

Heiliges Land und Heiliger Krieg I: Gottes Gemeinde und Territorium im 18. und 19. Jahrhundert

»Es gibt keine Sorge, die für den frei gewordenen Menschen anhaltender und quälender wäre als die, sobald wie möglich jemand zu finden, vor dem man sich in Anbetung verneigen könnte. Doch muss der Gegenstand dieser Anbetung unbestritten sein, absolut unbestritten, so dass alle Menschen sogleich bereit wären, ihn gemeinsam anzubeten. Denn die Sorge dieser jämmerlichen Kreaturen besteht nicht allein im Suchen nach einem Gegenstand meiner oder meines Nachbarn Anbetung, sondern im Suchen nach etwas, an das alle glauben und das alle anbeten sollen, und zwar unbedingt *alle gemeinsam*. Dieses Bedürfnis nach einer *Allgemeingültigkeit* der Anbetung ist die größte Pein jedes einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit seit Anbeginn der Zeiten. Um der allgemeinen Anbetung willen rotteten sie einander mit dem Schwert aus. Sie schufen sich ihre Götter und forderten einander auf: ›Verlasst eure Götter, kommt und betet unsere an, sonst seid ihr und eure Götter des Todes!«

DER GROSSINQUISITOR

Dass im Denkraum von Islamismus und islamistischem Terrorismus⁶⁵ das Mittelalter in die Gegenwart hineinragt und das Heute in vergangene Jahrhunderte versenkt wird, ist von vielen Beobachtern festgestellt und als eine Strapazierung unserer gewohnten Kategorien und

65 *Islamismus* wird – im Unterschied zur Religion des Islam – als ein aktivistisches politisches Programm definiert. In dessen Zentrum stehen die Forderung, dass »das gesamte private und öffentliche Leben durch den Islam bestimmt werden« müsse und »die Behauptung, für jedes in einer Gesellschaft auftretende Problem könne eine religiös fundierte Lösung bereit-

Denkweisen betrachtet worden. Doch sind die Schwierigkeiten wirklich so groß? Europa hat, zumindest in seinem Selbstbild, in der Neuzeit einen geistigen Bruch mit seinem Mittelalter vollzogen und sich dann später unter unterschiedlichen Vorzeichen bemüht, den selbst geworfenen Schleier wieder zu lüften. Der vollzogene Bruch betraf auch das arabisch-islamische Erbe der europäischen Zivilisation, das neben dem griechisch-antiken und jüdisch-christlichen Europa geprägt hat. Im Gegensatz dazu hat die islamische Zivilisation nicht mit ihrem Mittelalter gebrochen und es immer wieder als das goldene beziehungsweise klassische Zeitalter angesehen. Zwischen dem 8. und dem 13. Jahrhundert wurden Philosophie und Wissenschaft der griechischen Antike aufgenommen, fortgesetzt und verbreitet. Das ließ auch die Theologie der islamischen Religion nicht unberührt, in die als methodische Grundlage die aristotelische Logik einging. Politisch baute die islamische Zivilisation der klassischen Zeit ein Weltreich auf, entwickelte eine blühende Handels- und Produktionsökonomie, erzielte technische Fortschritte in der Metallverarbeitung, im Bewässerungswesen, bei der Papierherstellung und in der Seefahrt und brachte Astronomie, Optik, Physik, Geometrie und Mathematik zur Blüte. Das Arabische entwickelte sich zu einer universalen Schriftsprache, in der theologische, philosophische und literarische Texte verfasst und in die vor allem zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert die antiken Schriften übertragen wurden.

Doch warum lebt am Ende des 20. Jahrhunderts gerade die sakrale Geographie der klassischen Zeit in extrem militanter Form wieder auf, warum sind Begriffe wie Heiliger Krieg und Glaubensmartyrer heute in aller Munde, warum sprechen sunnitische und schiitische Islamisten vom heiligen Land, das entweiht worden sei, warum gibt es eine Renaissance des Ideals der muslimischen Weltgemeinschaft und wird zunehmend gegen die Macht der so genannten Ungläubigen gekämpft? Wenn nun die Stationen des politischen Islamismus vom 18. Jahrhundert bis hin zum geistigen Kosmos von Al-Qaida verfolgt werden, wird sich

gestellt werden. Diese Einstellung geht zurück auf die Überzeugung, dass der Islam sowohl Religion als auch ein politisches System sei. [...] Islamismus ist eine Variante politischen Aktivismus, deren Vertreter nach Macht streben.« (Steinberg 2005: 16). Da Islamismus sich nicht mit Gewaltausübung deckt, muss noch zwischen Islamismus und *militantem Islamismus* beziehungsweise *islamistischem Terrorismus* unterschieden werden.

zeigen, dass beim islamistischen Konkubinat zwischen mittelalterlicher sakraler Geographie und moderner Gegenwart alles mit rechten, also rational nachvollziehbaren Dingen zugeht. Die geistigen Traditionslinien sind genauso zu verfolgen wie ihre Anwendung auf aktuelle Entwicklungen und Situationen.

Wie schon dargestellt, wird mit dem Zusammenbruch des Kalifenreiches der Abbasiden 1258 auch die Deckungsgleichheit von Gott, Gemeinde und politisch verfasstem Territorium zerstört. Muslimische Dynastien entstehen, beherrscht von Sultanen, die das nur noch dem Namen nach bestehende islamische Reich unter sich aufteilen. Die Idee jedoch, dass Gott, muslimische Gemeinschaft und Territorium sich wie in einer heiligen Dreifaltigkeit decken sollen, bleibt bestehen und all das, was sie impliziert: Kalifat, muslimische Weltgemeinschaft, Heiliger Krieg, Märtyrertum und Mission. Ab 1517 vereinigen die türkischen Osmanen noch einmal die ganze westliche Hälfte der islamischen Welt in einem Reich und übernehmen den Titel des Kalifen. Dieser Titel aber hat inzwischen längst einen anderen Sinn bekommen. Mit ihm werden die türkischen Osmanen ganz einfach als die mächtigsten Herrscher des sunnitischen Islam bezeichnet. Erst Abdul Hamid II (1842–1918) sucht bewusst an die Vorstellungen anzuknüpfen, die mit dem Begriff des Kalifats in seiner Blütezeit verbunden waren, indem er die moderne Idee des Panislamismus aufnimmt und zu verwirklichen sucht.

Das politische Konzept des Panislamismus entsteht im 18. Jahrhundert, tritt im 19. Jahrhundert allmählich in den Hintergrund und erscheint seit den 1960er Jahren wieder auf der politischen Bühne. Welche Konfliktlinien und Auseinandersetzungen diese Idee in den Hintergrund treten ließen, lässt sich am Beispiel von Abdul Hamid II verfolgen, der während seiner Regierungszeit (1876–1909) den Verfall des letzten islamischen Reiches der Osmanen nicht verhindern konnte. Abdul Hamid hat vor seinem Machtantritt England und Frankreich bereist und sich liberalen Ideen geöffnet. Doch als die liberalen politischen Ideen der nationalstaatlichen Unabhängigkeit und einer parlamentarisch-konstitutionellen Verfassung ihn als Sultan herausfordern, kann er nicht adäquat darauf reagieren. Er kann die Aufstände in fast allen Balkanprovinzen des Reiches – seien sie christlich oder muslimisch – nicht verhindern und auch keine Reformen durchsetzen, die sowohl von der liberalen Bewegung der Jungtürken als auch von den europäischen Mächten England, Frankreich und Russland gefor-

dert werden. Aufstände gegen das Osmanische Reich gehen auch von Ägypten aus – sie enden mit der Kontrolle Großbritanniens über das Land – und erfassen den Sudan, den Jemen und Mesopotamien. Die christliche armenische Bevölkerung des osmanischen Kernlandes klagt ebenfalls Reformen ein und wird 1894 und 1895 das erste Mal massakriert. In dieser Situation allseitiger innerer und äußerer Bedrohung baut sich Abdul Hamid als panislamischer Kalif auf. Er schickt Kommissare in alle muslimischen Länder und vollendet die Eisenbahnlinie für Pilger nach Mekka. Doch all das nützt ihm nichts. Die Ideen des unabhängigen Nationalstaats und der Befreiung aus Fremdherrschaft – sei es die des Osmanischen Reichs oder einer europäischen Kolonialmacht – sind im 19. Jahrhundert zu stark. 1908 bricht im Kernland des Osmanischen Reiches die jungtürkische Revolution aus, in deren Folge Abdul Hamid II abtreten muss.

Die zweite Herausforderung, an der sich die panislamische Idee der Einheit von Gott, muslimischer Gemeinde und Territorium entwickelt und reibt, geht über den unmittelbaren politischen Bereich weit hinaus. Sie betrifft die technisch-wissenschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen Europas seit dem 18. Jahrhundert, die zu einer weltweiten Dominanz des Westens führen. Dass im Osmanischen Reich unter Abdul Hamid Eisenbahnen gebaut werden, geht, wie schon beschrieben, ganz auf Initiative und Druck des Deutschen Reiches zurück. Eine Bildungsreform kündigt Abdul Hamid zwar an, verwirklicht sie aber nicht. Die neuen Techniken – wie zum Beispiel die Fotografie – werden von ihm zwar genutzt, aber eine Industrie entwickelt er nicht. Aus Angst vor Anschlägen reist er nur noch selten durch sein Reich, lässt es aber fotografieren, um informiert zu sein. Währenddessen verwandelt sich er und sein Reich in den »kranken Mann am Bosphorus«, von dem die muslimische Welt nichts mehr wissen will und den die europäischen Mächte beerben wollen. Abdul Hamid hat nach Westen geblickt – als Person freiwillig, als Herrscher gezwungenermaßen –, und er hat in die Tiefe der Zeit geblickt, um sein Reich gemäß der heiligen Dreifaltigkeit von Gott, Gemeinde und Territorium zu erneuern. Dabei ist er auf islamische Reformer und Revolutionäre gestoßen, die aus dem Osten und aus dem arabischen Süden kamen.

Die religiösen, politischen und kulturellen Erneuerungsbestrebungen des Islam seit dem 18. Jahrhundert können grob in zwei Lager eingeteilt werden, die von Experten *Wahhabiyya* und *Salafiyya* genannt

werden. Beide Lager orientieren sich an der Frühzeit des Islam, nehmen seine Ursprungstexte – den Koran und die Überlieferungen aus dem Leben des Propheten – zur Richtschnur und streben mehr oder weniger deutlich nach der Einigung aller muslimischen Gebiete. Beide Lager wollen den Islam von seinen eigenen historischen Entwicklungen und Neuerungen (*bida*) der letzten Jahrhunderte, die als Verfälschungen angesehen werden, und von allen Formen des Volksglaubens und Heiligenkultes reinigen. Beide Lager wollen den Gehalt der Ursprungstexte in freier Forschung und Interpretation (*igtiḥad*) neu erschließen und auf die Herausforderungen der Gegenwart anwenden. Beide Lager orientieren sich an den großen klassischen Gelehrten Ahmad Ibn Hanbal (780–855), Abu Hamid al-Ghazzali (1058–1111) und Ahmad Ibn Taimiyya (1263–1328). Beide Lager nehmen an, dass die Religion des Islam und die islamische Zivilisation durch selbst verschuldete, vom Volk und von den Religionsgelehrten (*ulama*) verursachte Nicht-Authentizität und fremde Einflüsse – hiermit sind vor allem antike Philosophie beziehungsweise Wissenschaft und islamischer Mystizismus gemeint – in eine prekäre Situation geraten sind. Doch in einem wesentlichen Punkt unterscheiden sich beide Lager. Dieser Punkt betrifft die Gegenwart und die Haltung, die ihr gegenüber einzunehmen ist. Da die Gegenwart im 18. und 19. Jahrhundert immer stärker durch die politisch, ökonomisch, militärisch, technisch und kulturell hegemonial werdende westliche Zivilisation geprägt wird, unterscheiden sich beide Lager auch und gerade im Verhältnis zu ihr. Das lässt das Ideal der Deckungsgleichheit von Gott, Gemeinde und Territorium nicht unberührt.

Namensgeber und Repräsentant des ersten, puritanisch-asketischen Lagers ist 'Abd al-Wahhab (1703–1792) aus der innerarabischen Landschaft Negd. Seit 1744 ist er Verbündeter des Stammes Saud im Kampf gegen die muslimischen Ungläubigen und Abtrünnigen, vor allem aber im Krieg gegen das Osmanische Reich, das er nicht als legitimes Reich aller Muslime anerkennt. So bekämpfen seine Anhänger zwischen 1802 und 1804 den osmanischen Statthalter im Südirak und im innerarabischen Hedschas und benötigt der osmanische Vizekönig in Kairo sieben Jahre, bis er 1818 mit Hilfe der Briten die Wüstenkrieger wieder unter Kontrolle bringt. Wahhab lehnt jede Öffnung gegenüber modernen Entwicklungen und Ideen – seien sie technischer, kultureller oder politischer Art – ab und kämpft energisch gegen Tabakkonsum, Tanz, Musik und jeden Luxus, der seiner Meinung nach zur

Zeit Mohammeds weder bekannt noch erlaubt war. Mit Ahmad Ibn Tai-miyya (1263–1328) teilt Wahhab die Ansicht, dass das Kalifat der Abbasiden vor allem durch antike Logik und islamische Mystik zerstört worden sei. In seinem Hauptwerk »Buch der Einheit« vertritt er die Auffassung, dass alles verboten ist, was nicht ausdrücklich erlaubt ist, und stellt den offensiven Glaubenskrieg stärker in den Vordergrund als es die sunnitischen Rechtsschulen tun. Seine Lehre verbreitet sich auch jenseits der arabischen Halbinsel. Mitte des 19. Jahrhunderts löst sie in den britischen Kolonien Indiens Aufstände und Unruhen aus und prägt die muslimische Reformbewegung der Hochschule von Deoband sowie die Koranauslegung in den nordindischen und pakistanischen Religions-schulen (*madrasa*) mit. An diesen Schulen erhalten dann im 20. Jahr-hundert afghanische Taliban, pakistanische, arabische und asiatische Islamisten und europäische Konvertiten ihre geistige Ausbildung für den modernen Dschihad⁶⁶.

Die Anhänger Wahhabs – seit der Gründung Saudi-Arabiens (1932) ist seine Lehre Staatsreligion – sahen und sehen sich nicht als eine sun-nitische Glaubensrichtung unter anderen, sondern als Muslime schlecht-hin. Damit wird implizit oder explizit erklärt, dass alle anderen Mus-lime vom Glauben abgefallen oder ungläubig sind, und die Religion des Islam durch eine ihrer Glaubensrichtungen usurpiert. Von sich selbst sprechen die Anhänger Wahhabs als *muwahhidun*, als Bekenner der Einzigkeit und Einsheit Gottes. Damit rücken sie eines von mehreren Attributen Gottes in den Vordergrund⁶⁷, und zwar ein Attribut, mit dem das mittelalterliche Einheitsideal von Gott, Gemeinde und Territorium besonders betont wird und damit auch die Notwendigkeit des offensiven Glaubenskrieges und der Mission. In diesem Rahmen fördert Saudi-Arabien systematisch die Verbreitung der wahhabitischen Lehre und

66 Siehe Steinberg 2005: 70f; Dalrymple 2006.

67 Dass Gott der Erbarmer und Barmherzige (*al-rahman al-rahim*) ist, leitet fast jede Koransure ein. Darüber hinaus ist er allmächtig, allwissend, der Schöpfer und Erhalter seiner Schöpfung, die Wahrheit, das Licht. Doch das all-gemein gültige muslimische Glaubensbekenntnis hebt die Einzigkeit und Einsheit Gottes hervor: »*Achhadu ala ilaha illa 'llah*« (»Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt«). »Obwohl die Einheit nur eines von meh-reren Attributen Gottes darstellt, wurde sie von bestimmten sunnitischen Ulema, insbesondere in der hanbalitischen Tradition, schließlich zum zen-tralen Attribut Gottes erhoben. [...] Die Almohaden [...] in Marokko und später die Wahhabitiden in Saudi-Arabien verfochten einen Staatsaufbau auf der Grundlage dieses zentralen Glaubenssatzes.« (Lacroix 2006: 311)

hat ab 1979 auch den Kampf der afghanischen *Mudschahiddin* (»die den Dschihad vollbringen«) gegen die sowjetische Besatzungsmacht mit Geld, Waffen, Theologen und Kämpfern unterstützt. Auch saudische Privatpersonen fassten es als ihre Pflicht auf, die Mudschahiddin zu unterstützen. »So wurde Osama der Vertreter der Familie Bin Laden im afghanischen Dschihad. Dem Regime lag auch daran, einen Teil der negativen fundamentalistischen Energie loszuwerden, die im November des Jahres (1979, E.H.) zu der spektakulären Geiselnahme im Heiligtum von Mekka geführt hatte.«⁶⁸

Immer wieder haben sich im Namen Wahhabs Stämme und Gruppen gegen den modernen saudischen Staat erhoben. So hielten 1979 militante »Brüder« (*ikhwan*) die Große Moschee von Mekka zwei Wochen lang besetzt. Sie forderten unter anderem, die Beziehungen zum Westen abubrechen, kein Öl mehr an die USA zu liefern und Radio, Fernsehen, Fotografie, Bilder jeglicher Art, Fußball, Musik, Zigaretten und Alkohol zu verbieten⁶⁹. Ein weiterer Vorstoß der innerarabischen islamistischen Opposition war das sogenannte »Memorandum des Guten Rates« von 1992, in dem eine umfassende Islamisierung des Staates gefordert wurde. In den darauf folgenden Jahren wurden viele wahhabistische Oppositionelle verhaftet oder vertrieben und in diesem Zusammenhang auch dem geflohenen Osama Bin Laden 1994 die Staatsbürgerschaft aberkannt. Im Rahmen der radikal-wahhabistischen Bewegung können die Idee der panislamischen Einheit von Gott, muslimischer Gemeinde und Territorium und die Idee des Dschihad wiederbelebt werden. Beide Vorstellungen sind in den Texten und Interviews von Osama Bin Laden präsent. Was aus dieser radikal-wahhabistischen Richtung jedoch nicht hervorgehen kann, ist ein positives Verhältnis zu moderner Naturwissenschaft und Technik, einschließlich ihres Studiums und ihrer Nutzung für terroristische Zwecke.

Neben diesem puritanisch-asketischen Lager der Rückbesinnung auf die Frühzeit des Islam und die Ursprungstexte entwickelt sich im 19. Jahrhundert eine zweite, anfänglich sehr viel moderatere Reformrichtung, die die Rückbesinnung auf die »frommen Altvorderen« (*as-salaf as-salih*) – daher die Bezeichnung *Salafyya* – mit einer Öffnung gegenüber neuen Ideen, Gegebenheiten und Erfordernissen verbindet.

68 Saghi 2006: 32.

69 Siehe Pfeil 2006.

Diese Reformrichtung ist besonders in Indien und Ägypten aktiv. Mit der Rückkehr zur Lebensweise der frommen Altvorderen und einer regen, an die modernen Verhältnisse angepassten Erziehungsarbeit reagieren Gelehrte wie Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) auf den Verfall muslimischer Herrschaft in Indien und die britische Kolonialherrschaft. Die »Wahrheit der ererbten Religion stand ihnen ebenso fest, wie sie die Überlegenheit der modernen Denkweise in vielen Punkten anerkennen mussten. Überzeugt, dass der richtig verstandene Islam mehr als irgendeine andere Religion mit jedem kulturellen Fortschritt vereinbar sein müsse, suchten sie einen Weg aus dem Dilemma. Zunächst sahen sich muslimische Inder der oberen Schichten, die durch englische Erziehung hindurchgegangen waren, vor das Problem gestellt. Sie fühlten sich zu einer Verteidigung des Islam gegen die Missverständnisse und Missdeutungen, denen er ausgesetzt sei, gedrungen (z.B. Sklaverei und Polygamie, E.H.). [...] Durch rationalistische Auslegung von Koranstellen, die dem Empfinden des modernen Menschen anstößig sein können, suchten sie zu erweisen, dass in Wahrheit die Religion des Propheten allen nur denkbaren Anforderungen auch der Jetztzeit gerecht werde. [...] Während die Inder von der Absicht beherrscht sind, die moderne Zivilisation, deren Bejahung ihnen nötig erscheint, als durchaus mit dem Islam vereinbar zu erweisen, suchen die Ägypter den Islam [...] so aus der Kruste der Erstarrung, die die Jahrhunderte über ihn gedeckt haben, herauszulösen, wie es seinem ursprünglichen Wesen entspreche, das jedem wahren Fortschritt zugänglich sei. Das kommt in der Wirkung weitgehend auf dasselbe hinaus; aber die Basis und die Blickrichtung sind verschieden. Das Anliegen der Inder erscheint in erster Linie ein kulturelles, das der Ägypter ein religiöses. Und als geschulte Theologen packen es die Ägypter mehr grundsätzlich an [...]. Im ganzen sollte das islamische Gesetz auf der Grundlage der unzweifelhaften Quellen der Religion mit den in der Blütezeit entwickelten Methoden, aber nach Maßgabe des Gemeinwohls und der Erfordernisse der Gegenwart neu aufgebaut werden.«⁷⁰

Der erste herausragende Repräsentant dieser Richtung und zugleich Vermittler zwischen Indien/Pakistan und Ägypten ist Gemal ad-Din al-Afghani (1838–1897)⁷¹. Afghani stammt aus dem Nordwesten Per-

70 Hartmann 1944: 145 und 147f.

71 Zum Lebensweg und Denken al-Afghanis siehe Sukidi 2005: 402–405.

siens, verbirgt aber seine Herkunft, um anti-schiitische Vorurteile zu vermeiden. Ausgebildet in islamischem Recht und islamischer Philosophie, setzt er die Tradition des an Ibn Sina (Avicenna, 980–1037) orientierten philosophisch-rationalistischen Denkens schiitischer Prägung fort. Sich selbst sieht er als Luther einer islamischen Reformation und erachtet seine Religion als vereinbar mit moderner Wissenschaft, Technik und Industrie. Auf seinen Reisen durch die Zentren der islamischen Welt gelangt er auch nach Pakistan und Indien, wo er Sayyid Ahmad Khan wegen seiner Anpassung an die britische Kolonialmacht attackiert, ansonsten aber dessen Ansichten über die Notwendigkeit einer religiösen Reform teilt. »Da ihm der rascheste Weg zum Ziel die politische Wiedergeburt schien und er sich von der Freiheit der islamischen Völker als natürliche Folge auch eine geistige Wiederbelebung im Sinne modernen Fortschritts versprach, hat er auf das Erwachen des Nationalismus im ganzen islamischen Orient – in Indien, in Persien, in der Türkei, in Ägypten – aufs Nachhaltigste eingewirkt. Gemal ad-Din al-Afghani's politisches Endziel freilich war nicht der Nationalismus. Ihm schwebt als Ideal noch die Vereinigung aller Muslime unter einem Chalifen vor, so dass er als der geistige Vater des Panislamismus gelten kann [...].«⁷²

Theologisch vertritt Afghani die schon erwähnten kritischen Ansichten über die Religions- und Rechtsgelehrten, greift auf die Ursprungstexte zurück und strebt nach einer inneren Erneuerung des Islam. Nach seiner Ansicht wird die Hinwendung zu den Wurzeln des Islam der »arabisch-islamischen Kultur ihren autochthonen Zugang zur Moderne ermöglichen [...] und damit auch eine eigene naturwissenschaftlich-technische Revolution, materiellen Wohlstand und friedliches Zusammenleben.«⁷³ Afghani bestreitet nicht die wissenschaftliche, technische und industrielle Überlegenheit des Westens, polemisiert aber in einer Auseinandersetzung mit dem französischen Schriftsteller und Orientalisten Ernest Renan (1823–1892) heftig gegen den modernen Materialismus und Egoismus und gegen die Inhumanität der westlichen Gesellschaften, die der einseitigen Stärkung des Subjekts geschuldet seien. Diese Fehlentwicklung beruht nach Afghani »nicht zuletzt auf dem einseitigen Verständnis der europäischen Philosophie von Wahrheit

72 Hartmann 1944: 147.

73 Hendrich 2005: 155.

als Ergebnis rationaler Diskurse, wohingegen eine richtig verstandene Weisheit eine Einheit von spiritueller und wissenschaftlicher Erkenntnis sein müsse. Diese glaubt al-Afghani in den Grundlagen des Islam wiederzufinden. [...] Dieser Interpretationslinie folgen mehr oder weniger die meisten seiner Schüler und Epigonen [...]. Al-Afghani hatte idealtypisch die Punkte vorgetragen, die seitdem die einflussreiche Richtung der ›**Re-Islamisierung**‹ im **Modernediskurs** bestimmen.«⁷⁴

Das Neue an diesem Diskurs und den Bewegungen, die er auslöst, »ist nicht die Bejahung kleinerer oder größerer Teile der modernen abendländischen Zivilisation – Übernahme einzelner Fortschritte, zumal technischer Art, war ja mit dem Islam in jeder Form immer vertragbar –, sondern *das Empfinden, dass der Zusammenstoß der mittelalterlich-islamischen und der modern-abendländischen Zivilisation und der hinter ihnen stehenden Ideologien ein Problem aufgab, das man auf die Dauer nicht mit unbefriedigenden Kompromissen umgehen konnte, das vielmehr grundsätzlich gelöst werden musste*, und die Entschlossenheit, mit der seine Lösung von gut islamischen Voraussetzungen aus und mit gut islamischen Methoden versucht wurde.«⁷⁵ Vier Punkte sind in diesem religiös-politischen Reformlager zentral: Erstens die Rückbesinnung auf den Frühislam der frommen Altvorden und die Ursprungstexte, weswegen einige Wissenschaftler vergleichend von einem *islamischen Protestantismus* (Sukidi) sprechen⁷⁶. Zweitens die Schaffung nationaler Unabhängigkeit, die bei Afghani eine Stufe auf dem Weg zur Vereinigung aller muslimischen Gebiete darstellt und den Weg zu sozialem und ökonomischem Fortschritt freimachen soll. Drittens die positive Aufnahme moderner Wissenschaft und Technik und viertens die gleichzeitige Kritik an den modernen Gesellschaften, vor allem auf ethischer und kultureller Ebene. Damit kommt gegenüber der westlichen Moderne eine Ambivalenz ins Spiel, eine Haltung gleichzeitiger Annahme und Abwehr. Diese Form der Öffnung ist bis heute zu beobachten. So fordert der in Genf lehrende ägyptische Islamwissenschaftler und Philosoph Tariq Ramadan ebenfalls eine islamische Reformation nach Luthers Vorbild und entwirft einen »europäischen Islam«, der offen für Demokratie, Menschenrechte und Glaubensfreiheit ist, stellt gleichzeitig aber die Göttliches und Weltliches umfassende

74 Hendrich 2005: 155.

75 Hartmann 1944: 149 (Hervorhebung E.H.).

76 Siehe Sukidi 2005, 401–412.

Ganzheitlichkeit des Islam und die Scharia nicht in Frage. Aufgrund dieser Ambivalenz wird der Enkel von Hassan al-Banna, der Anfang des 20. Jahrhunderts die Muslimbruderschaft gründete, von einigen Europäern als Hoffnungsträger, von anderen als »Wolf im Schafspelz« angesehen⁷⁷.

Einer der wichtigsten Schüler und Mitarbeiter von Afghani, der Ägypter Mohammed 'Abduh (1849–1905), setzt den vorgezeichneten Weg in Richtung nationaler Unabhängigkeit fort, wobei die Idee der Vereinigung aller muslimischen Gebiete unter einem Kalifen in den Hintergrund tritt. Der Kampf gegen Fremdherrschaft jeglicher Art – Osmanisches Reich und britische Kolonialmacht – steht ab jetzt auf dem ersten Platz der politischen Agenda, begleitet vom Kampf für bessere Erziehung, moderne Wissenschaft und Technik, eine solidarische muslimische Gemeinschaft und eine echte, von der Last der Gelehrtentradition befreite Religiosität. Es geht nun also vor allem um die Gründung eines unabhängigen *islamischen Nationalstaats*, dessen Gesellschaft nach dem islamischen Gesetz leben und einen eigenen Zugang zur Moderne finden soll. Damit nistet sich im politischen Islamismus ein innerer Widerspruch ein. Der moderne Nationalstaat steht in einem unverkennbaren Gegensatz zum alten Ideal der Einheit von Gott, muslimischer Weltgemeinschaft und Territorium. »Nun war freilich der Islam nicht immer übernational oder antinational gewesen. War doch Muhammads Sendung wenigstens zunächst an die Araber gerichtet, war sein Koran doch ein arabischer Koran, hatte er die Araber doch erst zur politischen Einheit geführt.«⁷⁸ Unter diesem Blickwinkel steht die Aufnahme der westlichen Idee des Nationalstaats nicht in einem so krassen Widerspruch zur Zeit der frommen Altvorderen, wie es zunächst scheinen könnte. Doch mit dem Ruf nach einem eigenen Nationalstaat verliert der politische Islamismus seine Spitze, wird die Einheit von Gott, muslimischer Gemeinde und Territorium aufgebrochen. Wann entwickeln sich nun aus dieser relativ moderaten, gegenüber dem Westen gleichwohl latent ambivalenten Reformrichtung radikalere Strömungen, beginnt auch hier die Usurpation des islamischen Glaubens und tauchen aus der Rückbesinnung auf die Frühzeit des Islam die Ideen der muslimischen Welt-

77 Siehe Spiegel Special »Allah im Abendland«, 2/2008: 38–43.

78 Hartmann 1944: 109.

gemeinschaft, des Kalifats, des Heiligen Krieges und des Glaubensmartyrers wieder auf? Dies ist eine Geschichte des 20. Jahrhunderts, die in drei Phasen verläuft und vor allem in Ägypten und Afghanistan spielt.