

Heiliges Land und Heiliger Krieg II: Gottes Gemeinde und Territorium im 20. Jahrhundert

»Wir werden die Destruktion ausrufen [...]. Wir werden Feuer legen ... Wir werden Legenden unters Volk bringen ... Dabei wird jede jämmerliche ›Gruppe‹ gut zu gebrauchen sein. [...] Ja, und dann beginnt der Aufruhr! Die Wogen werden so hoch schlagen, wie es die Welt noch nie gesehen hat [...]. Und dann, dann wird kommen ... Wer wohl?«

»Wer?«

»Iwan Zarewitsch.«

»We-e-r?«

»Iwan Zarewitsch; Sie, Sie!«

Stawrogin dachte etwa eine Minute nach.

»Ein Usurpator?« fragte er plötzlich, wobei er den Rasenden mit tiefer Verwunderung betrachtete. »Aha! Das also ist endlich Ihr Plan!« [...]

»O was für eine Legende kann man unters Volk bringen! Und das Wichtigste — eine neue Kraft ist im Kommen. Und eine solche Kraft wird gebraucht, sie ist es doch, die herbeigeseht wird. Was ist schon am Sozialismus: Die alten Kräfte hat er zerstört, aber keine neuen gebracht. Hier aber geht es um eine Kraft, und was für eine, eine unerhörte! [...] Sie sind bildschön, stolz wie ein Gott, der nichts für sich will, mit der Aureole eines sich ›verbergenden‹ Opfers. [...] Und die Erde wird laut aufseufzen, ›das neue, das rechte Gesetz kommt‹, und das Meer wird aufschäumen, und die Bretterhütte wird zusammenfallen, und dann werden wir nachdenken, wie wir einen Bau aus Stein errichten können. Zum ersten Mal! *Wir* werden ihn errichten, *wir, nur wir!*«

»Wahnsinn!«, sagte Stawrogin.

BÖSE GEISTER

Während des 20. Jahrhunderts radikalieren sich die Ideen und Aktionsformen der islamistischen Bewegungen in drei aufeinander folgenden Schüben, wobei die Wiederaufnahme des klassischen Ideals der Einheit von Gott, Gemeinde und Territorium und die mit ihm zusammenhängenden Konzepte der muslimischen Weltgemeinschaft, des Kalifats, des Heiligen Krieges und des Glaubensmärtyrers eine zunehmend zentrale Rolle spielen. Die erste Phase im Prozess der Radikalisierung endet in den 1960er Jahren mit dem Aufgang des neuen Sterns Sayyid Qutb am islamistischen Himmel, die zweite Ende der 1980er Jahre mit dem Abzug der sowjetischen Armee aus Afghanistan, während die dritte Phase der 1990er Jahre als Inkubationszeit von Al-Qaida angesehen werden kann. Diese Chronologie und ihre Erzählung lässt andere Entwicklungen und Strömungen unerwähnt, da es hier ausschließlich um diejenigen Schritte geht, die zur sakralen Geographie und Geopolitik des globalen Dschihad und zu seinen spezifischen Aktionsformen geführt haben.

Die erste Phase, die vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis in die 1960er Jahre hinein reicht, kann als eine schwankende Suchbewegung zwischen gewaltfreier islamistischer Reform und militantem Umsturzversuch im eigenen Land charakterisiert werden, wobei immer wieder auch die panislamische Idee der Einigung aller muslimischen Gebiete aufflackert. Schon der Nachfolger Abduhs, Mohammed Raschid Rida (1865–1935), der die ägyptische nationale Befreiungsbewegung fortsetzt und auch auf andere arabische Länder ausweitet, wendet sich nach dem Ersten Weltkrieg der puritanisch-asketischen *Wahhabiyya* zu, von der er sich eine aktive Wiederbelebung des Kalifats verspricht⁷⁹. Sein Schüler Hassan al-Banna (1906–1949) gründet 1928 die ägyptische Muslimbruderschaft. Er möchte zusammen mit dem ägyptischen König das Kalifat wiederbeleben und zeigt sich auch noch von anderen Reichsideen begeistert, die gerade im faschistischen Italien und nationalsozialistischen Deutschland entwickelt werden. Doch der Kampf für die nationale Unabhängigkeit – seit 1882 ist Ägypten Protektorat Großbritanniens – nimmt bald die erste Stelle auf der politischen Agenda ein. Bei der Verfolgung dieses Ziels zeichnen sich zwei Strömungen innerhalb der Muslimbruderschaft ab. Die eine Strömung möchte den islamischen Nationalstaat und das islamische Recht (*sari'a*) auf dem Weg

79 Siehe Hartmann 1944: 147–149.

der Beteiligung an den bestehenden Institutionen einführen, die andere prangert diesen Weg zur Macht an und baut Anfang der 1940er Jahre eine militante Geheimorganisation auf, die auf ägyptische Politiker und ausländische Einrichtungen Attentate verübt. 1949, nach der Ermordung des Premierministers Nuqrashi Pasha, wird Hassan al-Banna – wahrscheinlich vom ägyptischen Geheimdienst – erschossen. 1952 unterstützt die Muslimbruderschaft den Staatsstreich der Freien Offiziere mit Gamal Abd el-Nasser an der Spitze in der Hoffnung, dass Nasser ihr politisches Programm umsetzen werde. Zwei Jahre später allerdings wird sie bezichtigt, ein Komplott gegen die Freien Offiziere und einen Anschlag auf Nasser zu planen. Viele Muslimbrüder werden verhaftet, andere fliehen nach Saudi-Arabien, wo sie hohe Stellen im Bildungswesen und in karitativen Einrichtungen bekommen. Das gleiche Szenario der Repression – Organisationsverbot, Verhaftungen und Folter beziehungsweise Flucht – wiederholt sich 1965. Anfang der 1970er Jahre stützt sich dann Nassers Nachfolger Anwar as-Sadat wieder kurzfristig auf die Muslimbruderschaft, vor allem um mit ihr die politische Linke und die Anhänger Nassers zu bekämpfen. Doch da stehen schon einige Mitglieder der Organisation unter dem Einfluss des Lebens und der Schriften des Muslimbruders Sayyid Qutb, der mit einer kurzen Unterbrechung seit 1954 im Gefängnis sitzt, gefoltert und 1966 nach einem einjährigen Prozess exekutiert wird⁸⁰.

Sayyid Qutb (1906–1966) kann als Initiator der zweiten Phase im Prozess der Radikalisierung islamistischer Ideen angesehen werden. Sein Tod markiert den Beginn einer neuen Zeit, die sich durch zunehmende Gewaltbereitschaft auszeichnet. Junge Islamisten schließen sich seiner Lehre begeistert an, unter ihnen auch der 1951 geborene Ägypter Ayman al-Zawahiri, später herausragender Theoretiker und Stratege von Al-Qaida, der sich bis heute auf die Schriften von Sayyid Qutb stützt. Qutbs Lebenslauf spiegelt bis 1954 idealtypisch die zwischen Reform und Umsturz schwankende erste Phase wider, während seine im Gefängnis verfassten Schriften und sein gewaltsamer Tod neue, radikalisierende Elemente in den Diskurs des Islamismus einführen. Da sein Leben und Wirken die entscheidende zweite Phase im Prozess der Radi-

80 Zur Geschichte der Muslimbruderschaft siehe Lacroix 2006: 314–324 und Mitchell 1969. Zum Leben und Denken Sayyid Qutbs siehe Berman 2004: 87–136; Ruthven 2004: 74–98 und Calvert 2000: 87–103.

kalisierung islamistischer Ideen einleitet und prägt, sollen beide nun ausführlicher dargestellt werden.

EXKURS IN DAS LEBEN UND DIE LEHRE VON SAYYID QUTB

Im gleichen Jahr wie der Gründer der Muslimbruderschaft Hassan al-Banna geboren, wächst der religiös erzogene Qutb in einem oberägyptischen Dorf auf. Als Jugendlicher wird er zu einem Onkel nach Kairo geschickt, wo er weiter ausgebildet wird, sich für englische und französische Literatur begeistert, Gedichte, Prosatexte und Kritiken schreibt und sich einen Namen in literarischen Zirkeln macht. Politisch steht er auf der Seite der gemäßigten Reformer. Wie bei vielen gebildeten Ägyptern radikalisiert sich jedoch seine politischen Ansichten während des Zweiten Weltkriegs. Die Enttäuschung über die Kollaboration der Reformparteien mit den Briten wächst genauso wie die Wut über die sich ausbreitenden jüdischen Siedlungen in Palästina, für die die britische und ab 1946 auch die amerikanische Politik verantwortlich gemacht wird. Schon jetzt steht Qutb kurz vor seiner ersten Verhaftung. Stattdessen wird er 1949 vom Bildungsministerium, für das er als Schulinspektor arbeitet, zum Studium der Erziehungswissenschaften nach Amerika geschickt. Der fast zweijährige Aufenthalt in Amerika ist für Qutbs Leben und Denken ein entscheidender Wendepunkt. Die bis jetzt positive Aufnahme der westlichen »kulturellen Einflüsse, die trotz meiner islamischen Einstellungen und Neigung in meinen Geist eingedrungen waren«⁸¹, geht in eine umfassende Kultur- und Gesellschaftskritik über. New York – das er einerseits mit den Augen eines gebildeten Europäers, andererseits als politisch engagierter Araber wahrnimmt –, ist für ihn ein »vast workshop, noisy and clamorous«. In Washington, DC, wo er seine Englischkenntnisse erweitert, fühlt er sich einsam und enttäuscht von einer geistig flachen Umgebung: »How much I need someone to talk to about topics other than money, movie stars and models of cars.« In Greeley bei Denver, wo er Erziehungswissenschaften studiert, fällt ihm auf: »Nobody goes to church as often as Americans do [...]. Yet no one is as distant as they are from the spiritual aspects of religion.« Die soziale Vermischung der Geschlechter,

81 Sayyid Qutb, zitiert nach Berman 2004: 89.

die Freiheit der Frauen und die für ihn äußerst offen geäußerte Sexualität rufen in Qutb eine Mischung aus Faszination, Schrecken und Ablehnung hervor. In Kalifornien, wo er seine letzten Monate verbringt, hört er Jazz – »it is a type of music invented by Blacks to please their primitive tendencies and desire for noise« – und betrachtet stundenlang ein französisches Gemälde im San Francisco Museum of Modern Art. Hier entwickelt er die auch sonst relativ verbreitete Ansicht, dass die westliche Hochkultur ausschließlich aus Europa komme und in Amerika wegen der Seichtigkeit und Ignoranz der Menschen keine Chance habe⁸².

1951, nach seiner Rückkehr aus Amerika, tritt Qutb in die Muslimbruderschaft ein. Deren bewaffneter Arm greift im gleichen Jahr britische Einrichtungen an, während die gesamte Organisation den Staatsstreich der Freien Offiziere und deren panarabische Pläne unterstützt. 1952 wird Qutb Berater des neuen Präsidenten Gamal Abd el-Nasser. Doch 1954 endet die Allianz mit Nasser, die Muslimbruderschaft wird verboten und auch Qutb wird verhaftet, gefoltert und zu 25 Jahren Gefängnis verurteilt. Aus gesundheitlichen Gründen wird er 1964 entlassen, nach wenigen Monaten jedoch wieder verhaftet und 1966 hingerichtet. Durch diesen Tod wird er für seine Anhänger zu einem Glaubensmartyrer. Im Gefängnis schreibt er seine beiden einflussreichsten Werke, die dreißigbändige Koranexegese »Im Schatten des Koran« und das Manifest »Meilensteine«, das heute in seinen Auswirkungen mit dem »Kommunistischen Manifest« verglichen wird. »Als im November 1964 die *Meilensteine* gedruckt wurden, intervenierte Nasser höchstpersönlich bei der Zensurbehörde, damit das Buch erscheinen konnte. Vor seinem Verbot wurde es fünfmal wiederaufgelegt. Der Erfolg des Buches besiegelte ohne Zweifel das Schicksal seines Autors. ›Wenn Sie wissen wollen, warum Sayyid Qutb zum Tode verurteilt wurde‹, schrieb die Muslimschwester Zaynab al-Ghazali, ›lesen Sie die *Meilensteine*. Qutb war zu gefährlich für Nasser, innerhalb und außerhalb des Gefängnisses. Wenige nur glaubten die Anklagen gegen ihn; aber aus eben diesem Grund hätte er wahrscheinlich sein Leben retten können, wenn er seine Haltung, wie viele andere Muslimbrüder im Lauf der Zeit, gemildert hätte. *Qutbs Märtyrertum ist teilweise, wenn nicht sogar ganz, freiwillig angenommen. In seinem Fall war das Märtyrertum*

82 Zitate aus Ruthven 2004: 77–81, 83.

ein gut überlegter politischer Akt, eine Zeitbombe, die ins erkenntnistheoretische Herz der ägyptischen Kultur eingepflanzt wurde, in eine Kultur, die nicht so sehr zwischen ›Islam‹ und ›Säkularität‹ zerrissen war, sondern vielmehr zwischen konkurrierenden Auffassungen der überlieferten Glaubenstradition.«⁸³

Warum sind bis heute Qutbs Denken und vor allem seine Haltung so gefährlich, welche neuen Konzepte führt er in den Diskurs des politischen Islamismus ein, wie steht er zum Nationalstaat und welches Verhältnis hat er zur modernen Technik und Naturwissenschaft? Mit Qutb kommt zunächst einmal ein neuer Ton in das islamistische Denken hinein. Es wird persönlicher, eindringlicher, existenzieller, zugleich aber auch praktischer, aktivistischer. Denn nach Qutb bedeutet gläubig sein, den Glauben in politische Tat und alltägliche Lebensweise umzusetzen, die ihrerseits nichts anderes sind als der Ausdruck des gläubigen Seins. In dieser Auslegung ist der Islam eine eminent praktische Religion, die im alltäglichen Sein der Gläubigen verankert ist. Indem Qutb nicht nur daran erinnert, dass der Islam vor allem Orthopraxie ist, sondern diese emphatisch bis in ihre letzten Konsequenzen vorantreibt und im Subjekt verankert, führt er ein *ontologisches Islamverständnis* ein, das er *pragmatistisch* bestimmt. Der wahre Gläubige kann gar nicht anders, als der Wahrheit des Glaubens mit seinem Leben und Handeln Ausdruck zu verleihen. Nur so kann die Wahrheit des Korans er- und bewiesen werden – und nicht durch gelehrtes Studium und theologische Auslegung der Schriften. Qutb führt die in der *Salafiyya* gängige Kritik an den Schriftgelehrten einen entscheidenden Schritt weiter. Es reicht nach ihm nicht aus, sich wieder auf die Ursprungstexte zu beziehen und sie in freier Forschung zu erschließen, sondern die Koranische Wahrheit muss darüber hinaus in alltägliche und politische Praxis umgesetzt werden, so wie es die erste Generation um den Propheten Mohammed tat.

»Niemand von ihnen kam zum Koran, um sein Wissen um des Wissens willen zu erweitern oder um einige wissenschaftliche oder juristische Probleme zu lösen [...]. Stattdessen wendete man sich an den Koran, um herauszufinden, was der Allmächtige Schöpfer für einen selbst, für die Gruppe, in der man lebte, für das eigene Leben und das Leben der Gruppe vorschreibe. Man näherte sich dem Koran, um sofort nach ihm zu handeln, ganz so wie ein Soldat auf dem Schlachtfeld

83 Ruthven 2004: 96f (Übersetzung und Hervorhebung E.H.).

den ›Tagesbefehl‹ liest, um zu wissen, was zu tun ist. [...] Diese Auffassung – die Auffassung, *dass die Lehre fürs Handeln da ist* –, hat die Türen zur geistigen Vervollkommnung und zum Wissen geöffnet. [...] Darüber hinaus wurde das Handeln leicht, das Gewicht der Verantwortung ebenfalls und der Koran Teil ihrer Persönlichkeiten, verwoben mit ihren Leben und Charakteren, so dass sie *lebende Beispiele des Glaubens wurden* – eines Glaubens, der nicht in Köpfen und Büchern verborgen ist, sondern sich selbst in einer dynamischen Bewegung ausdrückte, die Bedingungen und Ereignisse und den Kurs des Lebens veränderte. [...] So haben sie klar erkannt, dass jeder Moment ihres Lebens unter der ununterbrochenen Führung und Anleitung des Allmächtigen Schöpfers stand und dass sie den Pfad des Lebens unter dem Flügel von Gottes Gnade durchschritten. Da sie die dauernde Beziehung zu Gott fühlten, gestaltete sich ihr Leben in Einklang mit der *geheiligten Lebensweise*, die von Ihm gelehrt wurde.«⁸⁴

So wie die erste Generation soll auch die heutige islamistische Avantgarde Hören und Tun, Unterweisung und Handeln, Sein und Ausdruck des Seins miteinander verbinden. Nur so kann sich der Wert der religiösen Wahrheit erweisen und das Leben geheiligt werden. Die Wahrheit zu besitzen, zu studieren und zu verstehen reicht nicht aus. Sie muss sich in der Welt und im Leben bewähren, sich für alle sichtbar zeigen. Nur so kann sie bestätigt, bewiesen werden. Dieser Gedanke, der eindeutig der philosophischen Strömung des Pragmatismus zugeordnet werden kann, hat weitreichende Konsequenzen, die auch den Märtyrertod mit einschließen. Im Extremfall ist den Koran – oder Qutb – zu lesen gleichbedeutend mit einem aktiv herbeigeführten Tod, der bestätigt, dass man verstanden hat, was in den Schriften steht. Die Rückbindung der religiösen Wahrheit ans Handeln, die Prüfung des einen am andern, die Nutzung von Koranversen als unmittelbare, wörtlich verstandene Handlungsanleitung und die konsequente Fortführung des einmal eingeschlagenen Wegs bis zum Tod wird sich später im Extrem bei den islamistischen Terroristen zeigen und gilt auch schon für Sayyid Qutb. Doch um zu verstehen, warum er für den ägyptischen Staat so gefährlich war, warum er sich selbst nicht rettete, warum seine pragmatistische Ontologie ihren letzten Ausdruck in der Akzeptanz des Todesurteils fand und warum seine Anhänger diesen Tod bis heute als

84 Qutb o.J.a: 2–3, 1. Kapitel (Übersetzung und Hervorhebung E.H.).

Märtyrertod und Beweis für die Richtigkeit seiner Lehre deuten, muss sein Verständnis des Glaubens noch durch seine Gesellschaftsanalyse, seine Auffassung vom Heiligen Krieg, sein Konzept vom islamischen Staat und sein Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft und Technik ergänzt werden.

Wie urteilt Qutb über diejenigen, die ihn gefangengenommen, gefoltert und exekutiert haben – die Politiker, Beamten und Richter muslimischen Glaubens eines halb säkularen, halb islamischen Staates einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft? Er, der vor seiner Wende mit ihnen zusammenarbeitet, lehrt nach seiner Rückkehr aus Amerika, dass sie sich – genauso wie die ungläubigen kapitalistischen und kommunistischen Staaten und Gesellschaften – im unheiligen Zustand der *jahiliyya* befinden. Im Koran wird mit *jahiliyya* die heidnische Epoche vor dem Propheten bezeichnet. Sie ist durch Unwissenheit, Vielgötterei, in ihrem Glauben korruptierte Juden und Christen, moralische Verkommenheit, Stammesfehden und vor allem die Herrschaft von Menschen über Menschen gekennzeichnet, während die Herrschaft Gottes (*hakimiyya*) den Gegenbegriff zur *jahiliyya* bildet. Dass es auch in der Moderne den geistigen, moralischen und politischen Zustand der *jahiliyya* gibt, der nur durch die Wiedereinsetzung der alleinigen Herrschaft Gottes aufgehoben werden kann, ist ein Konzept des indisch-pakistanischen Denkers und Politikers Abu al-Ala al-Maududi (1903–1979)⁸⁵. Maududis Schriften wurden Anfang der 1950er Jahre ins Arabische übersetzt und von Qutb rezipiert, der seinerseits das Konzept der *jahiliyya* auch auf die muslimischen Gesellschaften überträgt.

»Auch wir sind heute von *jahiliyya* umgeben, die von der gleichen Natur ist wie in der ersten Zeit des Islam, vielleicht sogar ein wenig

85 Maududi stützte sich auf den klassischen Gelehrten Ibn Taimiyya, der die Einheit Gottes in zwei Kategorien einteilte: In die Einheit seiner Herrlichkeit und die Einheit seiner Verehrung, die den Gehorsam Gott gegenüber einschließt. Die erste Kategorie der Einheit Gottes wird von allen Muslimen akzeptiert. Die Akzeptanz der zweiten Kategorie bedeutet automatisch die Ablehnung jeglichen Gehorsams gegenüber menschengemachten Gesetzen, Institutionen und Werten. Werden sie dennoch akzeptiert, ist der moderne Zustand der *jahiliyyah* eingetreten. Maududi teilte die Menschen, einschließlich der Muslime, in zwei Parteien ein (Partei Gottes und Partei Satans). 1941 gründete er die panindische Islamistenpartei *Jama'at-i Islami*, die die Herrschaft Gottes wiedererrichten wollte und zunächst gegen die Teilung von Indien und Pakistan kämpfte. Nach der Teilung wurde Maududi ein Akteur auf der politischen Bühne Pakistans (siehe Wiktorowicz 2005: 78f; Lacroix 2006: 344f).

abgründiger. Unsere ganze Umwelt, der Glauben und die Ideen des Volkes, die Gebräuche und Künste, die Regeln und Gesetze – sind *jahiliyya*, sogar in einem solchen Ausmaß, dass das, was wir für islamische Kultur, islamische Quellen, islamische Philosophie und islamisches Denken halten, ebenfalls Produkte der *jahiliyya* sind.«⁸⁶ Der wahre kämpferische Muslim muss sich aus seiner eigenen *jahiliyyah* Gesellschaft zurückziehen, sich nicht von ihr und den Schriftgelehrten korrumpieren lassen, sich durch die reinen Ursprungsquellen des Islam verändern und dann Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Lebensweise nach islamischen Grundsätzen revolutionieren. In allen modernen Gesellschaftskonzepten – Liberalismus, Nationalismus, Faschismus, Sozialismus, Kommunismus – geht es nach Qutb immer um die Herrschaft des Menschen über den Menschen. Diese bringt nichts als Unglück, geistige Leere, Angst, Ungerechtigkeit, Leiden, psychische Krankheiten, Entfremdung und moralische Verkommenheit über die Menschheit. Das gleiche gilt auch für die modernen muslimischen Gesellschaften, da in ihnen nicht Gott und seine Gesetze, sondern Menschen über Menschen herrschen. Damit ist auch in sie die für christliche Gesellschaften typische Spaltung zwischen religiöser und weltlicher Sphäre, Kirche und Staat, Heiligem und Profanem, Geist und Körper, Spiritualität und Sinnlichkeit eingesickert und die alles umfassende, alles einigende Souveränität des einen Gottes zerstört worden. Das Leben ist nicht mehr geheiligt – sondern *jahiliyya*⁸⁷. Jede Loyalität zu und jedes Verhandeln mit der eigenen oder einer fremden *jahiliyya* Gesellschaft sind für wahre Muslime also ausgeschlossen und der unvermeidliche Kontakt muss mit besonderen Vorsichtsmaßnahmen umgeben werden. Den Schritt, die eigenen Glaubensgenossen zu Ungläubigen beziehungsweise Abtrünnigen zu erklären (*takfir*), hat Qutb noch nicht vollzogen. Aber dieser Schritt liegt nahe, wird auch kurze Zeit später von einigen seiner Anhänger gemacht und weist darauf hin, dass mit Qutb ein zweiter folgenschwerer Versuch beginnt, die Religion des Islam zu usurpieren und die große Mehrheit der muslimischen Gläubigen zu Abtrünnigen zu erklären. Während Wahhab eine Art Sekte gründet, die sich auf einen arabischen Stamm stützt, begründet Qutb etwas, das für die Zukunft noch entscheidender sein wird: eine von allen Bin-

86 Qutb o.J.a: 3, 1. Kapitel (Übersetzung E.H.).

87 Eine ausführliche Darstellung der Kultur- und Gesellschaftskritik Qutbs findet sich in Berman 2004: 97–136.

dungen befreite kämpfende Avantgarde, die den modernen Dschihad ausruft.

Mit dem Konzept der *jahiliyya* wird die Menschheit in zwei Lager geteilt. Auf der einen Seite befinden sich die westlichen, kommunistischen und muslimischen Gesellschaften, in denen das Prinzip der göttlichen Souveränität keine Gültigkeit hat und Menschen über Menschen – in welcher politischen Form auch immer – herrschen, und auf der anderen Seite das noch kleine Lager der wahren Muslime, die Gottes Herrschaft etablieren wollen. Diese ist nach Qutb das eigentliche Ziel des Dschihad. Der Krieg um des Glaubens willen soll die gesamte Menschheit vor der Unglück bringenden Herrschaft des Menschen über den Menschen retten und ihr Frieden und Freiheit zurückgeben. Nur in diesem Sinn der Menschheitsbefreiung akzeptiert Qutb den Begriff des defensiven Dschihad, den er ansonsten als defätistisch und korruptiert durch westliche Einflüsse – hier nennt er vor allem die Orientalisten – ablehnt. Da es nach Qutb beim Dschihad nicht um die Verteidigung einzelner muslimischer Gebiete, sondern um die Errichtung der Herrschaft Gottes und die Befreiung der Menschheit geht, da es in jeder Epoche der Weltgeschichte politische, religiöse, ökonomische, soziale und rassistische Widerstände gegen dieses Ziel gibt und da sogar die muslimischen Gesellschaften korruptiert sind, ist der Heilige Krieg »keine zeitliche Phase, sondern ein ewiger Zustand – ein ewiger Zustand, da Wahrheit und Lüge auf der Erde nicht zusammen existieren können. Wann immer der Islam sich mit der universalen Deklaration erhob, dass Gottes Herrschaft auf der gesamten Erde etabliert und die Menschen vom Dienst an anderen Menschen befreit werden sollen, haben die Usurpatoren von Gottes Autorität auf Erden gegen den Islam gekämpft und ihn niemals toleriert. Für den Islam wurde es zwingend, zurückzuschlagen und die Menschheit aus der Gewalt der Usurpatoren zu befreien. Der ewige Kampf für die Freiheit des Menschen wird so lange währen, bis die Religion für Gott gereinigt ist.«⁸⁸

Qutbs Konzept eines permanenten Dschihad mit dem Ziel, weltweit Gottes Herrschaft zu etablieren, die menschliche Gesellschaft nach seinen Gesetzen einzurichten und alle anderen Kräfte und Systeme zu beseitigen, wischt die scholastischen Unterscheidungen zwischen defensivem und offensivem, innerem und äußerem, großem und kleinem

88 Qutb o.J.a: 6, 4. Kapitel (Übersetzung E.H.).

Dschihad vom Tisch. Der Glaubenskampf ist im Rahmen von Qutbs pragmatistischer Ontologie nichts anderes als ein Ausdruck der wahren Gläubigkeit und des notwendigen inneren und äußeren Kampfes des Gläubigen. Natürlich kämpft der Glaubenskrieger auch gegen sich selbst⁸⁹ und muss sich die islamische Gesellschaft, ist sie erst einmal etabliert, gegen ihre Feinde verteidigen. Aber diese Verteidigung ist in erster Linie keine von territorialen Grenzen, sondern Verteidigung einer Lebensweise, die nach weltweiter Ausbreitung strebt. Sie auf ein Staatsgebiet, auf ein Stück Land zu reduzieren, ist nach Qutb Ausdruck modernen und nicht islamischen Bewusstseins. Das Territorium an sich ist bedeutungslos. Bedeutung hat allein die Frage, ob in ihm Gott und seine Gesetze herrschen und ob von ihm die Befreiung der Menschheit ausgehen kann. Nur dann ist ein Territorium wirklich Islamgebiet (*dar al-islam*) und damit verteidigungswert. Zwar hat Gott die Erde erschaffen, aber erst dann, wenn sie von allen Formen der tyrannischen *jahiliyya* gereinigt ist, ist sie wirklich sein – also heilig. »Es geht nicht darum, die Erde von römischer oder persischer Tyrannei zu befreien, um an ihre Stelle die arabische zu setzen. Jegliche Tyrannei ist böse! Die Erde gehört Gott und sollte für Gott gereinigt werden und sie ist erst dann für Ihn gereinigt, wenn das Banner ›Keine anderen Götter außer Gott‹ auf der ganzen Erde entfaltet wird.«⁹⁰

Die Bedeutungslosigkeit des Territoriums als solches gilt auch für die Heimatländer der Muslime: »Der Boden des Heimatlandes hat für

89 »Bevor ein Muslim auf das Schlachtfeld zieht, hat er vorher schon einen großen Kampf in sich selbst gegen Satan ausgefochten – gegen seine eigenen Wünsche und Ambitionen, seine persönlichen Interessen und Neigungen, die Interessen seiner Familie und seiner Nation [...].« (Qutb o.J.a: 9, 4. Kapitel, Übersetzung E.H.) »Die Wahrhaftigkeit des Glaubens hat sich noch nicht voll erwiesen, solange die Menschen seinetwegen nicht den Kampf auf sich nehmen. Den Kampf gegen ihre eigene Abneigung und ihren Widerstand, den Kampf, durch den sie sich selbst aus dieser ablehnenden Haltung in eine dem Islam und damit der Wahrheit zugewandte Haltung versetzen. [...] Dieser Kampf ist für den einzelnen von größter Wichtigkeit, denn während er mit anderen Menschen ringt, bekämpft er auch sich selbst und seine eigenen Schwächen. [...] Er nimmt dabei die Menschen und das Leben betreffende Fakten wahr, die ihm auf keine andere Weise hätten klar werden können.« (Qutb o.J.b: 22f) »Noch wichtiger jedoch für die Entscheidung, ob sie (die Kämpfer Gottes, E.H.) siegen oder unterliegen werden, ist das Maß, in dem sie bei sich selbst, in ihrem eigenen Leben diese Religion in die Tat umsetzen; ob es ihnen gelingt, ihr in ihrem persönlichen Verhalten und Benehmen praktischen Ausdruck zu verleihen.« (Qutb o.J.b: 19)

90 Qutb o.J.a: 2, 2. Kapitel (Übersetzung E.H.).

sich selbst weder Wert noch Gewicht. Aus islamischer Sicht kann der Boden nur dann Wert gewinnen, wenn auf ihm Gottes Herrschaft etabliert ist und Gottes Lehre befolgt wird; dann wird er zu einer Festung des Glaubens, einem Ort für eine Lebensweise, die ›Heimatland des Islam‹ genannt werden kann, ein Zentrum für die Bewegung der vollständigen Befreiung der Menschheit.«⁹¹ Von diesem Zentrum muss die Initiative zum Heiligen Krieg ausgehen, durch den diejenigen Institutionen und Traditionen bekämpft werden sollen, die der Herrschaft Gottes widerstehen. Fünfundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen von *Meilensteine* haben militante Islamisten ihre Lager in Afghanistan in diesem Sinn verstanden, nämlich als eine feste Basis (*qaidat al-ma' lumat*), von der aus der Dschihad geführt werden kann. Und so haben sie sich selbst *qaidat al-ma' lumat*, kurz Al-Qaida genannt. Dass dies nicht nur ein technischer Begriff ist, zeigt die zweite Bedeutung des Wortes *qaida*, das auch Regel bedeutet, nach der zu leben und zu kämpfen ist⁹².

Schon aus diesen wenigen Bemerkungen lässt sich erkennen, wie Sayyid Qutb zum modernen Nationalstaat steht, demjenigen sozial-räumlichen Gebilde, unter dessen Dominanz im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die klassische sakrale Geographie des Islam in den Hintergrund tritt. Nach Qutb kann – und hier unterscheidet er sich deutlich von Afghani, den Muslimbrüdern, dem Inder Maududi, der in der pakistanischen Politik aktiv wurde, und vom wahhabitischen Regime des saudischen Königshauses – der Nationalstaat nicht die politische Form der islamischen Gesellschaft sein. Sich auf den Koran beziehend beginnt Qutb, auf globaler Ebene zu denken, wobei er bevorzugt von islamischer Gemeinschaft spricht, ohne genauer zu definieren, in welchen Räumen diese angesiedelt ist.

»Der Islam vertrat [...] ganz entschiedene und genau festgelegte Ansichten und stellte die echten Bindungen der Menschen untereinander klar heraus. Er sagte: weder Hautfarbe oder Rasse, Familie oder Vaterland noch gemeinsame Interessen und Vorteile sollen die Menschen aneinander binden oder voneinander trennen. Nur ihr gemeinsamer Glaube, ihre Bindung an ihren Gott soll bestimmend für ihre Bindung untereinander sein. [...] Die *Umma* (Gemeinschaft, Bruderschaft) setzt sich aus jenen Menschen zusammen, die durch ihren Glauben

91 Qutb o.J.a: 9, 4. Kapitel (Übersetzung E.H.).

92 Siehe Saghi 2006: 34.

miteinander verbunden sind, und er stellt auch zugleich ihre *Nationalität* dar. [...] Gott unterscheidet die Menschen lediglich aufgrund ihres Glaubens. Gemeinsame Vorfahren, dieselbe Rasse oder das gleiche Heimatland spielen dabei keinerlei Rolle. [...] (Das) war etwas ganz ungewohntes, als der Islam es zuerst propagierte und einführte. Doch heute können wir beobachten, wie die Menschen diese Idee aufgreifen und sich trotz ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Heimatländern, Völkern, Sprachen, Hautfarben und Rassen auf der Basis ihres Glaubens zusammenschließen. Leider ist es allerdings wahr, dass sie sich nicht aufgrund ihres Glaubens an Gott zusammenschließen, sondern auf der Basis ihres Glaubens an wirtschaftliches oder soziales Wohlergehen. Auf so niedrige Ebene ist die Menschheit heutzutage gesunken. [...] Doch jedenfalls erkennt sie an, dass der Glaube der Grund für einen Zusammenschluss sein kann, dass er ein geistiges oder intellektuelles Bindeglied darstellen kann; das ist bereits ein Fortschritt.«⁹³

Hebt man diesen Fortschritt auf eine höhere Ebene, also den Glauben an den einzigen Gott, würde die Menschheit zu einer einzigen Nation, einer Weltgemeinschaft zusammenwachsen. Das Vorbild für diese Entwicklung hat der Prophet Mohammed gegeben, als er seine familiären und sozialen Bindungen, seine Bluts-, Stammes- und Bodenbande auflöste, von Mekka nach Medina emigrierte und ein Vaterland des Glaubens schuf, eine göttliche, geheiligte Heimat, die sukzessive zu erweitern ist und für die im Heiligen Krieg zu sterben sich lohnt:

»So endete diese Parteinahme – die Parteinahme der Abstammung; und dieser Slogan – der Slogan der Rasse – starb ab; und dieser Stolz – der Nationalstolz – zerstob; und der menschliche Geist stieg zu höheren Horizonten auf, befreit von den Bindungen des Fleisches und des Blutes, befreit vom Stolz auf den Boden und das Land. Seit diesem Tag war das Land der Muslime kein Stück Land mehr, sondern das Heimatland des Islam (*dar al-islam*) – das Heimatland, wo der Glaube regiert und sich Gottes Gesetz (*saria*) durchsetzt, das Heimatland, in dem der Mensch eine Zuflucht gefunden hat und das er verteidigt; und indem er versucht, es auszuweiten, wird er zu einem Märtyrer. Dieses islamische Heimatland ist eine Zufluchtsstätte für jeden, der die islamische *saria* als Gesetz des Staates akzeptiert [...]. Und alle Gebiete, in denen die islamische *saria* nicht in Kraft ist und der Islam nicht dominiert, sind das Hei-

93 Qutb o.J.b: 131–135 (Hervorhebung E.H.).

matland der Feindseligkeit (*dar al-harb*) [...]. Ein Muslim wird bereit sein, gegen es zu kämpfen, sei es auch sein Geburtsort oder der Ort, wo seine Verwandten wohnen oder wo er Besitz oder andere materielle Interessen hat. [...] Dies, und nur dies, ist Islam. Islam sind nicht ein paar über die Zunge gehende Worte oder die Geburt in einem Land, das sich islamisch nennt oder das Erbe eines muslimischen Vaters. Nur dies ist Islam und nur dies ist *dar al-islam* – weder Boden noch Rasse, weder Abstammung, Stamm oder Familie. Der Islam hat die ganze Menschheit aus irdischen Banden befreit, damit sie *in die Himmel aufsteigen* kann, er hat sie von den Fesseln der Blutsbande – den biologischen Ketten – befreit, damit sie sich über die Engel erheben kann. [...] Vaterland ist der Ort, wo der islamische Glaube, die islamische Lebensweise, die *saria* herrscht [...]. Dem entsprechend bedeutet ›Nationalität‹ Glaube und eine Lebensweise, und nur dies ist des Menschen Würde angemessen. Sich nach Familie und Stamm und Nation, nach Rasse und Hautfarbe und Land zu gruppieren, sind Reste eines primitiven Zustandes der Menschheit; diese *jahiliyyah* Gruppierungen stammen aus einer Zeit, in der die geistigen Werte des Menschen auf niedriger Stufe standen.«⁹⁴

Der einzige menschliche Zusammenschluss, der nicht das Kennzeichen der *jahiliyya* trägt, die einzige Nation, die gebildet werden kann, ist die des Glaubens, in der Gott der Herrscher und die Scharia die Verfassung ist. Allein ein solcher Zusammenschluss darf Islamgebiet genannt werden, dem das Kriegsgebiet gegenübersteht. Genau dies ist die Grundaussage der mittelalterlichen sakralen Geographie, die die Welt in zwei Hälften und die Menschheit in drei Kategorien teilt: Die Gläubigen, die gemäß des islamischen Rechts unter der Herrschaft Gottes leben, diejenigen, die zwar einer anderen Religion angehören, aber ins Islamgebiet integriert werden können (*dhimmi*), und die feindlichen Gebiete der Götzendiener, mit denen Krieg geführt werden muss.

Wie schon die positive Bewertung der internationalen Zusammenschlüsse auf wirtschaftlicher und sozialer Ebene zeigt, ist Qutb kein Anti-Modernist, ganz im Gegenteil. Für ihn ist die Entwicklung weg vom Nationalstaat und hin zu globalen Verbindungen ein Vorbild und eine Chance für die Verwirklichung der muslimischen Weltgemeinschaft. Dieser Prozess beginnt nach Qutb in einem Gebiet, wo Gott und seine Gesetze herrschen und von dem aus Krieg gegen jene Regio-

94 Qutb o.J.a: 4f, 9. Kapitel (Übersetzung und Hervorhebung E.H.).

nen geführt wird, in denen die Gottesherrschaft noch nicht verwirklicht ist. Während im Islamgebiet die Menschen allein durch ihren Glauben und die Befolgung der Scharia aneinander gebunden sind und Gott der Alleinherrscher ist, ist das Kriegsgebiet dadurch definiert, dass in ihm die göttliche Ordnung noch nicht herrscht. An die Stelle des Begriffs der Nation treten also die Begriffe Glaubensgemeinschaft (*umma*), Gottesherrschaft (*hakimiyya*) und Islamgebiet (*dar al-islam*). Wenn Qutb das Islamgebiet mit räumlichen Begriffen umschreibt, lassen sich zwei – in ihrer Ausdehnung und in ihrem Wesen unterschiedliche – Gebilde erkennen. Zum einen ist es ein kleiner, schützender Ort (»Zufluchtsstätte«, »Fluchtborg«, »Festung des Glaubens«, »Zentrum der Bewegung«), zum anderen ein unendlich ausgedehnter transzendenter Raum (»Himmel«, »höhere Horizonte«, »Auflösung irdischer Bande«, »Bindung an Gott«). Weder die eine noch die andere Fassung der islamischen Gemeinschaft passt in den 1960er Jahren zum immer noch dominierenden Nationalstaat. Ganz anders heute. Kleine, schützende Gruppen und globale Verbindungen im Überall und Nirgendwo technischer Fließräume sind neue sozialräumliche Formen, an die wir uns gewöhnt haben und die auch von den islamistischen Terroristen intensiv ausgebaut und genutzt werden. Der Gedanke, dass sich das Islamgebiet heute in einzelnen Terrorzellen, Ausbildungslagern und im Internet befindet, liegt nicht fern und würde sicherlich nicht gegen den Geist von Qutbs Definition der Nationalität eines Muslims verstoßen. Auf frappante Weise passt die Qutbsche Version der mittelalterlichen sakralen Geographie des Islam in die moderne soziale und technische Welt, so wie sie sich in den letzten Jahrzehnten entfaltet hat.

Die Modernität von Qutb – oder: seine Kompatibilität mit den Entwicklungen der letzten Jahrzehnte –, zeigt sich noch in anderer Hinsicht. Während die wahhabitischen Erneuerungsbestrebungen die Religion des Islam von ihren neuzeitlichen Überlagerungen befreien wollen, um zu ihrer ältesten Form zurückzufinden, setzt Qutb die positive Haltung der *Salafyya* gegenüber moderner Technik und Naturwissenschaft fort. Als Pragmatiker und Realpolitiker erkennt er an, dass die muslimische Gemeinschaft weit hinter der wissenschaftlichen, technischen und industriellen Entwicklung zurückgeblieben ist, deren Errungenschaften sie aber für die Erneuerung des Islam benötigt. Zwar besitzt der Islam das Entscheidende – den wahren Glauben –, aber auf der Ebene des wissenschaftlichen, technischen und materiellen Fortschritts, auf der er

einmal vorherrschend war, herrscht nun der Westen: »Die heutige muslimische Gemeinschaft ist weder dazu im Stande noch dazu aufgefordert, sich vor dem großen Genius der Menschheit in Sachen materieller Erfindungen zu zeigen [...]. Europas kreativer Geist ist in diesem Bereich weit voraus und wenigstens in den kommenden Jahrhunderten können wir nicht erwarten, mit Europa zu konkurrieren und auf diesem Feld eine Vormachtstellung zu erlangen. [...] Aber das bedeutet nicht, dass wir den materiellen Fortschritt verneinen sollten. Wir sollten unsere ganze Aufmerksamkeit und unsere Anstrengungen in diese Richtung lenken, nicht weil das in dieser Phase eine essentielle Bedingung dafür ist, die Führerschaft über die Menschheit zu erlangen, sondern weil es eine essentielle Bedingung für unsere Existenz ist; und der Islam selbst, der den Menschen zum Repräsentanten Gottes auf Erden erhebt, [...] macht den materiellen Fortschritt für uns zur Pflicht.«⁹⁵

Hat Qutb plötzlich vergessen, dass Europa samt seinen Wissenschaften und materiellen Fortschritten im unheiligen Zustand der *jahiliyya* lebt? Nein, er hat es nicht vergessen. Er führt vielmehr zwei Kategorien von Wissenschaften ein: die »abstrakten«, die ein Muslim auch bei einem Nicht-Muslim studieren darf, und diejenigen Wissenschaften, die vom Geist der *jahiliyya* durchdrungen sind, die auf keinen Fall bei einem Ungläubigen studiert werden dürfen – es sei denn, man wolle sich über den Zustand der *jahiliyya* informieren, um dann wieder zu den Quellen des Glaubens zurückzukehren. Dies ist, wie Qutb ausdrücklich betont, sein eigener Weg gewesen. Zu der ersten Kategorie der Wissenschaften, die auch bei einem Nicht-Muslim studiert werden dürfen, zählen die Natur- und Ingenieurwissenschaften, aber nur insofern sie keine Aussagen über die Entstehung des Universums und des Menschen, den Sinn und das Ziel des menschlichen Daseins, die menschliche Natur und den historischen Prozess machen und sich auf Experimente, Beobachtung und technische Aspekte beschränken. So geht zum Beispiel Darwin über die reine Beobachtung hinaus und drückt eine Ansicht über die Entstehung des Lebens aus. Unter die zweite Kategorie fallen alle Geistes- und Sozialwissenschaften wie Philosophie, Geschichte, Ethik, Literatur, Kunst, Theologie, Jura, Soziologie, Psychologie und Ökonomie. Nur wenn sich zum Beispiel Psychologie und Soziologie auf Beobachtung, Experiment und Statistik beschränken, ist ihr Studium bei

95 Qutb o.J.a: 2, Einleitung (Übersetzung E.H.).

einem Ungläubigen zulässig, da »alle diese Wissenschaften eine Richtung eingeschlagen (haben), die in der Vergangenheit oder Gegenwart von Überzeugungen und Traditionen der *jahiliyya* beeinflusst wurde. Deswegen kommen alle diese Wissenschaften in Konflikt [...] mit den Grundsätzen jeder Religion, und insbesondere des Islam. [...] Ein Muslim kann in Fragen des Glaubens, der Lebensweise, des Gottesdienstes, der Ethik, der menschlichen Angelegenheiten, der Werte und Standards keine andere Quelle heranziehen als Gott. [...] Es ist aus diesem Grunde seine Pflicht, dass er all das von einem Muslim lernt, dessen Frömmigkeit und Charakter, Glaube und Handeln jenseits allen Tadels sind.«⁹⁶ Alle modernen Wissenschaften, die mit Sinnaussagen, Werten und Normen, Lebens- und Gesellschaftskonzepten, ethischen Prinzipien und Rechtsvorstellungen zu tun haben, alle, die Aussagen über das Leben, den Menschen, das Universum, die letzten Dinge machen, sind *jahiliyya* und führen vom rechten Weg ab.

Mit dieser Unterscheidung zwischen Natur- und Humanwissenschaften scheint Qutb die von ihm gezeißelte christliche Trennung zwischen Materie und Geist zu übernehmen, die Europa seit der Neuzeit in den unheiligen Zustand der *jahiliyya* geführt hat. Warum ist ein Muslim trotzdem nicht gefährdet, wenn er bei einem Nicht-Muslim die »abstrakten« Wissenschaften studiert, zum Beispiel Chemie, Elektrotechnik, Physik, Medizin, Architektur, Agrarwissenschaften, Biologie oder Informatik? Er ist nicht gefährdet, weil diese Wissenschaften einerseits nach Qutbs Verständnis neutral sind, also keine grundlegenden Aussagen über das Leben, die Gesellschaftsordnung, das Universum, die Ethik, das Recht und den Sinn und Zweck des Daseins machen, und weil sie zweitens auf einem islamischen Erbe beruhen, der induktiven, experimentellen Methode, die in der Neuzeit von Europa übernommen wurde⁹⁷. Natur- und Ingenieurwissenschaften bei einem Nicht-Muslim

96 Qutb o.J.a: 1–2, 8. Kapitel (Übersetzung E.H.).

97 »Indem Europa diese experimentelle Methode aufnimmt, ist es in das Zeitalter der wissenschaftlichen Renaissance eingetreten, das es Schritt für Schritt zu großen wissenschaftlichen Höhen führte. Zur gleichen Zeit entfernte sich die muslimische Welt vom Islam mit der Folge, dass die wissenschaftliche Aktivität zuerst immer schwächer wurde und dann vollständig aufhörte.« (Qutb o.J.a: 3, 8. Kapitel, Übersetzung E.H.) Dass sich die Naturwissenschaften seit der Renaissance auf der Basis von Beobachtung und Experiment entwickelt haben und dass diese Methode von den arabisch-islamischen Wissenschaftlern übernommen wurde, ist heute historischer Konsens (siehe Hendrich 2005: 130–139).

zu studieren bedeutet also, *sich das eigene Erbe wieder anzueignen*, das zudem einst mit Gott verbunden war, da alle wissenschaftliche Empirie der Erkenntnis der von ihm erschaffenen Ordnung diente⁹⁸. Während der Abfall vom Glauben die islamische Zivilisation in den wissenschaftlichen Untergang trieb, blühten in Europa die Wissenschaften auf der Grundlage der experimentellen Methode auf. Da sich die neuzeitlichen Wissenschaften nicht nur gegen die unterdrückende christliche Kirche stellten, sondern ganz von Gott abwandten, entstand die europäische *jahilyya* Zivilisation, in der Materie und Geist, Profanes und Sakrales voneinander getrennt sind und die Wissenschaften den Menschen immer weiter von Gott wegführen.

»Zwar ist es eine Tatsache, dass seit dem Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts die Wissenschaft mit ihren tiefgehenden Erkenntnissen selbst angefangen hat, die großen Wissenschaftler wieder zu Gott zurückzuführen. [...] Aber die Verblendung ist noch keineswegs ganz ausgemerzt und dieses Jahrhundert wird zu Ende gehen, bevor der sich noch auf Wanderschaft befindliche Teil der Menschheit aus der Einöde der Gottlosigkeit umkehren wird. Der Lebensraum und die Möglichkeiten hier auf Erden haben sich erweitert [...]. Alles hat größere Ausmaße angenommen, weil die moderne Zivilisation die Menschen mit Luxus und Bequemlichkeit umgibt und ihnen so den Eindruck verschafft, das irdische Leben sei unermesslich groß und wichtig. Wissenschaft, Kultur und Künste haben den Gefühlen und dem Leben der Menschen ganz neue Bereiche erschlossen. Wenn all dies auf der Grundlage des Wissens um Gott [...] entstanden wäre [...], dann wären die neuen Bereiche, die dem Wahrnehmungsvermögen

98 Auch diese Aussage ist historisch korrekt, da das naturwissenschaftliche Denken des Mittelalters von einer ideellen göttlichen Ordnung ausging, »nämlich von der Annahme eines ontologischen Grundes aller äußeren Erscheinungen. [...] Für den nach Erkenntnis strebenden Wissenschaftler bedeutete dies, dass er vom Zufälligen, durch die Sinne Erfahrbaren entweder gerade absah und es als bloße Äußerlichkeit bewertete, oder dass er von der Erscheinung eines Dinges her versuchte, auf sein Wesen, auf das Sein der Sache, zu schließen. [...] Der arabisch-islamischen Kultur kam dabei bis ins Hochmittelalter eine führende Rolle zu, weil sie sich griechisch-orientalischer Wurzeln leichter bedienen konnte [...]. Aristotelisch war dabei der Gedanke, dass jeder nach Erkenntnis Strebende bei den Erscheinungen anzusetzen habe, um durch die **rationale Systematisierung des Erfahrungswissens** zum Wesen der Dinge vorzustoßen. Gerade dadurch wurde zunächst im Kontext der arabisch-islamischen Kultur empirische Wissenschaft möglich.« (Hendrich 2005: 131–133)

und dem Dasein der Menschen durch Wissenschaft und Zivilisation erschlossen worden sind, zugleich eine Bereicherung des religiösen Glaubens gewesen. Sie hätten dann die Menschen näher zu Gott und zu Seinem rechten Weg, nämlich dem Islam hingeführt. Doch der Ausgangspunkt all dessen war die Flucht vor der tyrannischen Kirche und einem Gott, in Dessen Namen die Menschheit unterdrückt wurde. So also entstand aus all dem neu Erschlossenen eine Triebkraft, die den Menschen nur umso weiter von Gott hinwegführte [...]. Was nottut ist, dass eine Gruppe von Gläubigen sich vollkommen Gott anvertraut und dann vorwärts marschiert [...], wobei ihre einzige Sehnsucht ist, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Durch diese Gruppe von Gläubigen werden sich Gottes Vorschriften für die Verwirklichung Seiner Religion in die Tat umsetzen lassen. Diese Gläubigen werden die Wolken der Unwissenheit hinwegfegen [...]. Sie werden dem Willen Gottes Ausdruck verleihen, auf dass Sein Wort auf Erden herrschen werde und die Zügel der Macht Seiner Religion anvertraut seien.«⁹⁹

Es ist auffällig, dass schon die ersten Islamisten, die auf der Grundlage von Qutbs Schriften in den 1970er Jahren als militante Avantgarde agieren, junge Männer mit naturwissenschaftlicher oder technischer Ausbildung sind, eine Konstellation, die sich bis heute beobachten lässt. Das bedeutet nicht, dass hier eine Kausalität vorliegt in dem Sinn, dass die gewaltbereiten Gotteskämpfer schon vor Beginn ihres Studiums die Ansichten von Qutb hinsichtlich der Wissenschaften gekannt und beherzigt hätten. Dennoch gibt es seit den 1970er Jahren eine erstaunliche Wahlverwandtschaft zwischen natur- und ingenieurwissenschaftlichen Studienfächern einerseits und Aktivität in einer militanten islamistischen Gruppe andererseits, ein Phänomen, das schon sehr früh nicht nur in Ägypten, sondern auch in Pakistan und im Iran beobachtet wird¹⁰⁰. Seitdem lassen sich für diese Konstellation immer wieder neue Beispiele finden. Wie die Wahlverwandtschaft zwischen Natur- und Ingenieurwissenschaften einerseits und militantem Islamismus andererseits möglicherweise zu verstehen ist, wird uns im Abschnitt über die Selbsttechniken von Selbstmordattentätern noch beschäftigen. An dieser Stelle muss, die Darstellung des Qutbschen Gedankengebäu-

⁹⁹ Qutb o.J.b: 146f und 149f.

¹⁰⁰ Siehe Ruthven 2004: 103–115.

des abschließend, erst einmal festgehalten werden, dass im Gegensatz zum radikalen Wahhabismus im Umfeld von Qutb eine grundsätzlich positive Haltung gegenüber den modernen Natur- und Ingenieurwissenschaften besteht und deren technische Errungenschaften angeeignet und eingesetzt werden.

* * * * *

In den 1970er und 1980er Jahren lassen sich in Ägypten und bei den arabischen Kämpfern in Afghanistan Veränderungen beobachten, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, von einer zweiten Phase im Prozess der Radikalisierung des politischen Islamismus zu sprechen. Diese Veränderungen gehen direkt oder indirekt auf das Leben, die Schriften und den gewaltsamen Tod von Qutb zurück, insbesondere auf seine Analyse der modernen *jahiliyya* und sein Konzept vom Glaubenskrieg. Zu beobachten ist eine sich verschärfende Kritik an den Muslimbrüdern; eine Neubelebung des Begriffs Dschihad; eine verstärkte Militanz gegen den Staat und seine Institutionen; ein allmählicher Rückzug aus der muslimischen Mehrheitsgesellschaft; die Entwicklung alternativer Lebensweisen; eine wachsende Mobilität militanter Individuen und vermehrte internationale Kontakte. Die folgenden Beispiele sollen einen Eindruck von der Radikalisierung des Islamismus in den 1970er und 1980er Jahren vermitteln und zeigen, wie allmählich die Grundlagen für den neuen Terrorismus von Al-Qaida geschaffen werden.

Gleich nach der Hinrichtung von Qutb bilden sich in Ägypten Untergrundzellen. Ayman al-Zawahiri, später Mitbegründer von Al-Qaida, ist damals 15 Jahre alt und erschüttert über den gewaltsamen Tod von Qutb. In seinen Memoiren schreibt er rückblickend: »Nasser glaubte, damit der islamischen Bewegung einen fatalen Schlag zugefügt zu haben. Doch die Vollstreckung des Todesurteils war die Initialzündung für die Gründung der modernen Dschihad-Bewegung.«¹⁰¹ Mit 17 Jahren gründet Zawahiri seine erste Untergrundzelle. Ab Mitte der 1970er Jahre schließen sich solche Zellen zu größeren militanten Gruppen zusammen. 1981 töten die Gruppen *Al-Dschihad* (»Heiliger Krieg«) und *Al-*

101 Zitiert nach Pierre Heumann, Das Hirn von Osama Bin Laden. In: Weltwoche 10/2004 (<http://www.weltwoche.ch/artikel/?AssetID=7146&CategoryID=60>).

Gama'a al-Islamiyya (»Islamische Gemeinschaft«)¹⁰² den Präsidenten Anwar al-Sadat. Zu dieser Zeit wird die Gruppe *Al-Dschihad* von dem Ingenieur Muhammad 'Abdassalam Faraj (1952–1982) geführt. In Anlehnung an Qutb rechtfertigt und propagiert er in seinem Manifest »Die vergessene Pflicht« den Heiligen Krieg gegen die eigene Regierung und wird 1982 hingerichtet. Nach dem Attentat auf Sadat befindet sich unter den Verhafteten auch der frisch diplomierte Mediziner Zawahiri, der es nun mehr denn je als seine Pflicht ansieht, Qutbs Werk fortzusetzen. Nach drei Jahren Haft geht Zawahiri zuerst nach Saudi-Arabien und 1986 nach Peschawar/Pakistan, wo er die Führung seiner ägyptischen Gruppe *Al-Dschihad* übernimmt und sich an den finanziell potenten Saudi Osama Bin Laden anschließt. »Ab 1987 nimmt um die immer zahlreicheren geflohenen ägyptischen Kämpfer herum tatsächlich eine neue Struktur Gestalt an. [...] Zawahiri und Bin Laden zeigen sich seither unzertrennlich. Ende 1989, als die Sowjets ihren Rückzug beginnen [...], entsteht eine noch undeutlich formierte Organisation mit dem Ziel, den Kampf gegen die »abtrünnigen Regime in der muslimischen Welt« fortzuführen: Wahrscheinlich nennt sie sich damals bereits Al-Qaida.«¹⁰³

Wenn sich nach Qutb nicht nur Regierungen und nationale Eliten, sondern ganze muslimische Gesellschaften im unheiligen Zustand der *jahiliyya* befinden, dann wird der Krieg für den Glauben tendenziell allumfassend. Es ist nicht nur notwendig, die »ungläubigen« beziehungsweise »abtrünnigen« Regime zu bekämpfen, sondern auch, im feindlichen Umfeld der muslimischen *jahiliyya* Gesellschaft Kerne einer alternativen islamischen Lebensweise auszubilden. So zieht sich zum Beispiel die ägyptische Gruppe »Gemeinschaft der Muslime« (*Jama'at al-Muslimin*) nach dem Tod von Qutb aus ihrem sozialen Umfeld zurück. Sie wird von dem charismatischen Agraringenieur und ehemaligen Mitglied der Muslimbruderschaft Shukri Mustafa (1942–1977) angeführt und in der Öffentlichkeit unter dem Namen »Exkommunika-

102 Die Gruppe *Al-Dschihad* hatte Verbindungen zur Militärakademie. Die Gruppe *Islamische Gemeinschaft* ging aus Studentenverbänden gleichen Namens hervor, die zu Beginn der 1970er Jahre an ägyptischen Universitäten gegründet wurden, mit der europäischen Studentenbewegung vergleichbar sind und anfänglich von Sadat gefördert wurden, um kommunistische und nasseristische Studentenverbände auszuschalten (siehe Steinberg 2005: 113–118).

103 Lacroix 2006: 280f.

tion und Auswanderung« (*Takfir wal Hidjra*) bekannt. Dieser Name ist Programm. *Takfir* ist gleichbedeutend mit der Erklärung, dass Regierung und Gesellschaft vom Glauben abgefallen sind, *hidjra* bedeutet die äußere oder innere Emigration nach dem Vorbild der Auswanderung Mohammeds aus Mekka. Während einige Anhänger von Qutb die Erklärung der Abtrünnigkeit vom Glauben heimlich vornehmen und sich ansonsten – eine Art Maske anlegend – ihrer muslimischen Umgebung anpassen, zieht sich die »Gemeinschaft der Muslime« aus der Gesellschaft zurück, führt eigene religiöse Praktiken ein, erfindet einen eigenen Kleidungsstil und eigene Eheverträge, verweigert die Arbeit in öffentlichen Ämtern des ungläubigen Staates, übt handwerkliche Berufe aus und lebt in ärmlichen Verhältnissen einen alternativen Lebensstil. Auf die zirka zweitausend Mitglieder der »Gemeinschaft der Muslime« wird nicht nur die Presse aufmerksam, sondern auch die Polizei, die einige Gruppenmitglieder verhaftet. Um sie freizupressen, entführt die Gruppe im Juli 1977 den Religionsgelehrten und ehemaligen Minister für Islamische Stiftungen Muhammad al-Dhahabi. Dieser hatte die sektenähnliche Gruppe seinerseits als vom Glauben abgefallen bezeichnet und sie den Rebellen gleichgestellt, die 661 die erste Muslimgemeinschaft verließen. Als die Forderungen der Gruppe nicht erfüllt werden, wird Dhahabi erschossen. Im Prozess wirft Mustafa der ägyptischen Regierung Korruption und Unfähigkeit vor, spricht sich gegen die Beteiligung am Krieg gegen Israel aus, da dieser von einem ungläubigen Staat geführt wird, und vertritt die religiösen Ansichten von Qutb. Zukunftsweisend an diesem Prozess, der mit dem Todesurteil für Mustafa endet, ist der Vorwurf des Militär-Staatsanwalts, dass Mustafa keine theologische, sondern nur eine ingenieurwissenschaftliche Ausbildung habe, die die »religiöse Leere« der Jugend nicht ausfüllen könne. Dass die Schriften von Qutb, Maududi, Afghani oder Wahhab die religiöse Leere der Jugend ausfüllen und sie auch mit revolutionären Ideen versehen, will der Staatsanwalt nicht wahrhaben. Aber er stellt eine interessante Verbindung zwischen Studienfach und islamistischer Militanz her, die kurz darauf von dem ägyptischen Soziologen Saad Eddin Ibrahim bestätigt wird. Von den 34 im Gefängnis interviewten militanten Islamis-

ten haben die meisten natur- oder ingenieurwissenschaftliche Fächer studiert¹⁰⁴.

Alternative Lebensformen ganz anderer Art entstehen in den 1980er Jahren in Afghanistan und Pakistan. Seit der sowjetischen Invasion (1979) kommen erst wenige, dann immer mehr junge Araber in die Region, um die afghanischen Mudschaheddin mit humanitärer und infrastruktureller Hilfe, dann auch im Kampf gegen die sowjetische Armee zu unterstützen. Unter ihnen befinden sich religiös motivierte Araber wie Osama Bin Laden, aber auch Abenteurer, die den Nervenkitzel suchen, und solche, die wie Ayman al-Zawahiri eine Zuflucht für sich und ihre islamistischen Gruppen benötigen. In den Koranschulen, Aufnahme- und Ausbildungslagern der Region entsteht allmählich so etwas wie eine arabische Kultur des Dschihad, die mit Kleidungs- und Bartracht, neuer Namensgebung, Diskussionen um die richtige Linie, asketischer Lebensführung, Tapferkeitsnormen, Legendenbildung und brüderlicher Gemeinsamkeit einen eigenen Lebensstil kreiert¹⁰⁵. Es sind zuerst vor allem Studenten, die ab 1984 in den Semesterferien in das erste afghanische Lager von Osama Bin Laden kommen und an den wenigen Kriegseinsätzen der »arabischen Afghanen« teilnehmen. »Wir bildeten uns selbst aus mit der wenigen Erfahrung, die wir hatten. Wir waren ungefähr 50 Mann, und die Sache wiederholte sich. Im Winter kehrten die meisten Kämpfer nach Hause zurück. Es gab also kein vollkommenes Bewusstsein der Notwendigkeit, die Religion zu verteidigen und die Ungläubigen zu bekämpfen. [...] So wählten wir den Ort, der später »Die Höhle der Gefährten« genannt wurde. Diese Zeit war herrlich, wir lagerten nicht weit vom Feind, und zugleich bauten wir Straßen und Gräben, schliefen alle in einem Zelt [...]. Wir beteten gemeinsam, trafen Entscheidungen gemeinsam, aßen am selben Platz. [...] Ich traf mit al-Sachri zusammen, sprach kurz mit ihm, er war begeistert und entschied, am nächsten Morgen mit uns abzureisen. Er hatte begriffen, was seine Pflicht war, nämlich sein Studium, seinen Abschluss aufge-

104 Zur »Gemeinschaft der Muslime« und den ersten soziologischen Forschungen über militante Islamisten siehe Ruthven 2004: 105–114.

105 Zu den Motiven und der Dschihad-Kultur der »arabischen Afghanen« siehe Hafez 2009: 75–80.

geben... und die ganze Welt. Vier Jahre blieb er bei uns, bis Gott ihm in Dschalalabad den Märtyrertod schenkte.«¹⁰⁶

Es sind genau diese von Bin Laden geschilderten Gemeinschaftserfahrungen, das Hineinwachsen in die neuen »Pflichten« und die Verlockung, die »ganze Welt« hinter sich zu lassen, die am Anfang der internationalen Netzwerke der arabischen Afghanen stehen. Die Organisation der Aufnahme, Ausbildung und Weiterleitung der allmählich heranströmenden arabischen Freiwilligen ist seit Mitte der 1980er Jahre Aufgabe des mit saudischen Geldern finanzierten und von Abdullah Azzam geleiteten »Dienstleistungsbüros«, an dem sich auch Bin Laden beteiligte. Während letzterer vor allem die finanziellen Ströme lenkt, fungiert Azzam als Mittelsmann zwischen den afghanischen Mudschaheddin und den arabischen Gotteskämpfern, als weltweit agierender Botschafter für den afghanischen Heiligen Krieg und als Theoretiker des Dschihad. »Seine systematischen Bemühungen, Propaganda zu machen, Geld zu sammeln und Netzwerke zu knüpfen, trugen wesentlich zur Internationalisierung eines Konflikts bei, der sonst nur eine regionale Auseinandersetzung am Rand der muslimischen Welt geblieben wäre. [...] Das Ergebnis war eine islamistische ›Internationale‹, bestehend aus Männern, die ein starkes Gefühl brüderlicher Verbundenheit über alle nationalen, kulturellen und ideologischen Unterschiede hinweg entwickelten, ein Gefühl, das über die Grenzen des Nationalstaates und den Kampf gegen eine bestimmte arabische Regierung weit hinausreichte.«¹⁰⁷

Diese Merkmale der zweiten Phase zunehmender Radikalisierung islamistischer Ideen und Aktionsformen verstärken sich in der dritten Phase, die 1989 mit dem Abzug der Sowjetstreitkräfte aus Afghanistan und der Rückkehr beziehungsweise Weiterwanderung der arabischen Afghanen beginnt. Geknüpfte Kontakte über Nationen und Kulturen hinweg werden aufrechterhalten, auf praktischer Ebene in sudanesischen und dann auch wieder afghanischen Ausbildungslagern fortgesetzt und im Rahmen einer wachsenden Mobilität gepflegt. Diese Netzwerke stellen die Grundlage für den *globalen Dschihad* dar, der

106 Bin Laden 2006: 57–59. Die Schlacht von Dschalalabad fand im März 1989 statt.

107 Hegghammer 2006: 165f.

sich nun abzuzeichnen beginnt¹⁰⁸. Er wird durch zwei weitere, für die unmittelbare Zukunft entscheidende Elemente forciert. Zum einen durch die Umkehr der strategischen Priorität im Heiligen Krieg und zum anderen durch ein Märtyrerverständnis, das auch das Selbstmordattentat mit einschließt. Waren zuvor die als ungläubig erklärten Regime einzelner muslimischer Nationalstaaten beziehungsweise die sowjetische Besatzungsmacht in Afghanistan die »nahen« Feinde, so richtet sich der Dschihad in den 1990er Jahren immer entschiedener gegen den »fernen« Feind, die westlichen Mächte, allen voran die Vereinigten Staaten von Amerika und Israel. Diese strategische Wende bereitet sich bereits in den 1980er Jahren auf theoretischer Ebene vor.

1981 unterscheidet der Ägypter Faraj (1952–1982) – Anführer der militanten Gruppe *Al-Dschihad* – in seinem Manifest »Die vergessene Pflicht« zwischen dem »nahen« (*al-aduw al-qarib*) und dem »fernen« (*al-aduw al-ba'id*) Feind und gibt dem nahen den Vorrang¹⁰⁹. Diese Unterscheidung nimmt der palästinensische Religionsgelehrte, Afghanistankämpfer und charismatische »Imam des Dschihad« Abdullah Azzam (1941–1989)¹¹⁰ auf, kehrt aber die Prioritäten um. In seiner Schrift »Die Verteidigung der muslimischen Gebiete ist die oberste Pflicht des einzelnen« definiert er 1984 den *casus belli* des Heiligen Krieges neu. Er wird ausgelöst und ist gerechtfertigt, wenn ausländische Aggressoren muslimische Gebiete besetzen. Damit gibt Azzam nicht nur dem äußeren Feind den Vorrang, sondern richtet den Heiligen Krieg auch wieder territorial aus. In ihm geht es vorrangig um die Verteidigung oder Rückeroberung *muslimischen Bodens*, und nicht so sehr um eine religiös motivierte nationale Revolution. Indem Azzam den mus-

108 Zu den Netzwerken der »arabischen Afghanen« und ihrer weiteren Entwicklung nach 1989 siehe Hafez 2009: 80–86.

109 »Der Kampf gegen den nahen Feind [...] ist sinnvoller als der Kampf gegen den fernen Feind [...]. Die Grundlage der kolonialen Präsenz in den Ländern des Islam sind diese Herrscher (die ungläubigen Herrscher der eigenen Heimatländer, E.H.). Deshalb ist es nicht lobenswert und nicht sinnvoll, ja geradezu eine Zeitverschwendung, zu Beginn gegen den Imperialismus vorzugehen. Wir müssen uns zuerst auf unsere eigene islamische Sache konzentrieren, und die besteht in der Einführung des Gesetzes Gottes in unserem Land [...]. Es gibt keinen Zweifel, dass das Schlachtfeld des *jihad* die Ausrottung dieser ungläubigen Führungen und ihr Ersatz durch das allumfassende politische System des Islam ist.« Zitiert nach Steinberg 2005: 46. Zu Faraj siehe auch Lacroix 2006: 324 und 379.

110 Zum Leben und Wirken von Abdullah Azzam siehe Hegghammer 2006: 145–173; Ruthven 2004: 202–214.

limischen Boden und seine Verteidigung beziehungsweise Rückeroberung ins Zentrum rückt, schließt er sich eng an die lange Tradition des Heiligen Krieges an und entfernt sich in dieser Frage eindeutig von den Ansichten Qutbs, für den nicht der muslimische Boden als solcher, sondern die Gottesherrschaft den Vorrang hat. Wird der Dschihad wieder auf muslimisches Territorium bezogen, dann bedeutet das auch eine Veränderung der Art und Weise des Kampfes. Hat der Glaubenskrieg gegen den nahen Feind der eigenen ungläubigen Regierungen einen national-revolutionären Charakter, so muss der Kampf gegen den fernen Feind nach Azzam militärisch geführt werden. Dazu ist – ganz im Sinne von Qutb – eine *feste Basis* notwendig, in der die Glaubenskämpfer ausgebildet und von der aus die verloren gegangenen oder besetzten muslimischen Gebiete zurückerobert werden können. Nach Azzam sollen und können in Afghanistan solche Basen gegründet werden. Er stimmt auch darin mit Qutb überein, dass er nicht primär einen muslimischen Nationalstaat, sondern die muslimische Weltgemeinschaft im Blick hat, die Einheit von Gott, muslimischer Gemeinde und Territorium. Sie ist das strategische Ziel des Dschihad. Dieser kann so lange nicht beendet werden, bis das letzte Stück muslimischen Bodens – von Spanien im Westen bis Indonesien im Osten, von Kasachstan im Norden bis zum Senegal im Süden – befreit worden ist. Erst dann wird die Sünde von der gesamten muslimischen Gemeinschaft abfallen.

Azzams Panislamismus bedeutet jedoch nicht, dass er seinen eigenen Heiligen Krieg, den palästinensischen Dschihad, aufgibt. Dieser ist vielmehr Ausgangs- und bleibender Bezugspunkt seiner strategischen Wende hin zu den fernen Feinden Israel und USA. Als Palästinenser, der im britischen Mandatsgebiet Palästina geboren und während des Sechstageskrieges von 1967 in jordanische Flüchtlingslager getrieben wurde; als Palästinenser, der sich Ende der 1960er Jahre am palästinensischen Kampf gegen Israel beteiligte, ohne sein Studium in Jordanien und Ägypten aufzugeben; als Palästinenser, der in den 1970er Jahren als Professor an der Universität von Amman als »jordanischer Sayyid Qutb« bekannt wurde, hat er nie auf eigenem muslimischen Boden gelebt. Das Territorium der Palästinenser ist in seinen Augen von Israel okkupiert. Diese Okkupation gibt letztendlich den Anstoß dazu, dass Azzam in den 1980er Jahren den Dschihad als Kampf um muslimischen Boden definiert, eine Definition, die den Nahostkonflikt seitdem prägt. Für islamistisch orientierte Palästinenser geht es bis heute nicht so sehr um

die Gründung eines eigenen Staates, als vielmehr um einen erbitterten Kampf um ehemals muslimisch-palästinensischen Boden. Diese Sichtweise vertritt auch die militante Hamas, die seit ihrer Gründung Ende der 1980er Jahre einen Heiligen Krieg zur Rückeroberung palästinensischer Gebiete führt und die Existenz des Staates Israel auf ehemals muslimischem Boden nicht anerkennt.

In Qutbs Lehre werden alle weltlichen Faktoren – Verwandtschaft, Stammeszugehörigkeit, Heimat, Territorium, Besitz – durch das einzige Kriterium des Glaubens und der Gottesherrschaft transzendiert. Praktisch bedeutet das, dass die muslimische Gemeinschaft sich überall befinden kann. Dementsprechend legt Qutb auch wenig Gewicht auf ihre sozialräumliche Bestimmung. Für ihn geht es beim Dschihad ausschließlich um die Frage der Gottesherrschaft, um eine Art islamistischer Befreiungstheologie, um eine religiöse Revolution. Sie beginnt zwar, ganz pragmatisch, mit der Etablierung eines islamischen Zentrums oder Staates, von dem aus sich die Gottesherrschaft weltweit ausbreiten soll, aber solche Zentren oder Staaten haben letztendlich einen rein funktionalen Charakter. In diesem Denkraum bekommt die mittelalterliche sakrale Geographie des Islam, bekommen »Islamgebiet« und »Kriegsgebiet« eine eher metaphorische Bedeutung. Erst mit Azzam, der die Frage der national-religiösen Revolution gleichsam einklammert, gewinnen die Gebietsbegriffe für den militanten Islamismus wieder konkretere Konturen und werden mit ihnen aktuelle geopolitische Verhältnisse interpretiert. War in den 1970er und 1980er Jahren die Landschaft des Dschihad relativ zerrissen – hier die kleinen schützenden Einheiten von militanten Zellen und Gruppen, Lebensgemeinschaften und Ausbildungslagern, dort einzelne nationale Regierungen und die sowjetische Besatzungsmacht in Afghanistan –, bekommt das Kriegsgebiet mit Azzam nun ein einheitliches territoriales Gesicht. Es sind die Länder des westlichen Feindes, zu dem auch Israel gehört, einschließlich ihrer diplomatischen Vertretungen und ihrer wirtschaftlichen und militärischen Stützpunkte in der ganzen Welt, gegen die beziehungsweise in denen gekämpft werden muss. Gegenüber diesem relativ homogenen Kriegsgebiet werden auch die einzelnen muslimischen Gebiete wieder deutlicher als ein zukünftiges zusammenhängendes Islamgebiet wahrgenommen. Dass die Regierungen und Gesellschaften der muslimischen Nationalstaaten »gottlos« und »abtrünnig« sind, wird nach dem Rückzug der sowjetischen Besatzungstruppen aus Afghanistan, der als ers-

ter großer Sieg gefeiert wird, und den Siegen der Taliban im afghanischen Bürgerkrieg (1989–1992) besonders schmerzlich empfunden und gibt dem nicht aufgegebenen Kampf gegen den nahen Feind eine neue Schärfe. Die strategische Umkehr der Prioritäten im Heiligen Krieg bedeutet also nicht, dass der nahe Feind aufgegeben wird, sondern dass der Kampf gegen ihn in einen räumlich erweiterten, in einen globalen Rahmen eingebettet wird.

So stellt für Osama Bin Laden die Tatsache, dass die saudische Regierung im August 1990 westliche Truppen unter Führung der US-Streitkräfte gegen die irakische Bedrohung ins Land ruft, die von ihm angebotenen Afghanistan-Kämpfer ausschlägt und ihn 1994 ausbürgert, den ausschlaggebenden Wendepunkt dar, durch den der ferne Feind in den Vordergrund rückt und der nahe Feind nunmehr unnachgiebig bekämpft wird. Zuerst im sudanischen, dann wieder afghanischen Exil baut er in den 1990er Jahren multinationale Ausbildungslager für militante Islamisten auf, unterstützt transnationale Netzwerke des Dschihad, fusioniert um 1996 in Afghanistan seine eigene Gruppe mit Teilen der ägyptischen Gruppen *Al-Dschihad* und *Gama'a al-Islamiya* zur Al-Qaida und erklärt zwei Mal den Heiligen Krieg gegen Amerika und Israel. Damit ist der Strategiewechsel hin zum fernen Feind auch formal vollzogen. Den Kriegserklärungen »Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen« von 1996 und »Erklärung der Internationalen Islamischen Front für den Heiligen Krieg gegen die Juden und Kreuzfahrer« von 1998 folgen die ersten Anschläge im neuen Strategierahmen. Bei den zeitgleichen Anschlägen auf die amerikanischen Botschaften in Kenia und Tansania 1998 sterben über zweihundert Menschen und werden über fünftausend verletzt. »Geographisch rückte Al-Qaida an die Arabische Halbinsel heran, das Datum (7. August) markierte den achten Jahrestag der Stationierung amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien (7. August 1990). [...] Nachdem er Arabien endgültig den Rücken gekehrt hatte, schwor er, dass das Regime der Sauds den Tod finden würde [...]. In seinen Augen hatten die Sauds sich mit Hilfe der Engländer gegen den Kalifen von Istanbul erhoben und waren damit verantwortlich für den Sturz des Kalifats und die Unterwerfung der muslimischen Welt durch den Westen. Bin Laden zog zahlreiche Parallelen zwischen der Gegenwart und der damaligen Zeit (Beginn des 20. Jahrhunderts, E.H.). Voraussetzung für die Wiederherstellung einer für alle Muslime einheitli-

chen Stellvertretung Gottes war das Hintanstellen von Sonderkonflikten und die Konzentration der Kräfte auf den Kampf gegen die beiden Exponenten der verhassten Herrschaft: Amerika und Saudi-Arabien.«¹¹¹

Im Gegensatz zu Bin Laden vollzieht der Ägypter Ayman al-Zawahiri die Strategiewende hin zum fernen Feind erst Ende der 1990er Jahre, nachdem er in diesem Jahrzehnt vergeblich versucht, seine ägyptische Gruppe *Al-Dschihad* neu aufzubauen und das ägyptische Regime zu destabilisieren. Auf zahlreichen Reisen, die ihn bis nach Europa, Asien, Nord- und Südamerika führen, sucht er finanzielle Unterstützung für seine meist missglückenden Anschläge in Ägypten. Auch der Mordanschlag auf den Präsidenten Mubarak bei dessen Besuch in Addis Abeba/Äthiopien (1995) scheitert, während der Selbstmordanschlag auf die ägyptische Botschaft in Islamabad/Pakistan im gleichen Jahr wie geplant verläuft, sechzehn Tote und Dutzende Verletzte hinterlassend. Warum vollzieht Zawahiri erst Ende der 1990er Jahre die strategische Wende hin zum fernen Feind, die Abdullah Azzam schon 1984 und in seiner Nachfolge Osama Bin Laden Anfang der 1990er Jahre vollzogen hatten? Die Gründe dafür sind von Interesse, da sie die Krise des nationalen Dschihad und zwei mögliche Auswege aus ihr zeigen. Zunächst fällt es Zawahiri immer schwerer, Geld für den nationalen Dschihad aufzutreiben. Wichtiger aber ist die Erkenntnis, *dass der Heilige Krieg gegen den nahen Feind verloren ist*. Zu diesem Ergebnis kommen 1997 die Führer der »Islamischen Gemeinschaft«, die in Ägypten im Gefängnis sitzen und zur Einstellung der Gewalt auf ägyptischem Boden aufrufen. Da die direkte Konfrontation mit dem Regime gescheitert ist und jede Schwächung Ägyptens nur dem äußeren Feind Israel nützt, soll nun zur Predigt (*da'wa*) und zur Islamisierung der Gesellschaft »von unten« zurückgekehrt werden. Eine ganz andere Konsequenz aus dem verlorenen nationalen Dschihad zieht Zawahiri. Wie Bin Laden gibt auch er den national-religiösen Kampf nicht auf, sondern hebt ihn auf die höhere Ebene des globalen Dschihad, der sowohl den Kampf gegen »Juden und Kreuzfahrer« als auch den Kampf gegen »abtrünnige« Regime umfasst. Bin Laden und Zawahiri weigern sich, die national-religiöse Revolution wie Azzam oder die Führer der »Islamischen Gemeinschaft« einzuklammern. Für sie bleibt die Gründung eines

111 Saghi 2006: 39.

islamischen Staates im eigenen Land auch im Heiligen Krieg gegen die »Bande der internationalen Gottlosigkeit«¹¹² auf der militanten Agenda.

Was trotz einiger Unterschiede Azzam, Bin Laden und Zawahiri verbindet und sie von den einheimischen Gotteskämpfern unterscheidet, ist der Verlust eigenen Bodens durch Vertreibung, Flucht und Verfolgung. Entweder von Geburt an oder im Zuge ihres Heiligen Krieges müssen sie sich, ob sie wollen oder nicht, auf einer Meta-Ebene jenseits des Nationalstaats bewegen¹¹³. Diese Herausforderung nehmen sie praktisch und geistig an. Dabei sehen sie sich nicht als umherirrende Fremde, sondern sie integrieren ihre Situation in die religiösen Kontexte der Auswanderung Mohammeds aus Mekka, des Glaubenskrieges gegen nahe und ferne Feinde und des Panislamismus. Wie Azzam, Bin Laden und Zawahiri sind seit Mitte der 1980er Jahre immer mehr militante Islamisten in ständiger Bewegung. Hatte diese zunächst eine bestimmte Richtung, die von den jeweiligen Heimatländern nach Afghanistan und Pakistan führte, so werden nach dem Abzug der sowjetischen Streitkräfte die Mobilitätsströme vielfältiger. Einige Gotteskämpfer bleiben in der Region, einige kehren in ihre Heimatländer zurück und werden dort aktiv, ohne jedoch ihre afghanischen Bezüge zu verlieren, andere wiederum beteiligen sich an den kriegerischen Auseinandersetzungen in Bosnien und Tschetschenien oder leben, wie der Syrier Mustafa Setmariam Nasar, für einige Jahre in Westeuropa, um dann wieder nach Afghanistan zurückzukehren¹¹⁴. Schon für die 1990er Jahre – und nicht erst

112 Al-Zawahiri 2006: 353f.

113 Azzam findet, nachdem er seine Universitätsstelle in Jordanien aus politischen Gründen verliert, eine neue Stelle in Saudi-Arabien, von wo aus er 1981 an die Internationale Islamische Universität Islamabad/Pakistan geschickt wird. 1984 gründet er mit saudischer Unterstützung das »Dienstleistungsbüro« für die arabischen Kämpfer in Afghanistan. Fünf Jahre später wird er in Peschawar/Pakistan ermordet. Bin Laden flieht, nachdem er 1989 aus Afghanistan in sein Geburtsland zurückgekehrt war, 1991 aus Saudi-Arabien in den Sudan. Nach seiner Vertreibung aus dem Sudan 1996 geht er wieder nach Afghanistan. Al-Zawahiri verlässt nach einem dreijährigen Gefängnisaufenthalt 1984 Ägypten und geht nach einer Zwischenstation in Saudi-Arabien nach Afghanistan, von dort mit Bin Laden in den Sudan und dann zurück nach Afghanistan (zu Azzam siehe Hegghammer 2006: 159–164 und Steinberg 2005: 37; zu Bin Laden siehe Steinberg 2005: 49–55; zu al-Zawahiri siehe Lacroix 2006: 279–288).

114 Der 1958 in Syrien geborene Maschinenbauingenieur Setmariam Nasar (alias Abu Musab al Suri) lebt ab 1982 nacheinander in Frankreich, Spanien, Afghanistan (ab 1988), Spanien und England (ab 1991) und wieder Afghanistan (1996 und ab 2000). 2005 wird er von der pakistanischen

für die Zeit nach dem 11. September 2001 – kann man also von einem *nomadischen Dschihad* (Roy) sprechen, der, je eindeutiger der ferne Feind in den Vordergrund rückt, auf globaler Ebene agiert. Die einzigen relativ stabilen Räume, in denen in den 1990er Jahren die nomadische Bewegung zeitweilig zur Ruhe kommen kann, sind die Ausbildungslager im Sudan (1991–1996) und in Afghanistan (1996–2001), das nun von den Taliban beherrscht wird. Diese Lager erfüllen für die militante Bewegung jedoch nicht nur die Funktionen der Sammlung und Ausbildung, sondern sie werden in der Nachfolge von Qutb und Azzam auch als Zellkerne eines zukünftigen islamischen Zentrums oder Staates angesehen. Von hier aus soll der Heilige Krieg gegen nahe und ferne Feinde geführt, von hier aus sollen Stück für Stück muslimische Gebiete zurückerobert beziehungsweise von ihren gottlosen Regimes gereinigt werden bis zum Schluss Gottes muslimische Gemeinde und seine Herrschaft in einem einheitlichen Islamegebiet zur Deckung kommen.

Nach dem Verlust der afghanischen Stützpunkte (2001) wandelt sich die Gruppe Al-Qaida, die hauptsächlich aus saudischen, ägyptischen und jemenitischen Mitgliedern besteht, von einer mehr oder weniger zentralistisch strukturierten Organisation mit einer hierarchischen Führung in ein dezentrales Netzwerk und eine Bewegung, die durch gemeinsame Ideen, Motive und Ziele zusammengehalten wird¹¹⁵. Dieser Wandel ist nicht so radikal wie manchmal angenommen, denn er wurde schon in den 1990er Jahren durch die Netzwerke des nomadischen Dschihad vorbereitet. Er schließt auch die Neubildung fester Basen nicht aus. So bestehen heute (2010) wieder relativ sichere Fluchträume im Grenzgebiet zwischen Pakistan und Afghanistan. Eine zweite Form fester Basen hat sich die Bewegung des globalen Dschihad in den immer professioneller gehandhabten technischen Räumen der Kommunikations- und Informationsmedien geschaffen. Aus ihren Internetseiten, Fernsehkanälen, Blogs und Chatrooms ist sie bis heute nicht vertrieben worden. Hier können sich Bin Laden und Zawahiri, Selbstmordattentäter und lokale Führer mit Lichtgeschwindigkeit bewegen und der Welt zeigen, den Heiligen Krieg propagieren und in die Politik von Staaten und internationalen Organisationen eingreifen. Hier kann die Bewegung des globalen Dschihad diskutieren, Kämpfer rekru-

Polizei verhaftet (siehe Cruickshank/Ali 2007). Zur Mobilität »arabischer Afghanen« siehe Hafez 2009: 82–86.

115 Siehe Steinberg 2005: 59f; Cruickshank/Ali 2007; Hoffman 2004.

tieren und ausbilden. Hier steht auch die »Enzyklopädie des Dschihad« allen zur Verfügung, die die Technik terroristischer Anschläge erlernen und gegen ferne und nahe Feinde anwenden wollen¹¹⁶.

Während in den 1980er Jahren der afghanische Dschihad noch mit militärischen Mitteln ausgetragen wurde und die nationalen Glaubenskriege vor allem das Mittel des traditionellen Attentats auf Einzelpersonen einsetzten, kann der globale Dschihad gegen die fernen Feinde Amerika und Israel weder als militärische Auseinandersetzung noch als national-revolutionärer Kampf geführt werden. Dieser Heilige Krieg verlangt andere Techniken und Taktiken, verlangt vor allem »Märtyreroperationen«, »die am geeignetsten sind, dem Feind Verluste beizubringen«, wobei es notwendig ist, »die Ziele und den Typ der eingesetzten Waffen so zu wählen, dass sie den Feind an seinen sensiblen Punkten treffen, um ihn von der Unterdrückung, Verachtung und Schändung aller heiligen Gewohnheiten und Dinge abzuschrecken und damit er dank dieses Kampfes auf seinen gewöhnlichen Platz zurückkehrt.«¹¹⁷

Der Begriff »Märtyreroperation« (*'amaliyya istichhadiyya*) tauchte erstmals Anfang der 1980er Jahre im Zusammenhang mit den Selbstmordattentaten der libanesischen Hisbollah auf und wurde durch die Operationen der palästinensischen Hamas ab 1995 geläufig. Einige arabische Medien sprechen heute lieber von »Selbstmordoperation« (*'amaliyya intihariyya*), weil sie nicht in den Verdacht geraten wollen, diese Taktik zu rechtfertigen. Das Selbstmordattentat und seine Verknüpfung mit der traditionellen Figur des Glaubensmärtyrers (*shahid*) war – im Gegensatz zu der langen schiitischen Tradition des verklärten Märtyrertodes¹¹⁸ – in den 1980er Jahren für sunnitische Islamisten noch keine Option. In den Schriften Qutbs ist zwar vom Märty-

116 Zur Ausbildung per Internet siehe Musharbash 2006a: 104–107. Vermehrt werden die Propaganda- und Ausbildungsseiten von Al-Qaida auch in englischer Sprache zugänglich gemacht (siehe Musharbash 2006b).

117 Al-Zawahiri 2001/2006: 366.

118 Die lange schiitische Tradition des verklärten Märtyrertods beginnt mit den Bürgerkriegen zwischen Schiiten und Charigiten im 7. Jahrhundert, in denen Hussain Ibn Ali fällt. Sie setzt sich zwischen 1090 und 1200 mit den Assassinen (Nizariten) fort. Im 20. Jahrhundert wird das schiitische Selbstmordattentat nach der iranischen Revolution (1979) von Ayatollah Khomeini unterstützt. Die ersten großen schiitischen Selbstmordattentate der Hisbollah werden 1982/83 im Libanon gegen amerikanische und französische Friedenstruppen verübt (siehe Hartmann 1944:25ff, 157f; Tophoven 1991: 35–50, Seidensticker 2004: 111–113).

rer, der im Heiligen Krieg fällt und dadurch ein höheres Sein erlangt, aber nicht vom Selbstmordattentäter die Rede. Im Manifest »Die vergessene Pflicht« (1981) des ägyptischen Dschihad-Theoretikers Faraj kommt der Begriff Märtyrer kaum und der Begriff Märtyreration überhaupt nicht vor. Erst Azzam trägt zur Entwicklung des Märtyrerkults in den Kreisen sunnitischer Militanz bei. »In mehreren Texten preist er das Martyrium als höchste Form der Hingabe an Gott und Krönung des Heiligen Krieges. Ein zentrales Thema seiner Schriften sind denn auch ›die göttlichen Gunstbezeugungen, die den Märtyrern zuteil werden‹ [...]. Die Belohnungen des Märtyrers im Heiligen Krieg werden in der traditionellen muslimischen Theologie ausführlich behandelt, aber bis Azzam hatten sunnitische islamistische Autoren das nicht aufgegriffen. [...] In der Nachfolge von Azzam ist der Märtyrer zu einem zentralen Konzept des radikal-islamischen Schrifttums geworden, und seine logische Konsequenz, das Selbstmordattentat, gehört seit Mitte der 1990er Jahre zu den am meisten verbreiteten und wirksamsten Mitteln islamistischer Terrorgruppen.«¹¹⁹ Im Umkreis von Zawahiri wird das erste Selbstmordattentat 1995 begangen (Anschlag auf die ägyptische Botschaft in Islamabad) und die ersten Selbstmordattentate von Al-Qaida sind die simultanen Autobomben-Anschläge auf die amerikanischen Botschaften in Kenia und Tansania im August 1998. Zu dem Anschlag bekennt sich Al-Qaida unter dem Namen »Islamische Armee für die Befreiung der Heiligen Stätten«.

Diesen Hinweis auf die heiligen Stätten aufnehmend, soll nun die sakrale Geographie des global agierenden islamistischen Terrorismus dargestellt werden, so wie sie sich aus den Schriften von Osama Bin Laden, Abdullah Azzam und Ayman al-Zawahiri herauskristallisieren lässt. Diese drei führenden Männer des modernen Dschihad haben seit den 1980er Jahren in einem engen Austausch gestanden, in dem Azzam die theologische, Zawahiri die strategisch-theoretische und Bin Laden die öffentlichkeitswirksame Autorität verkörperte. In welchen räumlichen Koordinaten denken und handeln sie? Wie wenden sie die mittelalterliche sakrale Geographie des Islam auf die zeitgenössischen Verhältnisse an und welche geopolitischen Ziele verfolgen sie?

119 Hegghammer 2006: 169.

