdadi in Teilen des Iraks und Syriens errichtete, fand, nicht zuletzt auf Grund seiner radikalen Ideologie und rücksichtslosen Gewalt gegen Nichtmuslime und Muslime, keine breite Anerkennung.³⁴

Für das liberale Skript relevant sind Bemühungen, die Anerkennung bürgerlicher, politischer und sozialer Rechte unabhängig von Geschlecht und Religion bzw. Konfession sowie, damit verbunden, Elemente des demokratischen Verfassungsstaates wie Konsultation und Partizipation, Gewaltenteilung und Volkssouveränität islamisch zu fundieren. Sie reichen bereits deutlich vor die Herausbildung der islamistischen Strömung zurück. An diesem Punkt ist die Spanne islamistischer Positionen besonders weit. Sie reicht von der pauschalen Verurteilung der Demokratie als unislamisch, da sie die Souveränität Gottes (Hakimiyya) in Frage stelle, bis hin zu anspruchsvollen Konzeptionen einer auf Koran und Sunna gegründeten »islamischen Demokratie«. Konsultation und Partizipation legitimieren sie über das koranische Prinzip der *shura*, der gegenseitigen Beratung, Volkssouveränität über die, ebenfalls koranische Vorstellung von der Treuhänderschaft des Menschen (auch bekannt als »allgemeines Kalifat«). Dem entsprechend variiert ihre Anerkennung bürgerlicher, politischer und sozialer Rechte, die sie mehrheitlich an Geschlecht und Religionszugehörigkeit binden und dem entsprechend abstufen (volle Rechte für männliche Muslime, in unterschiedlicher Weise garantierte, aber eingeschränkte Rechte für Musliminnen und Anhänger monotheistischer Religionen; stark eingeschränkte, wenn nicht gänzlich negierte Rechte für Agnostiker, Atheisten und Anhänger nicht-monotheistischer Religionen, Kulte und Lehren). Den Grundsatz der Rechtsstaatlichkeit sehen sie durch die Scharia garantiert.³⁵

33 Für »klassische« Kalifats- und Imamatslehren und moderne Diskussionen um das Kalifat vgl. Crone 2004 und Al-Rasheed; Kersten; Shterin (Hrsg.) 2013; für moderne islamische und islamistische Konzeptionen politischer Souveränität und Teilhabe auch Krämer 1999; March 2019 und, zugespitzt auf das islamistische Spektrum in Ägypten, Hünseler 2020.

34 Erste Einblicke in Theorie und Praxis des sogenannten Islamischen Staats bietet 'Abd al-Jabbar 2017.

35 Vgl. nochmals Krämer 1999; March 2019 und anhand weiterer Fallbeispiele Hünseler 2020 und die Literatur zu Ghannouchi und Ennahda in Anm. 14; zu Bürgerrechten, Religionsfreiheit und Toleranz nochmals unten, S. 107–110.

Selektive Anfechtung und partielle Aneignung des liberalen Skripts

Das liberale Skript ist selbst ein Kompositum, dessen Elemente in unterschiedlicher Weise gewichtet und miteinander verknüpft werden können. Das Bild des Mobiles mit seinen verbundenen, aber beweglich schwingenden Elementen trifft das Gemeinte zu einem gewissen Grad. Es erscheint zumindest als weniger hierarchisch geordnet als das Bild von den Schichten, in dem Freiheit als übergeordnetes, oberstes Prinzip dient (»erste Schicht«) und die Ordnung von Eigentumsrechten neben Rechtsstaatlichkeit, Toleranz und anderen Werten als abgeleitete Prinzipien eine »zweite Schicht« ausmachen.³⁶ So plausibel dies ist, war das liberale Skript zumindest historisch doch so eng an individuelle Eigentumsrechte und eine kapitalistische Wirtschaftsordnung geknüpft, dass ein liberales Skript ohne Privateigentum kaum vorstellbar scheint.

Angesichts der Vehemenz islamistischer Kritik am liberalen Skript und einer vom Westen dominierten globalen Ordnung fällt die Zurückhaltung in ökonomischen Fragen ganz allgemein und gegenüber einer kapitalistischen Marktwirtschaft umso stärker auf. Islamistinnen und Islamisten beziehen einen Teil ihrer Unterstützung aus ihrer Kritik an globaler Ungerechtigkeit, Armut und Ausbeutung. Von wenigen Ausnahmen abgesehen aber stellen sie weder das Privateigentum – das im tradierten islamischen Juristenrecht fest verankert ist – noch den Kapitalismus in Frage, wollen Letzteren lediglich durch Maßnahmen primär religiös-moralischer Natur einhegen. Während in den 1960er Jahren unter dem Eindruck des arabischen Sozialismus – der ein staatskapitalistisches System anstrebte und sowohl den Atheismus als auch den Klassenkampf ablehnte – islami(sti)sche Autoren die Umrisse eines »islamischen Sozialismus« entwarfen, ist hiervon kaum mehr die Rede, seitdem in den 1970er Jahren unter dem Druck internationaler Gläubiger und Kreditgeber die erste Welle neoliberaler Strukturreformen einsetzte, die als »Öffnungspolitik« (arab. Infitah) bekannt wurde.³⁷ Der Aufstieg der sozial und religiös konservativen, zugleich aber aufs engste in die internationalen Finanz- und Energiemärkte eingebundenen Golfmonarchien verstärkte auch im islamischen Lager, wenn diese Kurzformel hier erlaubt sein mag, die Abkehr von sozialistischen und die Hinwendung zu marktkapitalistischen Ideen und Strukturen. Zeitgenössische islami(sti)sche Entwürfe einer »islamischen Wirtschaft« rekurrieren nach wie vor auf die koranische Lehre von der Treuhänderschaft des Menschen, die sie in der Weise deuten, dass der Islam privates Eigentum, ja Wohlstand duldet und in vernünftigen Grenzen sogar befürwortet, Eigentum jedoch sozial bindet. Die Säulen einer »islamischen Wirtschaft« bilden neben dem Verbot von Zinsnahme und Versicherungen (die beide durch komplizierte Mechanismen kompensiert werden können) unterschiedliche Formen der Almosengabe (Zakat), die gegebenenfalls als Sozialabgabe bzw. Steuer vom Staat eingezogen wird. Letzt-

36 Zum Schichtenmodell siehe die Einleitung zu diesem Sonderheft.

37 Aus der reichen Literatur vgl. die Beiträge in Hendrich (Hrsg.) 2018.

lich entsteht das Bild einer islamisch geprägten sozialen Marktwirtschaft, die auf soziale Verantwortung und distributive Gerechtigkeit setzt.³⁸

Mindestens ebenso wichtig wie die Theorie einer islamischen Wirtschaft (sofern man von einer Theorie überhaupt sprechen möchte) ist die Praxis islamistischer Akteure – und dies nicht allein für ihr Verhältnis zum liberalen Skript, sondern zugleich für ihre Wahrnehmung auf lokaler und internationaler Ebene. Positionieren sich Islamistinnen und Islamisten als Gegner des *liberalen* Skripts, so machen ihre Gegner gegen einen von internationalen Agenturen und lokalen Eliten vorangetriebenen *Neoliberalismus* mobil, und unter dem Stichwort »frommer Neoliberalismus« (Atia) richtet sich ihre Kritik gegen die Islamisten selbst. Tatsächlich agieren spätestens seit den 1980er Jahren Vertreter eines »Markt-Islams« (Haenni) sowohl als Träger eines »Islamobusiness« als auch eines stark expandierten und zugleich modernisierten islamischen Wohltätigkeitssektors, der sich weiterhin einer islamischen Ethik verpflichtet sieht.³⁹ Die neoliberale Wende unterfütterten »islamische« Adaptionen US-amerikanischer Vorstellungen von Selbstoptimierung und Selbstbereicherung, die Exempla aus der eigenen Tradition an die Stelle amerikanischer Beispiele und Geschichten setzten. Zwischen Malaysia, der Türkei, den arabischen Golfstaaten und dem Maghreb entstand ein sogenannter islamischer Sektor mit eigenem Lifestyle, eigenen Accessoires und eigenen Konsummustern, der in einer Verbindung von Tradition, Religion und Kommerz Wirtschaft und Finanzen, Handel, Sport und Kultur »islamisierte«⁴⁰ – historisch einmalig und auch in der Gegenwart ohne Entsprechung in anderen religiös-kulturellen Kontexten. Auf jeden Fall lässt sich kein buddhistischer, hinduistischer, christlicher oder jüdischer Markt identifizieren, der über religiös konnotierte Güter und Devotionalien hinausginge. Allerdings ist hier islamisch nicht identisch mit islamistisch. Islamisten sind zwar als Bankiers, Finanziers, Unternehmer, Anwälte und Berater vielfach eng in internationale kapitalistische Strukturen eingebunden, besonders gut untersucht für die Muslimbrüder in Ägypten und den arabischen Golfstaaten.⁴¹ Das Tragen »islamischer« Mode im Allgemeinen und des Kopftuchs im Besonderen muss jedoch keine islamistische Gesinnung zum Ausdruck bringen, und im islamischen Wohltätigkeitssektor engagieren sich neben islamistischen dezidiert nicht-islamistische Akteure.

Im Mittelpunkt der islamistischen »Anfechtung« des liberalen Skripts steht insgesamt nicht das Privateigentum, so konstitutiv es für liberales Denken und eine liberale Ordnung bislang auch gewesen sein mag und nach wie vor ist. Dreh- und Angelpunkte islamistischer Kritik am liberalen Skript bzw. einer sich als

38 Vgl. aus historisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive Krämer 2011; aus ökonomischer Perspektive scharf kritisch Kuran 2004.

39 Die Literaturlage ist mittlerweile dank einer Reihe empirisch gesättigter Studien sehr gut; zu den wichtigsten Arbeiten zählen Wippel 1997; Clark 2004; Haenni 2005; Utvik 2006; Atia 2013; und Derbal 2022.

40 Vgl. neben den genannten Titeln vor allem Van Nieuwkerk 2013 und Kokoschka 2019.

41 Vgl. Atia 2013; Freer 2018; und Vannetzel 2020.

liberal und säkular verstehenden Moderne schlechthin ist zum einen das Ideal individueller Autonomie und Freiheit, zumal wenn dieses das Recht auf Wahl und Wechsel des religiösen Bekenntnisses einschließlich des Islams und auf sexuelle Selbstbestimmung einbezieht, und zum anderen die Gleichheit aller Menschen unabhängig von Geschlecht und Religion vor dem Gesetz – Elemente also, die Zürn der ersten Schicht zurechnet. Zur Debatte steht dabei nicht die Gleichheit aller (gläubigen) Menschen vor Gott: Ontologisch gesehen sind Männer und Frauen nach islamischer Lehre und islamistischer Überzeugung vor Gott gleich im Sinne von gleichermaßen verantwortlich. Vor Gott verantwortlich sind auch Nichtmuslime, Agnostiker und Atheisten, und zwar männlich, weiblich und ggf. divers. Zur Debatte steht die Gleichstellung und Gleichbehandlung von Männern und Frauen, Muslimen, Nichtmuslimen, Agnostikern und Atheisten vor dem Gesetz, die deutlich über vormoderne Vorstellungen von Toleranz hinausreichen. Zwar gibt es auch in diesem Punkt Bewegung, doch vertreten Islamistinnen und Islamisten in ihrer großen Mehrheit Vorstellungen, die die rechtliche Gleichstellung und Gleichbehandlung in Bezug auf Religion und Geschlecht einschränken.⁴² Die Politik der Taliban in Afghanistan und des sogenannten Islamischen Staates in Irak und Syrien gegenüber Frauen, Nichtmuslimen sowie Musliminnen und Muslimen, die sie nicht als solche anerkannten bzw. anerkennen, wurde und wird allerdings auch von anderen Islamistinnen und Islamisten als extrem(istisch) eingestuft und verurteilt.⁴³

Dagegen besitzt das Ideal sozialer Gleichheit zumindest auf theoretischer Ebene hohen Rang, ist allerdings auch in islamisch geprägten Gesellschaften nicht realisiert worden. Rassistische Stereotypen sind Musliminnen und Muslimen nicht grundsätzlich fremd. Sklaverei und Unfreiheit, die islamisch geprägte Gesellschaften über Jahrhunderte praktizierten und die in Gestalt von Bürgerschaftssystemen (arab. *kafala*) in arabischen Golfstaaten noch heute praktiziert werden, basierten und basieren allerdings nicht primär auf dem Merkmal der Hautfarbe. Islamistinnen und Islamisten lehnen Rassismus als islamwidrig ab. Als der Islamische Staat in seinem Machtbereich die Sklaverei für bestimmte Gruppen von Nichtmuslimen einführte (mithin auf der Grundlage von Religion, nicht der Hautfarbe), die in den 1960er Jahren schließlich auch in Mauretanien, Saudi-Arabien und Oman abgeschafft worden war, stieß dies selbst in islamistischen Kreisen auf entschiedene Kritik.⁴⁴

42 Das Geschlechterverhältnis und die Rolle der Frau »im Islam« sind, weit jenseits der islamistischen Strömung, so breit abgehandelt worden, dass ich hier auf weitere Ausführungen verzichte. Ähnliches gilt für die Frage der Toleranz »im Islam«, präziser gesagt Status und Behandlung von Nichtmuslimen; vgl. dazu im Überblick Emon 2012; scharf kritisch Schirmacher 2015.

43 Vgl. nochmals 'Abd al-Jabbar 2017; Nedza 2020.

44 Einen Überblick über Sklaverei und deren Abschaffung in islamisch geprägten Gesellschaften, die in den letzten Jahren intensiv untersucht worden sind, bietet Krämer 2016, insbes. S. 391–397.

Das islamische Recht ist als pflichtenbasiert charakterisiert worden. Gleiches lässt sich für das islamistische Skript sagen: Zeitgenössische Entwürfe einer islamischen Ordnung richten sich ausdrücklich an das Individuum, und zwar an Männer wie an Frauen, allerdings weniger als Trägerinnen und Träger von Freiheitsrechten als vielmehr einer umfassenden Verantwortung für das eigene Verhalten, Familie, Staat, Gemeinschaft und Gesellschaft. Besonders relevant ist in diesem Zusammenhang, gerade mit Blick auf das liberale Skript, das Ideal des modernen Muslims – engagiert, produktiv, sorgsam mit seiner Zeit, seinem Körper und seinen materiellen Ressourcen umgehend –, das zunächst im Umkreis der sunnitisch-islamischen Reformbewegung und der frühen Muslimbruderschaft formuliert wurde. Nach eigenem Bekunden schöpfte es allein aus der islamischen Tradition einschließlich sufischer Ideen und Praktiken, de facto aber rezipierte es tragende Elemente des liberalen Prinzips des *self-help* und *self-improvement* einschließlich diverser Sekundärtugenden von Fleiß und Reinlichkeit bis zur Pünktlichkeit.⁴⁵ Der Appell an das Individuum ist auf jeden Fall nicht gleichbedeutend mit der Bejahung des Individualismus und der Forderung nach autonomer Selbstbestimmung, die nach islamistischer Überzeugung vor der sexuellen und der religiös-konfessionellen Selbstbestimmung Halt macht. Die Religions- und Bekenntnisfreiheit, und dieser Punkt spielt im Kontext des Islams eine größere Rolle als in der allgemeinen Diskussion um das liberale Skript, wird für Musliminnen und Muslime drastisch eingeschränkt: Das tradierte islamische Recht, das Islamistinnen und Islamisten gerade in diesem Punkt nachdrücklich bekräftigen, verbietet ihnen, entweder einer anderen Religionsgemeinschaft beizutreten oder sich als Agnostiker oder Atheisten zu erkennen zu geben. Der Religionswechsel von Musliminnen und Muslimen wird, so erwünscht er im Falle eines Übertritts zum Islam für andere Gläubige und Nichtgläubige auch ist, nach wie vor als Apostasie gewertet und dem entsprechend geahndet.⁴⁶

Insgesamt illustriert das islamistische Beispiel einmal mehr, welchen Stellenwert Fragen der Moral für die Akzeptanz und Ablehnung des liberalen Skripts besitzen. Zwar kreist die islamistische »Anfechtung« nicht um weibliche Selbstbestimmung im Allgemeinen und das Recht auf Abtreibung im Besonderen, die in europäischen Staaten und den USA eine so wichtige Rolle bei der Verteidigung des liberalen Skripts spielen. Im islami(sti)schen Zusammenhang stehen sie ganz am Rand. Rhetorisch von großer Bedeutung ist dagegen die Kritik an einer dem liberalen Skript angelasteten moralischen Verwahrlosung von Individuum und Gemeinschaft. Die Kritik, in der liberal zu libertär im Sinne von moralisch-ethisch schrankenlos mutiert und eng mit säkular assoziiert wird, ist aus anderen Kontexten wohl bekannt. Ihre Bedeutung für zeitgenössische »Anfechtungen« des liberalen Skripts weit über das islamisch-islamistische Beispiel hinaus wird allerdings vielfach unterschätzt. *It's the economy, stupid*, greift eben zu kurz.

45 Am Beispiel Hasan al-Bannas und der ägyptischen Muslimbrüder vgl. Elsässer 2021; Krämer 2022a und 2024.

46 Breit angelegt, in ihren Bewertungen aber kritisch zu lesen ist Schirmacher 2015.

Schlussbemerkung

Die scharfe Frontstellung gegen das liberale Skript ist für Profil und Selbstverständnis der islamistischen Strömung konstitutiv. Offensiv vorgetragen, wirkt sie auch im muslimischen Umfeld weit über die MENA-Region hinaus polarisierend. Dabei ist das Spektrum der Positionen und Praxen innerhalb der sich immer wieder neu konstituierenden und nicht immer klar nach außen abgrenzbaren islamistischen Strömung kaum weniger breit als das der historischen und aktuellen Ausprägungen des liberalen Skripts selbst. So problematisch es sein mag, dieses Skript auf bestimmte Kernelemente reduzieren oder gar in essentialistischer Weise festschreiben zu wollen, sind ihm bestimmte Annahmen eigen, die es – gleichgültig, ob man sie als axiomatischen Kern oder als erste Schicht beschreibt, unabhängig auch davon, ob sie in der Praxis realisiert wurden und werden – zu einem unverkennbar liberalen machen: die Freiheit des Individuums und die Autonomie der Vernunft (»reflexive Rationalität«); das individuelle Recht auf Selbstbestimmung auch in der Wahl der sexuellen Orientierung und ggf. des religiösen Bekenntnisses; sowie die Gleichheit aller Menschen in Bezug auf ihre bürgerlichen, politischen und sozialen Rechte.

Islamistinnen und Islamisten fechten diesen liberalen Wertekanon an, wie sie sich generell gegen eine als westlich identifizierte Moderne richten, und zwar maßgeblich nicht, weil sie sich als liberal, sondern weil sie sich als säkular versteht. Die islamistische Strömung profiliert sich dem gegenüber durch ihr Beharren auf Moral, Identität und Authentizität. Die Identität der Musliminnen und Muslime setzt sie mit der Zugehörigkeit zum Islam gleich, Moral und Authentizität mit der Verankerung aller Normen, Werte, Verfahren und Institutionen in Koran und Sunna. Der liberal-säkularen Moderne einschließlich des liberalen Skripts stellt sie das (nachweislich moderne) Konstrukt einer »islamischen Ordnung« entgegen, die die Prinzipien der individuellen Selbstbestimmung, der autonomen Vernunft und der Rechtsgleichheit durch unverfügbare, da von Gott vorgegebene Normen und Werte (»Scharia«) begrenzt. Private Eigentumsrechte hingegen, die man durchaus als integrales Element einer liberalen Ordnung verstehen kann und um die andere »Anfechtungen« des liberalen Skripts kreisen, erkennt sie an: Aktuelle Konzepte einer »islamischen Wirtschaft« stellen weder das, vom islamischen Juristenrecht bekräftigte Privateigentum noch die kapitalistische Ordnung in Frage; sie wollen sie allenfalls ethisch-moralisch einhegen (Stichworte »Sozialbindung des Eigentums«, »distributive Gerechtigkeit«). Auch das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit bejahen viele, sehen es allerdings durch die Scharia garantiert. Breit ist das Spektrum islamistischer Positionen zur institutionellen Gestaltung der »islamischen Ordnung«, die von hoch autoritären Kalifatstheorien bis zu Konzeptionen einer »islamischen Demokratie« reichen. Dem entsprechend weit gefächert ist auch ihr Verhältnis zu bürgerlichen, politischen und sozialen Rechten, die unabhängig von Geschlecht und Religion bzw. Konfession gelten sollen. Von besonderem Interesse sind die Neuformulierungen eines islamischen Menschenbildes, die zwar scheinbar exklusiv auf die islamische Tradition zurückgreifen,

übersehbar aber Ideale und Techniken aufnehmen, die zumindest historisch mit den liberalen Ideen des *self-help* und *self-improvement* assoziiert werden.

So kompromisslos daher die islamistische Kritik am liberalen Skript auftritt, ist sie doch selektiv und wird begleitet von einer, in der Regel nicht offen deklarierten Anerkennung oder Aneignung wichtiger Komponenten dieses Skriptes. Darin, welche Komponenten liberalen Denkens und einer liberalen Ordnung sie erklärtermaßen herausfordern, welche sie bejahen und welche sie sich – sei es unbewusst, unausgesprochen oder bewusst verschleiert – aneignen, unterscheiden sich die diversen »Anfechtungen«. Erst der globale Vergleich zeigt die Bandbreite der Möglichkeiten mit all ihren Spannungen und Widersprüchen.

Literaturverzeichnis

- ‘Abd al-Jabbar, Faliḥ 2017. *Dawlat al-khilafa. At-Taḡaddum ila l-madi* (»Da‘ish« wa-l-muj-tama‘ al-mahalli fi l-‘Iraq) [Der Kalifatsstaat. Fortschritt in die Vergangenheit. Daesh und die lokale Gesellschaft im Irak]. Doha, Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies.
- Adams, Charles J. 1983. »Mawdudi and the Islamic State«, in *Voices of Resurgent Islam*, hrsg. v. Esposito, John L., S. 99–133. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Adang, Camilla et al. (Hrsg.) 2016. *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfir*. Leiden, Boston: Brill.
- Al-Rasheed, Madawi; Kersten, Carool; Shterin, Marat (Hrsg.) 2013. *Demystifying the Caliphate. Historical Memory and Contemporary Contexts*. London: Hurst & Company.
- Amin, ElSayed M.A. 2014. *Reclaiming Jihad. A Qur’anic Critique of Terrorism*. Markfield, Leicestershire: The Islamic Foundation.
- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Atia, Mona 2013. *Building a House in Heaven. Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*. Minneapolis, London: University of Minneapolis Press.
- Başkan, Birol 2021. *The Politics of Islam. The Muslim Brothers and the State in the Arab Gulf*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bergunder, Michael 2011. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft«, in *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 1–2, S. 3–55.
- Binder, Leonard 1988. *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Bonine, Michael E.; Amanat, Abbas; Gasper, Michael Ezekiel (Hrsg.) 2012. *Is There a Middle East? The Evolution of a Geopolitical Concept*. Stanford: Stanford University Press.
- Brown, Jonathan 2013. *Salafis and Sufis in Egypt*. Carnegie Endowment for International Peace.
- Calvert, John 2011. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*. Kairo: American University in Cairo Press.
- Clark, Janine A. 2004. *Islam, Charity, and Activism. Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Conduit, Dara 2019. *The Muslim Brotherhood in Syria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, Patricia 2004. *God’s Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press.
- Damir-Geilsdorf, Sabine 2003. *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*. Würzburg: MISK.
- Derbal, Nora 2022. *Charity in Saudi Arabia. Civil Society Under Authoritarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Devji, Faisal; Kazmi, Zaheer (Hrsg.) 2017. *Islam After Liberalism*. London: Hurst & Company.
- Elsässer, Sebastian 2022. *Die »Schule« Hasan al-Bannās. Erziehung und Ideologiebildung bei der Muslimbruderschaft in der arabischen Welt, 1950–2013*. Baden-Baden: Ergon.
- Emon, Anver M. 2012. *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmīs and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Fox, Jonathan 2015. *Political Secularism, Religion, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freer, Courtney 2018. *Rentier Islamism. The Influence of the Muslim Brotherhood in Gulf Monarchies*. Oxford: Oxford University Press.
- Gräf, Bettina 2009. »The Concept of *wasatīyya* in the Work of Yūsuf al-Qaradāwī«, in *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*, hrsg. v. Gräf, Bettina; Skovgaard-Petersen, Jakob, S. 213–238. New York: Columbia University Press.
- Haenni, Patrick 2005. *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. Paris: Éditions du Seuil et La République des Idées.
- Hartung, Jan-Peter 2013. *A System of Life. Mawdudi and the Ideologisation of Islam*. London: Hurst & Company.
- Hendrich, Béatrice (Hrsg.) 2018. *Muslims and Capitalism. An Uneasy Relationship?* Baden-Baden: Ergon.
- Hünslers, Niklas 2020. *Demokratie und Scharia. Vorstellungen politischer Herrschaft der Da'wa Salafīyya, Ägyptischen Muslimbruderschaft und Wasat-Partei*. Baden-Baden: Ergon.
- Al-Ikhwan al-muslimun fi l-khalij* 2012 [Die Muslimbrüder am Golf], hrsg. v. al-Misbar. 5. Auflage. Dubai: Al Mesbar Studies & Research Centre.
- Isma'īl, Hamuda Mahmud 2010. *Hasan al-Banna wa-Jama'at al-Ikhwan al-Muslimin baina ad-din wa-s-siyasa 1928–1949* [Hasan al-Banna und die Gemeinschaft der Muslimbrüder zwischen Politik und Religion 1928–1949]. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Katemann, Ammeke 2019. *Muhammad 'Abduh and His Interlocutors. The Concept of Religion in a Globalizing World*. Leiden: Brill.
- Kersten, Carool 2017. »Bourgeois Islam and Muslims Without Mosques«, in *Islam after Liberalism*, hrsg. v. Devji, Faisal; Kazmi, Zaheer, S. 167–187. London: Hurst & Company.
- Khatib, Sayed 2006. *The Power of Sovereignty. The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. London: Routledge.
- Kokoschka, Alina 2019. *Waren Welt Islam. Konsumkultur und Warenästhetik in Syrien 2000–2011*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Krämer, Gudrun 2022a. *Der Architekt des Islamismus. Hasan al-Banna und die Muslimbrüder*. München: C.H. Beck.
- Krämer, Gudrun 1999. *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Krämer, Gudrun 2011. »Islam, Kapitalismus und die protestantische Ethik«, in *Kapitalismus. Historische Annäherungen*, hrsg. v. Budde, Gunilla, S. 116–145. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krämer, Gudrun 2021. »Religion, Culture, and the Secular. The Case of Islam«. *Working Paper Series of the CASHSS »Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities«* 23. Leipzig University (DOI: <https://doi.org/10.36730/2020.1.msbwbm.23>).
- Krämer, Gudrun 2022b. »Schärfe und Unschärfe. Religionskritik im Islam«, in *Religions- und kulturhistorische Religionskritik. Vom europäischen Christentum über arabischen Islam und chinesischen Konfuzianismus bis zu weltweitem Buddhismus*, hrsg. v. Junginger, Horst; Faber, Richard, S. 193–210. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Krämer, Gudrun 2024. »'Time is Life': Piety, Punctuality, and Productivity in Modern Islamic Discourse«, in *Religious and Intellectual Diversity in the Islamicate World and Beyond. Essays in Honor of Sarah Stroumsa*, hrsg. v. Michaelis, Omer; Schmidtke, Sabine, Bd. II, S. 956–980. Leiden: Brill.
- Krämer, Gudrun 2016. *Der Vordere Orient und Nordafrika ab 1500*. Frankfurt am Main: S. Fischer (=Neue Fischer Weltgeschichte Bd. 9).

- Künkler, Mirjam; Madeley, John; Shankar, Shylashri (Hrsg.) 2018. *A Secular Age Beyond the West. Religion, Law and the State in Asia, the Middle East and North Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuran, Timur 2004. *Islam & Mammon. The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Lauzière, Henri 2016. *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
- Lav, Daniel 2012. *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Lia, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*. Reading: Ithaca Press.
- Lohler, Rüdiger 2016. *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Mainz: utb.
- McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- March, Andrew F. 2019: *The Caliphate of Man. Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- March, Andrew F. 2021. »What is ›Muslim‹ about Tunisia's ›Muslim Democrats?« *Middle East Brief* No 142. Brandeis University: Crown Center for Middle East Studies.
- Meijer, Roel (Hrsg.) 2009. *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst & Company.
- Mezghani, Ali 2021. *La Tentation Passéiste. Les Sociétés Musulmanes à l'Épreuve du Temps*. Tunis: Sud Éditions.
- Mitchell, Richard P. 1993. *The Society of the Muslim Brothers*. Neuausgabe. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Munib, 'Abd al-Mun'im 2010. *Muraja'at al-jihadiyyin. Al-qissa al-khafiyya li-muraja'at al-Jihad wa-l-Jama'at al-Islamiyya dakhil wa-kharij al-sujun* [Die Revision der Jihadisten. Die verborgene Geschichte der Revision der [Organisation] Jihad und der Islamischen Gemeinschaften innerhalb und außerhalb der Gefängnisse]. Kairo: Maktabat Madbuli.
- Nedza, Jystina 2020. *Takfir im militanten Salafismus. Der Staat als Feind*. Leiden, Boston: Brill.
- Pennington, Brian K. 2005. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Polka, Sagi 2019. *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī. Spiritual Mentor of Wasaṭī Salafism*. Syracuse NY: Syracuse University Press.
- Preuschaft, Menno 2011. *Tunesien als islamische Demokratie. Rāšid al-Gannūšī und die Zeit nach der Revolution*. Münster: Waxmann Verlag.
- Ra'ibat al-barud. *Muraja'at al-Jama'at al-Islamiyya fi misr* 2011 [Der Geruch des Schießpulvers. Die Revision der Islamischen Gemeinschaften]. 3. Auflage. Dubai: Dar al-Misbar (Al Mesbar Studies & Research Center).
- Rohe, Mathias 2022. *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. 4. aktualis. Auflage. München: C.H. Beck.
- Šabasevičiute, Giedre 2021. *Sayyid Qutb. An Intellectual Biography*. Syracuse NY: Syracuse University Press.
- Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (Hrsg.) 2014. *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg i.B.: Verlag Herder.
- Schäbler, Birgit 2019. *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schirmacher, Christine 2015. »Es ist kein Zwang in der Religion« (Sure 2,256). *Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten*. Würzburg: Ergon.
- Schwedler, Jillian 2006. *Faith in Moderation. Islamist Parties in Jordan and Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedgwick, Mark 2009. *Muhammad Abduh. A Biography*. Kairo: American University in Cairo Press.
- Seidensticker, Tilman 2016. *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. 4. Auflage. München: C.H. Beck.

- Tamimi, Azzam S. 2001. *Rachid Ghannouchi. A Democrat Within Islamism*. Oxford: Oxford University Press.
- Tezcür, Güneş Murat 2010. *Muslim Reformers in Iran and Turkey. The Paradox of Moderation*. Austin: University of Texas Press.
- Utvik, Bjørn Olav 2006. *Islamist Economics in Egypt. The Pious Road to Development*. Boulder, London: Lynne Rienner.
- Vannetzel, Marie 2020. *The Muslim Brothers in Society. Everyday Politics, Social Action, and Islamism in Mubarak's Egypt*. Kairo: American University in Cairo Press.
- Van Nieuwkerk, Karin 2013. *Performing Piety. Singers and Actors in Egypt's Islamic Revival*. Austin: Texas University Press.
- Wagemakers, Joas 2022. *The Muslim Brotherhood. Ideology, History, Descendants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wagemakers, Joas 2020. *The Muslim Brotherhood in Jordan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warner, Michael; Vanantwerpen, Jonathan; Calhoun, Craig (Hrsg.) 2013. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Wickham, Carrie Rosefsky 2013. *The Muslim Brotherhood. Evolution of an Islamist Movement*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Wiktorowicz, Quintan (Hrsg.) 2004. *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Willi, Victor J. 2021. *The Fourth Ordeal. A History of the Muslim Brotherhood in Egypt, 1928–2018*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wippel, Stefan 1997. *Islamische Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen in Ägypten zwischen Markt und Moral*. Münster: LIT.
- Wolf, Anne 2017. *Political Islam in Tunisia. The History of Ennahda*. Oxford: Oxford University Press.
- Yunis, Sharif 1995. *Sayyid Qutb wa-l-usuliyya al-islamiyya* [Sayyid Qutb und der islamische Fundamentalismus]. Kairo: Dar at-Tayyiba li-d-Dirasat wa-n-Nashr.

Zusammenfassung: Wenn in der MENA-Region neben diversen »Anfechtungen« des liberalen Skripts ein echter Gegenentwurf formuliert wird, der sich von sonstigen antikolonialen, antiimperialistischen und antikapitalistischen Kritiken abhebt, so ist es das islamistische Projekt einer »islamischen Ordnung«. Die islamistische Bewegung richtet sich nicht allein gegen das liberale Skript, sondern gegen eine sich als liberal und säkular verstehende Moderne, die sie als kolonialen Oktroi bekämpft. In der Zielrichtung antikolonial bzw. antiimperialistisch, antiliberal und antisäkular, bezieht sie aus dieser Frontstellung einen großen Teil ihrer Wucht und Anziehungskraft. Tatsächlich aber reflektiert ihr Projekt einer islamischen Ordnung neben der demonstrativen Ablehnung zentraler Annahmen die offene oder verschleierte Aneignung wichtiger Elemente des liberalen Skripts.

Stichworte: Islamische Ordnung, liberale moderne, MENA-Region, Anti-Säkularismus

MENA and more: The »Islamic order« as a counter-project to the liberal script

Abstract: If, alongside various »contestations« of the liberal script, a genuine counter-project is being formulated in the MENA region that stands out from other anti-colonial, anti-imperialist, and anti-capitalist critiques, it is the Islamist project of an »Islamic order«. The Islamist movement is not only directed against the liberal script, but also against a modernity that sees itself as liberal and secular, which it opposes as a colonial octroi. With its anti-colonial and anti-imperialist, anti-liberal and anti-secular aims, it derives a large part of its force and appeal from this oppositional stance. However, in addition to the ostentatious rejection of core assumptions of the liberal script, the Islamist project of an Islamic order also reveals the open or veiled appropriation of important elements of this script.

Keywords: Islamic Order, Liberal Modernity, MENA region, Anti-secularism

Autorin:

Prof. i.R. Dr. Gudrun Krämer
Freie Universität Berlin
Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
Institut für Islamwissenschaft
Fabeckstr. 23–25
14195 Berlin
gudrun.kraemer@fu-berlin.de

Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024