

Sonderdruck aus  
Osnabrücker Jahrbuch  
Frieden und Wissenschaft  
19 / 2012

Veröffentlichung des Universitätsverlags Osnabrück bei V&R unipress

# Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 19 / 2012

Schwerpunktthema:

Globale Herausforderungen  
für Europa

- OSNABRÜCKER FRIEDENSGESPRÄCHE 2011
- MUSICA PRO PACE 2011
- BEITRÄGE ZUR FRIEDENSFORSCHUNG

Herausgegeben vom Oberbürgermeister der  
Stadt Osnabrück und dem Präsidenten der  
Universität Osnabrück

V&R unipress

### *Wissenschaftlicher Rat der Osnabrücker Friedensgespräche 2011-2012*

Prof. Dr. Roland Czada, Politikwissenschaft, Universität Osnabrück (Vorsitz)  
Hans-Jürgen Fip, Oberbürgermeister a.D. (Ehrenmitglied)  
Prof. em. Dr. Wulf Gaertner, Volkswirtschaftslehre, Universität Osnabrück  
apl. Prof. Dr. Stefan Hanheide, Musikwissenschaft, Universität Osnabrück  
Prof. em. Dr. Reinhold Mokrosch, Evangelische Theologie, Universität Osnabrück  
Prof. Dr. Alrun Niehage, Ökotropologie, Hochschule Osnabrück  
Prof. Dr. Arnulf von Scheliha, Evangelische Theologie, Universität Osnabrück  
Prof. Dr. Ulrich Schneckener, Politikwissenschaft, Universität Osnabrück  
Prof. em. Dr. György Széll, Soziologie, Universität Osnabrück  
Prof. Dr. Bülent Ucar, Islamische Religionspädagogik, Universität Osnabrück  
Prof. Dr. Thomas Vogtherr, Geschichtswissenschaft, Universität Osnabrück  
Prof. em. Dr. Albrecht Weber, Rechtswissenschaft, Universität Osnabrück  
Prof. Dr. Siegrid Westphal, Geschichtswissenschaft, Universität Osnabrück  
Prof. em. Dr. Tilman Westphalen, Anglistik, Universität Osnabrück  
Dr. Henning Buck (Geschäftsführung)

*Verantwortlicher Redakteur:* Dr. Henning Buck

*Redaktionelle Mitarbeit:* Joachim Herrmann, Gabriele Parlmeyer,

Dr. Michael Pittwald, Jutta Tiemeyer

*Einband:* Tefvik Göktepe unter Verwendung eines Fotos von Jonathan Rashad:  
»Rainbow on wall of Interior Ministry«, Graffiti von Omar Zeftawi, Kairo.

*Wir danken für freundliche Unterstützung der Osnabrücker Friedensgespräche durch:*

- die Oldenburgische Landesbank AG
- die Stadtwerke Osnabrück AG
- den Förderkreis Osnabrücker Friedensgespräche e.V.

*Redaktionsanschrift:* Osnabrücker Friedensgespräche

Universität Osnabrück, Neuer Graben 19 / 21, D-49069 Osnabrück

Tel.: + 49 (0) 541 969 4668, Fax: + 49 (0) 541 969 14668

E-mail: [ofg@uni-osnabrueck.de](mailto:ofg@uni-osnabrueck.de) – Internet: [www.friedensgespraeche.de](http://www.friedensgespraeche.de)

Die Deutsche Nationalbibliothek – Bibliografische Information: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Aufl. 2012

© 2012 Göttingen, V&R unipress GmbH mit Universitätsverlag Osnabrück.

Alle Rechte vorbehalten. Printed in Germany: Hubert & Co., Göttingen.

Gedruckt auf säurefreiem, total chlorfrei gebleichtem Werkdruckpapier; alterungsbeständig.

ISBN: 978-3-8471-0061-4

ISSN: 0948-194-X

# Inhalt

Vorwort der Herausgeber . . . . .	7
Editorial . . . . .	9

## I. OSNABRÜCKER FRIEDENSGESPRÄCHE 2011

<i>Männlichkeit, Ehre und Gewalt</i> Mit Ute Frevert, Gunnar Heinsohn und Yilmaz Atmaca . . . . .	17
<i>Afrika – Neue Wege zu nachhaltigem Wohlstand, Frieden und Demokratie?</i> Mit Neville Alexander und Klaus Töpfer . . . . .	39
<i>Umbrüche in Ägypten und der arabischen Welt</i> Mit Helga Baumgarten, Cilja Harders und Taoufik Ben Amara . . . . .	63
<i>Genug Brot für die Welt? Bevölkerungswachstum, Klimawandel und Ernährungskrise</i> Mit Bärbel Dieckmann, Uschi Eid und Jochen Flasbarth . . . . .	87
<i>Europa sieht Deutschland: Polen und Deutsche in zwei Jahrzehnten neuer Freiheit</i> Von Irena Lipowicz . . . . .	115
<i>Idee und Realität Europas</i> Von Roman Herzog . . . . .	125

**II. MUSICA PRO PACE –  
KONZERT ZUM OSNABRÜCKER FRIEDENSTAG 2011**

- Stefan Hanheide, Osnabrück  
*Musikalische Abbilder gesellschaftlicher Wirklichkeit.  
Zu Karl Amadeus Hartmanns 1. Symphonie (1935-36 / 1954-55)  
und Anton Bruckners Messe e-Moll (1866)* . . . . . 137

**III. BEITRÄGE ZUR FRIEDENSFORSCHUNG**

- Julian Nida-Rümelin, München  
*Plädoyer für eine radikale Neuordnung der europäischen  
Institutionen* . . . . . 147

- Henrik Uterwedde, Ludwigsburg / Osnabrück  
*Ein Europa, zwei Visionen? Deutsche und französische Leitbilder  
der europäischen Wirtschafts- und Währungsunion* . . . . . 153

- Ulrich Jan Schröder, Münster  
*Staatlichkeit ist kein Schicksal. Der deutsche Staat zwischen  
Schicksals-, Werte- und Rechtsgemeinschaft* . . . . . 167

- Rauf Ceylan, Osnabrück  
*Fundamentalismus, Islamismus und Dschihadismus als  
antimodernistische Gegenentwürfe* . . . . . 181

- Roland Czada, Osnabrück  
*Sehnsucht nach Azania. Neville Alexanders Leben und Werk  
für ein anti-rassistisches Südafrika. Ein Nachruf* . . . . . 193

**IV. ANHANG**

- Referentinnen und Referenten, Autorinnen und Autoren . . . . . 205  
Abbildungsnachweis . . . . . 211



*Rauf Ceylan, Osnabrück*

## **Fundamentalismus, Islamismus und Dschihadismus als antimodernistische Gegenentwürfe**

*I. Aufklärung und Moderne als Herausforderungen für die Religionen* – Die Aufklärung und in deren Folge initiierte Säkularisierungsprozesse sind in Europa aufgrund bestimmter historischer Voraussetzungen möglich geworden. Bahnbrechende wissenschaftliche, gesellschaftliche und politische Entwicklungen, die eine große Herausforderung für alle Weltreligionen darstellen, wurden dadurch angeregt. Für den Philosophen *Immanuel Kant* ist dieser Prozess der Aufklärung ein Akt der Selbstbefreiung des Menschen: »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.«<sup>1</sup> Kant sah vor allem in religiösen Fragen die Notwendigkeit, den eigenen Verstand zu nutzen, um aus der Unmündigkeit auszubrechen:

»Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel.«<sup>2</sup>

In der Auseinandersetzung mit diesen geistigen Herausforderungen suchten auch die großen christlichen Konfessionen, die evangelische und katholische Kirche, nach Antworten. Beide wurden von der Geistesbewegung der Aufklärung erfasst und mussten sich entsprechend theologisch positionieren. Die von Kant geforderte Mündigkeit durch die selbständige Nutzung der *ratio* in religiösen Fragen setzte sich immer mehr durch. In beiden Theologien kam es jedoch zu unterschiedlichen Reaktionen. Einerseits gab es Versuche, die Aufklärung innerhalb der Theologie wirksam werden zu lassen, etwa durch die moderne Bibelforschung in Form der historisch-kritischen Exegese. Andererseits gab es große Widerstände dagegen und das Bemühen, an die alten Denk- und Wissenschaftstraditionen anzuknüpfen wie etwa durch die Wiederbelebungsversuche der katholischen Scholastik im 19. Jahrhundert.<sup>3</sup> Die Defensivhaltung der katholischen Kirche gegen die Moderne und Aufklärung spiegelt besonders das 1. Vatikanische

Konzil – das Konzil der Gegenaufklärung.<sup>4</sup> Erst im 2. Vatikanischen Konzil werden Beschlüsse zur Versöhnung mit der Moderne verfasst.<sup>5</sup>

Der Prozess der Aufklärung und Säkularisierung wurde auch als Antwort auf die Bevormundung durch die Kirchen und deren Einflüsse auf verschiedene Lebensbereiche der Menschen verstanden. Im Sinne einer *conditio sine qua non* wurde zunehmend die Separation religiöser Angelegenheiten von weltlichen Dingen durchgesetzt und damit die Grundlage für gewaltenteilige, rechtstaatliche Demokratien geschaffen. Als Voraussetzung für die Etablierung einer öffentlich-weltlichen Sphäre sollte die Religion auf eine abgeschirmte Sphäre beschränkt werden.<sup>6</sup> Allerdings sind der Grad der Separation und die Frage der Rolle der Religion in der Öffentlichkeit in Europa nicht endgültig geklärt. Die kontroversen Debatten über das Kruzifix in Klassenzimmern<sup>7</sup> oder den Bezug auf Gott bzw. das Christentum in der Europäischen Verfassung zeugen davon.<sup>8</sup>

Die islamische Welt war noch in stärkerem Maße von den Modernisierungsschüben aus Europa betroffen.<sup>9</sup> Die Erfahrung der militärischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, kulturellen und technologischen Dominanz des Westens und das entstandene kollektive Gefühl der Unterordnung haben in der gesamten islamischen Welt zu unterschiedlichen, polarisierenden Reaktionen geführt. Auf staatspolitischer Ebene sind in diesem Kontext die ›Modernisierungseiferer‹ anzuführen – darunter der Ägypter *Muhammad Ali Pascha* (1769-1849) –, die die gesamte Gesellschaft in rasanter Geschwindigkeit dem Westen angleichen wollten, obwohl doch

»[...] der Westen seine Modernisierung schrittweise, in seinem eigenen Tempo vollzogen hatte: Fast dreihundert Jahre hatten die Menschen in Europa und Amerika gebraucht, um sich das Wissen und die Technik anzueignen, denen sie die Weltherrschaft verdankten. Trotzdem war es ein quälender, verstörender Prozess, der mit sehr viel Blutvergießen und beträchtlicher geistiger Orientierungslosigkeit verbunden war. *Muhammad Ali* versuchte diesen hochkomplexen Wandel innerhalb nur von vierzig Jahren zu bewerkstelligen, und um seine Ziele zu erreichen, musste er dem ägyptischen Volk praktisch den Krieg erklären.«<sup>10</sup>

In noch kürzerer Zeit versuchte *Mustafa Kemal* ab 1923 die türkische Gesellschaft durch fundamentale Reformen von oben her zu säkularisieren, ohne die multi-ethnische Gesellschaft als Ganzes in diesen Prozess einzubeziehen. Daher wurden die Reformen nur von einer kleinen Elite gestützt und die ländlichen Gegenden hielten weiter an ihrem ›Volksislam‹ fest. Dies war kein Prozess der Selbstbestimmung, es fehlten die entspre-

chenden Denker und Philosophen, die diese Entwicklung hätten initiieren, und die breite Masse, die diese Transformationen hätten tragen können.<sup>11</sup> Die einzige Schicht, die Europa kannte, waren in der Regel die Militärs, die dann auch lange Zeit die Macht in den jeweiligen Ländern ausübten oder zumindest eine bestimmte Politik und Politiker unterstützten.

*II. Fundamentalistische Gegenbewegungen als eine Begleiterscheinung der Moderne* – Eine Begleiterscheinung der Moderne sind die fundamentalistischen Gruppierungen, die als Gegenreaktion in diesem polarisierenden Prozess entstanden sind. Anders als Konservative und Orthodoxe, die die real existierenden Traditionen ihrer unmittelbaren Ahnen fortsetzen, sind alle fundamentalistischen Gruppen dadurch charakterisiert, dass sie zurück wollen zu einem ›Urzustand‹ der Religiosität, zu einer ›authentischen‹ Religion. Sie nehmen den Menschen nicht als ein autonomes Subjekt wahr, zeichnen sich durch ihr intensives Missionierungsverhalten aus, propagieren ein sehr polarisierendes Weltbild, rezipieren die heiligen Quellen wortwörtlich und ohne hermeneutische Analysen, beanspruchen für sich das Interpretationsmonopol und geben sich gegenüber externen Kritiken ›immun‹. Dies lässt sich z.B. auch bei einzelnen christlichen Gruppen festmachen, die sich mit der Moderne bis in die Gegenwart hinein nicht arrangieren wollen.

Infolge der geistigen und technischen Modernisierungen fühlten sich die Religionsgemeinschaften in ihrer Existenz bedroht und waren daher bestrebt, die ›Fundamente‹ ihrer Religion zu schützen.<sup>12</sup> Dies gilt auch etwa für christlich-fundamentalistische Gruppen wie die Evangelikalen in den USA, die bis heute die Errungenschaften der Moderne und wissenschaftliche Erkenntnisse wie die Evolutionstheorie, die ihrer Ansicht nach der Schöpfungsgeschichte der Bibel widersprechen, nicht akzeptieren. Eine liberale Theologie und in diesem Zusammenhang eine historisch-kritische Bibelexegese werden abgelehnt.<sup>13</sup>

In der islamischen Welt sind ebenfalls diverse geistige Väter des Fundamentalismus aufgetaucht, wie etwa *Muhammad Ibn Abdu'l-Wahhab* (1703-1792), der sich als radikaler Reformers verstand und die arabische Halbinsel und die islamische Welt in den islamischen ›Urzustand‹ zurückbringen wollte. Aufgrund seines intensiven Studiums der islamischen Quellen und seiner Reisetätigkeit hatte er die Überzeugung gewonnen, dass die meisten Muslime sich in ihrer Glaubenspraxis von den Quellen des Islam entfernt hätten und somit sich nur noch nominell als Muslime titulierten. Er sah daher seine religiöse Mission darin, alle Sonderlehren und religiösen Bräuche, die seiner Meinung mit der ›reinen‹ islamischen Lehre inkompatibel waren, zu bereinigen. Er stand für eine buchstabengetreue Befolgung der islamischen Lehre unter Verzicht auf jede Reflexion und

Durchdringung des geistigen Gehalts der Lehre. Begleitet wurde dieses statische Verständnis der Religion mit einer ›Null-Toleranz‹-Politik, die neben seiner Lehre keine andere Lehre duldete. Denn seine Ideologie basierte vor allem auf zwei Terminologien: *Tawhid* (Einheit Gottes) und *Schirk* (Gott etwas Ähnliches beigesellen und seine Einzigartigkeit damit infrage stellen). Diese wurden von ihm dann so eng ausgelegt, dass alle Abweichungen in der Glaubenspraxis mithilfe dieser beiden Schlüsselbegriffe bewertet wurden. Dank dieser angemessenen Definitionsmacht fiel es ihm leicht, seine Gegner zu Apostaten zu erklären, z.B. indem bestimmte mystische Praktiken als *Schirk* diffamiert wurden.<sup>14</sup>

Auf Abdu'l-Wahhab als theologische Referenz konnten sich letztlich die meisten fundamentalistischen Bewegungen berufen, wenn sie gegen das europäische ›Importprodukt‹ der Moderne agierten. Von Anfang an wollten diese reaktionären Gruppen den Einfluss der Moderne zurückdrängen und zum ›authentischen‹ Islam zurückkehren. Anders als die muslimischen ›Modernisierungseiferer‹ wollten die religiös motivierten Protestbewegungen die Unterlegenheit der islamischen Welt gegenüber dem Westen nicht einfach durch Nachahmung wettmachen, sondern durch die Wiederbelebung des ›Goldenen Zeitalters‹ des Islam. Denn die Ursache für die Dekadenz der islamischen Welt wurde in der Entfremdung der muslimischen Welt von ihren ›authentischen‹ religiösen Wurzeln gesehen. Ihre Ablehnung des Westens konnten die Fundamentalisten so erfolgreich in die islamische Welt kommunizieren, weil die Europäer zugleich als Kolonialherren in Erscheinung traten. Daher wurden die Modernisierungsprozesse als Strategien der Europäer interpretiert, den Muslimen ihre ›Areligiösität‹ und Weltlichkeit aufzuzwingen und die muslimische Weltgemeinschaft zu spalten.

Die *Abschaffung des Kalifats* in der islamischen Welt war in den Augen dieser Bewegungen die entscheidende Bestätigung für diese Pläne.<sup>15</sup> Denn mit dem Zerfall des Osmanischen Reiches und der Entstehung von Nationalstaaten fand die Trennung von Staat und Religion Eingang in die islamische Welt. Zwar sind die islamisch geprägten Länder sehr unterschiedliche Wege gegangen – von einem streng laizistischen Kurs wie Tunesien und in der Türkei bis hin zur wahhabitischen Richtung in Saudi-Arabien –, doch innerhalb dieser Gesellschaften gab es immer Gegenkräfte, für die die Trennung von Staat und Religion einer ›Gottlosigkeit‹ gleichkam.<sup>16</sup> Denn die Frage des Verhältnisses beider zueinander war für die Muslime seit der Medina-Zeit beantwortet, da die staatliche Organisation im Islam bereits zu Lebzeiten des Propheten *Muhammad* (ca. 570-632 n.Chr.) entstand. Nach dem Ableben der ersten vier Kalifen entstanden zwar Dynastien und Großreiche, die ihre Herrschaft jedoch immer damit legitimierten, dass sie das ›islamische Recht‹ anwandten. Dieses Recht führte man historisch in

die früheste Zeit der Entwicklung des ›islamischen Rechts‹, in die Zeit des Stadtstaates Medina, zurück. Verkannt wird damit jedoch, dass das postulierte ›islamische Recht‹ nicht ein Produkt des Frühislam ist, sondern erst im Laufe der Jahrhunderte sich formierte.

»Bei vielen muslimischen Gelehrten in Vergangenheit und Gegenwart sind [...] geschlossene Vorstellungen von der Frühzeit erkennbar, vor allem im Hinblick auf die Grundlagenfragen der Rechtsquellenlehre. Man unterscheidet meist nicht mehr zwischen der Formationsperiode und dem im 9./10. Jahrhundert oder später erreichten Stand. Dies wird eindrucksvoll dadurch belegt, dass in der neuzeitlichen Literatur fast ausschließlich die seit dem späteren 8. Jahrhundert entstandenen großen *Fiqh*-Werke als Referenz benannt werden. Auch ist eine deutliche Tendenz erkennbar, vorhandene Praktiken möglichst auf die Entstehungszeit des Islam zurückzuführen, um damit größtmögliche Legitimation zu erreichen.«<sup>17</sup>

*III. Din wa Daula: Das Experiment Islamismus* – Aus den beschriebenen internen (innerislamischen Entwicklungen) und externen (europäischen Einflüsse) Erfahrungen heraus sind islamistische Bewegungen hervorgegangen, die radikal-politische Konzeptionen für die Errichtung eines islamischen Staates nach dem idealisierten Vorbild des Stadtstaates Medina entwarfen. Anders als von den Fundamentalisten gefordert, wurde die Rückkehr zu den Wurzeln bzw. die Errichtung eines idealen islamischen Staates nicht nur im Weg einer strikten Befolgung religiöser Regeln propagiert, sondern sollte mithilfe politischer Konzeptionen durchgesetzt werden. Während des 19. Jahrhunderts kommt in den Diskussionen zunehmend die Formel »Religion und Staat« in Gebrauch. Es setzt sich zunehmend das Konzept durch, dass die Gestaltung des Staates und der Gesellschaft auf ›islamische Prinzipien‹ zu basieren habe:

»Die frühen Formen islamischer politischer Theorie, die seit den 1870er-Jahren im öffentlichen Raum Geltung beanspruchten, definierten Staat und Gesellschaft im Sinne einer politischen Philosophie. Dies bedeutete, dass durch die Ableitung aus dem Islam der Soll-Zustand erfasst wurde. Empirisch-analytische politische Theorie, die auf islamischem Wissen beruhte, war daher nicht zu erwarten. Denkinhalt der politischen Philosophie islamischer Reformer (u.a. *Jamal ad-Din al-Afghani* (1838-1897), *Muhammad 'Abduh* (1849-1905) oder *Muhammad Raschid Rida* (1865-1935)) war nicht der Staat selbst, sondern der Islam. Ihm wurde die Funktion des Staates zuge-

wiesen, indem die in der politischen Philosophie dem Staat zugeordneten Denkinhalte (Sittlichkeit, Ordnung, Gerechtigkeit etc.) theoretisch aus dem Islam abgeleitet wurden. Islamische Theorie war daher insofern politische Theorie, als sie den Islam funktionsäquivalent zu Politik und Staat setzte.«<sup>18</sup>

Diese Funktionsäquivalenz wurde im 20. Jahrhundert durch islamistische Denker aufgegriffen und weiterentwickelt. Dabei spielen vor allem zwei Vordenker eine Rolle: *Sayyid Qutb* und *Sayyid Abul Ala Mawdudi*. In seinem Werk *Ma'alim fi-L-Tariq* (Meilensteine bzw. Zeichen auf dem Weg) entwirft der Ägypter Qutb die Idee einer islamischen Bewegung und die Voraussetzung zur Etablierung eines islamischen Staates. Eine seiner Thesen ist, dass die Menschheit sich in der Zeit der *Dschahiliya* (Unwissenheit) befinde. Mit Dschahiliya wird im historischen Kontext die Zeit vor der Offenbarung des Islam auf der Arabischen Halbinsel bezeichnet, in welcher Vielgötterei, Blutfehden, Unmoral etc. herrschten. Mit der Offenbarung des Islam wurde diese Zeit nach traditionell-muslimischem Verständnis beendet. Allerdings erlebte der Begriff der Dschahiliya im 20. Jahrhundert durch Qutb eine Uminterpretation, indem er diesen Zustand auf alle Gesellschaften der gegenwärtigen Zeit übertrug, da die heutigen politischen Herrschaften nicht auf der Grundlage göttlicher Autorität errichtet worden seien. Konsequenz dieser Missachtung des göttlichen Rechts sei die gegenwärtige soziale Ungerechtigkeit und Misere auf Erden. Indem der Mensch nicht mehr ›Knecht Gottes‹ sei, würden die Menschen anderen Menschen bzw. dem Materialismus dienen.<sup>19</sup>

Sayyid Abul Ala Mawdudis Werke ergänzen die Schriften Qutbs insofern, als er insbesondere die zentralen koranischen bzw. theologischen Begriffe umfangreich politisch umdeutet. Im Zentrum stehen die Begriffe *Ilah* (Gott), *Rab* (Herr), *Din* (Religion) und *Ibadah* (Gottesdienst bzw. gottesdienstliche Handlung), die so umdefiniert werden, dass sie profanisieren und damit politisieren werden.

Im Zusammenhang seiner Schriften

- können Gottheiten (*Ilah*) auch politische Systeme darstellen, die nicht theokratisch sind;
- kann Herr (*Rab*) auch ein politischer Führer sein, der sich nicht an die islamischen Gesetze hält bzw. dem islamischen System konträre weltliche Gesetze entwirft;
- kann Gottesdienst (*Ibadet*) auch die bewusste Unterwerfung unter nicht-göttliche Systeme (bzw. diesen zu ›dienen‹) bedeuten und
- kann Religion (*Din*) schließlich eine alles umfassende Lebensweise (einschließlich Politik) bedeuten.<sup>20</sup>

Mit diesen Umdefinitionen lieferte Mawdudi den islamistischen Bewegungen das Handwerkszeug, um im Koran Hinweise auf den Auftrag zur Errichtung eines islamischen Staates zu finden und das heilige Buch politisch zu instrumentalisieren. Doch damit begannen auch die Probleme unter den Islamisten, weil sie trotz der Freiheit, die die neuen Terminologien brachten, eine theokratische Staats- und Gesellschaftsdoktrin auf – wenigstens einige wenige – Koranverse gründen mussten. Nur wenige der 6.236 Verse des Korans behandeln juristische und wirtschaftliche Themen. Aus diesem Grund sind zahlreiche islamistische Bewegungen mit zum Teil konträren Konzepten entstanden. Des Weiteren handelt es sich bei diesen Entwürfen um keine wirklich analytischen Konzepte zur Lösung wirtschaftlicher, politischer, sozialer und kulturelle Fragen der Gegenwart. So wird zwar von Islamisten wie Qutb besonders die Idee der sozialen Gerechtigkeit akzentuiert, doch dahinter steht kein durchdachtes, politisches Programm. Ein organisiertes politisches System, eine funktionsfähige, effiziente und rationalisierte staatliche Verwaltung bedarf mehr als nur eines Wohlfahrtsgedankens. Sie mögen für Gruppen, die nur eine Oppositionshaltung einnehmen, hinreichend sein, doch sobald man im politischen System der jeweiligen Länder integriert ist bzw. sogar die Regierung stellen muss, ist eine Pragmatisierung und damit realpolitische Orientierung zwingend erforderlich. Das zeigen Beispiele wie etwa die Entwicklung der Muslimbruderschaft in Ägypten. In ihren Anfängen lehnte sie demokratische Systeme bzw. Wahlen radikal ab, später schlug ihre Partei selbst einen parlamentarischen Weg ein. Durch diese Integration in das politische System ist zunehmend eine Transformation der islamisch-gesellschaftlichen Utopie in eine Realpolitik zu beobachten:

»Einerseits ist die Rückbesinnung auf das islamische Erbe in Qur'an und Sunna notwendig, um eine moralische Grundlage zu bilden, andererseits ist die Anerkennung der Realität der wichtigste Schritt zur Abwendung von utopischen Missverständnissen. [...] Die Realität wird sich also – und dies scheint die Muslimbruderschaft in einem längeren ideologischen Prozess realisiert zu haben – nicht an die Utopie der Menschen anpassen.«<sup>21</sup>

Doch der Prozess der politischen Integration und Transformation ist reziprok und auch anfällig. Das bedeutet im Falle von Ägypten, dass hierbei entscheidend sein wird, ob sich nach der Revolution ein demokratisches System etablieren wird oder nicht.

IV. *Dschihadismus und Terrorismus* – Nicht nur hinsichtlich der verschiedenen Konzeptionen eines islamischen Staates, sondern auch in der Frage nach den Mitteln zur seiner Errichtung gehen die Meinungen unter den Fundamentalisten und Islamisten weit auseinander.

Strittig ist, ob dies geschehen kann

- durch die *Dawa* (Einladung zum Islam) und die gesellschaftliche Frömmigkeit;
- durch politische Partizipation;
- durch den Dschihad.

Während der größte Teil auf die erste und die zweite Möglichkeit setzt, verfolgt eine Minderheit den dritten Weg. Es sind die Dschihadisten, die keine Kompromisse eingehen wollen und jegliche Zugeständnisse an »unislamische« Regierungen ablehnen. *Abdullah Azzam* (1941-1989), einer der geistigen Vätern vieler Dschihadisten der Moderne, bringt diese Politik mit folgender Formel auf den Punkt: »Nur der Dschihad und das Gewehr, sonst nichts. Keine Verhandlungen, keine Dialoge und keine Konferenzen.« Azzams Lehren beeinflussten viele Dschihadisten wie etwa den damals jungen *Usama bin Ladin*, der sich diesen Spruch fortan zur Maxime machte und die *Al-Qaida* mit aufbaute. Er versuchte diese Ideologie zu praktizieren, rief mehrfach zum globalen Dschihad auf und initiierte zahlreiche Terroranschläge wie den am 11. September 2001 in New York.<sup>22</sup>

Wie bereits am Beispiel Mawdudis deutlich wurde, können koranische Termini für bestimmte Zwecke umgedeutet werden. Denn alle Gelehrten waren Menschen ihrer Zeit und somit in bestimmten sozio-politischen Zusammenhängen involviert. Dies lässt sich besonders am Begriff des *Dschihad* exemplifizieren. Der Dschihad-Begriff ist einerseits in einem spirituellen und andererseits in einem militärischen Kontext zu definieren. Je nach regionaler Herkunft der Gelehrten wurde dieser Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungen gefüllt. Lehrer des islamischen Rechts, die in umkämpften Grenzgebieten zu nichtmuslimischen Territorien lebten, verstanden darunter primär militärische Aktionen, auch den Angriffskrieg im Sinne einer expansionistischen Politik. Hierfür stehen etwa Gelehrte wie *Ibn al-Mubarak*, der den Dschihad in seiner militärischen Funktion sogar zu den Grundpfeilern des Islam und somit zu den Voraussetzungen der muslimischen Glaubenspraxis erklärte. Dagegen haben andere Gelehrte, die eben nicht in der Nachbarschaft zu verfeindeten Reichen und somit nicht permanent unter Kriegsgefahr lebten, den Dschihad eher als Selbstdisziplinierung bzw. als fromme Handlungsweise definiert. Dies gilt etwa für die religiösen Gelehrten im 8. Jahrhundert auf der arabischen Halb-

insel, die den Dschihad als »gutes bzw. löbliches Handeln« ohne Blutvergießen betrachteten.<sup>23</sup>

Im militärischen Kontext wurde in einer weiteren Version der defensive Charakter des Dschihad betont und als grundlegendes Prinzip der Selbstverteidigung, als *ultima ratio*, etabliert:<sup>24</sup> Der Dschihad nicht als das Recht zum Krieg (*ius ad bellum*), aber als ein Recht im Krieg (*ius in bello*). Diese Differenzierung wird auch im modernen Kriegsrecht vorgenommen, sodass der Verteidigungskrieg als rechtmäßig und der Angriffskrieg als völkerrechtswidrig eingestuft wird.<sup>25</sup> Wie historische und gegenwärtige Erfahrungen jedoch zeigen, konnte man sich das »Recht«, einen Krieg zu führen, selbst leicht zusprechen.

»Aus der genannten Unterscheidung ergibt sich die Konsequenz, dass das Recht im Kriege das gleiche ist für den Aggressor wie für den Verteidiger. In der Praxis ist das keineswegs immer klar gewesen. Wer das Recht auf seiner Seite glaubt, meint oft auch, in den Methoden, in den gewählten Mitteln, wenig zimperlich sein zu dürfen.«<sup>26</sup>

So sehen es auch die Dschihadisten, die sich mit permanenten Angriffen auf die Normen und Werte des Islam konfrontiert sehen und daher inhumane Mittel zur »Selbstverteidigung« legitimieren. Vor diesem Hintergrund mussten die islamische Welt und auch Europa nach dem 11. September 2001 zahlreiche Anschläge bzw. Anschlagversuche hinnehmen. Interessant ist in diesem Kontext, dass die islamischen Länder vom Terror der Dschihadisten stärker betroffen waren. Denn für die Extremisten ist ein Großteil der Muslime als Apostaten einzustufen, und weil sie sich weiterhin als Muslime bezeichnen, besteht – so ihre Auffassung – die Gefahr der Verfälschung des Islam. Sowohl die Aktivitäten der kurdisch dominierten *Hizbullah* in der Türkei als auch die zahlreichen Anschläge der Al-Qaida bestätigen diese Denkweise.

*V. Ausblick: Der Fundamentalismus erreicht die Diaspora* – Der Prozess der Moderne (Individualisierung, funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft, Säkularisierung, Pluralisierung usw.) stellte und stellt für die Religionen eine Herausforderung dar. Wie hier dargestellt, sind historisch zwei polarisierende Reaktionen zu verzeichnen: die Modernisierer und die Fundamentalisten. Die Modernisierer haben die Lösung in der Nachahmung des Westens gesehen, ohne allerdings dafür die nötigen Voraussetzungen zu schaffen. Sie zwangen ihren jeweiligen Bevölkerungen einen Modernisierungsprozess von oben auf. Daher waren diese Reformen nur oberflächlich und von ihrer Reichweite begrenzt. Eine andere Begleiterscheinung war die Herausbildung fundamentalistischer Gegenströmungen,

die sich von diesen Umwälzungen in ihrer Existenz gefährdet sahen. Für die islamische Welt war es auch deshalb schwierig, sich konstruktiv mit der Moderne auseinanderzusetzen, weil sie als ›Importprodukt‹ der europäischen Kolonialherren aufgefasst wurde. Dieses Argument konnten die Fundamentalisten im Kampf gegen die Moderne instrumentalisieren.

Der Geschichtsphilosoph *Arnold J. Toynbee* sieht in diesem Zusammenhang zwei Reaktionsmöglichkeiten von Bevölkerungen, wenn sie in bedrohlicher Weise mit einer anderen Zivilisation konfrontiert sind. Diese arbeitet er am Beispiel der Juden in Palästina und der Konfrontation mit der griechisch-römischen Kultur heraus. Die eine Reaktion nennt er »Zelotismus« und meint damit den Rückzug, die absolute Hingabe an eigene Traditionen und die Zuflucht in die eigene Geschichte. Die andere, diametral entgegengesetzte Reaktion bezeichnet er als »Herodianismus«, als den Versuch, die überlegene Zivilisation zu imitieren. Während also der »Zelotismus« für Stagnation und »Nostalgie« steht, versucht der »Herodianismus«, sich aktiv mit der Herausforderung auseinanderzusetzen.<sup>27</sup> Allerdings sieht Toynbee in der zweiten Reaktion auch die Gefahr, dass zum einen nur eine Minderheit sie trägt und zum anderen diese nur eine Imitation und keine kreativ-schöpferische Leistung darstellt. Die Bestrebungen Muhammad Ali Paschas und Kemal Atatürks sind charakteristisch für den »Herodianismus«.<sup>28</sup>

Dem Zelotismus sind zahlreiche, seit dem 19. Jahrhundert infolge des Kulturschocks entstandene Bewegungen und Gruppierungen in allen Teilen der islamischen Welt zuzurechnen, die primär ihre eigenen Gesellschaften ›islamischer‹ gestalten wollten und sich gegen die eigenen politischen Regime richteten. Die Konjunktur dieser Bewegungen hing von den wirtschaftlichen, politischen und sozialen Entwicklungen in den verschiedenen islamischen Ländern ab. Der Demokratisierungsprozess in den islamisch geprägten Ländern wird daher u.a. mit entscheiden, ob ihr Einfluss sich stärken oder reduzieren wird. In diesem Prozess sind zwischen den islamisch-geprägten Ländern erhebliche Entwicklungsunterschiede festzustellen. In diesem Kontext bleibt auch abzuwarten, welche Folgen der ›Arabische Frühling‹ mit sich bringen wird.

Allerdings sind nicht nur die islamisch-geprägten Länder mit diesen Gruppierungen konfrontiert. Denn die bisher kurz skizzierten Strömungen und deren Aktivitäten sind infolge von Transnationalisierungs- und Migrationsprozessen nicht nur auf die islamische Welt beschränkt, sondern mittlerweile auch in Europa präsent. Politisch-religiöse Konflikte aus den Herkunftsländern spiegeln sich daher auch in den europäischen Aufnahmeländern wie Deutschland wider. Das gilt für viele politisch-extremistische Ideologien bei Migranten und Organisationen wie etwa der Kurdischen Arbeiterpartei (PKK).

Für den deutschen Kontext ist vor diesem Hintergrund die Zunahme der salafitischen Bewegungen relevant. Diese geht auf die islamische Bewegung der *Salafiyya* (arabisch: Vorfahren) zurück, deren Bestreben es ist, ebenfalls zu den ›wahren‹ Wurzeln des Islam zurückzukehren. Das Bundesamt für Verfassungsschutz beschreibt das Ziel dieser Bewegung folgendermaßen:

»Ziel von Salafisten ist die vollständige Umgestaltung von Staat, Gesellschaft und individuellem Lebensvollzug jedes einzelnen Menschen nach diesen – als ›gottgewollt‹ postulierten – Normen.«<sup>29</sup>

Des Weiteren differenziert der Verfassungsschutz zwischen den politischen und dschihadistischen Salafiten. Die politischen Salafiten als die zahlenmäßig größere Ausprägung, zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihre Ziele ohne Gewaltanwendung erreichen wollen. Anders die zahlenmäßig kleinere dschihadistische Ausprägung, die ausdrücklich die Gewalt befürwortet.<sup>30</sup> Die Salafiten haben es in den letzten zehn Jahren geschafft, durch unterschiedlichste Informations- und Kommunikationskanäle wie Internetforen oder große Veranstaltungen auf sich aufmerksam zu machen. Sie sind multi-ethnisch, universell orientiert, verfügen über deutschsprachige, populäre Imame und präsentieren sich als Gegenkulturen zu den eher ethnisch-kulturell orientierten Moscheevereinen. Da sie es verstehen, den Islam durch ihre Prediger in einer populären Form zu präsentieren, geht von ihnen – gerade wegen der Attraktivität der Vereinfachung – eine besondere Anziehungskraft auf Jugendliche aus, auch auf nicht-muslimische Jugendliche. Trotz ihres zunehmenden Erfolgs fehlen bis heute empirische Studien über diese Strömung in Deutschland. Es müssen daher mechanismen- und relationsorientierte Studien durchgeführt werden, um detaillierte empirische Erkenntnisse über die ›muslimischen Zelothen‹ in Deutschland zu erhalten, auf deren Grundlage präventive Maßnahmen formuliert werden können.

1 Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Zuerst erschienen in: *Berlinische Monatsschrift*. Bd. 4, Zwölftes Stück (Dezember 1784), S. 481-494. Text online abrufbar unter [http://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung\\_der\\_Frage:\\_Was\\_ist\\_Aufkl%C3%A4rung%3F](http://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung_der_Frage:_Was_ist_Aufkl%C3%A4rung%3F).

2 Ebd. (Anm. 1).

3 Vgl. Martin Jung: *Einführung in die Theologie*. Darmstadt 2004, S. 23.

4 Vgl. Hans Küng: *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. München 2008, S. 588ff.

5 Vgl. Manfred Belok / Ulrich Brokač (Hg.): *Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil*. Zürich 2005.

6 Vgl. José Casanova: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009, S. 8ff.

7 Vgl. Gerhard Czermak: *Religions- und Weltanschauungsrecht. Eine Einführung*. Berlin / Heidelberg 2008, S. 146ff.

- 8 Vgl. Wolfgang Schmale: Europa und das Paradigma der Einheit. In: Johannes Wienand / Christiane Wienand: Die kulturelle Integration Europas. Wiesbaden 2010, S. 105ff.
- 9 Vgl. Hans Küng: Der Islam. Wesen und Geschichte. München 2007, S. 524ff.
- 10 Siehe Karen Armstrong: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus im Christentum, Judentum und Islam. München 2007, S. 171.
- 11 Vgl. Klaus Kreiser: Atatürk. Eine Biographie. München 2008, S. 219ff.
- 12 Vgl. Armstrong (Anm. 10), S. 99ff.
- 13 Vgl. Thomas Meyer: Was ist Fundamentalismus. Eine Einführung. Wiesbaden 2011, S. 17ff.
- 14 Vgl. Marshall G.S. Hodgson: Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Chicago 1977, S. 160f., S. 217, S. 229f.
- 15 Vgl. Gisbert Gemein/Hartmut Redmer: Islamischer Fundamentalismus. Münster 2005, S. 23.
- 16 Ebenso werden sogenannte islamische Staaten – unabhängig ihrer rigorosen Anwendung der Scharia wie etwa in Saudi-Arabien – immer von bestimmten fundamentalistischen Bewegungen als unislamisch empfunden und ihre Regierungen bekämpft.
- 17 Mathias Rohe: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München, S. 23.
- 18 Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.): Politische Theorie und politische Philosophie. Ein Handbuch. München 2011, S. 132.
- 19 Vgl. Seyyid Kutub: Yoldaki Isaretler. Istanbul 1997, S. 11f.
- 20 Vgl. Sayyid Abul Ala Mawdudi: Kur'an'nin dört temel terimi. Ilah, Rab, Din, Ibadet. Istanbul 1995.
- 21 Christian Wolff: Die Muslimbruderschaft. Von der Utopie zur Realpolitik. Hamburg 2008, S. 157.
- 22 Vgl. Reza Aslan: Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart. München 2006, S. 107f.
- 23 Vgl. Rüdiger Lohker: Dschihadismus. Wien 2009, S. 16f.
- 24 Vgl. Muhammad Asad: Die Botschaft des Koran. Düsseldorf 2009, S. 74f.
- 25 Vgl. Klaus Doehring: Völkerrecht. Heidelberg 2004, S. 245ff.
- 26 Werner Wollbert: Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot. Freiburg / Schweiz 2009, S. 81.
- 27 Vgl. hierzu Peter Kaupp: Das Judentum in der universalhistorischen Lehre Arnold J. Toynbees. In: Saeculum 17 (1966), S. 223ff.
- 28 Vgl. Mark Kirchner (Hg.): Geschichte der türkischen Literatur in Dokumenten. Wiesbaden 2008, S. 132f.
- 29 Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.): Verfassungsschutzbericht 2010. Berlin 2010, S. 229.
- 30 Vgl. ebd., S. 230.