

## 4. Einführung in Aufbau und Vorgehensweise der Fallstudien

---

Bis zu diesem Punkt der Arbeit wurden die wesentlichen Merkmale der Genese islamistischer Bewegungen und die zentralen Bereiche des Forschungsfeldes zum politischen Islam sowie ihr komplexes Verhältnis zueinander herausgearbeitet, um daraus forschungsrelevante Fragen für den Fortgang dieser Untersuchung abzuleiten. In Anbetracht der aufgezeigten Anforderungen an eine adäquate, theoriegeleitete Bearbeitung dieser Fragestellungen wurde anschließend in einer Auseinandersetzung mit aktuellen Debatten der Politikwissenschaft die luhmannsche Gesellschaftstheorie der Politik als geeignetes Theoriegerüst herausgestellt. Für die Erarbeitung eines leistungsfähigen Untersuchungsdesigns kam es weiterhin zu einem systematischen Abgleich zwischen den gängigen methodologischen Überlegungen in den Sozialwissenschaften und den spezifischen methodologischen Anforderungen, die Luhmann im Rahmen seines Projekts einer umfassenden Gesellschaftstheorie formulierte. Trotz gewisser Differenzen konnte ein den Grundelementen der sozialwissenschaftlichen Methodologie und den Anforderungen der luhmannschen Gesellschaftstheorie gerecht werdendes Untersuchungsdesign erarbeitet werden, welches als eine die Mikro- und Makroebene des empirischen Phänomens islamistischer Bewegungen abdeckende, qualitativ-offene und theoriegeleitete Fallstudie charakterisiert wurde. Im Theoriekapitel kam es, basierend auf einer grundlagenorientierten Erarbeitung der luhmannschen Überlegungen, zur Entwicklung eines für die Fallstudien anwendbaren theoretischen Analyseinstruments. Dabei wurde auf die politikwissenschaftliche und soziologische Kritik an Luhmanns Werk eingegangen und die jüngeren Weiterentwicklungen seines Theorieprojektes miteinbezogen worden.

Wie bereits in verschiedenen Passagen des Einleitungs-, Methoden- und Theoriekapitels angesprochen und aufgezeigt wurde, ist die systemtheoretische Gesellschaftstheorie der Politik luhmannscher Provenienz dabei in drei zentralen

Aspekten von einem handlungsorientierten methodologischen Individualismus und/ oder Institutionalismus zu unterscheiden:

- Anstelle eines an verschiedenen Rationalitätskriterien orientierten Handlungsbegriffs verwendet sie einen operativen Kommunikationsbegriff.
- Statt der Bevorzugung einer Ebene des Aufbaus der sozialen Welt gegenüber allen übrigen, d.h. die Perspektive eines methodologischen Individualismus/ Psychologismus oder Kollektivismus einzunehmen<sup>1</sup>, sind die unterschiedlichen Formen sozialer Differenzierung wie Interaktions-, Funktions- und Gesellschaftssysteme, aber auch Formen der Segmentierung, Stratifikation und Inklusion/ Exklusion als miteinander verschränkt anzusehen.
- Somit wird die Ordnung und Entwicklung der sozialen Wirklichkeit nicht über strukturgebundene strategische Akteure und Akteurskonstellationen, sondern über sinnbasierte Beobachtungs- und Kommunikationsprozesse verstanden.

Eine systemtheoretische Gesellschaftstheorie der Politik bietet demnach zur Analyse sozialer Phänomene allgemeine Differenzierungs- und Strukturierungsprinzipien weltgesellschaftlicher Kommunikationsprozesse. Um diese Spezifika für die anstehende Analyse in voller Bandbreite nutzen zu können, werden nach einer Erörterung der Bedeutung von Semantiken für die moderne Weltgesellschaft zentrale Inhalte islamischer Doktrinen sowie relevante Überlegungen islamistischer Denker dargestellt, um die semantischen Konzepte islamistischer Bewegungen herausarbeiten zu können. Anschließend kommt es zur Analyse der einzelnen Fälle und ihrer theoretischen Interpretation. Um die zeitlich langfristig ausgerichtete Perspektive der systemtheoretischen Gesellschaftstheorie der Politik für die Fallinterpretation zu berücksichtigen, werden die einzelnen Fälle der Muslimbrüder, der AKP und der al-Qaida vom Beginn ihrer Entstehung an beschrieben. Die Fallstudienanalyse beginnt mit den Muslimbrüdern, da diese Bewegung den zeitlichen Beginn organisierter islamistischer Bewegungen darstellt. Ein wichtiger Fokus bei der Bearbeitung der eingangs formulierten Fragestellungen liegt für jedes Fallbeispiel zusätzlich auf dem Zeitraum nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 und den jüngsten politischen Umbrüchen des ‚Arabischen Frühlings‘ in der Region des Mittleren Ostens und Nordafrikas.

---

1 Es sei erwähnt, dass H. Esser: Soziologie, Band 1, auf S. 1-28 die Position vertritt, dass der von ihm ausgestaltete methodologische Individualismus als strukturtheoretischer Individualismus diese Dichotomie überwindet, indem dieser „[...] das Tun der Akteure und die Wirksamkeit der Strukturen gleichermaßen ernst nimmt.“ (S. 28).

Denn der 11. September 2001 kann, wie bereits angesprochen, als Höhepunkt des dschihadistisch operierenden politischen Islam verstanden werden und Transformationsprozesse in Richtung einer angenommenen Moderation islamistischer Bewegung müssten sich daher gerade im Hinblick auf die politischen Konsequenzen des ‚Arabischen Frühlings‘ identifizieren lassen. Für die Fragestellungen nach dem Verhältnis von politischem Islam und der Religion des Islam sowie der begrifflichen Erfassung islamistischer Bewegungen bleibt aber auch der zeitlich länger gefasste Horizont der Entwicklung dieser Bewegungen relevant. Als Materialgrundlage für die Beschreibung und Analyse der Fälle dienen deutsch- und englischsprachige Publikationen aus der Politikwissenschaft und verwandten Disziplinen. Dazu kommen für die jüngsten Ereignisse im Zuge der Umbrüche des ‚Arabischen Frühlings‘ auch Medienberichte, sofern zu diesen jüngsten Ereignissen noch keine wissenschaftlich aufbereiteten Fachaufsätze und Fachbücher zur Verfügung standen. Es werden – sofern zugänglich – auch englischsprachige Dokumente und Veröffentlichungen der Bewegungen selbst herangezogen, um die sekundären Informationsquellen zu ergänzen.

Die im vorangegangenen 3. Kapitel dieser Arbeit unternommenen Anstrengungen, ein anwendbares Analysemodell auf der Basis der Gesellschaftstheorie der Politik herauszuarbeiten, werden im Rahmen der anschließenden Fallanalysen in folgenden Schritten genutzt. *Erstens* sind die einzelnen Studien zur Muslimbruderschaft, zur AKP und zur al-Qaida so strukturiert, dass zentrale Begriffe und Grundkonzepte der Gesellschaftstheorie der Politik bereits Verwendung finden. Dies bezieht sich vor allem auf die Einbeziehung der Überlegungen zu den verschiedenen Ebenen der Systembildung (Interaktion, Organisation und Gesellschaft) und zur grundlegenden Funktionsweise des weltpolitischen Systems. D.h. trotz der narrativen Struktur der Fallanalysen werden die jeweiligen strukturellen und semantischen Entwicklungen berücksichtigt und es liegt der Schwerpunkt auf den Aspekten der Organisationsweise islamistischer Bewegungen, ihrer politischen Einbindung und ihrer ideologischen Ausrichtungen und Positionen. Diese stärker implizite Nutzung des erarbeiteten Theorieapparates wird *zweitens* im zusammenfassenden Fazit zu den Fallanalysen durch eine Analyse der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der strukturellen und semantischen Entwicklungen von Muslimbruderschaft, AKP und al-Qaida ergänzt. Im Abschlusskapitel werden *drittens* die erörterten Theorieelemente expliziter für die Interpretation herangezogen. Zu Beginn des Schlusskapitels kommt es zur Ausformulierung eines weltpolitischen Systems, um danach die Frage nach dem Moderations- und Transformationspotential der untersuchten islamistischen Bewegungen beantworten zu können. Dabei stehen die demokratietheoretischen Überlegungen Luhmanns im Mittelpunkt. Zur Konzeptualisierung der Begriffe *Islamismus*

bzw. *politischer Islam* in ihrem Verhältnis zur Religion des Islam werden *letztlich* stärker die beobachtungstheoretischen Komponenten der luhmannschen Gesellschaftstheorie verwendet.

#### 4.1 ZUM VERHÄLTNIS VON SEMANTIK UND GESELLSCHAFTSSTRUKTUR

Das Verhältnis des Ideenguts, der gepflegten Semantiken<sup>2</sup> der modernen Weltgesellschaft und der Sozialstruktur der Weltgesellschaft konzipiert Luhmann prononciert komplex. Diese Theorieentscheidung ist in letzter Konsequenz nicht auf das häufig in der Literatur zu findende Schema der Nach-, Gleich- oder Vorzeitigkeit von Semantiken gegenüber Sozialstrukturen zu reduzieren. Ein differenzierteres Verständnis der luhmannschen Überlegungen ergibt sich erst aus dem Zusammenspiel seiner sinnbasierten Kommunikationstheorie, den verschiedenen Formen der Differenzierung sozialer Systeme und einer evolutionären Perspektive. Ausgangspunkt für die Interpretation islamistischer Ideen im Kontext der Einbindung islamistischer Bewegungen in das politische System der Weltgesellschaft ist daher die Theorieentscheidung Luhmanns, diese Relation nicht durch die Identifikation von Trägergruppen von Ideen oder Wissensbeständen zu fassen, sondern über die „[...] *Korrelation* oder *Kovariation* von Wissensbeständen und gesellschaftlichen Strukturen [...]“.<sup>3</sup> Ideengut muss man nach Luhmann als einen „[...] höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn [...]“<sup>4</sup> verstehen, sodass sich im Rahmen der Ideenevolution drei identifizierbare Mechanismen für seine „nicht-identische Reproduktion“<sup>5</sup> herausstellen lassen:

- 
- 2 In Bezug auf den Sprachgebrauch der nachfolgenden Fallstudien soll kurz erwähnt werden, dass nicht nur der Begriff *islamistische Semantiken* verwendet wird. Für eine sprachliche Abwechslung und im Sinne des geläufigen Gebrauchs werden ebenfalls *ideologischen Positionen*, *politische Inhalte* und andere relativ synonyme Begriffe wie *politisches Programm* verwendet. Gemeint sind damit jeweils die verschiedenen *Semantiken* der herangezogenen Fälle islamistischer Bewegungen.
  - 3 N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 1, S. 15.
  - 4 Ebd., S. 19.
  - 5 Ders.: Ideenevolution, S. 23.

- Semantiken verfestigen sich durch Rückgriff auf Bekanntes, ermöglichen über Differenzschemata Lernen und generieren so ihre Zufallsempfindlichkeit.<sup>6</sup>
- Das sich daraus ergebende kulturelle Kommunikationsnetzwerk prozessiert Differenzen als Informationen. Dies geschieht a) darüber, was als Differenz erfahren wurde und b) darüber, welche Differenz durch die anschließende Kommunikation erzeugt wird. Daraus geht eine „[...] *Abschwächung der Sensibilität für Beliebiges* und eine *Steigerung der Sensibilität für Bestimmtes* [...]“<sup>7</sup> hervor.
- Die damit erzeugte interne Variation der Semantik unterliegt einem dem Komplexitätsgrad der Gesellschaft geschuldeten, externen Selektionsdruck. Es gilt: „Sie [Komplexität, T.H.] begünstigt Formen, die sich bei hoher Komplexität noch halten können und benachteiligt andere, die ihre Überzeugungskraft verlieren, wenn die zu ordnenden Sinnbezüge für sie offensichtlich zu komplex geworden sind.“<sup>8</sup> Dies gilt in besonderer Weise bei großflächigen Veränderungen der Gesellschaftsstruktur.<sup>9</sup>

Diese sehr allgemein formulierten Überlegungen zur sozio-kulturellen Evolution, also der Entwicklung von Ideen in ihrem Verhältnis zu Gesellschaftsstrukturen, sensibilisieren den Blick für zwei zu beachtende Merkmale islamistischen Denkens:

- Auf welche Weise knüpfen islamistische Ideen an die überlieferten Traditionsbestände der islamischen Religions- und Zivilisationsgeschichte<sup>10</sup> an? Welche stabilitätserzeugenden Ausschlusskriterien werden ausgebildet und welche neuen Anschlussmöglichkeiten im islamistischen Denken werden dadurch ermöglicht?
- Welche variierenden Formen islamistischer Ideen können überzeugen, also gesellschaftliche Kontingenz zufriedenstellend formulieren, und werden damit in die verschiedenen Sozialsysteme, in denen islamistisches Gedanken-

---

6 Vgl. ebd.

7 Ebd., S. 241-242, das Zitat findet sich auf S. 242.

8 Ebd. S. 244.

9 Vgl. ebd., S. 246.

10 Zur Unterscheidung zwischen dem Islam als monotheistischer Weltreligion und dem Islam als zentralem Antriebsmoment einer sich seit dem Wirken des Propheten Mohammed (ca. 570-632) dynamisch entwickelnden Zivilisation vgl. J. Kelsay: *Arguing the Just War in Islam*, S. 10 und B. Tibi: *Im Schatten Allahs*, S. 97-120.

gut vorkommt, übernommen? Welche Kernthemen islamistischen Denkens werden durch die Komplexitätsanforderungen verschiedener Sozialsysteme wiederum ausgeschlossen?

Durch diese zwei Fragenkomplexe lässt sich das Zusammenspiel von Semantik und Sozialstruktur als ein wechselseitiges Ausprobieren tragfähiger oder auch nicht-tragfähiger generalisierter Sinnbezüge in variierenden sozialen Systemen verstehen. Oder wie Luhmann es formuliert:

„In der sinnhaften, soziokulturellen Evolution geht es um differenzgesteuerte Erzeugung von Differenzen, die dann unter System/Umwelt-Bedingungen getestet und in Benutzung genommen werden.“<sup>11</sup>

Wichtig für die Verwendung der luhmannschen Unterscheidung von Semantik und Gesellschaftsstruktur ist, dass sie es ermöglicht, das Verhältnis beider Bereiche sehr vielschichtig zu konzeptualisieren.<sup>12</sup> Dazu ist es angebracht, Semantiken zunächst als Beobachtungen und Beschreibungen soziostruktureller Evolutionsresultate zu verstehen. Dabei müssen die Strukturen der modernen Weltgesellschaft als operative Ebene der kommunikativen Autopoiesis aufgefasst werden. Da bei genauerer Betrachtung der Strukturbegriff in der Systemtheorie sehr allgemein bestimmt wird, ist es möglich, beide Bereiche – Beobachtung und Beschreibung sowie die Operativität sozialer Systeme selbst – in einem konstitutiven Verhältnis zu erfassen. Semantiken erzeugen die Operationen eines sozialen Systems mit, indem sie Einfluss auf seine code-gesteuerte Autopoiesis haben.<sup>13</sup> Semantiken werden demnach im Laufe dieser Untersuchung nicht allein als nachträgliche Beschreibungen erfolgreicher sozialstruktureller Arrangements oder als vorzeitige Markierungen möglicher sozialstruktureller Entwicklungen verstanden, sondern ebenfalls als Beschreibungen, die Einzug in die Operationsweise code-gesteuerter sozialer Systeme erhalten können und deren Tragfähigkeit somit unter System-Umwelt-Bedingungen getestet wird.

Abschließend ist zu erwähnen, dass diese auf Luhmanns Konzeption des Verhältnis von Semantik und Gesellschaftsstruktur basierende Vorgehensweise bei der Interpretation islamistischer Ideen und Bewegungen von drei anderen

---

11 N. Luhmann: *Ideenevolution*, S. 45.

12 Vgl. für einen Überblick R. Stichweh: „Semantik und Sozialstruktur“, der sehr genau die einzelnen inhaltlichen Bestimmungen und Verwendungen dieses Begriffspaares herausarbeitet.

13 So die Argumentation von U. Stäheli: „Die Nachträglichkeit der Semantik“.

Ansätzen in der aktuellen Erforschung des politischen Islam zu unterscheiden ist:

- Ein *erster* Strang in der ideengeschichtlichen sowie politiktheoretischen Analyse islamistischen Denkens basiert auf dem Konzept der politischen Ideologien<sup>14</sup> und plädiert für eine bessere Einbettung der Forschung zu Ideologien in die politische Philosophie und Theorie.
- Ein *zweiter* Strang macht sich die Überlegungen zu den sogenannten politischen Religionen<sup>15</sup> zu Nutze, um das Wechselverhältnis von islamischen Doktrinen, islamistischen Ideen und politischen Ideologien aus einer historischen und auch zeitgenössischen Perspektive besser zu konzeptualisieren.<sup>16</sup>
- *Letztlich* existiert auch ein stark normativ ausgerichteter Debattenstrang. Dieser fordert aus der Warte eines wehrhaften politischen Liberalismus eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Ideen des politischen Islam, um außenpolitisch<sup>17</sup> extremen Formen eines dschihadistischen politischen Islam entgegenzuwirken und innenpolitisch<sup>18</sup> auf die über Migrationsprozesse nach Europa und in die USA gelangten, internationalen Netzwerke des politischen Islam zu reagieren.

## 4.2 SEMANTIKEN DES SUNNITISCHEN ISLAMISMUS IM KONTEXT ZWEIER DOKTRINEN DER RELIGION DES ISLAM

Um die vielschichtigen Dimensionen zweier Doktrinen der Religion des sunnitischen Islam, Scharia und Dschihad, einzuführen und ihre Re-Aktualisierung in verschiedenen politischen und historischen Kontexten durch sunnitische islamistische Bewegungen und Vordenker herauszuarbeiten, lohnt sich zunächst der Blick auf die besonderen Neuerungen, die die tribale Gesellschaft der arabischen Halbinsel mit der Offenbarung des Islam im Jahr 610 nach Christus erfuhr. Sozi-

---

14 Vgl. M.B. Steger: „Religion and Ideology in the Global Age“, dessen Überlegungen auf der Grundlagenarbeit von M. Freeden: Ideologies and Political Theory aufbauen.

15 Vgl. E. Gentile: Politics as Religion.

16 Vgl. die Arbeiten von B. Tibi: „Political Islam as a Forum of Religious Fundamentalism and the Religionisation of Politics“; H. Maier: „Political Religion“ und E. Gentile: „Political Religion“.

17 Vgl. E.D. Patterson/J. Gallagher: Debating the War of Ideas.

18 Vgl. P. Berman: The Flight of the Intellectuals.

alstrukturell war die arabische Halbinsel des 7. Jahrhunderts durch große arabische und jüdische Familienklans und ökonomisch durch den Karawanenhandel gekennzeichnet. Neben Oasenstädten wie Mekka gab es nur im Jemen größere Städte und ein entwickeltes Staatswesen.<sup>19</sup> Dieses tribale Klansystem war eingebettet in den Einflussbereich dreier regionaler Großmächte: das christliche Äthiopien, das christliche Byzanz und das persische Reich der Sassaniden, das durch den Zoastrismus geprägt war. Es gab keine den einzelnen Stämmen übergeordnete politische Organisation oder kollektive Identität, sondern nur eine lose Konföderation zwischen den Stämmen und lokal begrenzten sozialen Identitäten.<sup>20</sup> Hinzu kam, dass ein religiöser Polytheismus vorherrschte. So huldigten die teils verfeindeten, teils kooperierenden Stämme beispielsweise am Stammesheiligtum der Kaba in Mekka, die heute das weltweit zentrale Heiligtum der Muslime darstellt, ihren verschiedenen Gottheiten.<sup>21</sup> Im Jahr 622 verließen Mohammed und seine Anhänger (die sogenannte *Hidschra*/ Auswanderung) unter den Anfeindungen der Stämme in Mekka jene Stadt und ließen sich im benachbarten Medina nieder, zu deren Klans Mohammed schon zuvor Kontakt hergestellt hatte. Dort kam es zur Etablierung der ersten Stadtordnung unter der religiösen und politischen Führung Mohammeds.<sup>22</sup> 630 konnten Mohammed und seine rasant wachsende Anhängerschaft gewaltlos Mekka einnehmen und die Expansion des Islam ging bis zum Tode Mohammeds im Jahr 632 weit über die Grenzen dieser beiden Orte hinaus.<sup>23</sup> In dieser historischen Situation kann die Offenbarung des Islam durch Mohammed und die Unterwerfung (*al-Islam*) der Menschen unter die göttliche Ordnung des einen ungeteilten Gottes (*Tawhid*/ die Einheit Gottes) als eine kulturelle Revolution verstanden werden:

---

19 Vgl. B. Tibi: Der wahre Imam, S. 59.

20 Vgl. J. Kelsay: Arguing the Just War in Islam, S. 14.

21 Vgl. ebd., S. 12-15 und B. Tibi: Der wahre Imam, S. 59-60.

22 Die historisch überlieferten Inhalte der Stadtordnung Medinas unter der Führung des Propheten Mohammed werden geschildert und interpretiert bei W.M. Watt: Muhammad at Medina, S. 221-260.

23 Vgl. B. Tibi: Der wahre Imam, S. 60. Weiterführende Details zur Entstehung und Verbreitung des Islam zu Lebzeiten Mohammeds finden sich bei J. Kelsay: Arguing the Just War in Islam, S. 10-27; A. Black: The History of Islamic Political Thought, Kapitel 1; B. Tibi: Der wahre Imam, Kapitel 1 und W.M. Watt: Islamic Political Thought, Kapitel 1.

„This foundational narrative of Islam is one in which Muhammad and his companions participate in a kind of cultural revolution, by which the tribes of the Arabian peninsula are transformed into the *umma*, or community of faith.“<sup>24</sup>

Kulturelle Revolution bedeutet an dieser Stelle, dass die zentralen Inhalte des von Mohammed offenbarten Glaubens in direkter Opposition zu dem religiösen Polytheismus der arabischen Stämme und der soziokulturellen Segmentierung in Stammesstrukturen standen. Die Vielgötterei wurde in einen universellen Glauben an einen einheitlichen Gott (*Allah*), die Stammesehre in eine pietistische, auf das Leben nach dem Tode ausgerichtete Lebensführung und die Orientierung an dem Handeln der Vorfahren in die Offenbarung einer wahren Religion überführt.<sup>25</sup> In diesem Transformationsprozess nahm Mohammed<sup>26</sup> eine religiös-spirituelle und politisch-rechtliche Rolle ein, die vom Beginn der islamischen Mission (*Dawa*) an Religion und Politik, Moral, Ethik und Recht miteinander verschränkte:

„Der Islam richtet sich damit seit seinen Anfängen gegen die Stammeszugehörigkeit und predigt eine universell für die gesamte Menschheit gültige Botschaft des Glaubens. [...] Der Prophet hat zu seinen Lebzeiten als Gesandter Allahs diese *Umma* gegen den Rest der Welt mit der Vision angeführt, daß die gesamte Menschheit unter dem Banner des Islam in Frieden leben werde, nachdem der Islam die Welt durch den *Djihad* islamisiert haben wird.“<sup>27</sup>

Aus diesem Transformationsprozess heraus, der zu einer schnellen und großflächigen Ausbreitung des Islam und einer tiefgreifenden Veränderung der Sozialstruktur und politisch-rechtlichen Arrangements der tribalen Beduinen- und Karawanenkultur führte, sind die Entstehung und Verfestigung der klassischen Konzepte der Scharia und des Dschihad zu verstehen, die der selektiven islamistischen Re-Aktualisierung zugrunde liegen. Zur Illustration des umfangreichen Spektrum islamistischen Denkens<sup>28</sup> wurden die der Religions- und Zivilisations-

24 J. Kelsay: Arguing the Just War in Islam, S. 17.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. zur Einigung der arabischen Stämme unter Mohammed die Ausführungen von W.M. Watt: Muhammad at Medina, S. 78-150.

27 B. Tibi: Der wahre Imam, S. 61.

28 Vgl. B. Tibi: Islamism and Islam, S. 6 benennt sechs zentrale Themen der islamistischen Ideologie: Islam als politische Ordnung (*Nizam Islami*), islamistischen Antisemitismus, Demokratie und institutionellen politischen Islam, terroristischen Dschih-

geschichte des Islam entstammenden Doktrinen der Scharia und des Dschihad ausgewählt, da diese in ihrer islamistischen Neuinterpretation zu den wirkmächtigsten Vehikeln gewalttätiger sowie politisch-institutioneller Kommunikationen des Islamismus zählen.

#### 4.2.1 Scharia und Schiatisierung des islamischen Rechts

Den Doktrinen der Scharia ist bis in die Gegenwart hinein eine starke Ambiguität zwischen Ethik und Moral einerseits und Rechtsvorschriften sowie Rechtsstraditionen andererseits inhärent. In der heiligen Schrift der Muslime selbst, dem Koran, kommt das Wort Scharia im Sinne des rechten Weges oder Pfades nur einmal und zwar in Sure 45, Vers 18 vor. Dort heißt es: „*thumma ja'alnaka ala shari'a min al-amr fa attabi'uha*! Wir gaben Dir einen rechten Weg. Befolge ihn.“<sup>29</sup> Diese Koranstelle lässt sich als weiterer Ausdruck des zentralen Merkmals des Muslimsein (diejenigen, die sich unterwerfen<sup>30</sup>) verstehen, nämlich den vorgeschriebenen rechten Weg zu folgen, um auf diese Weise: „*al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahi 'an al-munkar*! Das Gute zu genießen und das Schlechte zu verbieten“.<sup>31</sup> Die Beachtung des neuen vom Islam vorgeschriebenen Weges beinhaltet im gesamten Koran verteilte moralische sowie rechtliche Beschreibungen und Regeln, die die Kultausübung (*Ibadat*), das Verhältnis von Personen untereinander (*Muamalat*) und die Anwendung von körperlichen Strafen (*Hudud*) beinhal-

---

hadismus, die Neuerfindung der Scharia und die Themen der Authentizität und Reinheit. Eine anders gelagerte Themenstellung islamistischen Denkens findet sich bei G. Krämer: Demokratie im Islam und R.L. Euben/M.Q. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 27-41. M. Tadros: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt listet auf S. 2-3 sogar zwölf zentrale Themen der islamistischen Ideologie auf.

- 29 Der arabische Wortlaut ist zitiert nach B. Tibi: Islamism and Islam, S. 159, die deutsche Übersetzung ist angelehnt an Tibis englische Übersetzung. Bei R. Paret: Der Koran, S. 352 lautet diese Stelle: „Hierauf (d.h. nach dem Zeitalter der Kinder Israels) haben wir dich in der Angelegenheit(?) auf einen (eigenen) Ritus festgelegt. Folge nun ihm, und nicht den (persönlichen) Neigungen derer, die nicht Bescheid wissen!“.
- 30 Vgl. J. Kelsay: Arguing the Just War in Islam, S. 9.
- 31 Der arabische Wortlaut ist zitiert nach B. Tibi: Islamism and Islam, S. 159, die deutsche Übersetzung ist an Tibis Übersetzung ins Englische angelehnt. Bei R. Paret: Der Koran, S. 51, wird Sure 3, Vers 104 mit: „Aus Euch soll eine Gemeinschaft (von Leuten) werden, die zum Guten aufrufen, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist.“, übersetzt.

ten.<sup>32</sup> Scharia kann daher nicht einfach als islamisches Sakralrecht verstanden werden, sondern umfasst neben den an die Offenbarung des Islam anschließenden Entwicklungen diverser sunnitischer sowie schiitischer Rechtstraditionen und Rechtsschulen den umfassenderen normativen Diskurs der Muslime untereinander und ihr Verhältnis zu Anhängern anderer Religionen.<sup>33</sup> Auch wenn diejenigen Koranstellen, die einen strikt rechtlichen Charakter haben, mit etwa 80 Versen einen deutlich geringeren Umfang als Anweisungen für religiöse Pflichten (etwa 600 Verse) aufweisen<sup>34</sup>, nimmt die Entwicklung von rechtlichen Doktrinen und Schulen einen zentralen Raum in der Geschichte des Islam ein<sup>35</sup> und wird auch in der folgenden Darstellung von besonderer Bedeutung sein.

Auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung, die das islamische Recht im Zeitraum vom 10. bis zum 12. Jahrhundert erfuhr, umfasste es neben den bereits angesprochenen Rechtsgebieten (*Furu al-Fiqh: Muamalat, Ibadat und Hudud*) die grundlegenden Rechtsmethodiken (*Usul al-Fiqh*), die den islamischen Rechtsgelehrten (*Faqhis*, Plural von *Faqhi*) die menschliche Auslegung des göttlichen Rechts ermöglichten.<sup>36</sup> Mit Hilfe des Analogieschlusses (*Qiyas*) und des Konsens der Rechtsgelehrten (*Idjma*) wurden die beiden verbindlichen Quellen des islamischen Rechts – der Koran und die in verschiedenen autoritativen Kollektionen (*Hadithen*) gesammelten Sprüche und Taten des Propheten Mohammed (*Sunna*) – ausgelegt. Der gesamte Komplex der aus den autoritativen Rechtsquellen abgeleiteten Lösungen rechtlicher Problemen und die Befolgung und Legitimität der gewonnenen Rechtsurteile bzw. Rechtsempfehlungen (*Fatwa*) wurde durch den Konsens der Rechtsgelehrten garantiert, der als unfehlbar galt.<sup>37</sup>

„This concept of consensus reflects the emphasis in Sunnī Islam on community and its collective wisdom, guided by the Qur’ān and the sunnah. Thus, Sunnī Muslims have referred to themselves as *ahl al-sunna wa al-jamā’ah* (‘people of the *sunnah* and the community’).“<sup>38</sup>

---

32 Vgl. die Ausführungen bei B. Tibi: *Islamism and Islam*, S. 160; F. Griffel: „Introduction“, S. 1 und N. Calder: „LAW“, S. 452.

33 Vgl. F. Griffel: „Introduction“, S. 1.

34 Vgl. N.J. Coulson: *A History of Islamic Law*, S. 12.

35 Vgl. die Argumentation bei B. Tibi: *Islamism and Islam*, S. 158.

36 Vgl. N. Calder: „LAW“, S. 452.

37 Vgl. N.J. Coulson: *A History of Islamic Law*, S. 76-78.

38 J. Marmura: „SUNNI ISLAM“, S. 140.

Diese idealtypische Darstellung der Systematik der islamischen Scharia muss jedoch um eine Zusammenfassung ihrer zentralen historischen Entwicklungsschritte ergänzt werden, um nicht die Vielfalt der einzelnen Prozesse zu stark zu vernachlässigen. Denn es gilt zu beachten, dass das System der Scharia-Rechtsprechung bis auf die Mejlle-Kompilation (1869-1876) während der Tanzimat-Periode im Osmanischen Reich<sup>39</sup> niemals eine kodifizierte Form angenommen hatte, sondern als überlieferte Anwendung und Konservierung der Traditionen der einzelnen schiitischen und sunnitischen Rechtsschulen verstanden werden muss.

„It required that participants in a school tradition, whether Sunnī or Shīʿī, preserve loyalty to the tradition by taking into account the interpretative achievement of older masters; the law had to be justifiable by reference to the continuity and established identity of the school.“<sup>40</sup>

Für eine zusammenfassende Darstellung der islamischen Rechtsentwicklung ist es angebracht, vier größere Phasen voneinander zu unterscheiden.<sup>41</sup> In der *formativen* Etappe von der Prophezeiung bis zum 9. Jahrhundert etablierte sich zunächst der Koran als Quelle der Rechtsauslegung. Diese Rechtsauslegung beruhte aber noch auf einer engen Verbindung mit früheren Rechtsarten der Region. Gerade in der Zeit nach der Phase der vier rechtsgeleiteten Kalifen, nach dem Schisma von 661 in Sunniten und Schiiten und unter der dynastischen Herrschaft der Umayyaden<sup>42</sup>, bildete sich das frühe islamische Recht aus dem Quartett von koranischen Regeln, Gewohnheitsrecht, der Übernahme fremden Rechts (u.a. byzantinisches oder römisches Recht) und lokalen Verwaltungsstrukturen. Dies war dem großen Tempo der islamischen Expansion geschuldet.<sup>43</sup> Erst unter der Herrschaft der Abbasiden<sup>44</sup>, die ab 750 das islamische Kalifat führten, entwickelten sich die Grundlagen für eine eigenständige islamische Rechtsordnung. Der Analogieschluss (*Qiyas*) ersetzte sukzessive die als *Ray* (willkürliche Meinung)

39 Vgl. ebd., S. 151.

40 N. Calder: „LAW“, S. 451.

41 Die Einteilung in drei Hauptetappen der islamischen Rechtsentwicklung durch N.J. Coulson: *A History of Islamic Law*, S. 5 wird von B. Tibi: *Islam's Predicament with Modernity*, S. 174-175 durch eine vierte Etappe erweitert. Diese Einteilung wird hier übernommen und um die jeweils angegebenen Details aus anderen Werken ergänzt.

42 Vgl. J. Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, S. 23-27.

43 Vgl. N.J. Coulson: *A History of Islamic Law*, S. 27-30.

44 Vgl. J. Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, S. 49-56.

bezeichnete Rechtsprechung unter den Umayyaden und die Sprüche und Taten des Propheten Mohammed (*Sunna*) wurden kodifiziert (*Hadith*). Das erste umfassende islamische Rechtswerk, der sogenannte *Muwatta*, wurde von Malik Ibn Anas (715-795) verfasst und den autoritativen Grundstein für das oben skizzierte Idealmodell der islamischen Rechtsprechung bildete das Werk von Mohammed Ibn Idris Asch-Schafii (767-820).<sup>45</sup>

In der *klassischen* Phase des islamischen Rechts vom 10. bis zum 12. Jahrhundert<sup>46</sup> war neben der endgültigen Ausbildung des Idealmodelles der islamischen Rechtsprechung die Etablierung der vier zentralen sunnitischen Rechtsschulen von Bedeutung. Denn die Rechtsprechung wurde von da an nahezu vollständig innerhalb dieser Rechtstraditionen vollzogen. Zusätzlich orientierte sich die schulische Bildung<sup>47</sup> stark an den Vorgaben dieser Rechtsschulen. Neben der Rechtsschule der *Malikiten* und *Schafiiten*, die auf den Werken der oben erwähnten Ibn Anas und Asch-Schafii basieren, entwickelten noch Ahmad Ibn Hanbal (780-855) und Abu Hanifa (699-767) die *hanbalitische* und *hanafitische* Rechtsschule.<sup>48</sup> Das islamische Recht war zu dieser Zeit institutionell von der staatlichen Administration (*al-Siyasa*) getrennt. Diese regelte einerseits, was außerhalb der Zuständigkeit des islamischen Richters (*Qadi*) lag, welcher sich um Familienrecht, Wohltätigkeit, Verträge und zivile Streitigkeiten kümmerte, war andererseits aber auf die *post eventum-Legitimation* der islamischen Rechtsgelehrten angewiesen.<sup>49</sup>

„Their goal, via Shari’a reasoning, was comprehension of the divine path. To this end, they worked with *usul al-fiqh*, the sources of comprehension, meaning a system of agreed upon texts and rules of interpretation by which the learned might craft *al-fatawa*, opinions or responses to questions raised by the faithful, and thus facilitate the Muslim communi-

---

45 Vgl. N.J. Coulson: A History of Islamic Law, S. 40-61. Eine Ergänzung zu der Forschung von Coulson findet sich bei J. Kelsay: Arguing the Just War in Islam, S. 45-61. Die politischen und politisch-ethischen Dimensionen des frühen Islam werden bei B. Tibi: Der wahre Imam, Kapitel 1 behandelt.

46 Vgl. J. Schacht: An Introduction to Islamic Law, S. 57-68.

47 Vgl. N. Calder: „LAW“, S. 453.

48 Vgl. ebd., S. 450-451 und A. Sachedina: „Shi’i Schools of Law“, S. 463-464, die die schiitischen Rechtstraditionen aufführen, die aufgrund des Fokus dieser Arbeit auf den sunnitischen politischen Islam nicht weiter behandelt werden. Weitere Ausführungen zu den sunnitischen Rechtsschulen finden sich bei J. Kelsay: Arguing the Just War in Islam, S. 61-72.

49 Vgl. B. Tibi: Islamism and Islam, S. 160 und N. Calder: „LAW“, S. 453.

ty's fulfillment of its mission, namely, commanding right and forbidding wrong, for the good of all humankind.“<sup>50</sup>

Die *dritte* historische Phase des islamischen Rechts umfasste den mit der kurzen Invasion Ägyptens durch Napoleon Bonaparte (1769-1821) in den Jahren von 1798 bis 1802 sichtbar werdenden und im Zuge der Expansion der europäischen Nationalstaaten weiter zunehmenden Einfluss europäischer Rechtsnormen und Rechtsvorstellungen auf die islamische Welt von Nordafrika über den Nahen Osten bis nach Zentral- und Südostasien.<sup>51</sup> Im Verlauf dieses Einbruches kam es beispielsweise in Algerien bereits 1850 zur Übernahme französischen Straf- und Zivilrechts. Im Osmanischen Reich begannen die Rechtsreformen während der Tanzimat-Zeit und Ägypten übernahm 1875 französisches Recht. Auf der einen Seite wurden islamische Rechtstraditionen vor allem in den Gebieten des Wirtschafts-, Handels- und Strafrechts durch kodifiziertes und säkulares Recht ersetzt. Das islamische Recht konnte – mit Ausnahme der Golfstaaten und Saudi-Arabien – nur noch in den Bereichen des Familienrechts und Zivilrechts erhalten werden. Auf der anderen Seite verloren sowohl die islamischen Schulen als auch die islamischen Rechtsgelehrten stark an institutionellem Einfluss und wurden sukzessive durch ein staatliches Schul- und Gerichtswesen ersetzt. Sie behielten jedoch eine starke Stellung inne in Bezug auf die moralischen und ethischen Vorstellungen der Bevölkerung. Zentrale Denker des modernen islamischen Rechts, die inhaltlich sehr vielschichtig auf die neuen Herausforderungen reagierten und das Recht zu modernisieren versuchten, waren Dschamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Mohammed Abduh (1849-1905), Raschid Rida (1865-1935) und Ali Abd al-Raziq (1888-1966).<sup>52</sup> Seinen Höhepunkt fand diese Entwicklung mit der Gründung der türkischen Republik unter Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) im Jahr 1923, die 1924 das traditionelle Kalifat als Staatsordnung abschaffte und sich verfassungsrechtlich dem Prinzip des Laizismus verschrieb.

Die *vierte* Phase bei der Entwicklung des islamischen Rechts reicht von der Krise der post-osmanischen Herrschaft in der arabo-islamischen Welt ab den 1920er Jahren bis in die Gegenwart und ist durch zwei miteinander verbundene, jedoch für den Fortgang dieser Einführung in die islamistische Ideengeschichte

---

50 J. Kelsay: *Arguing the Just War in Islam*, S. 68.

51 Einen guten Überblick zu diesen Entwicklungen bietet A.E. Mayer: „Modern Legal Reform“.

52 Vgl. J. Kelsay: *Arguing the Just War in Islam*, S. 72-90; F. Griffel: „Introduction“, S. 8-9 und N.J. Coulson: *A History of Islamic Law*, S. 149-162.

am Beispiel der Scharia und des Djihads zu trennende Prozesse gekennzeichnet. Von den 1930er bis zu den 1950er Jahren wurden in den meisten islamischen Ländern, die im 19. und 20. Jahrhundert begonnenen Reform- und Abschaffungsprozesse des islamischen Rechts zu Ende geführt, sodass die Scharia nur noch in wenigen Ländern außerhalb des Familien- und Zivilrechts und des moralischen Diskurses eine stärkere Rolle spielte.<sup>53</sup> Seit den 1980ern lässt sich eine Trendumkehr erkennen und es kommt zu einer Zunahme von Scharia-rechtlichen Regelungen in Ländern wie Saudi-Arabien, Iran, Pakistan, Sudan, Afghanistan, Nigeria, Malaysia und Indonesien. Als besonders starke Einflüsse gelten für diese Entwicklung die auf die Lehren von Mohammed Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) zurückgehende sunnitische und in Saudi-Arabien dominierende Staatsdoktrin des Wahhabismus sowie verschiedene, auf dem Wirken des iranischen Revolutionsführers Ruhollah Musafi Khomeini (1902-1989) basierende schiitische Rechtsvorstellungen.<sup>54</sup>

Parallel dazu entwickelte sich ab 1928 der sunnitische Islamismus unter Hasan al-Banna und der von ihm gegründeten Muslimbruderschaft als Reaktion auf die umfangreiche Zurückdrängung islamischer Rechts- und Moralvorschriften in Ägypten unter damaligem britischen Einfluss. Das Besondere an den einflussreichen Schriften islamistischer Denker wie Sayyid Qutb und Sayyid Abu Ala Maududi (1903-1979) ist, dass der über die Formierung und Ausbreitung islamistischer Bewegungen gestärkte ‚Ruf nach der Anwendung der Scharia‘ (*Tatbiq al-Scharia*) zu einer Option im politischen Prozess vieler sunnitischer Länder wurde.<sup>55</sup> Dabei gilt aber zu beachten, dass diese Re-Aktualisierung islamischer Rechts- und Moralvorstellungen für die Ausgestaltung eines islamischen Staates einen deutlichen Bruch mit den verloren gegangenen islamischen Traditionen der Rechtsprechung darstellt und weit über diese hinausgeht:

„The new shari’a is the overall framework for the transformation of Qutb’s rhetorical salvation into a mobilizing ideology. Islamist political internationalism, which is based on an imagined transnational umma, not only requires a shari’a state but also a desecularized world order based on the shari’a.“<sup>56</sup>

53 Vgl. F. Griffel: „Introduction“, S. 10.

54 Vgl. P. Marshall: „Introduction“, S. 2-11 und B. Tibi: *Islam Between Culture and Politics*, S. 145-185.

55 Vgl. B. Tibi: *Islamism and Islam*, S. 158-168.

56 Ebd., S. 162.

Die Scharia hat nämlich in der islamischen Geschichte nie die Stellung eines Staats- oder Verfassungsrechts eingenommen. Zusätzlich wird in Teilen der Forschung konstatiert, dass die Einführung von Scharia-Recht in den untersuchten Ländern zu Konflikten mit zentralen Menschenrechten (wie der Religions- und Meinungsfreiheit und politischen Rechten) geführt habe und letztlich willkürliche Rechtsentscheidungen befördere.<sup>57</sup>

#### 4.2.2 Dschihad und Dschihadismus

Den religiösen Doktrinen des Dschihad kommt in der Geschichte des Islam ebenfalls eine vielschichtige, wechselhafte und komplexe Bedeutung zu. Vom arabischen Wortlaut her bedeutet Dschihad Anstrengung.<sup>58</sup> Im Kontext der religiösen Mission (*Dawa*) des Islam, das Leben dem rechten Weg entsprechend zu führen und diesen wahren Weg zu verbreiten, beinhaltet dies sowohl eine innere Anstrengung (den sogenannten *großen Dschihad*) als auch die äußere, durchaus gewalttätige Anstrengung (den sogenannten *kleinen Dschihad* oder *Dschihad des Schwertes*). Zu diesen Formen kommen noch weitere Möglichkeiten hinzu, wie diese Anstrengung für die Mission und Gemeinschaft der Muslime (*Umma*) ausgeübt werden könne. Dazu gehören etwa der *Dschihad der Zunge*, also der rhetorische und sprachliche Einsatz für den Islam und die Bemängelung sozialer Missstände, und der *Dschihad des Stiftes*, die schriftliche Auseinandersetzung mit anderen Religionen und das darin enthaltene Werben für den Islam als wahrer Religion.<sup>59</sup>

„It [Djihad, T.H.] means ‘struggle’ (*jahd*), exertion, striving; in the juridico-religious sense, it signifies the exertion of one’s power to the utmost of one’s capacity in the cause of Allāh: it is thus the opposite of being inert, the antonym to the word *qu’ūd* (sitting) in the Qur’ān.“<sup>60</sup>

57 Vgl. B. Tibi: *Islam’s Predicament with Modernity*, S. 104 und S. 128 und P. Marshall: „Introduction“, S. 12-15. Zentral für die Identifikation der grundlegenden Widersprüche zwischen Menschenrechten und Scharia ist an dieser Stelle die grundlegende Analyse von B. Tibi: „Islamic Law/ Shari’a, Human Rights, Universal Morality and International Relations“.

58 Vgl. D. Cook: *Understanding Jihad*, S. 1.

59 Vgl. die terminologischen Ausführungen bei R. Peters: „JIHĀD“, S. 369-370.

60 R. Bonney: *Jihād*, S. 12.

Für das politikwissenschaftliche Verständnis der Re-Aktualisierung der Dschihad-Doktrinen im islamistischen Diskurs des 20. und 21. Jahrhunderts<sup>61</sup> jedoch spielen die Aspekte des großen Dschihad, die innere Anstrengung für den Islam und die sprachlich-argumentativen Mittel in der Durchführung der islamischen Mission, keine signifikante Rolle. Dies liegt vor allem an der Glorifizierung der militärischen Erfolge der frühen islamischen Expansion zu Lebzeiten Mohammeds und unter den ersten islamischen Dynastien<sup>62</sup>:

„For this reason, we can state confidently that the conquests constitute a confirmatory miracle for Islam; because of the close identification between this miraculous event and the jihad ideology that enabled it to come about, jihad has remained of crucial importance to Islamic culture.“<sup>63</sup>

Die Anstrengungen für die islamische Mission waren von Beginn an mit intensiven und vor allem äußerst erfolgreichen militärischen Feldzügen (den *Futuhāt-Expansionen*) zunächst gegen einzelne arabische Stämme, dann gegen die einzelnen regionalen Großmächte und schlussendlich bis an die Grenzen der europäischen Königstümer (die Eroberung der heutigen Region Andalusien) verbunden.<sup>64</sup> Diese militärischen Expansionen erforderten Regeln der Kriegsführung, die den militärischen Umgang mit Nicht-Muslimen und mit nicht-muslimischen Territorien regulierten. Diese Regeln fanden ihren Ursprung in zahlreichen koranischen Textstellen.<sup>65</sup> In diesem Sinne verschmolzen die verschiedenen Formen der Anstrengung für die Mission des Islam im Frühislam zu einer primär kriegerisch-militärischen Doktrin:

---

61 Vgl. für eine Übersicht zur dschihadistischen Spielart des politischen Islam B. Tibi: *Violence and Religious Fundamentalism in Political Islam* und J. Kelsay: „Islamist Movements and Shari’a Reasoning“.

62 Vgl. die Argumentation von D. Cook: *Understanding Jihad*, S. 7, 30 und 48, der darauf hinweist, dass Mohammed selbst 27 militärische Unternehmungen angeführt und 59 weitere organisiert habe (S. 6).

63 Ebd., S. 30.

64 Diese besonderen Eigenschaften der islamischen Expansion führen E. Karsh: *Islamic Imperialism* sogar so weit, den dadurch zum Ausdruck kommenden islamischen Imperialismus als wirkmächtiges Moment der islamischen Zivilisationsgeschichte zu betonen, welches die politische Entwicklung der arabo-islamischen Gebiete des zerfallenen Osmanischen Reiches bis heute nachhaltig prägt.

65 Vgl. die Ausführungen von B. Tibi: *Kreuzzug und Djihad*, Kapitel 1.

„The most important function of the doctrine of jihad is that it mobilizes and motivates Muslims to take part in wars against unbelievers, as it is considered to be the fulfillment of a religious duty.“<sup>66</sup>

Von der Textgrundlage des Korans ausgehend können vier verschiedene Verstypen in Bezug auf den Dschihad unterschieden werden. Dazu gehören Verse, die nicht-militärische Mittel der Verbreitung oder Verteidigung des Glaubens beinhalten, Verse, die Restriktionen für Kampfhandlungen beschreiben oder Konflikte zwischen den Anweisungen Gottes und den Menschen thematisieren und letztlich Verse, die deutlich den Einsatz gewaltsamer Mittel für die Religion Gottes befürworten.<sup>67</sup> Zusätzlich behandelt der Koran vier verschiedene Eskalationsstufen des Dschihad im Sinne eines aktiven Einsatzes der Muslime für die Verteidigung und Verbreitung des Islam. Gilt es, Nicht-Muslime zu Beginn in einem nicht-konfrontativen Sinne zu begegnen, erlaubt ein längerfristiger Kontakt mit ihnen, eine verteidigende und argumentative Haltung einzunehmen, die in Situationen der Bedrohung der islamischen Mission in eine militärisch-angreifende Haltung übergehen kann, an deren Ende der bedingungslose Kampf mit allen verfügbaren Mitteln steht.<sup>68</sup> Auf der Basis dieser textuellen Grundlage haben sich im Zuge der klassischen Phase der Dschihad-Doktrin, die für das 10. bis 16. Jahrhundert angesetzt wird<sup>69</sup>, im Kontext der in Rechtsschulen unterteilten Rechtsgelehrten und ihrer zahlreichen Werke verschiedene Epochen ausgebildet<sup>70</sup>:

- Im Verlauf der früh-islamischen Futuhat-Expansionen wurden die einzelnen konkurrierenden arabischen Stämme vereinigt, die Festigung der koranischen Grundlage der Dschihad-Doktrin nahm Gestalt an und die großen militärischen Erfolge der Gemeinschaft der Muslime wurden in diese Doktrin und das Selbstverständnis der siegesgewissen Muslime inkorporiert.<sup>71</sup>
- Mit der zunehmenden Etablierung der Außengrenzen der islamischen Kalifate entwickelte sich das Verständnis für die Regulierung auswärtiger Angele-

66 R. Peters: „JIHĀD“, S. 371.

67 Vgl. R. Bonney: Jihād, S. 27-28.

68 Vgl. ebd., S. 25-26.

69 Vgl. D. Cook: Understanding Jihad, S. 49-72.

70 Vgl. die Unterteilung von B. Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, S. 44-53, die an dieser Stelle übernommen und durch weitere Quellen ergänzt wird.

71 Vgl. R. Bonney: Jihād, S. 53-90 und D. Cook: Understanding Jihad, S. 5-31.

genheiten und die Unterscheidung zwischen dem Territorium des *Dar al-Islam* (Haus des Friedens) und des *Dar al-Harb* (Haus des Krieges).<sup>72</sup>

- Durchaus vergleichbar mit den Veränderungen der klassisch-islamischen Scharia vollzogen sich die gravierenden Brüche der traditionellen Dschihad-Doktrin im Zuge der Kolonialisierung vieler islamischer Gebiete durch die europäischen Staaten und die damit verbundene Einbettung der ehemaligen islamischen Reiche in die nationalstaatliche Ordnung der Welt.<sup>73</sup>
- Die Ausbildung islamistischer Dschihad-Konzepte geht im sunnitischen politischen Islam auf die Schriften von Hasan al-Banna und Sayyid Qutb zurück, die auch die gewalttätigen Formen der Verbreitung des Islam propagierten, um der kolonialen Zurückdrängung des Islam aus dem öffentlichen ägyptischen Leben entgegenzuwirken.<sup>74</sup> Von zentraler Bedeutung für die großflächige Ausbildung von dschihadistischen Rekrutierungsnetzwerken und gewaltbereiten Gruppierungen des sunnitischen politischen Islam ist der afghanische Widerstandskampf gegen die sowjetische Besatzung. Im schiitischen politischen Islam kommt diese Rolle dem der iranischen Revolution folgenden Krieg zwischen dem Iran und dem Irak von 1980 bis 1988 zu.<sup>75</sup>

Abschließend lässt sich sowohl zur Scharia als auch zum Dschihad sagen, dass beide Konzepte nicht nur eng mit der Geschichte der Religion und Zivilisation des Islam verbunden sind, sondern als „living tradition“<sup>76</sup> bis heute die zivile sowie gewaltsame Dimensionen der Reflektion von Politik in der mehrheitlich islamischen Welt prägen. Das von John Kelsay als „shari’a reasoning“<sup>77</sup> bezeichnete Vorgehen im Islam, nämlich aktuelle und drängende gesellschaftliche Zustände im Lichte der textuellen Grundlagen des Koran, der tradierten Sunna des Propheten Mohammed und unter Rückbesinnung auf große Denker und Texte sowie Rechtsschulen der islamischen Geschichte zu deuten, hält gewissermaßen an. So kommen Scharia und Dschihad einerseits wichtige Artikulations- und Reflektionsfunktionen zu, die es Muslimen in der Gegenwart ermöglichen, über

72 Vgl. B. Tibi: Kreuzzug und D jihad, S. 78-81.

73 Vgl. D. Cook: Understanding Jihad, S. 73-92 und für die Analyse der Inkorporation der islamischen Gebiete in die weltweite nationalstaatliche Ordnung vgl. J.P. Piscatori: Islam in a World of Nation-States.

74 Vgl. B. Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, S. 59-61.

75 Vgl. D. Cook: „Islamism and Jihadism“, S. 181-185.

76 J. Kelsay: Arguing the Just War in Islam, S. 4.

77 Vgl. die Sonderausgabe der Fachzeitschrift Journal of Church and State H. 53, Bd. 1 (2011) zu diesem Konzept John Kelsays.

ethische Dimensionen der Politik und die gerechten Gründe für Krieg und Frieden nachzudenken.<sup>78</sup> Andererseits muss betont werden, dass der politische Islam jedoch sehr stark mit den klassischen Auslegungen und Ausformungen von Scharia und Dschihad bricht. Die Scharia wird beispielsweise aus ihren klassischen Bereichen der Ibadat, Muamalat und Hudud herausgenommen und in die Ausgestaltung der rechtlichen Ordnung eines Staates überführt.<sup>79</sup> Die Dschihad-Doktrin dient in den Veröffentlichungen der großen dschihadistischen Bewegungen, wie etwa der al-Qaida, nicht mehr der quellenbasierten und an Rechtsschulen gebundenen Auslegung und Findung gerechter Kriegsgründe und legitimer Kriegsziele, sondern dem Versuch, Gewalttaten vor einem islamischen Publikum zu legitimieren.<sup>80</sup> Die nachfolgenden Kapitel zu zentralen Vertretern der islamistischen Ideengeschichte führen in den häufig als selektiv bezeichneten islamistischen Zugriff auf die islamische Geistes- und Religionsgeschichte ein und bilden somit eine ideengeschichtliche Basis für die Auswertung der daran anschließenden Fallstudien.

### **4.3 ZENTRALE VERTRETER DER ISLAMISTISCHEN IDEENGESCHICHTE**

Ganz im Sinne der Überlegungen von Roxanne L. Euben und Muhammad Qasim Zaman, dass „[...] even a much larger selection of texts could not capture the full range of arguments and commitments that constitute the Islamist movement [...]“<sup>81</sup>, beschränkt sich die Auswahl der nachfolgend eingeführten Denker des politischen Islam auf Hasan al-Banna, Sayyid Abul Ala Maududi, Sayyid Qutb, Yusuf al-Qaradawi (\*1926) und Osama bin Laden. Das Ziel dieser stark begrenzten Auswahl ist es, anhand dieser Aktivisten und Vordenker des Islamismus den Ausgangspunkt des organisierten modernen Islamismus (al-Banna)

---

78 Vgl. folgende Analysen: G. Krämer: „Justice in Modern Islamic Thought“; Felicitas Opnis: „Islamic Law and Legal Change“ und R.C. Martin: „The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam“.

79 Vgl. B. Tibi: *Islamism and Islam*, S. 161 und J. Kelsay: „Islamist Movements and Shari’a Reasoning“, S. 127.

80 Vgl. die Analyse der dschihadistischen Spielarten des politischen Islam bei B. Tibi: *Political Islam, World Politics and Europe*, S. 101-127; D. Cook: „Islamism and Jihadism“, S. 181-183 und J. Kelsay: „Islamist Movements and Shari’a Reasoning“, S. 126-130.

81 R.L. Euben/Q.M. Zaman: *Princeton Readings in Islamist Thought*, S. 1.

und ihre Radikalisierung (Qutb) einerseits sowie die Inkorporation des Islamismus in die massenmedial und global geprägte Gegenwart in ihrer gewalttätigen (bin Laden) und zentristischen (oft auch als moderat bezeichneten) Variante (Qaradawi) andererseits exemplarisch zu beleuchten. Es werden daher die für das Untersuchungsinteresse dieser Arbeit relevanten Neuinterpretationen der klassischen Doktrinen des Dschihad und der Scharia in den wichtigsten Schriften dieser Autoren beleuchtet sowie die Zusammenhänge und Veränderungen im islamistischen Diskurs untersucht. Für das Verständnis der herangezogenen Autoren ist zu bedenken, dass der Ursprung des politischen Islam als ideologische Strömung und Massenbewegung in den kolonialen Kontexten der vor allem britischen und französischen Vormachtstellung in der arabo-islamischen Welt zu verorten ist. Islamistische Aktivisten, Denker und Schriftsteller<sup>82</sup> standen sowohl in einem engen Verhältnis zu den schrift- und rechtsgelehrten Ulama und den islamischen Modernisten, welche ihrerseits ebenfalls auf die enormen gesellschaftlichen Umwälzungen dieser Zeit reagierten, grenzten sich aber auch scharf von diesen ab, um ihre eigene Identität und Position zu festigen.<sup>83</sup>

### 4.3.1 Hasan al-Banna

Hasan al-Banna wurde 1906 im nördlich von Kairo gelegenen Dorf Mahmu-diyya geboren. Sein Vater hatte vor Ort ein Uhren-Reparatur-Geschäft, war ein sehr angesehener Imam der örtlichen Moschee und ein geachteter Religionsgelehrter. Durch diesen wurde al-Banna in ein salafistisches, also an den Vorvätern des Islam orientiertes, jedoch ebenfalls reform-orientiertes Milieu in großer Nähe zum sogenannten Volks- oder Sufi-Islam eingeführt, das ihn in seiner Kindheit und Jugend stark prägte.<sup>84</sup> Bereits al-Bannas Jugend war durch ein hohes Maß an politischer und religiöser Aktivität und einen strengen Tagesablauf bestimmt. Neben seinem politischen Engagement – 1919 nahm er an Demonstrationen und Streiks gegen die britische Herrschaft in Ägypten teil – wurde al-Banna mit dreizehn Jahren in den Sufi-Orden der Hasafiyya aufgenommen und war Mitglied muslimischer Schülerorganisationen.<sup>85</sup> Seine Schulbildung in der örtlichen Madrasa und später in der weiterführenden Schule von Damanhur war

---

82 Vgl. ebd., S. 1, die eine enge Verbindung dieser gesellschaftlichen Rollen für die Vertreter des politischen Islam betonen.

83 Vgl. ebd., S. 5-13.

84 Vgl. ebd., S. 49-50 und G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 1-7.

85 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 49-50 und G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 8-9.

an der Vermittlung von religiösem und praktischem Wissen ausgerichtet. 1923 nahm al-Banna sein Studium an der staatlichen Lehranstalt Dar al-Ulum auf, welche 1872 von Ali Pasha Mubarak (1823-1893) gegründet worden war und einen modernen, westlichen Lehrplan vorsah. Neben modernen Schulfächern waren religiöse Studien und das Studium der arabischen Sprache, Literatur und Poesie in diesem Curriculum vorgesehen. 1927 graduierte al-Banna und bekam seine erste Anstellung als Grundschullehrer in Ismailiyya in der Suezkanal-Zone. Eine Stadt, die trotz der 1922 proklamierten ägyptischen Unabhängigkeit unter starker britischer Kontrolle und Einfluss stand.<sup>86</sup> Während dieser Tätigkeit als Lehrer gründete al-Banna 1928 in Ismailiyya die Muslimbruderschaft (Dschaamaat al-Ikhwan al-Muslimun). Ohne behaupten zu wollen, dass die historischen Details dieser Gründung unumstritten wären, spielten die Kontakte al-Bannas zum Sufi-Orden der Hasafiyya und zur Muslimischen Vereinigung Junger Männer sicherlich eine wichtige Rolle für die Bereitstellung ideeller wie auch organisatorischer Ressourcen.<sup>87</sup> Die Organisation, die al-Banna jedoch mit der Gründung der Muslimbrüder ausbildete, war neuartig und legte auf ganz spezifische Weise den Grundstein für die Genese des politischen Islam:

„What we see is a conscious modeling on the pious forefathers (al-salaf al-salih), and the Rightly Guided Caliphs more specifically, in a kind of modernized succession (istikhlaḥ). Especially significant is the language of patriotism, *jihad* and sacrifice for the sake of the fatherland and the Muslim community.“<sup>88</sup>

Während die zentralen Meilensteine bei der Entwicklung der Muslimbrüder in der entsprechenden Fallstudie weiter ausgeführt werden, ist es für die Kennzeichnung der zentralen Ideen al-Bannas gewinnbringend, seine führende Rolle in den ersten beiden Jahrzehnten der Bruderschaft kurz zu umreißen:

- In den ersten Jahren nach der Gründung der Muslimbrüder war ihr Aktivitätsspektrum auf die religiöse Ausbildung und Schulung ihrer Kader und soziale Wohlfahrtsprojekte (wie den Bau von Moscheen und Krankeneinrichtungen) sowie der besseren ländlichen Stromversorgung ausgerichtet. Al-Banna stand in diesen Aktivitäten unumstritten im Zentrum und prägte den

---

86 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 50; G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 11-25 und R.P. Mitchell: The Society of the Muslim Brothers, S. 1-9.

87 Vgl. G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 27-28.

88 Ebd., S. 28.

internen Diskurs über seine Reden, Rundbriefe und Handbücher und wirkte nach außen über das Publikationsorgan der Muslimbrüder.<sup>89</sup>

- Seit den späten 1930er Jahren versuchte al-Banna, das Projekt der Muslimbrüder stärker über die politische Arena durchzusetzen und er knüpfte Kontakte zum Königshof und zur nationalen Wafd-Partei. Dies war jedoch von geringem Erfolg gekrönt und er verstrickte sich im Elitenkonflikt zwischen der ägyptischen Monarchie, der britischen Verwaltung und der Wafd-Partei.<sup>90</sup>
- Nicht nur der von 1936 bis 1938 herrschende Aufstand der arabischen Bevölkerung im britisch kontrollierten Palästina sowie die Expansion der Muslimbrüder nach Palästina, sondern auch die Kämpfe der Alliierten und Achsenmächte in Nordafrika veränderten die politische Lage deutlich.<sup>91</sup> Die Muslimbruderschaft gründete paramilitärische Untergruppierungen und es kam zu verschiedenen gewalttätigen Operationen einzelner Anhänger der Muslimbruderschaft, zu denen al-Banna ein doppeldeutiges Verhältnis hatte. Am 12. Februar 1949 wurde al-Banna wahrscheinlich durch die ägyptische Geheimpolizei erschossen.<sup>92</sup>

Ungeachtet der Tatsache, dass al-Banna bis heute im Selbstverständnis vieler Muslimbrüder die zentrale und integrative Person dieser Bewegung darstellt<sup>93</sup>, durchbrachen das enorme Mitgliederwachstum der Bruderschaft und die krisengeschüttelten politischen Umstände in den 1940er Jahren die organisatorische sowie inhaltliche Kontrolle al-Bannas über ihre Entwicklung.<sup>94</sup> Dennoch bilden seine überlieferten Schriften<sup>95</sup> die hauptsächliche Wegmarke in der Entstehung

---

89 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 51 und G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 31-39.

90 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 51-52 und G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 47-53 und S. 58-60.

91 Vgl. B. Milton-Edwards/S. Farrell: Hamas, S. 18-34 für historische Details über das britisch kontrollierte Palästina zu dieser Zeit und J. Herf: Nazi Propaganda for the Arab World, der sehr detailliert die Beziehungen zwischen dem nationalsozialistischen Regime Deutschlands und zentralen Personen und Staaten in der arabischen Welt schildert.

92 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 52 und G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 54-56 und S. 70-81.

93 Vgl. die Einleitung von B. Lia: The Society of the Muslim Brothers in Egypt.

94 Vgl. G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 75.

95 Eine Übersicht über die Publikationstätigkeit von al-Banna und die überlieferte Literatur findet sich bei ebd., S. 84-86.

des politischen Islam. Zwei Aspekte seiner Schriften, die nicht als intellektuell und kritisch-reflektierend bezeichnet werden können, sondern als zielführende Anweisungen für seine Anhängerschaft verfasst worden waren<sup>96</sup>, sind für die Entwicklung der islamistischen Ideengeschichte im Kontext dieser Untersuchung von besonderer Bedeutung:

*Erstens* artikulierte al-Banna in der Hochphase des durch den britischen Einfluss forcierten kulturellen, politischen und sozialen Wandels in Ägypten vehement den Unterschied zwischen dem islamischen Weg, der verlassen wurde, aber weiterhin von jedem Araber und jedem Muslim gewünscht werde, und dem Weg des Westens.<sup>97</sup> Während der islamische Weg historisch verbürgt sowohl die höchsten Ideale der sozialen und existentiellen Unabhängigkeit als auch die Einrichtung der besten öffentlichen Institutionen für eine Nation ermögliche, wurde der Weg des Westens von al-Banna durch ökonomische Krisen und aufsteigende Diktaturen geprägt charakterisiert.<sup>98</sup> Der Islam bot für ihn demnach eine eigenständige und authentische Alternative zum eingeschlagenen Verwestlichungsprozess. Diese Alternative könne schrittweise durchgesetzt werden, indem von einem durch diesen islamischen Weg geprägten islamischen Land derartige Ausstrahlungseffekte ausgingen, dass andere islamische Länder sich diesem Weg anschließen und schließlich von einem an den frommen islamischen Vorvätern orientierten islamischen Imperium ausgehend, die gesamte Welt in dieses islamische Projekt miteingeschlossen würde.<sup>99</sup> Um dieses Projekt einer Islamisierung der gesamten Welt weiter zu plausibilisieren, zeigte al-Banna nicht nur praktische Reformen für alle gesellschaftlichen Bereiche auf, sondern pries auch die institutionellen Vorzüge des islamischen Weges und setzte sich mit der damaligen Kritik an einer islamisch geprägten Gesellschaft auseinander.<sup>100</sup> Mit dieser Artikulation einer islamischen Gesellschaftsordnung eröffnete und ermöglichte al-Banna es für anschließende islamistische Semantiken, den Islam als ein umfassendes System für das alltägliche Leben, die Ausübung von Religion, die öffentlichen Institutionen des Staates und seine Wirtschaftsordnung sowie die internationalen Beziehungen, in einer scharfen Abgrenzung zur und Auseinandersetzung mit der westlichen Zivilisation, zu kennzeichnen. Die Muslimbruderschaft

---

96 Vgl. ebd., S. 84 und S. 91-92.

97 Vgl. H. al-Banna: „Toward the Light“, S. 56-57.

98 Vgl. ebd., S. 58-59.

99 Vgl. ebd., S. 61-62.

100 Vgl. ebd., S. 62-76.

stand für al-Banna dabei als spirituelle Elite und Avantgarde an der Spitze einer graduellen Re-Islamisierungsbewegung.<sup>101</sup>

*Zweitens* aktualisierte al-Banna für die Durchsetzung dieses Projekts die Dschihad-Doktrin. Auf der Basis einer an den klassischen Formen der islamischen Rechtsschulen angelehnten dreistufigen Auseinandersetzung mit Koranversen<sup>102</sup>, der überlieferten Tradition des Propheten<sup>103</sup> und Texten der Rechtsgelehrten<sup>104</sup> konzipierte al-Banna den Dschihad zunächst als eine unumstößliche religiöse Pflicht eines jeden Muslims: „God has imposed jihād as a religious duty on every Muslim, categorically, from which there is neither evasion nor escape.“<sup>105</sup> Zusätzlich betonte er, dass der regelbasierte kriegerische Einsatz für den Islam<sup>106</sup> nicht als kleiner Djihad und damit als ein weniger bedeutsamer Einsatz für den Islam bezeichnet werden könne. Dies sei nur eine von den Gegnern des Islam verbreitete Überzeugung, um die Muslime von ihrer Vorbereitung auf den Kampf abzulenken.<sup>107</sup> Letztlich ginge diese Form eines religiös verpflichtenden Kampfes für den Islam soweit, dass auch der Einsatz des eigenen Lebens nicht davon ausgenommen werden könne: „God gives the umma that is skilled in the practice of death and that knows how to die a noble death an exalted life in this world and eternal felicity in the next.“<sup>108</sup>

Gewiss ist bei der Interpretation solcher Textpassagen im Werke al-Bannas Vorsicht walten zu lassen, da der politische Kontext ihrer Entstehung von konflikthaften Auseinandersetzungen in und außerhalb Ägyptens gekennzeichnet war.<sup>109</sup> Als grundlegende islamistische Semantiken markieren diese Passagen jedoch den Übergang von der klassischen Dschihad-Doktrin zum modernen islamistischen Dschihadismus, in welchem der Kampf gegen als unislamische empfundene politische Ordnungen zunehmend in den Mittelpunkt gerät.<sup>110</sup> Insgesamt

101 Vgl. G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 99.

102 Vgl. H. al-Banna: „On Jihād“, S. 134-138.

103 Vgl. ebd., S. 138-146.

104 Vgl. ebd., S. 146-151.

105 Ebd., S. 133.

106 Al-Banna verweist auf die Gültigkeit der klassischen Regeln für den Dschihad und grenzt diese von der, seiner Meinung nach, mörderischen Kriegsführung der westlichen Welt ab. Vgl. ebd., S. 153-155.

107 Vgl. ebd., S. 155.

108 Ebd., S. 156.

109 Vgl. G. Krämer: Hasan al-Banna, S. 100-104.

110 Vgl. B. Tibi: Islamism and Islam, S. 16-17 und Ders.: Political Islam, World Politics and Europe, S. 59-61.

entwarf al-Banna mit seinem selektiven Rückgriff auf verschiedene Elemente der Religion und Zivilisation des Islam den politischen Islam als eine authentische und aktive Re-Islamisierungsbewegung, die sich religiös motiviert gegen den kolonialen Einfluss des Westens zu Wehr setzt und darüber hinausgehend globale Ansprüche hegt.<sup>111</sup>

### 4.3.2 Sayyid Abul Ala Maududi

Bevor es in dem nächsten Abschnitt um das Leben, Denken und Wirken Sayyid Qutbs geht, kommt es zu einem kurzen Exkurs über einen äußerst wichtigen Vertreter des politischen Islam, den 1903 im südlichen Indien (Aurangabad) geborenen Sayyid Abul Ala Maududi. Maududi ist mit seinen Schriften und seiner politischen Aktivität von großer Bedeutung für Pakistan, Indien und die Region Südostasien, wird jedoch nicht ausführlich behandelt, da er für die Genese der Muslimbruderschaft keine derart herausragende Rolle spielte und spielt wie Hasan al-Banna, Sayyid Qutb oder Yusuf al-Qaradawi. Nichtsdestotrotz ist es für eine Einführung in bedeutsame Personen und Ideen des modernen Islamismus notwendig, drei typische Aspekte des Wirkens Maududis, der in seiner Kindheit eine formelle religiöse Erziehung in Koranschulen erhalten hatte und zunächst als Journalist tätig war<sup>112</sup>, zu betonen:

- Maududi gründete 1941 die Dschamaat-e-Islami in Pakistan, welche bis heute in einer Allianz islamistischer Parteien politisch aktiv ist und über Schwesterorganisationen in Indien, Bangladesch, Kaschmir und Sri Lanka verfügt.<sup>113</sup>
- Maududi besaß intellektuellen Einfluss auf andere Vertreter des politischen Islam wie al-Banna, Qutb, Ruhollah Musafi Khomeini und den Palästinenser Abdullah Yusuf Azzam (1941-1989).<sup>114</sup>
- Maududis intellektuelle, religiöse sowie politische Stellung in Pakistan wird von einigen Beobachtern als so weitreichend eingeschätzt, dass jene die Aufnahme von religiösen Bezügen in die 1956 eingesetzte und 1961 und 1973 überarbeitete pakistanische Verfassung auf seinen Einfluss zurückführen.<sup>115</sup>

111 Vgl. B. Tibi: *Islamism and Islam*, S. 144.

112 Vgl. zum biographischen Hintergrund Maududis L. Klevesath: „Islam als System“, S. 88-91 und R.L. Euben/Q.M. Zaman: *Princeton Readings in Islamist Thought*, S. 80.

113 Vgl. R. Jackson: *Mawlana Mawdudi and Political Islam*, S. 1-2.

114 Vgl. ebd., S. 1-2 und S. 173-177.

115 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: *Princeton Readings in Islamist Thought*, S. 83.

Maududi stand ebenfalls für eine paradigmatische Form des politischen Islam, in welcher die Religion des Islam als ein hierarchisch und streng organisiertes System zur Übernahme der politischen Macht konzipiert wird, um einen islamischen Staat aufzubauen, der durch die Scharia geleitet wird.<sup>116</sup>

„Ziel des islamischen Staates ist es für Maudūdī somit nicht, durch Pluralität zwischen verschiedenen Interessen zu vermitteln, sondern der klaren Richtschnur des Islam zu folgen. Bestimmte rechtstaatliche Institutionen und die meisten Aspekte der Gewaltenteilung lehnt er daher ab.“<sup>117</sup>

In der Summe ging Maududi in seinem Verständnis des politischen Islam und in seinem politischen Wirken über al-Banna hinaus, indem er die Ziele des politischen Islam stärker auf die Errichtung des islamischen Staates und weniger auf die korrekte moralisch-islamische Erziehung ausrichtete. Daher steht das Werk und Wirken Maududis exemplarisch für staatszentrierte Überlegungen des Islamismus.

### 4.3.3 Sayyid Qutb

Sayyid Qutb wurde 1906 als ältestes von fünf Geschwistern im oberägyptischen Dorf Musha geboren. Er entstammte einer ehemals wohlhabenden Familie, von der neben Qutb selbst drei weitere Geschwister intellektuell wie praktisch für den Islam aktiv waren und deren Vater als Mitglied der nationalen Wafd-Partei für deren Parteimagazin schrieb. Er besuchte zunächst die örtliche Schule, lernte mit 10 Jahren den Koran auswendig und ging zum Studium, wie auch Hasan al-Banna, an die Dar al-Ulum, um Grundschullehrer zu werden.<sup>118</sup> Er stieg jedoch schnell zum Schulinspektor für das ägyptische Erziehungsministerium auf und war als Schriftsteller in die intellektuellen Diskurse der Hauptstadt Kairo eingebunden. In dieser Zeit der 1930er Jahre verfasste er zahlreiche Aufsätze, Essays, Buchbesprechungen, Gedichte, zwei Autobiographien und eine romantische Erzählung.<sup>119</sup> Erst in den 1940ern widmete sich Qutb stärker islamischen Themen

116 Vgl. ebd., S. 81-83 und R. Bonney: Jihād, S. 199-211.

117 L. Klevesath: „Islam als System“, S. 98.

118 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 129; A.B. Soage: „Islamism and Modernity“, S. 189 und A.J. Bergesen: The Sayyid Qutb Reader, S. 3.

119 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 129 und A.B. Soage: „Islamism and Modernity“, S. 189.

und er veröffentlichte 1948 mit *Soziale Gerechtigkeit im Islam*<sup>120</sup> seine erste programmatische Schrift in diesem Bereich: „Irgendwann zwischen 1947-48 gelangte Qutb zu der Überzeugung, dass wahre Gerechtigkeit sich nur auf den Islam stützen könne.“<sup>121</sup>

Zu einer signifikanten biographischen Wende kam es 1948 mit einem zweijährigen Aufenthalt Qutbs in den USA und zwar am Teachers College Northern Colorado, wo er nicht nur einen Master-Abschluss in Erziehungswissenschaften erlangte, sondern auch für seine Arbeit im ägyptischen Erziehungsministerium das US-amerikanische Schulwesen studieren sollte. Was neben diesen beruflichen Zielen seines Aufenthaltes von seinen Vorgesetzten auch dazu gedacht war, Qutb strikten moralischen Ansichten entgegenzuwirken, entpuppte sich als Fehlschlag. Er selbst fühlte sich in den USA äußerst isoliert und nahm das dortige Leben als unmoralisch und zutiefst verwerflich wahr.<sup>122</sup> Qutb pilgerte nach seiner Rückkehr nach Ägypten im Jahr 1950 nach Mekka, wo er den arabischen Übersetzer Maududis und damit dessen Schriften kennenlernte. Er trat im Februar 1953 den Muslimbrüdern bei<sup>123</sup> und wurde von der Jugendbewegung der Muslimbrüder begeistert aufgenommen. Innerhalb der Muslimbruderschaft stieg er in raschem Tempo auf und war für deren Propaganda-Abteilung zuständig. Das ägyptische Erziehungsministerium beförderte Qutb nach seiner Rückkehr ebenfalls zu einem hochrangigen Berater, er trat aber nach kurzer Zeit zurück und widmete sich ganz seiner Aktivität als Schriftsteller und seiner Funktion in der Muslimbruderschaft. Sein intellektuelles Wirken fand zu diesem Zeitpunkt seinen letztendlichen Umschwung auf islamische Themen und 1952 erschien der erste Band seines später 30 Bände umfassenden Korankommentars *Im Schatten des Koran*.<sup>124</sup>

Seine bis heute anhaltende Wirkung als islamistischer Vordenker entfaltete sich besonders in denjenigen Schriften, die er in den letzten 10 Jahren seines Lebens unter extremen persönlichen sowie unter konflikthaften politischen Bedin-

120 Eine verfügbare englische Ausgabe ist S. Qutb: *Social Justice in Islam*.

121 L. Klevesath: „Islam als System“, S. 94.

122 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: *Princeton Readings in Islamist Thought*, S. 130; A.B. Soage: „Islamism and Modernity“, S. 190 und A.J. Bergesen: *The Sayyid Qutb Reader*, S. 3.

123 Vgl. L. Klevesath: „Islam als System“, S. 102-103.

124 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: *Princeton Readings in Islamist Thought*, S. 130; A.B. Soage: „Islamism and Modernity“, S. 190 und A.J. Bergesen: *The Sayyid Qutb Reader*, S. 3. Eine aktuelle englischsprachige Ausgabe von Qutbs Koran-Kommentar ist S. Qutb: *In the Shade of the Quran*.

gungen verfasste. Die Muslimbrüder und Qutb selbst standen in engem Kontakt mit den sogenannten ‚Freien Offizieren‘, die 1952 in einem Militärputsch<sup>125</sup> die Macht in Ägypten übernahmen. Qutb stieg nach dem Putsch noch weiter auf und war ziviles Mitglied des durch die siegreichen Offiziere gegründeten Revolutionsrates. Qutb gilt heute für diese Übergangszeit als Verbindungsglied zwischen den Muslimbrüdern und Gamal Abdel Nasser. Nachdem die Militärs jedoch nicht die von den Muslimbrüdern geforderten politischen Ziele umsetzten, kam es zu einem Anschlag durch ein Mitglied der Muslimbrüder auf Nasser. Dies machte die Muslimbrüder zu mit allen Mitteln bekämpften Feinden der Militärs. Qutb galt als persönliches Ziel Nassers und wurde 1954 inhaftiert. Im Gefängnis radikalisierten sich seine Schriften unter dem Eindruck seiner Isolation und in Anbetracht der Tötung vieler Muslimbrüder. Seine paradigmatische Veröffentlichung *Zeichen auf dem Weg*<sup>126</sup> erschien das erste Mal 1962. 1964 wurde er für einige Monate frei gelassen. 1965 wurde er jedoch wieder inhaftiert und 1966 hingerichtet, was seine bis heute anhaltende Glorifizierung als für die gerechte Sache des Islam gestorbenen Märtyrers noch stärker beeinflusste, als es bei al-Banna der Fall ist.<sup>127</sup>

„The regime killed a man but inadvertently created a martyr. The next year, many saw the Arab defeat in the Six Days War as a divine punishment for Nasser’s persecution of pious Muslims.“<sup>128</sup>

Verwendet man al-Bannas Schriften als Kontrastfolie, um die Entwicklung des islamistischen Denkens bei Qutb zu akzentuieren, sind es drei Momente in Qutbs Schriften, die zu betonen sind. *Erstens* nahm Qutb die scharfe Unterscheidung zwischen dem islamischen und dem westlichen Weg auf und spitzte diese unter dem Rückgriff auf spezifische Elemente der Religions- und Zivilisationsgeschichte des Islam bis zum Äußersten zu. Für ihn befindet sich die gesamte Welt in einem Zustand der *Dschahiliyya* (die vorislamische Zeit/ das Zeitalter der vorislamischen Ignoranz) und nur derjenige Islam, der streng an dem Vorbild der frommen Vorväter orientiert ist, könne diesen Zustand überwinden.<sup>129</sup> Mit dieser

125 Vgl. zu den historischen Abläufen S.A. Cook: *The Struggle for Egypt*, Kapitel 2.

126 Vgl. eine erhältliche deutschsprachige Ausgabe: S. Qutb: *Zeichen auf dem Weg*.

127 Vgl. A.B. Soage: „Islamism and Modernity“, S. 190-191 und A.J. Bergesen: *The Sayyid Qutb Reader*, S. 4-6.

128 A.B. Soage: „Islamism and Modernity“, S. 191.

129 Vgl. S. Qutb: „Signposts along the Road“, S. 136-142 und Ders.: *Zeichen auf dem Weg*, S. 22-29.

radikalen Zuspitzung charakterisierte Qutb nicht nur alle muslimischen Länder seiner Zeit als unislamisch, da keines von ihnen an dem Ideal der frommen Vorväter ausgerichtet war, sondern Qutb verließ auch das graduelle Re-Islamisierungsprojekt al-Bannas, da die islamistische Avantgarde, die allein dazu geeignet sei, die Dschahiliyya zu überwinden, jeglichen Kontakt zu der unreinen Welt abbrechen müsse.<sup>130</sup> Als einzige Lösung der materiellen und spirituellen Probleme der Menschheit sah Qutb die Durchbrechung der Dschahiliyya und die Rückkehr zur uneingeschränkten Souveränität Allahs. Denn:

„Diese Ġāhiliya basiert auf der Rebellion gegen Allāhs Herrschaft auf der Erde; sie überträgt den Menschen eine der größten Eigenschaften Allāhs, nämlich die Souveränität, und macht einige Menschen zu Herren über andere. [...] sie [Ġāhiliya, T.H.] nimmt die Form an, in der sie für den Menschen das Recht beansprucht, Werte zu kreieren, Gesetze für kollektives Verhalten aufzustellen und einen Lebensweg auszuwählen, ohne darauf zu achten, was Allāh vorgeschrieben hat.“<sup>131</sup>

Die von Qutb angestrebte Herrschaft Allahs auf Erden (*Hakimiyyat Allah*) basiert *zweitens* auf einer universellen Konzeption der Scharia, die als Ausdruck der Gesetze Allahs im Zentrum des zu errichtenden islamischen Systems steht:

„Die erste Aufgabe des Islam ist es, menschliches Leben nach diesem Gedankensystem zu formen und ihm eine praktische, reelle Gestalt zu geben, und ein System in der Welt zu errichten, das von Allāh vorgeschrieben wurde [...]“.<sup>132</sup>

Damit stehen im Mittelpunkt eines islamischen Systems bei Qutb nicht mehr nur an islamischen Rechtsvorstellungen und politischen Einrichtungen der islamischen Zivilisationsgeschichte angelehnte Institutionen, sondern ein holistisches, unabänderliches und perfektes System der göttlichen Scharia, die damit zum unumstößlichen Ausgangspunkt und zur unablässigen Richtschnur aller Aspekte des menschlichen Zusammenlebens wird.<sup>133</sup> Die radikale Ablehnung aller politischen, kulturellen und sozialen Institutionen, die von Menschen gemacht sind,

130 Vgl. Ders.: „Signposts along the Road“, S. 142-143 und Ders.: Zeichen auf dem Weg, S. 233-235.

131 Ders.: Zeichen auf dem Weg, S. 29.

132 Ebd., S. 232.

133 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 132; L. Klevesath: „Islam als System“, S. 105 und A.B. Soage: „Islamism and Modernity“, S. 192-193.

führte Qutb *drittens* dazu, den Dschihad als ultimativen Kampf zur Herstellung des islamischen Systems und zur Abschaffung der bestehenden repressiven politischen Systeme zu verstehen. Der universellen Botschaft des Islam dürfe keinerlei Widerstand geleistet werden. Man müsse sie akzeptieren und für ihre Durchsetzung müsse ein permanenter Dschihad auch in militärischer Form geführt werden.<sup>134</sup>

Analog zur vorsichtigen Interpretation solcher Textpassagen bei al-Banna müssen die Kontextfaktoren seiner Inhaftierung und der gewaltsamen Bekämpfung der Muslimbruderschaft durch den ägyptischen Staat berücksichtigt werden. Dazu gehört auch, dass sich die beiden Nachfolger al-Bannas an der Spitze der Muslimbruderschaft, Hasan al-Hudaybi (1891-1973) und Umar al-Talmasani (1904-1986), von Qutbs Schriften und Wirkung in der Muslimbruderschaft distanzieren haben.<sup>135</sup> Als Semantik, d.h. tradierte Form gesellschaftlicher, in diesem Fall islamistischer Kommunikation, ermöglichten es Qutbs Schriften jedoch, eine noch radikalere Sichtweise auf das als konflikthaft wahrgenommene Verhältnis zwischen westlichen und islamischen Gesellschaftsvorstellungen einzunehmen. Sodass gilt: „The new shari’a is the overall framework for the transformation of Qutb’s rhetorical salvation into a mobilizing ideology“.<sup>136</sup>

Es ist nach diesem Verständnis die scharfe Kontrastierung zwischen dem einzig richtigen islamischen, nach Qutb durch die göttliche Scharia geformten, Weg und der weltweiten vorislamischen Ignoranz, auf der die semantische Form eines legitimen und bewaffneten Kampfes gegen als unislamisch empfundene Personen und politische Institutionen in der islamischen und westlichen Welt basiert. Diese Kontrastierung wird für den Fortgang dieser Arbeit als ein entscheidendes Merkmal in der Entwicklung des islamistischen Denkens nach Qutb – ohne dabei sein Werk auf dieses Merkmal reduzieren zu wollen – angesehen.<sup>137</sup>

---

134 Vgl. S. Qutb: „In the Shade of the Qur’an“ und das Kapitel „Der Ġihād für die Sache Allāhs“ in: S. Qutb: Zeichen auf dem Weg, S. 94-137.

135 Vgl. A.B. Soage: „Islamism and Modernity“, S. 198 und B.H.E. Zollner: The Muslim Brotherhood.

136 B. Tibi: Islamism and Islam, S. 162.

137 Weiterführende Analysen von Qutbs Einfluss auf die dschihadistischen Strömungen des politischen Islam finden sich bei B. Tibi: Islamism and Islam, S. 44; A.J. Bergesen: The Sayyid Qutb Reader, S. 29-30 und J.C. Zimmermann: „Sayyid Qutb's Influence on the 11 September Attacks“.

#### 4.3.4 Yusuf al-Qaradawi

Der noch lebende Yusuf al-Qaradawi wurde 1926 in einem kleinen Dorf nahe dem unterägyptischen Tanta in eine arme Familie geboren. Sein Vater starb, als er 2 Jahre alt war. Al-Qaradawi zeigt sich schnell als ein ausgezeichneter Schüler, der mit 9 Jahren den Koran auswendig konnte. Im Unterschied zu den drei zuvor dargestellten islamistischen Vordenkern wurde er im System der 975 gegründeten al-Azhar Universität ausgebildet. Dies geschah im al-Azhar Institut in Tanta. Nachdem er eine Rede von al-Banna gehört hatte, trat er mit 14 Jahren der Muslimbruderschaft bei. Er reiste für die Muslimbruderschaft durch Ägypten und unternahm für diese 1952 eine Auslandsreise nach Syrien. Während der erbitterten Auseinandersetzungen zwischen den ‚Freien Offizieren‘ und den Muslimbrüdern der Jahre 1954 bis 1956 wurde er mehrfach für seine Mitgliedschaft in der und seine Aktivitäten für die Muslimbruderschaft inhaftiert. 1961 emigrierte al-Qaradawi nach Katar.<sup>138</sup>

In Katar konnte sich die besondere religiöse und gesellschaftspolitische Bedeutung al-Qaradawis unter der Patronage des Emirs Sheikh Khalifa bin Hamad al-Thani (\*1932), der von 1972-1995 den Golfstaat führte, entwickeln. Al-Qaradawi war für die Hauptgebete während des Ramadan zuständig und etablierte sowohl das religiöse als auch das schulische Ausbildungswesen in Katar. Unter dem Einfluss von al-Qaradawi wurde Katar zu einem Rückzugs- und Fluchort für verfolgte Islamisten. Nach dem Tode Nassers, als es in den 1970er Jahren unter seinem Nachfolger Sadat zu einer kurzen Phase der innenpolitischen Entspannung kam, konnte al-Qaradawi wieder nach Ägypten einreisen, wo er 1973 an der al-Azhar Universität mit einer Arbeit zur islamischen Almosensteuer (*Zakat*) promoviert wurde. Zu dieser Zeit begann al-Qaradawis Bekanntheitsgrad als ein international anerkannter und gefragter islamischer Theologe und Rechtsexperte stark zu steigen und er besuchte Konferenzen auf der ganzen Welt.<sup>139</sup>

Während al-Banna und Qutb für Anhänger des Islamismus aufgrund ihres Todes lediglich noch Ikonen sind, verfügt al-Qaradawi in der Gegenwart über einen eminenten Einfluss auf Muslime in mehrheitlich islamischen Staaten, aber auch auf muslimische Minderheiten in westlichen Einwanderungsländern. Er ist nicht nur islamischer Religions- und Rechtsgelehrter und Prediger, sondern auch ein Aktivist in zahlreichen islamischen und islamistischen Netzwerken und über

---

138 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 224-225 und B. Gräf/J. Skorgaard-Petersen: „Introduction“, S. 2-3.

139 Vgl. B. Gräf/J. Skorgaard-Petersen: „Introduction“, S. 3-4.

seine Fernsehsendung *Al-Scharia Wa al-Hayat* (Scharia und Leben) des 1996 in Doha (Katar) gegründeten Fernsehsenders *Al-Dschasira* (wörtlich: Die arabische Halbinsel) einem Millionenpublikum bekannt.<sup>140</sup> Er gilt bis heute als der einzige Proponent des al-Azhar Systems, der gleichzeitig ein anerkanntes Mitglied der Muslimbrüder ist. Dennoch lehnte er 1976 und 2002 das Angebot der Muslimbrüder ab, Oberster Führer dieser Organisation zu werden.<sup>141</sup> Vielmehr lässt er sich von keiner einzelnen islamischen wie auch islamistischen Organisation vereinnahmen und ist über den von ihm 1997 mitbegründeten Europäischen Rat für Fatwa und Forschung, die 2004 von ihm gegründete Internationale Union Muslimischer Gelehrter und die Internetpräsenz IslamOnline.net in einem weiten inhaltlichen und organisatorischen Spektrum aktiv.<sup>142</sup>

Auch für al-Qaradawi steht fest, dass der Islam eine eigenständige Zivilisation bilde und die Religion des Islam aufgrund dessen in der Form eines umfassenden Lebensweges ausgeübt werden solle.<sup>143</sup> Dieser umfassende Lebensweg geht über das westliche Verständnis einer säkularen und privatisierten Religionsausübung hinaus. Er umfasst auf der Grundlage einer für al-Qaradawi im Koran und der überlieferten Tradition des Propheten verankerten Scharia neben den Regeln der korrekten Religionsausübung, die Gebiete des Familien-, Wirtschafts-, Straf- und Handelsrechts sowie das gerichtliche Verfahrensrecht und das internationale Recht. Zusätzlich finden sich für al-Qaradawi in der Scharia die grundlegenden verfassungsrechtlichen Regularien einer Staatsordnung von den Prozeduren der Wahl des Staatsoberhauptes bis zu seiner rechtlichen Entfernung.<sup>144</sup> Dabei gilt zu beachten, dass diese Grundlagen der Staats- und Gesellschaftsordnung für Muslime verpflichtend seien und nicht missachtet werden dürften, da es diese permanenten Aspekte der Scharia seien, die die soziale Stabilität und das Überleben der muslimischen Gemeinschaft sicherstellten<sup>145</sup>:

„All these parts of the sharia represent an integral part of Islam. This means that these things must be observed and obeyed. It is not permissible for a Muslim to reject any part of the sharia.“<sup>146</sup>

140 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 224.

141 Vgl. H. Tamam: „Yūsuf al Qaraḏāwī and the Muslim Brothers“, S. 55-56 und S. 72-73.

142 Vgl. B. Gräf/J. Skorgaard-Petersen: „Introduction“, S. 4.

143 Vgl. ebd., S. 5.

144 Vgl. Y. al-Qaradawi: Islamic Law in the Modern World, S. 4-18 und S. 49-50.

145 Vgl. ebd., S. 124.

146 Ebd., S. 50.

Bis zu diesem Punkt herrscht eine große Übereinstimmung zu den angeführten Überlegungen al-Bannas und Qutbs. Die von al-Banna herausgestellte kulturelle, historische und religiöse Identität des Islam, auch gerade im Unterschied zur westlichen Zivilisation, wird übernommen, argumentativ fortgeführt und über die von Qutb in das Zentrum der Distinktion gestellte Scharia vor allem politisch-institutionell und ethisch-moralisch<sup>147</sup> akzentuiert. Die spezifischen Variationen in der islamistischen Semantik, die von al-Qaradawis Werk ausgehen, basieren auf seinen Auseinandersetzung mit den beiden semantischen Polen, die durch al-Bannas und Qutbs Schriften aufgespannt wurden: eine graduelle Re-Islamisierung innerhalb der bestehenden politischen Institutionen einerseits oder die (gewaltsame) Umstürzung der bestehenden, als Dschahiliyya bezeichneten Ordnung andererseits. Die Überzeugung, dass nur der Islam die Lösung für die vorherrschenden gesellschaftlichen Probleme sein könne, die al-Qaradawi in einer programmatischen Schrift *Die islamische Lösung* in den 1960er Jahren artikuliert, gilt weiterhin.<sup>148</sup> Die gewaltsamen Mittel, die im Anschluss an Qutb im Spektrum der islamistischen Bewegungen an Einfluss und Legitimität gewannen, lehnte al-Qaradawi jedoch teilweise ab. Er distanzierte sich in den 1980er Jahren von dschihadistischen Gruppierungen und kritisierte bestimmte Aspekte im Werk von Qutb. Den bewaffneten Kampf palästinensischer Gruppierungen gegen Israel befürwortet al-Qaradawi jedoch weiterhin.<sup>149</sup> Das semantische Konzept, dem sich al-Qaradawi für diese zeitgemäße Aktualisierung des islamistischen Diskurses seit seiner Veröffentlichung *Das islamische Erwachen zwischen Ablehnung und Extremismus*<sup>150</sup> angeschlossen hat und dessen wirkmächtigster Vertreter er geworden ist, ist der sogenannte *Wasatiyya*-Trend (Mitte, Mittigkeit).<sup>151</sup> Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass diese politische Strömung inner-

147 Vgl. die für Muslime in nicht-muslimischen Ländern gedachten Überlegungen von Ders.: Erlaubtes und Verbotenes im Islam.

148 Vgl. B. Tibi: Islamism and Islam, S. 96-97 und B. Gräf: „The Concept of Wasatiyya in the Work of Yūsuf al Qaraḏāwī“, S. 219.

149 Vgl. B. Gräf/J. Skorgaard-Petersen: „Introduction“, S. 7-8; B. Gräf: „The Concept of Wasatiyya in the Work of Yūsuf al Qaraḏāwī“, S. 221 und H. Tammam: „Yūsuf al Qaraḏāwī and the Muslim Brothers“, S. 69-71.

150 Vgl. Y. al-Qaradawi: Islamic Awakening Between Rejection & Extremism.

151 Vgl. B. Gräf: „The Concept of Wasatiyya in the Work of Yūsuf al Qaraḏāwī“, S. 215, die diese politische Strömung mit Zentrum oder Mitte übersetzt. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Strömung, die deutlich über den Autor al-Qaradawi hinausgeht, findet sich bei M. Browers: Political Ideology in the Arab World, S. 48-76.

halb und außerhalb des politischen Islam nicht mit liberalen oder moderaten Positionen verwechselt werden sollte.<sup>152</sup> Gerade in *Das islamische Erwachen zwischen Ablehnung und Extremismus* äußert al-Qaradawi nicht nur großes Verständnis für religiösen Extremismus, den er euphemistisch als jugendhaften Überschwang charakterisiert, sondern argumentiert auch, dass letztendlich das Abweichen vom Islam in den mehrheitlich islamischen Ländern die wahre Ursache für religiösen Extremismus sei.<sup>153</sup>

Das Wirken al-Qaradawis in diesem Debattenstrang ermöglicht für das islamistische Denken nichtsdestotrotz zweierlei:

- *Erstens* werden die Scharia-rechtlichen Regeln des politischen Gemeinwerts stärker als von Menschen interpretierte und interpretierbare Sachverhalte aufgefasst, was die Rigidität und Abgeschlossenheit der Überlegungen Qutbs reduziert und al-Qaradawis Ideen für die Fragen nach dem Verhältnis von Demokratie und politischem Islam anschlussfähig gemacht hat.<sup>154</sup>
- *Zweitens* artikulieren seine Schriften das Verhältnis von Muslimen und Nicht-Muslimen aus einer differenzierteren Perspektive als einer binären Gegenüberstellung von Islam oder Dschahiliyya und berücksichtigen die Stellung von Nicht-Muslimen in mehrheitlich islamischen Ländern, bzw. das Verhältnis von Muslimen zu Nicht-Muslimen in mehrheitlich nicht-islamischen Ländern. Seine Darlegungen in diesem Bereich werden also einem Zeitalter globaler Migrationsbewegungen stärker gerecht<sup>155</sup>, was jedoch nicht bedeutet, dass Apostasie, also der Abfall vom islamischen Glauben, von al-Qaradawi nicht als Angriff auf den Islam angesehen wird.<sup>156</sup>

Insofern bleibt es das Ziel al-Qaradawis, die Aufrechterhaltung einer distinkten islamischen Identität zu ermöglichen und zu verteidigen und in diesem Sinne: „[...] the propagation around the world of a positively connotated image of Is-

152 Vgl. B. Gräf/J. Skorgaard-Petersen: „Introduction“, S. 8.

153 Vgl. Y. al-Qaradawi: *Islamic Awakening Between Rejection & Extremism*, S. 15–17, S. 99 und S. 149.

154 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: *Princeton Readings in Islamist Thought*, S. 226–227 und Y. al-Qaradawi: „Islam and Democracy“, S. 230–245.

155 Vgl. A. Caeiro/M. al-Saify: „Qaraḍāwī in Europe, Europe in Qaraḍāwī“; A. Salvatore: „Qaraḍāwī’s Maslaha“ und Y. al-Qaradawi: *Non Muslims in the Islamic Society*.

156 Vgl. G. Krämer: „Drawing Boundaries“, S. 181–217.

lam both of a religion and a civilisation, in other words: a global Islamic mission (*da'wa*).“<sup>157</sup>

#### 4.3.5 Osama bin Laden

Osama bin Laden wurde 1957 in Riad, der Hauptstadt Saudi-Arabiens, in eine sehr wohlhabende, aus dem Jemen stammende Familie geboren. Sein Vater war ein disziplinierter und religiöser Mann und begründete den Wohlstand der Familie durch eine bis heute unter dem Namen Saudi Binladin Group bestehende Baufirma. Osama bin Laden wuchs in einem konservativen, durch die saudische Strömung des Wahhabismus geprägten Milieu auf und kam früh mit religiösen Gelehrten in Kontakt, die das Haus seines Vaters besuchten. Seine Schulbildung fand in Saudi-Arabien statt und er erlangte durch sie Wissen über den Koran, die islamische Geschichte und die Sunna. Von 1968-1976 besuchte er die in den frühen 1950er Jahren gegründete al-Thaghr-Modell-Schule in Dschidda, die den Kindern der saudischen Elite ein modernes Curriculum der Fächer Mathematik, Englisch, Geschichte, Religion, Biologie und Arabisch bot. In den frühen 1970er Jahren kam bin Laden in Kontakt mit islamistischen Gruppen und Aktivisten.<sup>158</sup> Über bin Ladens Studienzeit ist wenig bekannt. Es gibt Informationen darüber, dass er Management, Ökonomie und Ingenieurwesen an der König Abd al-Aziz Universität in Dschidda studiert habe.<sup>159</sup>

1979 reiste Osama bin Laden das erste Mal nach Pakistan und erfuhr den dschihadistischen Widerstandskampf gegen den sowjetischen Einmarsch aus erster Hand. Stück für Stück engagierte sich bin Laden immer stärker in diesem Konflikt und er wurde schließlich in Afghanistan selbst aktiv. Er etablierte auf der einen Seite militärische Ausbildungscamps und ließ auf der anderen Seite Tunnel und Straßen für den Widerstand bauen. Die zentrale Rolle in dieser biographischen Entwicklung bin Ladens spielte der Palästinenser Abdullah Yusuf Azzam, welcher schon früher im afghanischen Widerstand gegen die sowjeti-

157 B. Gräf: „The Concept of Wasatiyya in the Work of Yūsuf al Qaradāwī“, S. 223.

158 Vgl. M. Scheuer: Osama bin Laden, S. 21-45.

159 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 427. An solchen Stellen einer auf wenigen soliden Quellen basierenden biographischen Episode bin Ladens ist es angebracht darauf hinzuweisen, dass die Rekonstruktion seiner Biographie eine durchaus umkämpfte Angelegenheit ist. Vgl. dazu M. Scheuer: Osama bin Laden, S. 1-20, der seine Biographie mit einer kritischen Analyse der bestehenden Narrative über bin Laden beginnt.

schen Truppen mitkämpfte und über seine Schriften diesen Widerstand internationalisierte.<sup>160</sup>

„[...] the campaign was the first time in centuries that people from all over the Muslim world had gathered together – irrespective of their ethnic and sometimes doctrinal differences – to fight exclusively *for the sake of Islam*.“<sup>161</sup>

Der Konflikt in Afghanistan war für zwei zusammenhängende Entwicklungen des dschihadistischen politischen Islam von eminenter Wichtigkeit. Erstens für die Entstehung eines global ausgerichteten islamistischen Kampfes mitsamt dazugehöriger Finanzierungs- und Rekrutierungsnetzwerke, welche sich über Zentralasien bis auf den Balkan und Tschetschenien ausbreiteten.<sup>162</sup> Zweitens legte bin Laden in diesem Konflikt die Grundlagen für die Gründung der *Qaidat al-Dschihad* (Der Basis für den Dschihad oder kurz: *al-Qaida*) im Jahr 1988.<sup>163</sup>

„The idea of establishing that military college was a global issue. Thus, if the jihad in Afghanistan ends, graduates of the college can go anywhere in the world and capably command battles everywhere.“<sup>164</sup>

1989 kehrte bin Laden nach Saudi-Arabien zurück und erlebte dort den 2. Golfkrieg mit dem Einmarsch US-amerikanischer Truppen in den Irak. Er richtete seine Kritik daher stärker an den politischen Umständen in seinem Heimatland aus. Nichtsdestotrotz kehrte er zum Jahreswechsel 1990-1991 kurz ins pakistanische Peschawar zurück und sah dort den Beginn des nach dem Abzug der sowjetischen Truppen ausbrechenden afghanischen Bürgerkrieges, in welchem die ethnischen Differenzen der zuvor vereinten Widerstandskämpfer wieder aufbrachen. Seine Koordinationsversuche schlugen fehl und 1991 zog es ihn in das ägyptische Nachbarland Sudan. Dort wurde er vom sudanesischen Präsidenten Umar al-Baschir (\*1944) protegiert und fand mit dem sudanesischen Islamisten Hasan al-Turabi (\*1932) einen ideologischen Verbündeten. Vom Sudan aus weitete bin Laden das Operationsgebiet der al-Qaida aus und er bereitete spätere Anschläge auf dem afrikanischen Kontinent vor. Während Saudi-Arabien ihm

---

160 Vgl. M. Scheuer: Osama bin Laden, S. 48-78 und R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 427-429.

161 D. Cook: Understanding Jihad, S. 128.

162 Vgl. ebd., S. 134-135.

163 Vgl. ebd. S. 128-130 und M. Scheuer: Osama bin Laden, S. 71-73.

164 M. Scheuer: Osama bin Laden, S. 67.

schon 1994 die Staatsbürgerschaft entzogen hatte, musste bin Laden 1996 auch den Sudan auf Druck der ägyptischen und US-amerikanischen Regierungen verlassen.<sup>165</sup> So kehrte er im Mai 1996 nach Afghanistan zurück, wo er zunächst von den Paschtunen-Stämmen und später auch von den Taliban sehr positiv aufgenommen wurde.

Die Taliban (*Schüler*; eine Mischung aus dem arabischen *Talib* und der pakistanischen Pluralendung) hatten 1996 durch die Eroberung Kabuls unter der Führung von Mullah Umar (\*1959) große Teile Afghanistans erobern können und etablierten ein islamistisches Regime, das auf einer Synthese von rigiden islamistischen Rechtsvorstellungen und lokalen Stammesnormen basierte.<sup>166</sup> Von Afghanistan aus koordinierte bin Laden zunächst die 1998 durchgeführten Anschläge auf US-Botschaften in Kenia und Tansania und den 2000 ausgeführten Angriff auf den US-Zerstörer USS Cole, bevor die Anschläge des 11. Septembers 2001 zu einer von US-Verbänden und NATO-Truppen geführten Invasion Afghanistans und dem Sturz des Taliban-Regimes führten. Fast zehn Jahre später, am 02. Mai 2011, wurde er in Abbottabad in Pakistan durch US-amerikanische Spezialkräfte getötet.<sup>167</sup>

Von den eingeführten Denkern und Schriftstellern des politischen Islam stellt das Schrifttum von Osama bin Laden sicher das unsystematischste Werk dar.<sup>168</sup> Ein führender Biograph und Experte zu Osama bin Laden, Michael Scheuer, hat 159 Dokumente bin Ladens gesammelt, die einen Umfang von 791 Seiten besitzen.<sup>169</sup> Die beiden bekanntesten schriftlichen Äußerungen bin Ladens sind die am 23. August 1996 veröffentlichte *Kriegserklärung an die USA*<sup>170</sup> und der am 23. Februar 1998 veröffentlichte *Aufruf zum Dschihad gegen die Kreuzfahrer*

165 Vgl. ebd., S. 79-104; R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 430 und M. Abou-Taam/R. Bigalke: Die Reden des Osama bin Laden, S. 17 und S. 22-23.

166 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 409-412.

167 Vgl. ebd., S. 430 und M. Scheuer: Osama bin Laden, S. 105-130. Weitere Einzelheiten der Aktivitäten bin Ladens in der Vorbereitung der Anschläge des 11. Septembers 2001 bis zu seiner Tötung 2011 werden in der Fallanalyse zur al-Qaida dargestellt.

168 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 426.

169 Vgl. M. Scheuer: Osama bin Laden, S. 19. M. Abou-Taam/R. Bigalke: Die Reden des Osama bin Laden, S. 8 vermuten, dass bin Laden nicht der alleinige Verfasser der Dokumente ist.

170 Vgl. O. bin Laden: „Declaration of War Against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places“.

und Juden.<sup>171</sup> Trotz des vergleichsweise geringen Umfangs und der fehlenden Systematik, aber ohne gesondert auf die Unstimmigkeiten darüber einzugehen, welchen persönlichen Einfluss das Werk von Sayyid Qutb auf bin Ladens Schriften hatte oder ob der ägyptische Dschihadist Ayman al-Zawahiri (\*1951) diejenige Figur ist, die das Werk und Wirken von bin Laden am Stärksten beeinflusst habe<sup>172</sup>, kommt es zu zwei Veränderungen in der islamistischen Semantik, die sich in den Schriften von bin Laden klar identifizieren lassen:

*Erstens* verschiebt sich der Fokus des dschihadistischen Kampfes von der Bekämpfung lokaler Regierungen islamischer Staaten auf die Bekämpfung des globalen Feindes, d.h. einer von den USA und den Juden bzw. dem Staate Israel geführten und weltweiten Allianz gegen den Islam.<sup>173</sup> So beschrieb bin Laden in seiner Kriegserklärung an die USA zwar die Missstände in seinem Heimatland Saudi-Arabien und betonte, dass alle dortigen Reformversuche gescheitert seien, identifizierte als genuine Ursache für die missliche Lage in den islamischen Ländern jedoch die Allianz der Zionisten und Kreuzfahrer, die es zu bekämpfen gelte, um die Missstände überhaupt beheben zu können<sup>174</sup> und so folgerte er: „Hence, it is essential to hit the main enemy who has divided the umma into small, fragmented countries and pushed it into a state of confusion over the past four decades.“<sup>175</sup>

*Zweitens* wird der gewaltsame Dschihad für die Sache des Islam, der bei Qutb auf die Wiedererrichtung der Souveränität Gottes beschränkt blieb, bei bin Laden nicht nur zur Antwort auf das Gros der von ihm behandelten politischen Probleme, sondern auch zum zentralen Distinktionsmerkmal zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen.<sup>176</sup> Es ist der Einsatz für die Vertreibung der Ungläubigen aus den geheiligten islamischen Ländern, der den wahren Muslim ausmache und mit einem Verweis auf den mittelalterlichen Fiqh-Juristen Ibn Taimiyya (1263-

---

171 Vgl. M. Scheuer: Osama bin Laden, S. 110 und S. 113-114.

172 Während in ebd., auf S. 13-14 und auf S. 41-54 dafür argumentiert wird, dass Qutb keinen bis wenig Einfluss auf das Denken von bin Laden gehabt und auch erörtert wird, dass bin Laden den stärkeren Einfluss auf al-Zawahiri gehabt habe, argumentiert J. Calvert: Islamism, S. 233-234 und Ders.: Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism, S. 288-291 für den starken Einfluss von Qutb und al-Zawahiri auf bin Laden.

173 Vgl. D. Cook: Understanding Jihad, S. 136-141.

174 Vgl. O. bin Laden: „Declaration of War Against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places“.

175 Ebd., S. 442.

176 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: Princeton Readings in Islamist Thought, S. 432-433.

1328) argumentiert bin Laden für einen letztlich gänzlich regellosen Dschihad in Zeiten einer existentiellen Bedrohung des Islam.<sup>177</sup> Insgesamt artikulieren die Schriften bin Ladens eine neue Eskalationstufe in dem dschihadistischen Kampf für den Islam und gegen die westliche Zivilisation<sup>178</sup>, die letztlich „[...] collapses the distinctions between national and transnational, offensive and defensive war, ‚near enemy‘ and ‚far enemy‘ that have defined most twentieth century Islamist thought“.<sup>179</sup>

#### 4.4 DIFFERENZIERUNGSSCHEMATA ISLAMISTISCHER SEMANTIKEN

Die dargestellten Entwicklungslinien islamistischer Semantiken von al-Banna bis bin Laden sind nicht im luftleeren Raum entstanden, sondern in der Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zu anderen politischen und religiösen Strömungen in der islamischen Welt seit dem 19. und 20. Jahrhundert. Dazu gehören der islamische Modernismus, der Salafismus und der panarabischen Nationalismus.<sup>180</sup> Insofern ist es inhaltlich und terminologisch nicht trivial, die spezifischen Merkmale der Ideologie des politischen Islam von anderen intellektuellen Strömungen in der islamischen Welt abzugrenzen. Für eine auf Luhmanns Überlegungen basierende semantische Analyse der anstehenden Fallstudien werden daher weniger eigenständige Themen des islamistischen Denkens<sup>181</sup> herangezogen oder der Kern islamistischen Denkens allein auf die Implementierung des islamischen Rechts, d.h. einer Neuerfindung der Scharia, reduziert<sup>182</sup>, um die politische Wirksamkeit islamistischer Semantiken zu beleuchten. Vielmehr ist es in Anbetracht der differenzierungstheoretischen Anlage Luhmanns angebracht,

177 Vgl. O. bin Laden: „Declaration of War Against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places“, S. 443-444.

178 Vgl. für einen Überblick B. Tibi: *Political Islam, World Politics and Europe*, S. 41-66.

179 R.L. Euben/Q.M. Zaman: *Princeton Readings in Islamist Thought*, S. 426.

180 Vgl. zu dem komplexen Wechselspiel dieser verschiedenen politischen und religiösen Strömungen ebda., S. 9-27; M. Browsers: *Political Ideology in the Arab World*; R. Meijer: *Global Salafism* und B. Tibi: *Vom Gottesreich zum Nationalstaat*.

181 Vgl. die sechs von B. Tibi: *Islamism and Islam*, auf S. 6 aufgeführten Kernthemen des politischen Islam.

182 Vgl. R.L. Euben/Q.M. Zaman: *Princeton Readings in Islamist Thought*, S.11.

drei semantische *Differenzierungsschemata* als grundlegende *Variationsmöglichkeiten* islamistischer Semantiken besonders hervorzuheben:

- Die *Differenzierung innerhalb der islamistischen Semantik* zwischen der islamischen Religion/ Zivilisation sowie der westlichen Zivilisation: Das Spektrum reicht dabei von einer Identifikation des besseren islamischen Weges oder der überlegenen islamischen Lösung á la al-Banna und al-Qaradawi bis hin zur Ablehnung jeglicher Eigenschaften und Merkmale der westlichen Zivilisation bei Qutb als Dschahiliyya und dem zeitlich später anschließenden dschihadistischen Kampf gegen den Einfluss der westlichen Zivilisation.
- Die *spezifischen Eigenschaften*, die den authentischen islamischen Weg kennzeichnen und ihn von alternativen bzw. anderen existierenden Lebenswegen abgrenzen: Bei Qutb und al-Qaradawi stehen jeweils verschiedene Formen der Scharia im Zentrum des islamischen Weges, die seine Abgrenzung zu anderen politischen und religiösen Strömungen ermöglichen. Bei bin Laden ist es der gewaltsame Dschihadismus, der den ‚wahren Muslim‘ ausmacht.
- Die *Differenzierung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen*: Gibt es eindeutige und kompromisslose Unterschiede zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen wie bei Qutb und Bin Laden oder gibt es Wege des regelbasierten Zusammenlebens wie bei al-Banna und al-Qaradawi?

Auf der Grundlage dieser Variationsmöglichkeiten in der islamistischen Semantik wird es im Anschluss an die Fallstudienanalyse möglich sein, die Selektions- und Stabilisierungsmechanismen für die Ko-Evolution und Ko-Variation islamistischer Ideen und Strukturen islamistischer Bewegungen herauszuarbeiten. Es wird demnach darauf ankommen, einerseits zu beleuchten, welche Variationsmöglichkeiten islamistische Semantiken bieten und andererseits herauszuarbeiten, welche Selektionsfaktoren im weltpolitischen System herrschen, um stabile Formen islamistischer Semantiken als ko-konstitutiven Faktor der Strukturentwicklungen der Politik der Weltgesellschaft auszubilden.

