

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philologisch-Historischen Fakultät  
der Universität Augsburg

Fach: Neuere und Neuste Geschichte

## **Zwischen Islamismus und Modernismus**

### **Islamische Niedergangsvorstellungen und Reformideen seit dem 19. Jahrhundert in Ägypten: Ansätze, Argumentationen und Wirkungen**

Vorgelegt von:

Nabil El Sobki

Aus Kafr Elshikh (Ägypten)

Augsburg 2014

Erstgutachter: Prof. Dr. Wolfgang E. J. Weber

Zweitgutachter: Prof. Dr. Günther Kronenbitter

Tag der mündlichen Prüfung: 25.02.2015

# Inhaltsverzeichnis

<b>Inhaltsverzeichnis.....</b>	<b>2</b>
<b>1. Einleitung.....</b>	<b>5</b>
1.1 Heranführung an das Thema .....	5
1.2 Fragestellung .....	14
1.3 Forschungsstand und Quellen .....	15
1.4. Vorgehensweise .....	47
<b>2. Historische Voraussetzungen .....</b>	<b>50</b>
<b>2.1 Zur Lage der islamischen Welt im 19. Jahrhundert: Ein Überblick.....</b>	<b>56</b>
2.1.1 Zu den historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs .....	56
2.1.2 Die Gründe des Niedergangs in der internen Debatte.....	63
2.2. Zu Entstehung, Geschichte und Ideologie der wahhabitischen Bewegung.....	75
<b>3. Reformversuche im westlichen Sinne in Ägypten.....</b>	<b>81</b>
3.1 Ansätze ab 1801 .....	81
3.2 Muḥammad ‘Alī und die Errichtung des modernen ägyptischen Staates .....	83
3.2.1 Refa‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭāwī 1801–1873 und die erste Öffnung zum Westen.....	88
3.2.2 Dimensionen der Rezeption des Westens bei aṭ-Ṭaḥṭāwī.....	91
<b>4. Islamische Reformkonzeptionen des 19. Jahrhunderts.....</b>	<b>100</b>
4.1 Vorbemerkung.....	100
4.2 Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī 1839–1897: Leben und Werk.....	101
4.2.1 Zur Instrumentalisierung des Islam für die politische Reform .....	103
4.2.2 Aneignung oder Kritik der westlichen Moderne?.....	118
4.2.3 Al-Afġānī und Renan: Eine Schlüsselkontroverse zwischen Orient und Okzident.....	122
4.3 Muḥammad ‘Abduḥ 1845–1905: Leben und Werk .....	125
4.3.1 Bildung und Erziehung als zentrale Elemente des Reformdenkens .....	126
4.3.2 Zu Auffassung und Rolle von Offenbarung und Vernunft.....	129
4.3.3 Versteckte säkulare Tendenzen in ‘Abduhs Verständnis von Religion und Politik.....	134
4.3.4 Die Reform der Šari‘a .....	140
4.3.5 Muḥammad ‘Abduḥ und Bismarck.....	145
4.3.6 Zur Kontroverse zwischen Muḥammad ‘Abduḥ und dem britischen Kriegsminister.....	147
4.3.7 ‘Abduhs Kritik am Staatsmodell Muḥammad ‘Alīs .....	150
4.3.8 ‘Abduhs Verhältnis zum Westen .....	153
4.4 Zwischenergebnis.....	157
<b>5. Dimensionen des islamischen Denkens um 1900.....</b>	<b>162</b>
5.1 Vorbemerkung.....	162
5.2 Aufstieg des Nationalismus und Säkularisierung des Diskurses .....	167
5.3 Rašīd Rida und ‘Alī ‘Abd ar-Rāzzīq: Ist das Kalifat eine vom Islam vorgegebene Staatsform?.....	176
5.4 Zusammenfassung.....	183
<b>6. Zur Entstehung des Denkens der Muslimbruderschaft 1928 .....</b>	<b>187</b>
6.1 Ḥasan al-Banna (1906–1948): Zur Person .....	188
6.2 Al-Bannas Reformideen.....	194

6.3 Betonung des Universalitätsanspruchs des Islam.....	197
6.4 Verschärfung der Gewalt rhetorik in al-Bannas Ideologie.....	203
6.5 Der Stellenwert des Kalifats in al-Bannas Ideologie.....	204
6.6 Al-Bannas Haltung zum Westen .....	207
6.7 Al-Banna: Erneuerer oder Erweiterer bereits existierender Ideologien? .....	211
6.8 Zur Rezeption von al-Bannas Ansatz durch Denker aus der zweiten Reihe.....	214
6.9 Expansion und Diskurswechsel der Bewegung .....	216
6.10 Nationalismus und Nationalstaat nach al-Bannas Verständnis .....	219
<b>7. Zur Entwicklung des Denkens der Muslimbruderschaft.....</b>	<b>222</b>
7.1 Die Muslimbruderschaft unter Nasser.....	225
7.2 Saiyid Quṭb 1906–1966: Zur Person.....	230
7.2.1 Quṭbs Deutung des Niedergangs des Islam .....	232
7.2.2 Legitimation der Entstehung von Parallelgesellschaften .....	238
7.2.3 Die Reformvorstellungen nach Quṭbs Verständnis.....	239
7.2.4 Quṭbs Haltung zu Nassers Herrschaftssystem .....	245
7.2.5 Quṭbs Haltung zum Westen .....	249
7.2.6 Hintergründe von Quṭbs radikaler Ideologie und deren Resonanz.....	254
<b>8. Neue Ansätze und Konzeptionen seit 1970 .....</b>	<b>258</b>
8.1 Zur Haltung der islamistischen Bewegung zu Sadats Friedenspolitik gegenüber Israel.....	260
8.2 Zu den radikalen Gruppierungen der siebziger Jahre und deren Wirkung auf die Gegenwart.....	265
8.3 Die Ġihād-Gruppe und die Rechtfertigung der Ermordung Sadats .....	269
8.4 Zur Verbreitung des Wahhabismus.....	271
8.5 Der Wahhabismus in der Kritik .....	276
<b>9. Orthodoxie und Modernismus im zeitgenössischen islamischen Denken.....</b>	<b>280</b>
<b>9.1 Voraussetzungen .....</b>	<b>280</b>
9.2 Yusuf al-Qaradāwī: Zur Person.....	281
9.2.1 Die Vorbestimmtheit der islamischen Lösung.....	286
9.2.2 Wann und wie dürfen Muslime fremdes Wissen übernehmen? .....	288
9.2.3 Beweismittel der islamischen Lösung .....	291
9.2.4 Al-Qaradāwīs Rechtfertigung der Orthodoxie.....	296
9.2.5 Der islamische Diskurs im Zeitalter der Globalisierung.....	304
<b>10. Der islamische Diskurs in der innerislamischen Kritik.....</b>	<b>311</b>
<b>10.1 Aḥmad Ṭahas Kritik.....</b>	<b>311</b>
10.1.1 Fundamentalismus und Säkularismus nach Ṭahas Erwägung .....	319
10.1.2 Zur Haltung des islamistischen Geistes zum Anderen.....	323
10.1.3 Die Frage der Menschenrechte .....	324
10.2 Naṣr Ḥāmed Abu Zaid: Kritik des religiösen Diskurses .....	326
10.3 Muḥammad Sa‘ied al-‘Ashmawi und der politisierte Islam .....	340
10.3.1 Al-‘Aṣmāwīs Auslegung des Ġihād.....	348
<b>11. Die islamische Bewegung unter Mubarak .....</b>	<b>351</b>
<b>12. Der orthodoxe Geist und das Verständnis von Revolution .....</b>	<b>359</b>
12.1 Zum salafistischen Weltbild.....	365
12.2 Der wahhabitische Salafismus nach der Revolution .....	368
12.3 Die Islamisten an der Macht.....	372

<b>13. Aussichten .....</b>	<b>382</b>
<b>14. Fazit und Ausblick .....</b>	<b>390</b>
<b>Quellen- und Literaturverzeichnis.....</b>	<b>422</b>

# 1. Einleitung

## 1.1 Heranführung an das Thema

Die Begegnung des sogenannten Orients mit dem sogenannten Okzident war und ist immer noch schwierig.<sup>1</sup> Beide Seiten sind Vorurteilen verhaftet. Auf vielen Gebieten herrschen Misstrauen und Rivalität. Der Westen sieht seine Stärke in anhaltender technischer und wirtschaftlicher Innovation und blickt auf dieser Grundlage trotz mancher Selbstzweifel optimistisch in die Zukunft. Der Orient – oder besser gesagt viele seiner Eliten – betrachtet dagegen den Islam als eigentliche Grundlage der eigenen Größe und verspricht sich deshalb von dessen richtig verstandener Erneuerung neue Stärke. Dabei bezieht er die Wiederbelebung vergangener, scheinbar großer und ruhmreicher Zeiten mit ein, meint also die Zukunft in der Vergangenheit zu finden.

Doch die Instrumentalisierung der Religion zur Verwirklichung politischer und wirtschaftlicher Interessen ist als höchst problematisch zu erachten, denn sie kann nach Ansicht vieler Kritiker die Entwicklung einer Gesellschaft behindern und das Zusammenleben von Kulturen stören. Das ist bekanntermaßen insbesondere bei einer fundamentalistischen universalen Auslegung und Instrumentalisierung des Islam, dem Islamismus, der Fall. Dabei leugnen die Träger derartiger Ideologien den historischen Tatbestand, dass der Islam in Wirklichkeit längst pluralistisch geworden ist. Tatsächlich nahmen islamische Denker schon früh z. B. Ideen der griechischen Philosophie auf. Später fanden westliche Vorstellungen Eingang in die muslimische Welt. Noch wichtiger waren islaminterne Interpretationsprozesse, die mitnichten in einem hermetisch abgegrenzten Diskursraum erfolgten, sondern stets unter dem Eindruck neuer empirischer Sachverhalte und leitender Diskurse standen, wobei die großen Erkenntnisse und Ideen ihrer Zeit meist ihren Niederschlag fanden. „Was im 11., 12. oder 13. Jahrhundert im Islam geschaffen wurde, ist durchaus gleichwertig mit den Leistungen im Europa des 17. Jahrhunderts. Der Islam hat sich weit vorgewagt, er kam ganz in die Nähe des Zeitalters eines Descartes, Kepler, Kopernikus und Galilei.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Zu diesem Sachverhalt siehe aus einer Vielzahl an Publikationen z. B. Adel S. Elias: Der Westen im Bewusstsein arabischer Öffentlichkeit, in: Michael Lüders (Hrsg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München 1992, S. 63–75.

<sup>2</sup> Abdellwahab Meddeb: Die Krankheit des Islam. Aus dem Französischen von Beate Thill und Hans Thill. Heidelberg 2007, S. 31; vgl. hierzu auch John Freely: Aladin's Lamp. How Greek Science came to Europe through the Islamic World. New York 2009, Mamoun Fansa (Hrsg.): Ex Oriente Lux? Wege zur neuzeitlichen Wissenschaft. Mainz 2009.

Entsprechend ist die heutige Lage sehr unübersichtlich. Selbst den Kennern erscheint der auf die neue Gestaltung des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und praktischen Lebens gerichtete Islam in seiner heutigen Form wie ein Labyrinth, in dem der einfache Gläubige von unzähligen Quellen und Instanzen in Form von Gelehrten und Institutionen – darunter auch selbsternannte Autoritäten – überschwemmt wird.<sup>3</sup>

Charakterisierungen wie diejenigen von Aḥmad Ṭaha, eines zeitgenössischen Islamforschers aus Ägypten, scheinen daher, obwohl sie im Kern richtig sind, eher verkürzt:

„Der Tenor der heutigen islamistischen Argumentationen geht auf zwei Denkmuster zurück: Das eine ist rückgewandter Salafismus, der auf das Althergebrachte rekurriert, das andere ist der progressive Liberalismus, der sich auf Kosten des Islam dem Westen zuwendet.“<sup>4</sup>

Entsprechend wird die gegenseitige Wahrnehmung und Einschätzung von Orient und Okzident in der gesellschaftlich-kulturellen Praxis weiterhin belastet bzw. verzerrt. Im Westen bevorzugt man Koranverse und Zitate aus den Überlieferungen des Propheten, die friedensstiftend sind, die die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau betonen und Respekt vor dem Anderen fordern. Es gibt allerdings auch Koranverse und Beispiele aus dem Leben des Propheten, die die kriegerische Auseinandersetzung und den Hass gegen Nichtmuslime schüren, die überlegene Stellung des Mannes gegenüber der Frau bestätigen und die Anderen als Erzfeinde darstellen. Diese scheinbar widersprüchlichen Zitate lassen bei den Nichtmuslimen die Verwirrung und das Misstrauen gegen alles Islamische wachsen. Aber auch mit ihrem Verhalten verstärken manche Muslime die negativen Urteile über den Islam und liefern somit weitere Argumente gegen ihn. Das gilt erst recht, wenn terroristische Aktivitäten hinzukommen.

Freilich handelt es sich bei dem Islam, mit dem sich der Westen konfrontiert sieht, nicht um einen homogenen Kulturkreis oder eine geschlossene Gesellschaft, die abseits im Irgendwo lebt, sondern um eine große, weltweite, plurale Glaubensgemeinschaft. Vor der Haustüre Europas lebend üben die Muslime des Nahen Ostens einen direkten Einfluss auf die im

---

<sup>3</sup> Gemeint sind damit im arabischen Raum präsente und einflussreiche Medienprediger wie alQaradāwī in al-Jaziera in Katar, Muḥammad Hassan, Abu Ishāq al-Ḥuwaini oder Amr Ḥālīd in Ägypten, zahlreiche salafistische Ulema in Saudi Arabien und viele andere lokale selbsternannte Ulema in fast jedem islamischen Land. Nicht zu übersehen sind die Vertreter der radikalen Ideologien wie Bin Ladin, al-Zawahiri und ‘Omar ‘Abdel Raḥmān. Weitere Quellen sind die offizielle Institution von āl-Azhar, die höchste Instanz des sunnitischen Islam, und die Organisation der islamischen Weltkonferenz. Vgl. dazu die einschlägigen Artikel in den aktuellen westlichen Lexika, z. B. in der Encyclopaedia of Islam. 2. Auflage. Leiden u.a. 1961–2007.

<sup>4</sup> Aḥmad Ṭaha: *Taraddī al-fīkr al-islamī al-mu‘aṣir bayna al-uṣūlīya al-mustabidda wa al-‘almānīya al-mustaftī ḍa* [„Retardierung des zeitgenössischen islamischen Denkens zwischen fanatischem Fundamentalismus und provokativem Säkularismus“]. Kairo 2010, S. 13.

europäischen Haus lebenden muslimischen Mitbürger aus. Da diese geographische Nähe zwischen dem Nahen Osten und Europa gerade im Zeitalter der Globalisierung einen intensiven Austausch bedingt, ist eine objektive und sachliche Erforschung und Aufklärung beiderseits dringlicher denn je.

Einer der wichtigsten Fragenkomplexe, der viele Forscher beschäftigt, lautet: War der Islam überhaupt – wie von den meisten Muslimen propagiert – der einzige Tragpfeiler und Motivator im schöpferischen Zeitalter der islamischen Hochkultur? Und ist die angebliche Entfernung der Muslime vom Islam, den man oft ohne klare Definition feststellen zu können meint, der Grund für die „Niedergangsvorstellungen und Reformideen“ spätestens seit dem beginnenden 18. Jahrhundert? Ich möchte an dieser Stelle nur einige vorläufige Antworten anführen.

Wissenschaftlich tragfähige Argumente bestätigen, dass weder beim Aufstieg noch beim Niedergang der arabisch-islamischen Zivilisation der Islam die einzige Ursache war. Das gilt z. B. für den Bereich fortgeschrittenen Wissens. „Es waren auch nicht die Geburtsstädte des Islam, Mekka und Medina, die Wissenszentren dieser Zeit wurden, sondern Bagdad, Damaskus, Bukhara, Kairo und Cordoba.“<sup>5</sup> Was diese Zentren aber auszeichnete, war der unmittelbare Kontakt mit nichtmuslimischem Wissen.

„Dort wurden zahlreiche Manuskripte zu den verschiedensten Themen aus dem Sanskrit, Griechischen, Syrischen und Persischen ins Arabische übersetzt, Listen mit Heilpflanzen und Medikamenten, Lyrikanthologien, philosophische Traktate, astrologische Spekulationen, alchemistische Schriften und astronomische Tabellen.“<sup>6</sup>

In diesen Zentren gab es also bereits vor dem Islam kulturelle und soziale Hochblüten, auch wenn diese nach und nach zu verwelken begannen. „Der Islam baute auf diesen antiken Kulturen auf.“<sup>7</sup> Als die islamischen Heere, die in der Tat nicht zuletzt auch nach Wissen und Zivilisation hungerten, diese Zentren eingenommen hatten, brachten sie zwar dem geläufigen arabisch-islamischen Geschichtsbild gemäß auch einige Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Kriegsmoral mit, vor allem aber eben Neugier und ein Verlangen nach Neuem. So waren die Tugenden, in welchen der Prophet die Anführer seiner Heere unterrichtet und die er ihnen ans Herz gelegt hatte, nach Ausweis der Quellen unter anderem folgende: „Verlangt nach Wissen von der Wiege bis zum Grabe“, „Sucht nach Wissen, auch wenn es in China ist“ oder „Die Tinte des Gelehrten ist heiliger als das Blut des Märtyrers“. Und nicht zuletzt bedeutsam sind die

---

<sup>5</sup> Hamed Abdel-Samad: Der Untergang der islamischen Welt. München 2010, S. 59.

<sup>6</sup> Ilija Trojanow/Ranjit Hoskote: Kampfabgabe: Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zusammen. Aus dem Englischen von Heike Schatterer. Zürich 2004, S. 57f.

<sup>7</sup> Hannes Möhring: Warum verlor die islamische Kultur ihre führende Stellung?, in: Historische Zeitschrift 277 (2003), H. 3, S. 655–666, hier S. 653.

folgenden klaren Anweisungen: „Tötet kein Kind, keine Zivilisten, keine Frauen, keine alten Menschen, keine Betenden, erweist Respekt vor den Gebetsstätten und fällt keine Bäume“.<sup>8</sup> Diesen Normen maßen die frühen Muslime zentrale Bedeutung bei. Und auch den nachkommenden muslimischen Generationen galten sie als verbindlicher Kodex, gegen den nur selten verstoßen wurde. Aus ihrer genialen Mischung entstand eine als jung, vital und kreativ eingeschätzte islamische Zivilisation.<sup>9</sup>

Bis etwa ins 10. Jahrhundert scheuten die Muslime also nicht davor zurück, neue Ideen und neues Wissen fremder Kulturen zu übernehmen und weiterzuentwickeln. So konnte es in dieser Zeit zu einer Blüte der Wissenschaften und der Philosophie kommen. Wichtige Voraussetzung hierfür waren die Offenheit und Innovationsfreude der muslimischen Führer, unter deren Schirmherrschaft sich diese Entwicklung vollzog. In dieser offenen Haltung gegenüber dem Anderen und Neuen unterscheidet sich die muslimische Elite von damals explizit und fundamental von der heutigen. Nichtsdestotrotz waren die frühislamischen Eroberer freilich auch von der Idee der Verbreitung des rechten Glaubens beseelt.<sup>10</sup> Angesichts dieser historischen Sachverhalte ist der Islam als einer von vielen Faktoren und nicht als einzige Ursache des frühen und schnellen Aufstiegs seiner Träger zu verstehen. Auf dieser Grundlage ist die islamische Hochkultur als Frucht der Vielfalt, als Produkt der Zusammenarbeit von

---

<sup>8</sup> Es handelt sich um bekannte ḥadīth und Sprüche des Propheten, wie sie auch der Verfasser im religiösen Schulunterricht an der al-Azhar Schule in Ägypten gelehrt bekam.

<sup>9</sup> Aus den arabischen wissenschaftlichen Darstellungen zur Frühgeschichte und Ausdehnung der arabisch-islamischen Eroberungen vgl. z. B. Ibrahim Ḥasan Ḥasan: *Tarīḥ Al-Islam* [„Geschichte des Islam“]. 7. Auflage. Bd. 1. Al-Qāhira 1964, S. 104f. „Mu‘awiyā (reg. 661–680) verstieß als erster gegen die Vorschriften des Propheten: Als die Muslime in Damaskus in unmittelbarer Nähe der Johannes-Kirche eine Freitagsmoschee gründeten und diese schon bald die Gläubigen nicht mehr fasste und einer Erweiterung bedurfte, veranlasste Mu‘awiyā die Einbeziehung der Kirche in den Moscheebezirk. Er musste aber sein Vorhaben aufgeben, weil die Damaszener Christen eine Abtretung der Kirche verweigerten. Al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik (I., 705–715) ließ das Problem auf gewaltsam lösen: Als die Christen sein großzügiges finanzielles Angebot nicht akzeptierten, ließ er die Johannes-Kirche abreißen und die Moschee auf deren Gelände erweitern. Erst als die Christen den Fall beim Kalifen ‘Omar Ibn ‘Abd al-‘Azīz (717–720) vorbrachten, ordnete dieser die Rückgabe des Grundstücks an. Dabei stieß ‘Omar auf den Widerstand der Muslime, angeführt von den Religionsgelehrten. Offenbar musste sich ‘Omar doch der Macht der Masse und der Gelehrten beugen. Dieser Rechtsstreit um die Kirche hielt ca. fünfzig Jahre an, bis mit den Christen endgültig eine Vereinbarung betreffend das Grundstück ausgehandelt werden konnte. Die Rechtsgelehrten verabschiedeten einen islamischen Grundsatz: „Eine zur Moschee gewordene Kirche kann nicht wieder Kirche werden.““ Mehr zu diesem Sachverhalt bei Albrecht Noth: *Früher Islam*, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*. 5. Auflage. München 2004, S. 11–100, hier: S. 83f.

<sup>10</sup> Zur Einschätzung des Islams als formative, entscheidende Kraft und Basis für die islamische Expansion vgl. Noth: *Früher Islam*, S. 68. In den islamischen Geschichts- und Lehrbüchern bezeichnet man die islamischen *gāzawāt* [„Eroberungen“] gern als *futuhāt* [„Eröffnungen“]. Der Unterschied zwischen den beiden Vokabeln ist unverkennbar groß: Während der Ausdruck „Eroberer“ mit Zerstörung, Verderben und Profitorientierung in Verbindung gebracht wird, ist der Terminus „Eröffnung“ dagegen auch mit Hoffnung und der Befreiung einer unterdrückten Bevölkerung assoziiert. Dementsprechend sah man darin nicht Eroberungen im Sinne einer einfachen Gebietsaneignung, sondern den Sturz gottloser Regime. Zu diesem Sachverhalt vgl. Bernard Lewis: *Die politische Sprache des Islam*. Aus dem Englischen von Susanne Enderwitz. Berlin 1999, S. 158.



Muslimen und christlichen, jüdischen und zoroastrischen Minderheiten unter islamischer Führung, die eben offen und innovationsorientiert war, zu charakterisieren.

Als Urheber dieser Leistungen genannt werden üblicherweise Philosophen, Soziologen, Historiker, Naturwissenschaftler und Übersetzer, also diejenigen Gelehrten, welche die Transformationsarbeit von anderen Sprachen und Kulturen ins Arabische leisteten. Zu nennen sind von diesen etwa Hunayn Ibn Ishāk (gest. 873), al-Kindi (gest. 873), Abu Bakr al-Razi (865–923), al-Fharabius (al-Farabi, 878–ca. 950), Avicenna (Ibn Sina, 980–1073) und Averroes (Ibn Rushd, geb. 1126 in Cordoba). Einige von ihnen waren nicht-arabischer oder sogar nicht-muslimischer Herkunft, doch gehören sie dennoch unzweifelhaft zur islamischen Kultur.<sup>11</sup> In ihrem Gefühl der Stärke konnten sich die muslimischen Entscheidungsträger einst Ideen, Erfindungen, Muster und Lösungen anderer Völker und Kulturen auf vielen Gebieten aneignen und diese weiterentwickeln, ohne dies als Herabsetzung zu empfinden oder darin einen unüberwindbaren Konflikt mit ihrem Glauben zu sehen. Ein kritischer Rückblick auf die Geschichte des Verlusts dieser Aufgeschlossenheit anderen Kulturen gegenüber kann uns helfen, die veränderte Geisteshaltung einiger späterer und heutiger Muslime besser zu fassen und zu verstehen.

Üblicherweise wird der Angriff der Mongolen mit der Eroberung Bagdads im Jahre 1258 als Beginn des Niedergangs der islamischen Kultur angesetzt.<sup>12</sup> Mit dem Zerfall Bagdads geriet das islamische Imperium, das in sich stark zergliedert war und manche interne Rivalität entwickelt hatte, zum ersten Mal massiv ins Wanken.<sup>13</sup> Die Muslime wurden mit dem Mongolenangriff nicht nur militärisch und politisch gedemütigt, sondern auch sie verloren mit der Zerstörung ihrer Bibliotheken unzählige wertvolle Bücher- und Wissenschaftsbestände, Wissenschaftler und Künstler. Die Folge war eine Unterbrechung ihrer Bildungs- und Forschungstradition.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. zusammenfassend Trojanow/Hoskote: Kampfabgabe, S. 57f.

<sup>12</sup> Bis dahin war Bagdad ein liberales Zentrum, in dem Alkohol, Tanz und Gesang geduldet waren. Dieser Zustand spiegelt sich vor allem in der Poesie wider. Abu Nuas (ca. 756–810) gilt als der größte Poet dieser Periode. „Er ist der Dichter, der selbst mit den heiligsten Grundsätzen des islamischen Glaubens und mit der Terminologie der Theologie und Sunna-Wissenschaft seinen Spott treibt“, Tilman Nagel: Das Kalifat der Abbasiden, in: Ulrich Haarmann: Geschichte der arabischen Welt, S. 101–165, hier: S. 138. Mehr dazu ebd., S. 138f.

<sup>13</sup> Mehr zu den Rivalitätskämpfen unter dem Abbasiden-Kalifat, z. B. zwischen al-Amin und al-Ma'mun, bei Nagel: Das Kalifat, S. 136f.

<sup>14</sup> Bernard Lewis ging noch weiter, indem er feststellte: „Die englisch-französische Herrschaft und der amerikanische Einfluss waren, genau wie die Invasion der Mongolen, eine Folge und nicht der Grund für die innere Schwäche der nahöstlichen Staaten und Gesellschaften“, Bernard Lewis: Der Untergang des Morgenlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor. Bonn 2002, S. 222. Diese Ansicht vertritt auch der ägyptische Denker Nasr Hamed abu Zaid (gest. 2010). Abu Zaid ist ein scharfer Kritiker des religiösen Ansatzes. Er schrieb: „Der islamische Diskurs vermischt Ursachen und Folgen. Er macht die Welle des europäischen Kolonialismus für die Rückständigkeit der islamischen Welt verantwortlich, dabei ignoriert er die Tatsache, dass die bereits existierende Retardation der islamischen Welt dem Kolonialismus den Weg geebnet hatte“, Nasr Hamed abu Zaid: *Naqd al-ḥijāb ad-dīnī* [„Kritik des religiösen Diskurses“]. Kairo 1992, S. 48.

Die um 1516 beginnende und ca. 400 Jahre andauernde osmanische Herrschaft hielt zwar die islamische Welt nach außen zusammen. Aus arabischer Sicht brachte sie jedoch einige Schwerpunktverlagerungen mit sich. Vor allem aber wurde die arabisch-islamische Welt durch sie vom Rest der Welt isoliert und so in ein „tiefes Koma“ versetzt. Was die Europäer bzw. den Westen anbelangt, so trugen die Kreuzzüge zum islamischen Niedergang bei – obwohl die islamische Seite letztlich siegte. Diese Kriege sitzen bis heute sehr tief im Schmerzgedächtnis der Muslime.<sup>15</sup>

Die große Welle des europäischen Kolonialismus vom Ende des 19. bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts und die Ausbeutung des jeweiligen besetzten Landes lieferten dem einfachen Moslem erneut einen Beweis für die angenommene Bosheit und Gier der Europäer sowie deren Arroganz, die die Muslime auch in deren tatsächlich oft arroganten Auftreten ihnen gegenüber bestätigt sahen.

„Ökonomisch gesehen waren sie, die Muslime, die Rohstofflieferanten für die kapitalistische Maschinerie des Westens: Die imperialistischen Mächte Europas führten bewusst eine merkantilistische Politik weiter, für die es selbstverständlich war, dass Baumwolle aus Ägypten, Gewürze aus Indonesien und zunehmend Öl vom Persischen Golf nach Europa verschifft, verarbeitet und dann mit großem Profit wieder ausgeführt wurden. [...] Zeitweilig konspirierten westliche Regierungen auch in der Tat, um ihren Einfluss im Nahen Osten zu erweitern. Es ergab sich auf Seiten der westlichen Nationen eine feindselige Einstellung dem Islam gegenüber, sie waren häufig arrogant und überheblich im Verkehr mit der islamischen Welt. Argwohn und das Gefühl der Ohnmacht gegenüber dem imperialistischen Westen waren als Reaktion nur natürlich, zumal viele Muslimgesellschaften ohnehin zu Verschwörungshypothesen neigen.“<sup>16</sup>

So wie einige heutige muslimische Gesellschaften durch ihren Zustand und ihr Verhalten im Westen ein schlechtes Bild von „ihrem“ Islam produzieren, lieferten und liefern Verhaltensweisen des Westens gegenüber der arabisch-islamischen Welt dort ein Bild, das nicht weniger problematisch erscheint.

„Das Vordringen des europäischen Kolonialismus hatte im 19. Jahrhundert zahllose Muslime in ihrem Selbstverständnis und Selbstbewusstsein erschüttert. Dem Ende der direkten Kolonialherrschaft, der Protektorats- und Mandatsverhältnisse, folgten in der Mitte des 20. Jahrhunderts neue Formen westlicher Einflussnahme und Durchdringung, die vielen Arabern und Muslimen noch perfider erschienen, da ungleich schwerer zu fassen und zu bekämpfen als der direkte militärisch-politische Übergriff der Vergangenheit.“<sup>17</sup>

Der gegenwärtige Druck des Westens auf die islamische Welt und seine Folgen für deren Gemütslage sind in diesem Zusammenhang keineswegs zu unterschätzen.

---

<sup>15</sup> Vgl. zu diesem Sachverhalt Abdel-Samad: Untergang, S. 63.

<sup>16</sup> Robert S. Robins/Jerrold M. Post: Die Psychologie des Terrors: Vom Verschwörungsdenken zum politischen Wahn. Aus dem Amerikanischen von Christina Goldmann. München 2002, S. 204.

<sup>17</sup> Gudrun Krämer: Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam, in: Lüders: Der Islam im Aufbruch, S. 209–227, hier: S. 210f.

„Das Engagement der westlichen Mächte in Afghanistan und im Irak sowie die vielen ungelösten Konflikte in der islamischen Welt, von Tschetschenien bis Palästina, lassen dort Verschwörungstheorien über die hegemonialen Ansprüche und Bemühungen des Westens wuchern. Während viele Europäer die Islamisierung Europas und den Untergang des Abendlandes beschwören, sehen sich viele Muslime eher als Opfer eines westlichen Masterplans, der die totale Kontrolle über die Ressourcen der Muslime und die Unterwanderung ihrer Heiligtümer vorsieht.“<sup>18</sup>

Die Errichtung des Staates Israel aufgrund der Balfour-Deklaration 1917 und nach dem Holocaust sowie die offizielle Anerkennung des jüdischen Staates 1948 auf arabischem Boden durch die nichtarabische Welt scheinen jedoch die mit Abstand größte Quelle des Misstrauens und des Hasses zwischen dem christlichen Westen und dem islamischen Orient zu sein. Die Ereignisse erscheinen den Arabern als Beweis für die unter ihnen weit verbreitete Vorstellung, dass sich der Westen gegen den Islam und die Muslime verschworen habe. Adel Elias, ein libanesisch-syrischer Journalist, schrieb dazu:

„Dass der Westen trotzdem die Errichtung eines jüdischen Staates auf palästinensischem Gebiet gegen den vehementen Widerstand der Araber durchgesetzt hat, zeugt von der maßlosen Arroganz und Rücksichtslosigkeit des Abendlandes. Damals wurde eine Rechnung eröffnet, für die der Westen heute noch immer zahlt.“<sup>19</sup>

Durch sein damaliges Vorgehen büßte der Westen in der islamischen Welt viel an Glaubwürdigkeit ein. Viele Araber fragen sich, ob der Westen wirklich an seine so oft beschworenen Werte von Gerechtigkeit und Menschenrechten glaubt.

„Das christliche Abendland, das auf seinen Fahnen stolz so höhere Ideale wie Menschenrechte, Selbstbestimmungsrechte, Freiheit, Gerechtigkeit, Verdammung von Gewalt als Mittel der Politik etc. führte, war sehr schnell bereit, alle seine Ideale über Bord zu werfen, als es darum ging, das Verhalten des Staates Israel den Arabern und insbesondere den Palästinensern gegenüber anzuprangern bzw. den Auswüchsen dieses politischen Terrors entgegenzuwirken. Die Paradoxie der Geschichte ist dabei kaum zu übertreffen: Aus den Verfolgten wurden Verfolger, und das christliche Abendland war froh, für seine Verbrechen nicht zur Verantwortung gezogen worden zu sein“<sup>20</sup>

Die anhaltende großzügige Unterstützung Israels durch die USA und die Europäer sorgt für anhaltende Verdrossenheit, ja Wut unter den Muslimen. Seither herrscht unter den meisten von ihnen das Vorurteil, dass aus dem Westen nichts Gutes komme. Sogar der Westwind, so heißt es im Alltag, bringe nur Kälte und Wirbel mit sich. Aus dieser Perspektive kann man sich die Übersensibilisierung der Psyche und die Berührungsängste des einfachen Muslims gegenüber dem europäischen Westen zumindest teilweise erklären: Sich westlichen Ideen zu öffnen heißt sofort, sich dem Westen auszuliefern. Sich verwestlichen lassen heißt für den gemeinen Moslem aber, sich entfremden lassen. „Die Modernisierungsprozesse in der islamischen Welt

---

<sup>18</sup> Abdel-Samad: Untergang, S. 17.

<sup>19</sup> Elias: Macht und Ohnmacht, S. 66.

<sup>20</sup> Ebd., S. 68.

beinhalten gegenüber jenen in Europa zusätzlich die Problematik einer asymmetrischen kulturellen Konfrontation und die mit ihr verbundenen Akkulturationsprozesse.<sup>21</sup> Die fehlende Courage angesichts der eigenen Schwäche vor der technischen und naturwissenschaftlichen Überlegenheit des Westens lässt viele Muslime ihre diesbezügliche Unterlegenheit nur sehr schwer ertragen, sie eingestehen oder gar verändern. Zudem sehen Muslime das Bild der westlichen Zivilisation unauflöslich mit der Emanzipation der Frau verbunden, was den meisten als Dekadenz erscheint. Dies spielt auch deshalb eine bedeutende Rolle, weil das Konzept der Ehre bei der überwältigenden Mehrheit der Muslime direkt mit der Keuschheit der Frau verknüpft ist. „Ich sehe den moralischen Untergang des Westens klarer denn je, wenn seine Tradition die Vernichtung der Keuschheit der Teenager (Mädchen) erlaubt“, stellt beispielsweise der einflussreiche Scheich Muḥammad al-Ghazali fest.<sup>22</sup> Auf dieser Grundlage scheint es kaum einen möglichen Kompromiss zwischen den beiden Welten zu geben.

Es waren somit vor allem die o.g. negativen Erfahrungen, die das kollektive Gedächtnis der arabisch-islamischen Welt in Bezug auf den Westen insbesondere seit der Mitte des 19. Jahrhunderts prägten und weiter prägen. Die Überlegungen im Rahmen dieses kurzen historischen Abrisses sollen keine Entschuldigung für den aus meiner Sicht überwiegend schlechten heutigen Zustand der arabisch-islamischen Welt liefern. Deren Eliten und Klassen verhalten sich mehrheitlich wie ein Mensch, der den Zug verpasst hat und, statt etwas zu unternehmen, dasitzt, jammert und sein eigenes Versagen auf Sündenböcke abzuwälzen und durch Verschwörungstheorien zu rechtfertigen versucht. Demgegenüber haben die Begeben- und Gegebenheiten der Weltgeschichte vielfach erkennen lassen, dass gerade religiöse Herrschaftssysteme, die ihren Bevölkerungen „Milch und Honig“ versprochen, diese Bevölkerungen letztendlich in Armut und Elend hinterließen. Einen ähnlichen Verlauf scheint die Entwicklung heutiger islamisch geprägter Staaten wie Afghanistan, Pakistan, Algerien, Sudan oder Iran zu zeigen.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Christoph Herzog: *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*. Berlin 1996, S. 3.

<sup>22</sup> Muḥammad al-Ghazali: *Sir taahḥur al-‘arab wa al-muslimin* [„Die unbekanntenen Gründe der Rückständigkeit der Araber und der Muslime“]. Kairo 2000, S. 22.

<sup>23</sup> Vgl. Muḥammad Sa‘ied al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi* [„Der politische Islam“]. 3. Ausgabe. Kairo 1992, S. 71. Der Sudan ist ein aktuelles Beispiel für das Versagen eines islamischen Staates, dessen Führer eine Einführung der Scharia anstreben, dabei jedoch die nichtmuslimische Bevölkerung nicht berücksichtigen. Viele Experten beschuldigen die jüngsten sudanesischen Regierungen, durch ihre beharrlichen Versuche, die Scharia sowohl im Nordsudan mit seiner muslimischen Mehrheit als auch im Südsudan mit seiner christlichen bzw. afrikanischen Mehrheit zu praktizieren, die Abspaltung des Südsudans eingeleitet zu haben. Vgl. zu diesem Komplex al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 71.

Wenn man zur Kenntnis nimmt, dass in immer mehr islamischen Ländern der Gegenwart die Bevölkerung dennoch, als Flucht vor der Unterdrückung durch ihre despotischen Regime, von einem wie immer gearteten Gottesstaat träumen, dann kann man ahnen, wie tief Depression und Verzweiflung sich in diese Bevölkerung hineingefressen haben. In der Gegenwart leiden viele Muslime gewaltig unter ihrem als starr empfundenen, schwer gewordenen religiösen Erbe. Viele islamische Dogmen, kodifizierte Lehren und akkumulierte Traditionen, die bereits Ende des 11. Jahrhunderts abgeschlossen worden waren, müssten eigentlich auf der Basis heutigen Denkens neu interpretiert werden. Daran führt aus meiner Sicht kein Weg vorbei. Doch wer traut sich, das Heilige zu hinterfragen? Als entscheidendes Dilemma der Muslime hat sich ergeben, scheinbar zwischen Tradition und Moderne wählen zu müssen: zwischen dem Wahrheitsanspruch der in sich zersplitterten muslimischen Orthodoxie bzw. der von Gott scheinbar unabänderlich gewollten Ordnung der Welt auf der einen und dem Wahrheitsanspruch und der Gestaltungsmacht der europäischen Fortschrittsideologie, die für sie der Westen verkörpert, auf der anderen Seite. Mit ihrer Angst vor dem Libertinismus, also einem aus ihrer Sicht zügellosen Lebenswandel, und ihrer bisherigen Unfähigkeit, ein eigenes, der heutigen Zeit angemessenes erfolgreiches Lebensmodell zu schaffen, stehen sich die konservativen bis fundamentalistischen Muslime selbst im Wege. Sie scheinen das für sie widersprüchliche Bild des Westens nicht auflösen zu können: Der Westen stellt für sie einen Komplex aus wissenschaftlichem Fortschritt und moralischer Zügellosigkeit dar, ein Bild des schweren Geldbeutels, der Gier und des unaufhörlichen Strebens nach mehr, ein Bild des Lichts und der Finsternis. Diese Einschätzung ist tief in der muslimischen Alltagskultur und Alltagssprache verwurzelt und bildet die entscheidende Grundlage für die Einordnung und Bewertung von Erfahrungen mit dem Westen.<sup>24</sup>

Wenn diese Diagnose zutrifft und diese Situation anhält, müssen sich die Muslime von vielen schweren Koffern trennen, um zu einer besseren Zukunft gelangen zu können. Sie sind sich zweifach entfremdet: zum einen durch ihren problematischen, zu konservativen Umgang mit dem eigenen Erbe, zum anderen mit ihrer sehnsuchtsvollen Haltung im Hinblick auf den Erfolg

---

<sup>24</sup> Anhand einer Wortanalyse sollen kurz die negativen Assoziationen erläutert werden, die mit der Vokabel *algarb* (der Westen) verbunden sind: Das arabische Wort *garb* (Westen) stammt aus der Verbwurzel *garaba* (untergehen). Aus demselben Verb lässt sich das Wort *garba* im Sinne von „Fremde“ ableiten. Daher bedeutet die wortwörtliche Übersetzung des Wortes *tagrib* (Verwestlichung) so viel wie Verfremdung. Selbst ein Wort wie *garab*, das eigentlich mit dem Infinitiv *garaba* semantisch gesehen nichts zu tun hat, besitzt eine entsprechend negative Bedeutungsdimension: Es bedeutet auf Deutsch „Rabe“ oder „Krähe“. Ein bekannter Spruch auf Arabisch, der da heißt *uḡrub ‘an waḡhī*, bedeutet auf Deutsch jedoch so viel wie: „Verschwinde vor meinem Gesicht!“ Im Gegensatz dazu assoziiert die westliche Kultur mit dem Begriff Orient grundsätzlich Positives, wie: neuer Anfang, Orientierung, aufgehende Sonne und Kultur (vgl. Fansa: *Ex oriente lux*). Siehe auch bei Meyers Konversations-Lexikon. 5. Auflage, 13. Band (1897), S. 234.

des Westens. Es wird Zeit, dass sie zu einer unvoreingenommenen Bestandsaufnahme gelangen. Al-Kindi, nach der Überlieferung der erste islamische Philosoph, ging Ende des 9. Jahrhunderts mit gutem Beispiel voran, indem er im Einklang mit seinem Islamverständnis feststellte: „Wir sollten uns nicht schämen, die Wahrheit anzuerkennen, egal aus welcher Quelle sie stammt, selbst wenn sie uns von früheren Generationen und fremden Völkern überbracht wurde. Wer die Wahrheit sucht, für den gibt es nichts Höheres als die Wahrheit selbst.“<sup>25</sup>

Dementsprechend ist zu folgern, dass die Größe oder der Verfall des Islam nicht am Islam selbst liegt, sondern an der Exegese des Islam durch die dafür zuständigen oder für zuständig angesehenen muslimischen Eliten, also die Art und Weise, wie sie ihn im Horizont ihrer historisch wechselnden Erfahrungen und Absichten verstehen, auslegen und praktizieren.

## 1.2 Fragestellung

Wie ich bereits angesprochen habe, unterlag das islamische Denken von Anfang an einem fortschreitenden Wandel. Die vorliegende Untersuchung möchte sich einem Ausschnitt dieses historischen Wandels widmen. Sie setzt dazu an der durch viele Forschungen untermauerten Ansicht an, dass das islamische Denken in seinen Hauptströmungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts offener, liberaler und wesentlich toleranter war als am Anfang des 21. Jahrhunderts.<sup>26</sup> Die Untersuchung dieser Geisteshaltung und ihres Wandels im Laufe der letzten Jahrhunderte bildet das Anliegen dieser Studie. Sie analysiert die Entwicklung der islamischen Reflexion seit dem 19. Jahrhundert in Ägypten. Im Fokus stehen dabei Voraussetzungen, Erscheinungsformen und Wirkungen von Niedergangs- und Reformvorstellungen im Kontext des bis heute andauernden Aufeinanderprallens von rückständigem Orient und fortschrittlichem Okzident. Dabei geht es weniger darum, die Gründe für den Wandel dieser Reflexion herauszuarbeiten, d. h. die Entwicklung im engeren Sinne zu studieren. Vielmehr möchte ich hauptsächlich die jeweiligen Denker bzw. Werke und Hauptargumentationen in ihrer historischen Reihenfolge vorstellen; auch deshalb, weil diese Denker bzw. Werke im Westen bisher kaum bekannt sind.

Im Zentrum stehen dabei Fragen, die im Kontext der aktuellen, auch im Westen intensiv geführten Diskussion um den Islam in der modernen Welt von großem Interesse sind:

---

<sup>25</sup> Torjanow/Hoskote: Kampfabsage, S. 60.

<sup>26</sup> Vgl. Abdel-Samad: Untergang, S. 87.

- Aus welchen Gründen ist die Aufklärung, wie sie Europa kennt, in der islamischen Welt ausgeblieben?
- Welchen Stellenwert hat die Vernunft gegenüber der Offenbarung, und inwiefern darf die Religion in die Politik eindringen?
- Ist die islamische Lehre wirklich schuld an der Retardierung und Stagnation des Wissens, wie man es von dem Islam annimmt?
- Was führt dazu, dass viele Muslime die Produkte der westlichen Moderne begierig konsumieren und gleichzeitig den westlichen Geist ablehnen, ja sogar verachten?
- Welche Problematik entsteht, wenn die Träger einer Kultur meinen, eine bessere Zukunft eher in der Wiederbelebung ihrer ruhmreichen Vergangenheit zu finden?
- Wie begründet die islamische Orthodoxie die Rückständigkeit der heutigen islamischen Gesellschaft? Sieht sie darin einen Niedergang? Und wenn ja, welche Reformvorstellungen bietet die Orthodoxie an?
- Welchen Einfluss übte der technisch und wissenschaftlich überlegene Westen auf den Reformprozess in der islamischen Welt seit dem Ende des 18. Jahrhunderts aus?
- Welchen ideologischen Wandel erfuhren und erfahren islamistische Bewegungen nach der Machtübernahme der Islamisten bzw. unter der normativen Kraft des Faktischen?

Diese Fragen münden in die Grundfrage: Wie steht die (in sich natürlich durchaus variable) islamische Orthodoxie bzw. der Islamismus zu Reform, Aufklärung und Revolution als vom Westen ‚erfundene‘, aber übergreifend welthistorisch günstige Ideen und Problemlösungen? Diese Fragen werde ich im Bewusstsein ihrer Komplexität je nach historischem Kontext bei der Darstellung der Autoren und Werke, die in chronologischer Reihenfolge erfasst werden, immer wieder aufgreifen.

### **1.3 Forschungsstand und Quellen**

Es gibt zwar reichhaltige arabisch-, deutsch- und englischsprachige Forschungsliteratur, die sich spezifisch dem Thema des Islamismus widmet und diesen zunehmend mit großer Ausführlichkeit behandelt. Was jedoch fehlt, sowohl in den arabischen als auch in den westlichen, besonders aber in den deutschen Darstellungen, ist eine zusammenfassende Studie, die in einem Gesamtüberblick die Entwicklung des islamischen Denkens in Ägypten in den beiden letzten Jahrhunderten als Kontinuum verfolgt und die Ergebnisse von der

Gegenwartsperspektive aus erarbeitet und bewertet. Dieses Defizit ist gewiss auch auf die begrenzte Verbreitung von Arabischkenntnissen im Westen zurückzuführen. Ein wichtiges Anliegen der vorliegenden Studie ist es deshalb auch, die arabischen Beiträge zu diesem Diskurs von den Originalquellen ausgehend für die deutsche Leserschaft zu erschließen.<sup>27</sup> Behandelt werden dabei nicht nur Autoren der Gegenwart, sondern auch solche Autoren, deren Werke zwar älteren Datums, aber noch immer Teil der historisch-kulturell-politischen Debatte sind.

In der arabischen Forschung bzw. Reflexion zu diesem Gegenstand gilt Muḥammad ʿUmara als einer der wichtigsten arabischen Historiker der Gegenwart. Er befasste sich intensiv mit der Entwicklung des islamischen Denkens.<sup>28</sup> In seinem Buch *Al-īmām Muḥammad ʿAbduh, muḡadid ad-duniya betaḡdīd ad-dīn* [„Der Imam Muḥammad ʿAbduh, Erneuerer des Lebens durch die Erneuerung der Religion“], erstmals gedruckt 1988, behandelt ʿUmāra das Leben Muḥammad ʿAbduhs (1849–1905)<sup>29</sup> sowie dessen Weltanschauung und Reformansätze. Als eines der wichtigsten Anliegen in ʿAbduhs Konzept zur Reform der Religion benennt er dabei die Befreiung des Geistes von der Nachahmung der alten Exegesen: „Der Geist muss sich von den Fesseln der Nachahmung befreien. Die Religionswissenschaften müssen direkt aus den Quellen der Religion gewonnen werden; dabei muss die menschliche Vernunft als eine der wichtigsten Fähigkeiten des Menschen, wenn nicht die wichtigste überhaupt, betrachtet werden.“<sup>30</sup> ʿUmara identifizierte zudem ʿAbduhs Reformansätze im Erziehungs- und Bildungsbereich als zentralen Punkt seiner Bemühungen. Dazu führt er ein entsprechendes Zitat Muḥammad ʿAbduhs an: „Wer sich für unser Land interessiert, der muss sich um die Optimierung der Bildung kümmern.“<sup>31</sup>

In seinem Buch *al-Islam wa al-naṣrānīya maʿ al-ʿilm wa al-madanīya* [„Der Islam und das Christentum zu Wissenschaft und Zivilisation“], erschienen 1905 in Kairo, vergleicht

---

<sup>27</sup> Die Übersetzungen wurden meist vom Autor dieser Studie angefertigt. In Einzelfällen wurde auf Übersetzungen aus der Forschungsliteratur zurückgegriffen.

<sup>28</sup> Muḥammad ʿUmāra (oder Ijarah), geb. 1931, ist in einem religiösen bäuerlichen Umfeld aufgewachsen. Er ist ein erfahrener und produktiver Autor und Polemiker aus Ägypten. Aufgrund seines politischen Engagements verzögerte sich sein Studium um sieben Jahre. So absolvierte er erst 1965 ein Studium der Arabistik und der Islamwissenschaft an der Kairoer Universität. Sein Magisterstudium über die rationale Denkschule der Muʿtaziliten beendete er 1970. Als unabhängiger, intellektueller Muslim fordert er ein zeitgemäßes, rationales islamisches Modell. Dennoch kritisierte er die Versuche der säkularen Intellektuellen, den Islam von der Politik zu trennen. ʿUmāra genießt aufgrund seines reichen Geschichtswissens im ganzen arabischen Raum hohes Ansehen.

<sup>29</sup> Vgl. dazu ausführlich unten, Kapitel 4.2.

<sup>30</sup> Muḥammad ʿUmāra (Hrsg.): *Al-īmām Muḥammad ʿAbduh, muḡadid ad-dunya betaḡdīd ad-dīn* [„Der Imam Muḥammad ʿAbduh, Erneuerer des Lebens durch die Erneuerung der Religion“]. 3. Ausgabe. Kairo 2009, S. 45.

<sup>31</sup> Ebd., S. 161.



Muḥammad ‘Abduh *Islam und Christentum*.<sup>32</sup> Er stellt sich dabei den brennenden Fragen, die man zu seiner Zeit oft an den Islam richtete, und versucht, die bislang gängigen Antworten auf diese Fragen zu widerlegen. Was man dem Islam vor allem vorwarf, waren folgende Punkte: 1. Manche muslimischen Gruppierungen bekriegten sich wegen ihres Glaubens. 2. Der Islam verstehe die Toleranz nur als eine interne Angelegenheit. Wenn es aber um andere religiöse Gruppierungen gehe, so zeige er Intoleranz. 3. Die islamische Religion sei ihrer Natur gemäß gegen die westliche Wissenschaft angelegt.

In Bezug auf den ersten Vorwurf, nämlich, dass der Islam interne Glaubenskriege verursache und deshalb nicht als friedlich eingeschätzt werden könne, erklärt ‘Abduh, dass diese Kriege politisch motiviert seien und keine wirklich religiösen Ursachen hätten. Ebenso weist ‘Abduh den Vorwurf zurück, dass der Islam eine Religion sei, die dem Geist der Wissenschaft und den Wissenschaftlern unversöhnlich gegenüberstehe. So erinnert er daran, dass im Schoß des Islam viele großartige Gelehrte, auch aus den Reihen der Juden und Christen, lebten und hohe Positionen an den Höfen muslimischer Sultane einnahmen. Freies methodisches Denken, also Wissenschaft, war durch zahlreiche Herrscher geschützt. Zugleich betont ‘Abduh, dass hingegen das Christentum eine Religion sei, die an übernatürliche Dinge glaube. Er konstatiert sinngemäß:

„Wenn man in der Bibel liest, stellt man fest, dass Jesus die Glaubwürdigkeit seiner Botschaft nur durch die Vollbringung außergewöhnlicher Dinge bewies. Das unwissenschaftliche Denken ist daher im Christentum tief verwurzelt. Zudem gehören noch Fatalismus und asketisches Leben zum christlichen Denken. Die Christen glauben daran, dass sie im Alten und im Neuen Testament alles finden, was sie an Wissen brauchen.“<sup>33</sup>

Deshalb hätten die ersten Generationen des Christentums der Welt den Rücken zugewandt und hätten erwartet, im Glauben den Verzicht auf die Welt finden zu können. Muḥammad ‘Abduh scheint hiermit allerdings das Christentum des Mittelalters zu kritisieren, denn er wusste selbst, dass man sich in Europa gerade aus diesen von ihm geschilderten Gründen gegen die religiöse Autorität wehrte. In Bezug auf die Lage der Muslime seiner Zeit kritisierte ‘Abduh jedoch unmissverständlich deren Stagnation in allen Bereichen des Lebens und vor allem in der

---

<sup>32</sup> Eine Ausgabe mit einer Darstellung von M. ‘Umāra erschien in Ägypten 2005. Eine deutsche Übersetzung von Gunnar Hasselblatt existiert bereits seit 1968. Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) wuchs in einer Bauernfamilie auf. 1966 besuchte er die al-Azhar Schule. 1977 beendete er sein Hochschulstudium an der al-Azhar Universität und arbeitete ab 1979 als Lehrer für Geschichte an der Dar al-‘Olum Schule in Kairo. 1884 gab er gemeinsam mit al-Afḡanī die Zeitschrift *al-u’rwa al-wuṭqa* heraus. Ab 1889 arbeitete er als Richter, bis er im Jahre 1899 der Großmufti von Ägypten wurde. Muḥammad ‘Abduh gilt als der wichtigste Islam-Reformer Ägyptens in der Neuzeit. Bemerkenswert ist sein Ansatz, den Islam als rationale Religion darzustellen, die die moderne Wissenschaft und Technik integrieren kann. Mehr zu Leben und Werk ‘Abduhs weiter unten, S. 128f.

<sup>33</sup> Muḥammad ‘Abduh: *Al-Islam wa al-naṣrānīya ma’ al-‘ilm wa al-madaniya* [„Der Islam und das Christentum zu Wissenschaft und Zivilisation“]. Kairo 2005, S. 3.

schulischen Bildung. Deshalb sah er auch die Reform des Bildungssystems als zentralen Punkt seiner Reform an. Er blickte aber optimistisch in die Zukunft und betonte, dass diese Stagnation des Lebens der Muslime ein überwindbarer, daher vorübergehender Zustand sei.

In einem weiteren, materialreichen Werk mit dem Titel *Al-Islam wa falsafat al-ḥukm* [„Der Islam und die Philosophie der Herrschaft“], erschienen 1977, untersucht ‘Umara das Verhältnis zwischen Religion und Staat sowie die Philosophie der Herrschaft im islamischen Denken. Sein Hauptargument ist das folgende: Die Muslime hätten seit der Entstehung des Islam weder um die Grundlagen noch um die Riten des Glaubens gestritten, wohl aber um die Form des Staates. Es sei also die Philosophie der Herrschaft, die den Zwist und die Wettkämpfe zwischen den verschiedenen muslimischen Strömungen, besonders zwischen den Schiiten und den Mu‘taziliten,<sup>34</sup> entfacht hätte. Dabei beklagt er die Vernachlässigung des Gedankengutes der Denkschule der Mu‘taziliten. Vor allem aber setzt er sich mit der Frage auseinander, welche Herrschaftsform dem muslimischen Weltbild entspricht. Ist es eine religiöse Herrschaftsform nach dem Muster des Christentums im Mittelalter? Ist es eine säkulare nach dem gegenwärtigen westlichen Modell? Oder gibt es im Islam einen Mittelweg, der die islamische Herrschaft von den anderen weltbekannten Herrschaftssystemen unterscheidet?<sup>35</sup> Er betont, dass sich die Mu‘taziliten, gefolgt von den meisten Religionsschulen und Denkströmungen, gegen jegliche religiöse Autorität im Islam aussprachen. Dennoch zeichnet sich laut ‘Umara der islamische interne Dialog immer noch durch Schärfe und tiefgreifende Uneinigkeit aus.

Des Weiteren berücksichtigt werden muss Ḥasan al-Banna (der Maurer, 1906–1949), der Ideologe und Begründer der Muslimbruderschaft.<sup>36</sup> Als Vater der Organisation genießt er in ihren Reihen auch heute noch hohes Ansehen. Al-Banna wuchs in einem konservativen und traditionsverbundenen Milieu auf. Im Jahre 1927 absolvierte er sein Lehramtsstudium an der Dar al-‘Olum Schule in Kairo. Daraufhin arbeitete er als Lehrer in der ägyptischen Stadt al-Ismailiya am Suezkanal. Ein Jahr später kehrte er nach Kairo zurück und gründete die

---

<sup>34</sup> Die Mu‘taziliten sind die Begründer der ältesten spekulativen Schule innerhalb der sunnitischen Gemeinschaft. Sie hatten ihre Blütezeit im 9. Jahrhundert n. Chr. und wurden von staatlicher Seite sowie seitens der religiösen Orthodoxie bekämpft. Die Bezeichnung *mu‘tazilīten* leitet sich vom Infinitiv *i‘tzala* ab, Das bedeutet „sich trennen oder sich distanzieren“. Die Entstehung dieser vernunftorientierten Schule geht auf einen Vorfall in der sunnitischen Denkschule zurück, wo sich Wāsil Ibn ‘Tāillah (699–748) von den Doktrinen der Sündenlehre und der Schaffung des Korans nach sunnitischem Verständnis distanzierte. So sagten die Sunniten, *i‘tazalana Wāsil* bedeute: „Wāsil hat sich von uns getrennt“, vgl. Muḥammad ‘Umāra: *Al-Islam wa falsafat al-ḥukm* [„Al Islam und die Philosophie der Herrschaft“]. 3. Ausgabe. Kairo 2009, S. 158. Zu Entstehung, Geschichte und Ideologie der Mu‘taziliten siehe ebd., S. 156f.

<sup>35</sup> Vgl. ‘Umāra: *Al-Islam wa uṣūl al-ḥukm – dirāsa wa waṭāiq* [„Al-Islam und die Grundlage der Herrschaft: Studie und Dokumentation“]. Beirut 2000, S. 5.

<sup>36</sup> Mehr zu Leben, Werk und Ideologie al-Bannas siehe in dieser Arbeit ab Kapitel 6.

Muslimbruderschaft. Im Jahre 1941 wurde er aufgrund seiner politischen Aktivitäten nach Qina im Süden Ägyptens strafversetzt. 1946 gab er seine Tätigkeit als Lehrer auf, um als Chefredakteur der Zeitschrift *aš-šahāb* zu arbeiten. Am 12. Februar 1949 wurde er auf offener Straße erschossen.

Die ergiebigste Quelle zu Leben und Werdegang al-Bannas ist sein Tagebuch *Mudakkirāt ad-da‘wa wa ad-da‘īya* [„Aufzeichnungen der Predigt und Erinnerungen des Predigers“], das er kurz vor seiner Ermordung im Jahre 1949 als eine Art Rückblick auf sein Leben herausgab. Es behandelt seine Kindheit, die Jugendzeit sowie die Phase seines Aufenthalts in al-Ismailiya. Eben dort machte er erste Erfahrungen mit den fremden Europäern, die ihm hier in Gestalt der britischen Besatzer, besonders als Soldaten und Verwaltungsbeamte, begegneten. Al-Banna war sehr betroffen, als er feststellte, wie die Ägypter von der Hand in den Mund lebten, während die Engländer die besten Häuser um das Verwaltungsgebäude des Suez-Kanals bewohnten. Diese Erfahrungen prägten sein Denken tiefgreifend. Seinen Aufzeichnungen lässt sich entnehmen, wie sich Ḥasan al-Banna schon in seiner frühen Jugend seiner Religion und seinem Volk verpflichtet fühlte. Dieses Gefühl verstärkte sich, als er in al-Ismailiya die Abhängigkeit und Ausbeutung Ägyptens erleben musste.<sup>37</sup>

Nirgendwo kann man das Rohprogramm, die ungeschliffene Ideologie der Muslimbruderschaft besser kennen lernen als in diesem Werk al-Bannas. Seine 50 Forderungen, die er im Jahre 1936 an die arabischen Könige und Präsidenten richtete, verraten viel über sein Weltbild und sein Programm. Sie ermöglichen es, ein authentisches Bild von der Ideologie der Muslimbruderschaft zu gewinnen. Hier seien einige seiner Forderungen vorweg genannt:

1. Abschaffung des Parteiensystems und Bündelung der politischen Kräfte der islamischen Umma unter einer Führung.
2. Anpassung des Gesetzes an die islamische Šari‘a.
3. Verstärkung der Armee und Etablierung ihrer Ideologie auf der Basis des Ğihād.
4. Re-Islamisierung der Staatseinrichtungen, damit sich das Beamtenwesen dem Islam verpflichtet fühlt.
5. Kontrolle des privaten Verhaltens der Arbeiter dahingehend, dass es keinen Unterschied mehr zwischen privatem und praktischem Leben gibt.
6. Bekämpfung von Korruption und Vetternwirtschaft.
7. Erziehung des Volkes zur Achtung der öffentlichen Regeln der Gesellschaft.

---

<sup>37</sup> Vgl. Ḥasan al-Banna: *Mudakkirāt ad-da‘wa wa ad-da‘īya* [„Aufzeichnungen der Predigt und Erinnerungen des Predigers“]. Alexandria 2001, S. 66.

8. Trennung zwischen Jungen und Mädchen in den Schulen und im öffentlichen Leben.
9. Verbot der Geldwucherei.
10. Bekämpfung der kulturellen Invasion in die muslimischen Häuser in Bezug auf Sprache, Mentalität und Kleidung, insbesondere Bekämpfung der Ägyptisierung in allen diesen Bereichen, besonders in den Häusern der reichen Schicht

Ein weiteres wichtiges Werk al-Bannas trägt den Titel *Mağmū‘at rasāil al-īmām aš-šahīd* [„Abhandlungen des Imams und Märtyrers Ḥasan al-Banna“]. Es beinhaltet dessen ausgereiftes islamisches Denken sowie sein Reformprogramm. Es sei hier kurz zusammengefasst: Zunächst kritisiert al-Banna diejenigen, die sich von westlichen Ideen, wie z. B. dem Nationalismus und der Liebe zum Heimatland, begeistern lassen. Zwar kenne auch der Islam eine Art von Nationalismus, doch unterscheide dieser sich wesentlich vom europäischen:

„Der Unterschied zwischen uns [den Muslimen] und denen [den Europäern] liegt darin, dass wir unsere nationale Grenze je nach der Verbreitung und der Präsenz unseres Glaubens definieren. Sie aber definieren die Grenze ihrer Staaten nach geographischen Grenzen und Barrieren. Jeder Muslim auf jedem Fleck Erde verdient somit unsere Liebe, unser Mitgefühl, unseren Beistand und unseren Ġihād für sein Wohl. Alle Muslime in diesen Ländern sind unsere Brüder und Familienangehörigen. Die Propagierer des westlichen Nationalismus sind aber nicht so, sie beschränken ihr Interesse nur auf einen Staat innerhalb gewisser Grenzen. Der Unterschied zwischen den beiden Ideologien zeigt sich in der Praxis: Wenn sich eine fremde Nation auf Kosten einer islamischen Region ausdehnen und sich dadurch verstärken möchte, so sehen wir uns verpflichtet, unseren Brüdern beizustehen.“<sup>38</sup>

Der Islam nach al-Bannas Verständnis kennt also weder Parteien noch Politik. Sein Verständnis von Religion und Politik fasste er dementsprechend wie folgt zusammen:

„Oh unser Volk, wir laden euch ein, indem wir den Koran in der rechten und die Sunna in der linken Hand tragen und *as-salaf aš-ṣāliḥ* [die frommen Vorfahren] unsere Vorbilder sind. Wir laden euch zu den Vorschriften und der Rechtschaffenheit des Islam ein. Wenn dies eine Politik sein sollte, dann ist das unsere Politik. Wenn man uns deswegen als Politiker bezeichnet, dann sind wir die besten Kenner der Politik. Wenn auch ihr uns für Politiker halten wollt, dann sind wir eben Politiker. Oh unser Volk, lasst euch durch Vokabeln nicht von deren Inhalt ablenken und durch Bezeichnungen nicht von deren Wesen beirren.“<sup>39</sup>

Al-Bannas Haltung zum Westen offenbart sich in seinen Forderungen an die muslimischen Gesellschaften, die Vorschriften des Islam, die den Aufstieg hervorgebracht hätten, zu beachten und den Westen nicht nachzuahmen. Konkret fordert er, Abstand von all dem zu nehmen, was er als Dekadenz und Libertinismus betrachtet. Stattdessen solle die Šari‘a praktiziert werden. Stets betont er, dass der Islam über das Potenzial verfüge, den umfassenden Aufstieg der

<sup>38</sup> Ḥasan al-Banna: *Mağmū‘at rasāil al-īmām aš-šahīd* [„Artikelsammlung des Imams und Märtyrers Ḥasan al-Banna“]. Alexandria 2002, S. 21.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S. 41.

Muslime bzw. der muslimischen Gemeinschaft zu gewährleisten. Er sei die Religion, die sich um die Wirtschaft, die Gesundheit, die Wissenschaft und die Moral kümmere. Zudem regle er die internationalen Beziehungen mit den Nichtmuslimen und berücksichtige die Schwachen und die Minderheiten in der islamischen Gesellschaft.

Aus westlicher Sicht betrachtet zielen al-Bannas politische Reformvorstellungen auf die Einrichtung eines diktatorischen Überwachungsstaates ab. So äußert er in seinem Reformprogramm unmissverständlich die Absicht, das politische Parteileben abzuschaffen, staatliche Einrichtungen und soziale Institutionen zu re-islamisieren, das private Leben und die Arbeit zu kontrollieren, in den Schulen Geschlechtertrennung einzuführen sowie die Medien streng zu zensieren und die Presse so zu steuern, damit sie nur „Nützliches“ anbieten.<sup>40</sup>

Die von al-Banna erstrebte Re-Islamisierung der Gesellschaft soll seinem Reformprogramm gemäß in mehreren Stufen erfolgen. Dabei richtet er den Fokus zunächst auf *ar-rağul al-muslim* (das muslimische Individuum), daraufhin auf *al-bait al-muslim* (die muslimische Familie), darauf folgend auf *aš-ša'b al-muslim* (das muslimische Volk), dann auf *al-ḥukūma al-muslima* (die islamische Regierung) und schließlich auf *al-waṭan al-islamī* (die islamische Heimat). Für die anschließende Phase postuliert er die Wiederherstellung des *al-īmbrāṭuriya al-islamiya* (islamischen Imperiums).<sup>41</sup>

Zwar räumt al-Banna ein, dass die ersten muslimischen Generationen das Wissen früherer Kulturen fast vollständig arabisierten, jedoch betont er, dass dieser Übernahmeprozess weder das soziale noch das politische Leben der damaligen Muslime in irgendeiner Form beeinträchtigt habe. Stattdessen hätten die Gläubigen ihre Sprache und ihre Religion in diesen Regionen umso besser verbreiten können.<sup>42</sup>

Ein weiterer bedeutender Vordenker und Ideologe des radikalen Islam, der an dieser Stelle Beachtung verdient, ist der Journalist, Beamte und Politiker Saiyid Quṭb (1906–1966). Auch er verfügte über einen ägyptischen Erfahrungshorizont. Sein bedeutendstes Werk trägt den Titel *Ma'ālim fi at-ṭarīq* [„Die Wegmarken“] und erschien 1968. In dieser Schrift formulierte er seine Vorstellung zum Islam und baute sie zur Ideologie aus.<sup>43</sup> Das Buch wurde zum Leitfadens des fundamentalistischen Islamismus seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die strittigen

---

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 83f.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S. 95.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 142.

<sup>43</sup> Saiyid Quṭb (1906–1966) lernte bereits als Kind den Koran auswendig. Im Jahre 1933 beendete er sein Literaturstudium an der Dar-al-'Olum-Schule. Danach arbeitete er beim al-Awqaf-Ministerium in Kairo. Dort erhielt er 1948 ein Stipendium für die USA. Nach seiner Rückkehr nach Ägypten 1950 schloss er sich der Muslimbruderschaft an. Im Jahre 1954 wurde er verhaftet und 1966 zum Tode verurteilt. Ausführlicher zu Leben, Werk und Ideologie Quṭbs unten, S. 224f.

Thesen, die Quṭb hier entwickelt, wurden von sämtlichen Regierungen Ägyptens recht skeptisch aufgenommen, das Werk wurde beschlagnahmt und verboten.

Quṭb schrieb das Buch während seiner Haft unter dem Regime Gamal Abdel Nassers. Das Buch kann deshalb als Produkt einer schweren Krise betrachtet werden. Die Studie fand breiten Anklang bei vielen muslimischen Jugendlichen, die von der systematischen Sensibilisierungs- und Überzeugungsarbeit des persönlich untadelig erscheinenden Autors erfasst wurden. Quṭb meint konstatieren zu können, dass sich die Welt kurz vor dem Abgrund befinde. Den Grund dafür sieht er in *iflāsīha fī ‘ālam al-qīam wa al-aḥchlāq* [„der Pleite der Moral und der Werte“].<sup>44</sup> Diese Situation scheint Quṭb im Westen am deutlichsten feststellbar. Er vertritt dabei die These, dass sowohl der Kommunismus als auch der Kapitalismus die Seele des Menschen nicht beglücken könnten, weswegen deren Welt das Ende bevorstehe:

„Die Führung der Menschheit durch den Westen steht kurz vor dem Untergang, nicht weil die westliche Zivilisation etwa materiell, wirtschaftlich oder militärisch schwach ist, sondern weil das westliche System über keine Werte mehr verfügt, mit denen es die Welt weiter führen kann.“<sup>45</sup>

Da Quṭb erkannte, dass die islamische Welt seiner Epoche weder wirtschaftlich noch militärisch mit dem Westen konkurrieren konnte, suchte er die Schwäche des Westens andernorts und fand sie im Bereich der Werte und der Moral. Genau in diesen Bereichen sah er somit auch die Chance der Muslime, die Welt zu beeindrucken. Islamische Werte und islamische Moral könnten aber nur gelebt werden, so seine Ansicht, wenn ein islamischer Staat gegründet würde, der nicht nur dem Namen nach islamisch sei, sondern der bereit sei, den reinen Islam zu praktizieren. Der Weg dorthin sollte zunächst über die Formierung einer erwählten *ṭalī‘a* (Vorhut) führen. Diese sollte ihre Lebensvorstellungen ausschließlich aus den reinen Quellen des Islam schöpfen und auf dieser Basis den Kern der ersehnten islamischen Gesellschaft bilden. Davon ausgehend sollte ebenso akribisch wie konsequent eine allmähliche Re-Islamisierung der Gesellschaft durchgeführt werden. Quṭb erkannte durchaus, dass ein solcher Reformprozess lange Zeit in Anspruch nehmen musste. Jedoch sah er keine andere, bessere Alternative, um seine Ziele zu erreichen. Er lobt die ersten muslimischen Generationen und führt deren unvergleichlichen, aus seiner Sicht einzigartigen Erfolg auf ihre angeblich strenge Einhaltung des Islam zurück. Der Niedergang der islamischen Welt begann seiner Meinung nach, als die Muslime anfangen, aus den persischen und griechischen Kulturen Wissen zu

---

<sup>44</sup> Saiyid Quṭb: *Ma‘alīm fī at-ṭarīq* [„Die Wegmarken“]. Kairo 1968, S. 3.

<sup>45</sup> Ebd., S. 4.

übernehmen. Diese Vermischung mit fremden Quellen führte in seinen Augen zur Infizierung der reinen islamischen Quelle.<sup>46</sup>

Die in der westlichen Literatur meistreferierten und am intensivsten diskutierten Thesen Quṭb sind die Konzepte der sogenannten *ḥākmiya* und *ḡāhiliya*. Quṭb fordert als ersten Schritt die Verwerfung der bestehenden Herrschaftssysteme, weil sie „Menschen-Werk“ und damit „unislamisch“ seien. Die Menschen sollten im Gegenteil durch *ḥākimiya* (Gottes Herrschaft) regiert werden. Die bestehenden, von Menschen gemachten Herrschaftssysteme hingegen sah er als unberechtigte Anmaßung und als dreisten Angriff auf Gottesrecht an. Zudem meinte er feststellen zu können, dass alle Gesellschaften seiner Zeit in *ḡāhiliya* (einem Zustand der Ignoranz) lebten, weil sie den weltlichen Herrschern und nicht Gott Ehre erwiesen. Von dieser Delegitimierung des herrschenden Systems aus sollte dann der Re-Islamisierungsprozess beginnen – ein Ansatz, der Saiyid Quṭb's Werk zu einem Leitwerk des fundamentalistischen Islam, also des radikalen Islamismus, machte.

Ein weiteres in diesem Kontext wichtiges Werk ist die 2002 erstmals gedruckte Schrift *Al-ḥraka al-islamiya min al-muwāḡaha ila al-murāḡa'a* [„Die islamische Bewegung von der Konfrontation zur Revision“] aus der Feder des 1957 geborenen promovierten und zeitweilig aktiven Ḡihādisten Kamāl Sa'ied Ḥabīb.<sup>47</sup> Sie bietet in drei Kapiteln eine Studie zu Ansätzen und zur Geschichte des Islamismus, allerdings nur für die letzten 50 Jahre. Ḥabīb war zunächst selbst strenger Muslimbruder, änderte jedoch seine Weltanschauung ab 1986 und begann die Ideologie der Muslimbruderschaft zu kritisieren. Insbesondere warf er ihr unzeitgemäßes Denken und eine unhaltbare Vermischung von Religion und Politik vor. Ḥabīb konstatierte einen Mangel an Flexibilität innerhalb der islamischen Bewegung, die mit ihrer Unfähigkeit zur Veränderung in einer sich schnell verändernden Welt nicht erfolgreich sein könnte. Er forderte deshalb die Führung der islamischen Bewegung dazu auf, ihre Haltung besonders zum in Ägypten herrschenden politischen System zu revidieren. Sie solle der Gewalt abschwören und sich in das politische System integrieren oder sich zu einem religiösen Verein zurückbilden.

„Die islamische Bewegung verstand sich anfänglich als Re-Islamisierungsbewegung, die den Islam in den Seelen und im Leben der Menschen wiedererwecken möchte. Wenn sie sich nun

---

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 14.

<sup>47</sup> Der 1954 geborene Autor war in den siebziger Jahren aktiver Ḡihādist. Seit Jahren setzt er sich für einen neuen rationalen Diskurs des islamischen Denkens ein, wobei er die Islamisten scharf kritisiert. Er forderte zur Revision des islamistischen Denkens auf. Nach der Revolution von 25. Januar 2011 gründete er die politische Partei *Hizb as-salama wa at-tanmiya* (Partei für Entwicklung), deren Mitglieder überwiegend ehemalige Angehörige des islamischen Ḡihād „al-Ḡihād al-islamī“ waren. Als Vorsitzender der Partei betont Ḥabīb, dass seine Partei zwar keine Polarisierung kenne, sie in den nächsten Präsidentschaftswahlen aber dennoch einen Kandidaten mit islamistischem Hintergrund unterstützen werde.

von ihrer primären Aufgabe durch Gewalt und Schlagabtausch ablenken lassen würde, würde sie ihre Ziele verfehlen.“<sup>48</sup>

Ḥabīb kritisiert das diktatorische Verhalten der Muslimbruderschaft, die damit der Polarität innerhalb der islamischen Bewegung nicht gerecht werde. Er konstatiert zudem, dass der Einfluss des Islam auf das Bewusstsein der Ägypter, auch in der nasseristischen nationalistischen Phase, nie nachgelassen habe. Die siebziger Jahre seien jedoch die Phase gewesen, in der der Islam konkrete Fortschritte gemacht habe. Als Beispiele hierfür nennt er den damals zunehmenden Einfluss der Ğihād-Bewegung und die iranische Revolution gegen den Schah. Stark beeinflusst sah er die Ideologie dieser Phase des Ğihād zum einen von der kriegerischen Haltung Ibn Taimiyas (661–728) zum Einfall der Tataren in die islamische Welt, zum anderen von der Haltung Saiyid Quṭbs zum nasseristischen Regierungssystem in den 1960er Jahren. Ḥabīb formuliert ferner die Ansicht, dass der islamistischen Bewegung der achtziger Jahre aufgrund ihrer Erfahrung eigentlich hätte bewusst sein müssen, dass Gewaltanwendung gegen den Staat und den Herrscher keinen Erfolg bringen könnten und nur Chaos verursachten. Um schließlich den Gegensatz und die Konkurrenz zwischen Säkularismus und konservativ-orthodoxem Islam so weit wie möglich zu reduzieren, schlägt er folgenden Kompromiss vor:

„Um einen Konsens zwischen dem Islam und dem Säkularismus zu erreichen, müssen einerseits die Säkularen den Islam als Rahmen und Quelle für eine mögliche Gewinnung von Gesetzen akzeptieren, andererseits müssen die Islamisten das Parteienleben, die Menschenrechte und die Freiheit des Denkens tolerieren. Die Islamisten müssen ihren Geist für ein zeitgemäßes Leben öffnen, und die Säkularen müssen ihre Verbindung zum Westen auflösen, denn die Realität des Lebens in der arabisch-islamischen Welt ist anders als die Realität des Lebens im Westen.“<sup>49</sup>

Was hier von einem kritischen Denker vorgeschlagen wird, ist also ein mittlerer Weg der Reform, der den Vorzug hat, von den gegebenen Verhältnissen auszugehen.

Ein weiteres für unsere Argumentation wichtiges Buch stammt von Yusuf Saiyid Aḥmad, der ebenfalls als bedeutender muslimischer Denker gilt.<sup>50</sup> Es trägt den Titel *al-īḥwān al-muslimūn wa ad-dawla al-islamiya* [„Die Muslimbruderschaft und der islamische Staat“] und erschien 1999. In diesem Werk setzt sich der Verfasser mit verschiedenen Aspekten des Denkens der Muslimbruderschaft auseinander und behandelt sie in derart sachlicher und objektiver Weise,

---

<sup>48</sup> Kamal al-Sa‘ied Habieb: *Al-ḥraka al-islamiya min al-muwāğaha ila al-murāğa‘a* [„Die islamische Bewegung von der Konfrontation zur Revision“]. Kairo 2002, S. 46.

<sup>49</sup> Ebd., S. 156.

<sup>50</sup> Nähere biografische Informationen zum Autor konnten nicht eruiert werden.



wie man es von arabisch-muslimischen Denkern selten kennt. Beispielsweise kritisiert er al-Bannas Verständnis von der Universalität des Islam. Dabei betont er, dass ein solcher Universalitätsanspruch eigentlich kein eindimensionales, auf sich bezogenes Denken erlaube, sondern Aufgeschlossenheit und Toleranz verlange. Er arbeitet die Paradoxien im Denken und Wirken al-Bannas heraus, dem er vorwirft, entgegen aller gegenteiligen Bekundungen Politik und Religion zu vermischen.

Aber nicht nur Saiyid Aḥmad äußerte Kritik an al-Bannas Ansichten, sondern auch diverse andere Stimmen, sowohl aus den inneren Kreisen als auch von außen. Innerhalb der Organisation war Kritik meist ein taktisches Hinhalten von Al-Bannas und keine Kritik gegen das Prinzip selbst, dass Religion und Politik voneinander getrennt werden müssten, gerichtet. Externe Kritik kam nicht zuletzt von dem berühmten ägyptischen Journalisten und Schriftsteller Aḥmad Amin:

„Ich hätte mir gewünscht, dass die Arbeit der Muslimbruderschaft nur auf die Reform der Moral und der sozialen Verhältnisse beschränkt geblieben wäre. Die Politik verfügt über genügend Parteien und Institutionen, im Land mangelt es eher im sozialen und moralischen Bereich an Predigern und Helfern.“<sup>51</sup>

Yusuf Saiyid Aḥmad wirft seinerseits der Muslimbruderschaft vor, sich zu stark politisch zu engagieren und dabei die soziale Seite der Mission zu vernachlässigen, und ruft dazu auf, den friedlichen sozialen Islam vor dem politischen zu retten. Denn die Politisierung des Islam schaffe eine gespannte Atmosphäre in der Bevölkerung und verursache Unruhen und politische Destabilisierung, die es dem Westen leicht mache, Einfluss zu nehmen. Dieses zwiespältige Verhältnis der Muslime zum Westen spielt im Werk des Schriftstellers eine zentrale Rolle. Auf den Punkt gebracht wird seine Ansicht zu diesem Thema durch folgendes Zitat: „Der Westen hatte auf der einen Seite einen negativen Einfluss auf die Entwicklung des Nahen Ostens, weil er diesen kolonialisiert und ausgebeutet hat, auf der anderen Seite weckt er uns dadurch auf, indem er uns unsere Stagnation und Niederlage vor Augen hält.“<sup>52</sup>

Ausführlich erörtert Yusuf Saiyid Aḥmad den Kampf zwischen Orthodoxie und dem westlichen, an der Moderne orientierten Denken, also dem Modernismus, und rechnet er die Zukunft dem Modernismus zu. Seiner Meinung nach führt an der Versöhnung zwischen Orthodoxie und Modernismus kein Weg vorbei, doch ist ihm diese Versöhnung nur auf Kosten der Orthodoxie vorstellbar: „Der orthodoxe Fundamentalismus führt einen zum Scheitern verurteilten Kampf

---

<sup>51</sup> Yusuf Saiyid Aḥmad: *Al-īḥwān al-muslimūn wa ad-dawla al-islamiya* [„Die Muslimbruderschaft und der islamische Staat“]. Kairo 1997, S. 14f.

<sup>52</sup> Ebd., S. 79.

gegen den Verlauf der Geschichte und der Gesellschaft.“<sup>53</sup> Saiyid Aḥmad hält die Auseinandersetzung zwischen den beiden Strömungen damit letztlich für einen unnötigen, von den Trägern der Orthodoxie bewusst initiierten Konflikt, in dem diese die Absicht hegten, unter dem Mantel der Religion ihre politischen Ziele zu verfolgen und einen theokratischen Staat zu errichten. So hängt die Zukunft der Islamisten – denen er sich nichtsdestotrotz zugehörig fühlt – seiner Meinung nach von ihrer Fähigkeit ab, eine erfolgreiche Alternative zu entwickeln und zu praktizieren.

Außerdem zu berücksichtigen ist ein zeitgenössischer ägyptischer Denker, Schriftsteller und Theologe namens Yusuf al-Qaradāwī (geb.1926). Als Medienprediger lebt er heute in Katar und gilt unstrittig als der einflussreichste Vertreter des heutigen Islamismus.<sup>54</sup> Er verfasste mehrere intensiv rezipierte Werke, darunter *Ḥiṭābuna al-islamī fī ‘aṣr al-‘aulama* [„Unser islamischer Diskurs im Zeitalter der Globalisierung“], das 2004 erschien. In diesem Buch beklagt er die Defizite des gegenwärtigen islamischen Diskurses und versucht, die islamischen Perspektiven gemäß den aktuellen Erfordernissen des Lebens der Muslime zu modifizieren. Außerdem bemüht er sich, das gängige negative Bild der Nichtmuslime durch eine objektivere Sicht zu ersetzen, indem er hassschürende Vokabeln entfernt, oder die negative Färbung abzuschwächen, indem er in einem gemäßigten Ton predigt. Ihm geht es somit darum, Schwachstellen im Dialog zwischen Islam und Nichtmuslimen aufzuspüren und zu beheben.

Die entsprechende Modifizierung vor allem der religiösen Predigt müsse jedoch, so Al-Qaradāwī, strengen Kriterien unterliegen. Der Dialog müsse vor allem von integren und gemäßigten Gelehrten in entsprechend moderater Form geführt werden. Inhaltlich warnt er jedoch davor, Modifizierungsforderungen des religiösen Diskurses nachzugeben. Denn diese könnten dazu führen, dass der Charakter der islamischen Lehre verloren gehe und ihre Konturen verwässert würden. Die Bemühungen, den religiösen Diskurs auf der Höhe der Zeit zu modifizieren, sind laut al-Qaradāwī beispielsweise dadurch charakterisiert, dass sie Rücksicht

---

<sup>53</sup> Ebd., S. 98.

<sup>54</sup> Al-Qaradāwī (geb.1926) entstammt einer bescheidenen bäuerlichen Familie aus Ägypten. Schon mit zehn Jahren soll er den Koran auswendig gelernt haben. Er absolvierte seine religiöse Ausbildung an der al-Azhar Universität in Kairo und war der beste seines Jahrgangs. Aufgrund politischer Aktivitäten und seiner Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft wurde er in Ägypten mehrfach inhaftiert. Seit 1961 lebt er in Katar, wo er sich später die katarische Staatsangehörigkeit erwarb. Al-Qaradāwī verfasste über fünfzig Bücher. Im Jahre 1997 wirkte er an der Gründung des Europäischen Rates für Fatwa und Forschung in Wien mit, in dem er seitdem das Amt des Vorsitzenden innehat. 2004 gründete er in London die Internationale Union muslimischer Gelehrte. Sowohl in Europa als auch im arabisch-islamischen Raum gilt er den Muslimen als einer der einflussreichsten, ja als der einflussreichste Gelehrte. Mehr zu Leben und Werdegang al-Qaradāwīs sowie seinen aktuellen Fetwas in seinem umfangreichen Internetportal IslamOnline.net.

auf die nichtmuslimischen Minderheiten nehmen, besonders in öffentlichen Reden wie etwa in der Freitagspredigt. Polemiken, wie die verbreitete Bezeichnung der Juden als Affen und Schweine, seien zu vermeiden. Zudem müsse der Dialog mit Nichtmuslimen in einem verständlichen wissenschaftlichen Rahmen geführt werden. Dabei seien Weisheit, durchdachter Argumentationsaufbau und die Prioritätensetzung des Dialogs zu beachten. Eine sorgfältige Lektüre der Konzeption al-Qaradāwī lässt aber erkennen, dass die hier vorgeschlagenen und geforderten Diskursreformen nicht unbedingt der persönlichen Überzeugung eines religiösen Reformers entspringen. Vielmehr beabsichtigen sie offenkundig zunächst lediglich, das Image des Islam in seiner gegenwärtigen Schwächezeit zu verbessern. In diesem Sinne beinhalten al-Qaradāwī Reformvorschläge mehr politische Taktik und weniger Reform. Es ist daher gut vorstellbar, dass es bei ihm bei einem Erstarren des Islam zum Paradigmenwechsel kommen könnte. Das macht einer seiner Grundsätze unmissverständlich deutlich: Obwohl al-Qaradāwī dem Verstand des Menschen als dem wichtigsten Instrument zur Erforschung der Welt überhaupt besonderen Stellenwert einräumt, so muss sich seiner Ansicht nach doch der Verstand der Autorität des Textes unterwerfen:

„Nachdem der Verstand die Prophetie bestätigt hatte, zog er sich vor ihr zurück, damit er von ihr die Verbote, die Gebote und die Vorschriften empfangen, weil die Autorität der Prophetie höher ist als seine Autorität und deren Licht leuchtender ist als sein Licht. Der Verstand kann sich irren, vielmehr kann er Sachen vergessen oder verwechseln, die Prophetie irrt sich nicht, weil sie von Gott stammt.“<sup>55</sup>

In seinem Werk *aṣ-ṣaḥwa al-islamiya bayna al-ḡomūd wa at-taṭruruf* [„Das islamische Erwachen zwischen Rigidität und Extremismus“], erschienen 2001, betont al-Qaradāwī, dass sich die islamische Botschaft als eine Botschaft der Mitte verstehe und das auch bleiben solle. Der Extremismus werde von der islamischen Lehre stark verabscheut. Allerdings behandelt al-Qaradāwī hier den Extremismus innerhalb der islamischen Gesellschaft als internes Problem. Extremistische Haltungen gegenüber Nichtmuslimen hingegen werden in seinem Buch nur sehr sekundär erörtert. Stattdessen nennt er in bekannter Weise den „offensichtlichen Angriff und die geheime Verschwörung gegen die muslimische Umma“ sowie die Überfremdung des Islam im eigenen Lande als wichtige Gründe des Extremismus:

„Seht euch noch das an, was die islamische Welt von einem aggressiven Angriff auf ihren Norden, Süden, Osten und Westen, sowie auf ihre Heiligtümer erlebte und erlebt. Es ist ein unaufhörlicher Krieg gegen den Islam, welcher manchmal öffentlich und manchmal heimlich

---

<sup>55</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *Ḥiṭābuna al-islamī fi 'asr al-'aulama* [„Unser islamischer Diskurs im Zeitalter der Globalisierung“]. Kairo 2003, S. 71.

geführt wird in dem, alle nichtmuslimischen Kräfte, Juden, Christen, Kommunisten und Atheisten einig sind.“<sup>56</sup>

Nach Klärung dieser Grundlagen richtet sich al-Qaradāwī mit „väterlichen Ratschlägen“ an die muslimische Jugend, damit diese nicht vom richtigen Weg des Islam abkomme. Er belehrt sie dabei über die nötigen Voraussetzungen eines höflichen, konstruktiven Dialogs mit Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften.

Relevant für die vorliegenden arabisch-islamischen Beiträge zu unserem Thema ist auch al-Qaradāwīs Sammlung *Ḥatmiyat al-ḥal al-islāmī* [„Vorbestimmtheit der islamischen Lösung“].<sup>57</sup>

Diese Buchserie besteht aus vier Büchern und stellt die ganze Problematik zwischen dem islamischen Orient und dem westlichen Okzident aus gegenwärtiger muslimischer Sicht kompakt dar. Im ersten Band *al-ḥolūl al-mustawrada wa kaifa ḡanat ‘ala umatina* [„Die importierten Lösungen und wie sie unsere Umma gefährdet haben“], erstmals erschienen 1971, lässt al-Qaradāwī keine Gelegenheit aus, seine feindliche Haltung gegen den Säkularismus und dessen Vertreter in Worte zu fassen. Polemiken gegen *al-mutaḡarrībīn* (die Verwestlicher) sind für ihn hier kaum gut genug im Kampf gegen das Eindringen der westlichen Kultur. So sieht er, wie er schreibt, „dass die Wut, die wir [Gelehrte] üblicherweise in der Predigt und in den Zeitschriften auf das importierte, eindringliche und westliche Denken gießen, bei weitem noch nicht die ideale Lösung zu sein scheint, um dieses Denken aus unseren islamischen Ländern zu entwurzeln und auszurotten. Die richtige Lösung ist doch, dieses fremde Denken zu diskutieren, also Gedanken mit Gedanken zu widerlegen, die Krankheit zu entdecken, um für sie das passende Heilmittel zu finden.“<sup>58</sup> Seine Buchserie mit dem bezeichnenden, oben bereits genannten Titel „Vorbestimmtheit der islamischen Lösung“ soll sich demzufolge der Aufgabe widmen, „die Feinde der islamischen Lösung“ bloßzustellen.<sup>59</sup>

Al-Qaradāwī geht dabei von einer Unterscheidung zweier Lösungsformen aus. Die erste sei *alḥal at-ṭabi‘i* (die natürliche Lösung), die aus dem Koran stamme. Die zweite Lösung sei *alḥal al-muṣṭan‘a* (die erfundene Lösung), welche aus der Summe aller anderen, also nichtislamischen Lösungsformen (Liberalismus, Kommunismus usw.) bestehe. Dreizehn Jahrhunderte lang habe die islamische Welt nach den Prinzipien des Islam gelebt. Erst mit der

---

<sup>56</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *Aṣ-ṣaḥwa al-islamiya bayna aḡ-ḡomūd wa at-taṭrruf* [„Das islamische Erwachen zwischen Rigidität und Extremismus“]. Kairo 2005, S. 91.

<sup>57</sup> Al-Qaradāwī erwähnt, dass er an dieser Buchserie seit seiner Wanderung nach Katar Anfang der 1960er Jahre arbeitete. Aufgrund seiner diversen Verpflichtungen konnte er den vierten und letzten Band, „Die Feinde der islamischen Lösung“, erst im Jahr 2000 vollenden.

<sup>58</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *A ‘da’ al-ḥal al-islāmī* [„Die Feinde der islamischen Lösung“]. Kairo 2004, S. 8.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 9.

militärischen und kulturellen Invasion des Westens vor rund zwei Jahrhunderten und die Entfremdung der Muslime vom Islam habe der Niedergang begonnen. Denn damals begannen die Feinde des Islam, so al-Qaradāwī, mit heimtückischen Mitteln ihre Macht in den islamischen Ländern zu festigen und mit Kollaborateuren zu arbeiten. Die dadurch aufgezwungenen bzw. importierten Lösungen, wie der demokratische Liberalismus und der revolutionäre Kommunismus, waren aber eben nicht-islamischen Ursprungs und mussten daher scheitern.<sup>60</sup>

Der Titel des zweiten Bandes der Buchserie lautet *al-Ḥal al-islamī farīda wa ḍarūra* [„Die islamische Lösung ist eine Pflicht und eine Notwendigkeit“], erschienen 1974. Al-Qaradāwī untersucht hier die Misserfolgsserie der islamischen Gesellschaften. Er formuliert hierbei die Ansicht, die islamischen Gesellschaften seien wirtschaftlich, militärisch, geistig und moralisch gescheitert, weil sie sich mit einer scheinbaren Unabhängigkeit von den westlichen Mächten zufrieden gegeben und ihre eigenen Vorteile und Gemeinsamkeiten vergessen hätten. Ferner hebt er die Symbiose zwischen Islam und Arabertum hervor und fordert eindringlich, dieses unauflösliche Verhältnis als Basis für die erneute Vereinigung aller Muslime zu nutzen. Erneut lehnt er alle importierten, als fremd zu kennzeichnenden Lösungen ab und betont mit Nachdruck, dass die islamische Lösung Pflicht und Notwendigkeit sei. Sie könne aber weder allein durch eine politische Regierung, noch durch einen militärischen Putsch, noch durch Predigten, noch durch Missionierungsarbeiten und engagierte Sozialarbeit erreicht werden. Vielmehr müsse zunächst eine Re-Islamisierungsbewegung realisiert und wirksam werden, die den Weg für die langersehnte islamische Lösung bahne. Die erforderlichen Voraussetzungen einer derartigen Re-Islamisierungsbewegung seien erstens gemeinsame Arbeit, zweitens verantwortungsbewusste Führung, drittens Disziplin, viertens Planung und fünftens soldatischer Gehorsam. Erst wenn die Re-Islamisierung nach diesen Kriterien vollzogen sei, könne man von einem islamischen Land sprechen, das den Islam wirkungsvoll für die eigene Stärke praktizieren könne.<sup>61</sup>

Der dritte Band trägt den Titel *Baiyināt al-ḥal al-islamī wa šubuhāt al-‘almānīen wa al-mutaḡarrībīn* [„Beweismittel der islamischen Lösung und die Maschen der Säkularen und der Verwestlicher“] und erschien 1987. Eine seiner zentralen Aussagen lautet:

„Manche Leute wenden sich von der islamischen Lösung deswegen ab, weil diese sich nur auf die Religion stütze und auf die Offenbarung rekurriere. [...] Sie meinen: Wir leben im Zeitalter

---

<sup>60</sup> Vgl. Yusuf Al-Qaradāwī: *Al-ḥolūl al-mustawrada wa kaifa ḡanat ‘ala ummatina* [„Die importierten Lösungen und wie sie unsere Nation vernichtet haben“]. Kairo 2006, S. 13f.

<sup>61</sup> Die stufenweise Re-Islamisierung steht somit sowohl bei Ḥasan al-Banna, Saiyid als auch bei al-Qaradāwī im Mittelpunkt des Reformdiskurses.

der Wissenschaft und die Religion hat längst ihre Rolle erfüllt. Entsprechend besetze die Religion im modernen Leben keinen Platz mehr, weil sie der Wissenschaft feindlich gegenüber stehe.“<sup>62</sup>

In unerschütterlicher religiöser Überzeugung setzt sich al-Qaradāwī mit dieser Meinung auseinander. Er widerlegt sie mit dem traditionellen Argument, dass sie die Erfahrung des Westens mit dessen Religion und nicht die Erfahrung der Muslime mit ihrem Glauben widerspiegeln. Er gesteht zwar ein, dass ohne Wissenschaft keine Zivilisation entstehen könne, lehnt jedoch strikt die Konsequenz daraus ab, nämlich dass der Islam mit dem wissenschaftlichen Geist zu vereinbaren sei. Stattdessen haben Religion und Wissenschaft seiner Meinung nach nichts miteinander zu tun. Die Religion setze sich für den Geist und die Moral des Menschen ein, die Wissenschaft beschäftige sich vor allem mit der Materie. Daher gebe es auch keinen Anlass für einen Streit zwischen Religion und Wissenschaft.<sup>63</sup> Vielmehr sei sogar ein gegenseitiges Verständnis oder zumindest eine gute „Nachbarschaft“ zwischen den beiden Spezialgebieten vorstellbar. Zwar kann er nicht leugnen, dass Streitigkeiten zwischen orthodoxen Denkern und Wissenschaftlern, z. B. zwischen al-Ghazali und Averroes, eine historische Tatsache darstellen, jedoch sieht er deren Ursache in einem Missbrauch der Religion bzw. der Wissenschaft für die Durchsetzung persönlicher Interessen.<sup>64</sup> Zudem fordert er ausdrücklich, die Moderne zu islamisieren statt den Islam zu entwickeln. Al-Qaradāwī strebt somit eine umgekehrte Art der Reform an, da, so seine Meinung, nur so der Islam seine Identität nicht verlieren könne. Im Einklang damit lautet der Titel eines Kapitels seines Buches *Aṣālah la rağ‘iya wa taḥdīt la tağrīb* [„Authentizität ohne Rigidität und Modernisierung ohne Überfremdung“]. Nur in diesem Rahmen erlaubt al-Qaradāwī auch die Übernahme fremden Wissens.<sup>65</sup>

Bei der Staatsform unterscheidet al-Qaradāwī zwischen einem islamischen und einem religiösen theokratischen Staat. Den Begriff „Islam“ sieht er dabei umfassender als den Begriff „Religion“. So würde eine islamische Erziehung sich nicht nur auf eine religiöse Erziehung beschränken, sondern umfasse vielmehr unterschiedliche Dimensionen der Erziehung des Menschen, nämlich die geistige, körperliche, moralische, sexuelle, militärische, wirtschaftliche, gesellschaftliche,

---

<sup>62</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *Baiyināt al-ḥal al-islamī wa ṣubuhāt al-‘almānīen wa al-mutağarrībīen* [„Beweismittel der islamischen Lösung und die Maschen der Säkularen und die Verwestlicher“]. Kairo 2003, S. 11.

<sup>63</sup> „Es ist nicht logisch anzunehmen, dass zwei Spezialgebiete, die miteinander nichts zu tun haben, miteinander streiten“, ebd., S. 25.

<sup>64</sup> Mit dieser Argumentation wiederholt al-Qaradāwī die Ansicht von Muḥammad ‘Abduh, der die islaminternen Bürgerkriege und den Streit zwischen Wissenschaft und Offenbarung einfach auf Missverständnisse oder Missbrauch von Religion und Politik zurückführte.

<sup>65</sup> Vgl. Al-Qaradāwī: *Baiyināt*, S. 115.

wissenschaftliche, politische, literarische usw. Die religiöse Erziehung ist in diesem Sinne nur ein Teilbereich des Ganzen. In Bezug auf die Stellung des Herrschers in seinem Islamverständnis betont er: „Der Herrscher besitzt im Islam keine absolute Autorität. Er wird von der Šari‘a, von den Werten und von den Verordnungen des Islam regiert, die weder von ihm noch von seinem engen Kreis, sondern von Gott vorgeschrieben sind.“<sup>66</sup>

Der vierte und letzte Band des Sammelwerkes trägt den Titel *A‘da‘ al-ḥal al-islamī* [„Die Feinde der islamischen Lösung“]. Er erschien im Jahr 2000. Als Aufhänger der Argumentation dient die Einschätzung, die Feinde des Islam beobachteten dessen Verbreitung sowie die Zunahme der Zahl Muslime mit Besorgnis. Sie wüssten, dass der Islam widerstandsfähig sei, weil er an den Ğihād glaube, und fürchteten deshalb ein islamisches Erwachen. Diese feindliche Haltung vieler Nichtmuslime zum Islam entspringe aber deren Unwissen über den Islam. Insbesondere behaupteten sie, der Islam sei mit dem Schwert durchgesetzt worden statt durch Überzeugung. Auch heute, so al-Qaradāwī, führten die Feinde des Islam eine weltweite Hetzkampagne, um ein verzerrtes Bild von ihm zu verbreiten und seinen Ruf zu schädigen.

Oft spricht er in diesem Zusammenhang von den „Tücken“ der Juden und der „Verschwörung“ des Westens gegen den Islam und die Muslime. So hätten die Juden die Welt im Schwitzkasten und versuchten die Christen gegen die Muslime zu mobilisieren. Die Feinde des Islam sind demnach laut al-Qaradāwī *al-isti‘mār* (der Kolonialismus), *aš-šoḥyūniya al-yahūdiya* (der jüdische Zionismus), *aš-šyo‘iya* (der Kommunismus) und in den eigenen Reihen die Marionetten oder Kollaborateure in Gestalt *al-ḥukkām al-munafiqūn* (der Herrscher), ferner *‘Abīd al-fikr algharbī* (die Sklaven des westlichen Denkens) und *al-motraḥūn al-motaḥalilūn* (die dekadenten zügellosen Reichen). Eines der wichtigsten Hauptanliegen al-Qaradāwīs in diesem Band ist es, eben diese Feinde zu benennen und vor ihrem Volk bloßzustellen, ihre Argumente zu widerlegen und Schutz vor ihnen bzw. ihren Untaten zu gewährleisten.

Die Auseinandersetzung al-Qaradāwīs mit den Ursachen des Niedergangs, den er freilich ungerne zugibt, ist also weitgehend durch Polemik, Verschwörungstheorien und die gängige Darstellung des Islam als Opfer geprägt. Den Islam selbst hingegen kritisiert er nur selten, wobei er einen deutlich milderen Ton anschlägt. Im Vergleich dazu sind die Passagen, in denen die Nichtmuslime verteufelt werden, nicht nur sehr viel ausgedehnter, sondern sie sind auch in deutlich schärferem Ton formuliert und zeichnen sich durch eine auffällig intensive

---

<sup>66</sup> Ebd., S. 159.

Verwendung negativer Attribute aus. Al-Qaradāwīs Darstellung des Islamismus verkörpert weitgehend den gegenwärtigen Stand des islamischen Denkens im arabisch-islamischen Raum, weshalb sie für die vorliegende Arbeit von höchster Relevanz ist.

Auch Aḥmad Ṭaha, ein promovierter ägyptischer Jurist und zeitgenössischer Islamismus-Forscher, leistet mit seinem Buch *taraddī al-fīkr al-islamī al-mu‘aṣir, bayna al-uṣūliya almustabidda wa al-‘almāniya al-mustaftīda* [„Retardierung des zeitgenössischen islamischen Denkens zwischen fanatischem Radikalismus und provokativem Säkularismus“], erschienen 2010, einen wichtigen Beitrag zur Untersuchung des islamischen und islamistischen Denkens. Für ihn war die glorreiche Zeit der Muslime eine Folge ihres richtigen Verständnisses des Islam. Der schnelle Wandel der heutigen Welt erfordere deshalb dringlich eine Reform des religiösen Diskurses. So postuliert Ṭaha eine neue Definition der Universalität des Islam – eine Universalität, die die internationale Gemeinschaft nicht irritiert – sowie eine zeitgemäße Auslegung des Koran und der Sunna (Wort und Taten des Propheten). Seine Forschung beschäftigt sich entsprechend vor allem mit den folgenden Fragen: Wie geht der islamische Diskurs mit den Ergebnissen und eventuellen Problemen der Moderne um? Ist sich der islamische Diskurs der Dimensionen dieses Komplexes bewusst? Welche eigenen Entwürfe oder Lösungsmodelle haben die Muslime, um auf der Höhe der Zeit zu sein?

Der Mangel, den Ṭaha sowohl bei den Fundamentalisten als auch bei den Liberalen oder Modernisten feststellen zu können meint, liegt seiner Meinung nach in einer blinden Nachahmung begründet: Die Fundamentalisten ahmten ihren *salaf* (Vorfahren) und die Liberalen oder Modernisten dem Westen bedingungslos nach, wobei in der muslimischen Gesellschaft der fundamentalistische Diskurs dominiere. Zudem behandelt Ṭaha die islamische Interpretation zentraler Begriffe wie Modernismus, Säkularismus, Liberalismus, Aufklärung und Zeitgemäßheit. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass alle diese Begriffe aufgrund ihres westlichen Ursprungs und angesichts des belasteten Verhältnisses zwischen dem islamischen Orient und dem christlichen Westen im Bewusstsein der Muslime schlechte Assoziationen hervorrufen. Auch arbeite die islamische Orthodoxie stets daran, ihren muslimischen Anhängern ein verzerrtes Bild von diesen Konzepten zu vermitteln, das so beschaffen sei, dass sie mit Unglauben, Dekadenz und Unmoral assoziiert würden. Dies sei ihr auch weitgehend gelungen.



Nasser Ḥāmed Abu Zaid (gest. 2010) ist ebenfalls ein promovierter, bedeutender Kritiker des religiösen Diskurses des islamischen Denkens. Zugleich ist er ein Opfer des Kampfes für die Meinungsfreiheit in Ägypten. Sein Werk *Naqd al-ḥitāb ad-dīnī* [„Kritik des religiösen Diskurses“], erschienen 1992, beschäftigt sich mit dem internen islamischen Dialog zwischen der religiösen Opposition auf der einen und der staatlichen religiösen Institution, also der Moschee und der Universität von al-Azhar, auf der anderen Seite. Abu Zaid sieht in diesem jüngsten islamischen Dialog keinen Unterschied zwischen moderaten und extremen Denkrichtungen. Seine Teilnehmer unterschieden sich lediglich in der Intensität ihres radikalen Denkens. Beide pflegten außerdem die gleichen kategorischen Denkweisen und Denkmechanismen. Im Anschluss daran setzt sich Abu Zaid mit heiklen Fragen auseinander, so z. B.: Können die Erneuerungsversuche der islamischen Tradition, wie man sie in den Werken mancher großen Denker findet, eine echte Weiterentwicklung der Tradition hervorbringen? Oder stellen sie bloß eine Art ideologischen Utilitarismus dar? Oder: Ist es möglich, durch die religiöse Tradition ein historisches wissenschaftliches Bewusstsein zu produzieren? Für Abu Zaid ist eher das Gegenteil richtig:

„Der religiöse Diskurs vermeidet und verschweigt bewusst gewisse Aspekte der Tradition. So ignoriert die Orthodoxie gerne die Auseinandersetzung mit der rationalen Denkschule im Islam, weil deren öffentliches Debattieren die Erziehung eines kritischen Bewusstseins bedeuten würde und darum den Interessen der Orthodoxen an einen gehorsamen Gläubigen entgegensteht.“<sup>67</sup>

Abu Zaid rät in seinem Buch deshalb dazu, sich bei der Auslegung des heiligen Textes nicht am Wortlaut oder an den „Buchstaben“ zu orientieren, sondern nach dem Sinn in seinem jeweiligen historischen Kontext zu suchen. Nur so könne man ein wissenschaftliches Bewusstsein entfalten, das die Fähigkeit besitze, diese Texte richtig zu lesen und deren Sinn zu erfassen. So lieferten religiöse Texte z. B. keine Erklärung für Naturphänomene. Derartiges sei vielmehr die Aufgabe der Naturwissenschaften. Die Islamisierung des Denkens, der Wissenschaft, der Literatur und der Kunst führe dementsprechend zur „Inquisition“, die jede geistige Anstrengung, die nicht mit der Meinung des Klerus zu vereinbaren ist, unterdrückt und verteuft.<sup>68</sup>

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der religiösen Autorität kritisiert Abu Zaid ferner die Ambivalenz des orthodoxen islamistischen Denkens. Dieses behaupte in der Theorie, dass es im Islam weder Klerus noch heilige Autorität gebe, andererseits pochten seine Vertreter in der Praxis jedoch auf die strenge Durchsetzung einer solchen Autorität. Die Orthodoxie

---

<sup>67</sup> Abu Zaid: *Naqd al-ḥitāb ad-dīnī*, S. 37.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 13.

betrachte diese Autorität mithin als die einzige Urteilsinstanz. Dieses Prinzip entziehe der von den Orthodoxen ständig vorgebrachten Behauptung, sich mit einer Sache stets rein argumentativ, objektiv und unvoreingenommen auseinanderzusetzen, jegliche Grundlage.<sup>69</sup>

Abu Zaid bedauert, dass es zeitgenössischen Reformern nicht gelang, eine tiefgreifende Aufklärung durchzusetzen. Konkrete Gründe für dieses Scheitern nennt er allerdings nicht. Er begründet es lediglich recht allgemein mit der Unfähigkeit der Reformen. Gerade dieses Scheitern der religiösen Reformen schuf seiner Meinung nach den Rahmen für den Aufstieg der Liberalen oder Modernisten. Diese hätten aber ebenfalls keinen Erfolg verbuchen können, weil sie aber – als Reaktion auf die Orthodoxie – übertrieben radikal aufgetreten seien und die Reform auf Kosten des Glaubens hätten durchführen wollen.

Kein anderes Werk aber entzieht dem politisierten islamischen Denken so sehr die Grundlage wie die 1987 erschienene Schrift *al-Islam as-siāsī* [„Der politische Islam“], verfasst von Muḥammad Sa‘īd Al-‘Ašmāwī.<sup>70</sup> Der gebürtige Ägypter ist Historiker und gegenwärtig Mitglied des Staatsrats. Er gilt zudem als kritischer Denker und scharfer Kritiker des Islamismus. Seine Kritik zeichnet sich nach vorherrschender Einschätzung durch Pragmatismus und fundiertes Wissen vom Islam aus. Seine Argumentation basiert auf der Grundannahme, dass die Religion das Erhabenste im Menschen an Moral und Tugend fördere, die Politik jedoch die niedersten Charakterzüge des Menschen aktiviere und anstachle. Die Vermischung von Religion und Politik bildet für ihn daher ein Gefüge von Paradoxien, welches ungläubwürdig und verderblich sei, sie gilt ihm als *‘amāl min a ‘māl al-munāfiqīn wa al-fuḡḡār* (ein übler Akt der Heuchler und Scheinheiligen).<sup>71</sup> Ein rein politischer Streit könne zwar durchaus Kritik und Beurteilungen mit den Kategorien „falsch“ oder „richtig“ aushalten. Wenn er aber durch Vermischung mit der Religion einen sakralen Charakter gewinne, vermische er seine Wesenseigenschaft als Produkt des menschlichen Verstandes und können sich die Herrschenden gegen jegliche Kritik und Meinungsverschiedenheit immunisieren. Dadurch würde jede Kritik gegen den politisierten Islam eine Kriegserklärung gegen Gott bedeuten und könnte entsprechend geahndet werden. Al-‘Ašmāwī kritisiert zudem die vereinfachenden

---

<sup>69</sup> Vgl. ebd., S. 31.

<sup>70</sup> Al-‘Ašmāwī (geb. 1932) ist ein ägyptischer Schriftsteller, Denker und Jurist. Er arbeitete als Richter, dann als Präsident des ägyptischen Revisionsgerichtes und ist ein Mitglied des ägyptischen Staatsrates. Sein Buch „Der politische Islam“ wurde zunächst auf Französisch unter dem Titel „L’Islamisme Contre L’Islam“, dann auf Englisch mit dem Titel „Political Islam“ veröffentlicht.

<sup>71</sup> Vgl. al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsī*, S. 15.

Parolen der Islamisten (etwa der Leitspruch „Der Islam ist die Lösung“) und bezeichnet sie als Leerformeln, die für das Leben und die Gestaltung der Realität keine konkreten tauglichen Programme anböten. Solche Parolen sprächen die religiösen Gefühle der einfachen Massen an, nicht aber deren Verstand. Daher seien sie vor allem in ungebildeten Gesellschaften erfolgreich einsetzbar.<sup>72</sup>

Al-‘Ašmāwī unterscheidet zwischen einem islamischen rationalen geistigen und einem islamischen verbalen politischen Fundamentalismus. Der islamische rationale geistige Fundamentalismus interessiere sich für das Wesen des Islam, sei welthumanistisch, suche den Fortschritt und schaue nach vorn. Der verbale politische Fundamentalismus dagegen wende sich der Vergangenheit, nicht der Zukunft zu, verhärte sich in bestimmten Denkmustern, lehne den Fortschritt ab und bekämpfe die Erneuerung. Der rationale geistige Fundamentalismus habe sich im Bewusstsein der Muslime bis zum Ende des 11. Jahrhunderts etabliert. Trotzdem habe sich der islamische verbale Fundamentalismus seit dem 12. Jahrhundert durchgesetzt, weil es der Orthodoxie gelungen sei, die Religion hierfür zu instrumentalisieren.<sup>73</sup>

Al-‘Ašmāwī widerlegt das politische Verständnis der Islamisten von *al-ḥākimiya* (Gottesherrschaft) und bezeichnet es als unislamisch. Es geht davon aus, dass Gott durch eine Person herrsche, die heilig sein soll. Diese Vorstellung sei im alten pharaonischen Ägypten entstanden und habe sich in den christlichen Gesellschaften im Europa des Mittelalters verbreitet. Dort habe der Klerus die Despotie der Herrscher mit dem alten ägyptischen Gedanken gerechtfertigt, dass der Herrscher Gottes Schatten auf Erden sei.<sup>74</sup> Die Sehnsucht der Muslime nach Errichtung eines islamischen Staates führt al-‘Ašmāwī darauf zurück, dass sie aus ihrer Sicht auf mentaler, militärischer und technischer Ebene gegenüber dem Westen versagt hätten.<sup>75</sup>

Für die vorliegende Studie ist des Weiteren eine beeindruckende Studie des Tariq Ḥiğği mit dem Titel *Soğūn al-‘aql al-‘arabī* [„Gefängnisse der arabischen Vernunft“], erschienen 2009, von Bedeutung.<sup>76</sup> Tariq Ḥiğği beschreibt den derzeitigen Zustand der arabischen Welt wie folgt:

---

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S. 17.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S. 142.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 40.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S. 87.

<sup>76</sup> Tareq Ḥiğği wurde 1950 geboren. Im Englischen wird sein Name allerdings nach ägyptischem Dialekt „Tarek Heggy“ geschrieben. Er ist einer der wichtigsten liberalen Schriftsteller und Denker Ägyptens in der Gegenwart. Er setzte sich für die demokratischen Werte und die Rechte der Frauen ein und gilt als wichtige Symbolfigur des ägyptischen Modernismus. Zudem ist er ein guter Kenner des Nahen Ostens sowie anerkannter Erdöl-Stratege. Er

„Die gegenwärtige arabische Vernunft verschanzt sich in drei Gefängnissen mit dicken Mauern, dem Gefängnis der primitiven Auffassung der Religion, dem Gefängnis der Tradition und des kulturellen Erbes und dem Gefängnis der hysterischen Angst und des Horrors vor der Moderne.“<sup>77</sup>

Zwar meint er, dass der arabische-islamische Geist theoretisch mit der Moderne umgehen könnte, doch sei er durch die o.g. Fesseln unfähig, den Anschluss an die Moderne zu finden. Den Grund für die Stagnation des Wissens sieht er in der traditionellen, seiner Meinung nach falschen Bildung, die hauptsächlich auf das Auswendiglernen bzw. Gedächtnistraining, und nicht auf Kreativität und Innovation ausgerichtet sei. Daher kritisiert er die sogenannte *tagīb al-‘aql al-islamī* [„Narkotisierung des islamischen Geistes“] durch *‘abīd alḥarf* und *asrā an-naql*, die „Anbeter der Buchstaben“ und die „Geißel der Überlieferung“. <sup>78</sup> Tariq Ḥiğği unterscheidet dabei zwischen zwei Formen des Islam. Die erste Form ist *Islam albadāwa* (der Islam der Wüstenbewohner). Dieser zeichne sich durch Radikalismus und Intoleranz aus und werde in den Wüstenregionen der arabischen Halbinsel, vor allem in Saudi-Arabien, gelebt. Die zweite Form sei *Islam al-‘amār* (der Islam der urbanen Gesellschaften), der toleranter und entwicklungsfähiger sei. <sup>79</sup> Er spricht dabei von einem türkischen, syrischen, ägyptischen, manchmal auch irakischen und marokkanischen Modell. Bei diesem handle es sich zwar nicht um ein säkulares Modell, doch würde hier die Religion als Religion gesehen und nicht als umfassendes Lebenskonzept. <sup>80</sup> Vor diesem Hintergrund unterscheidet Ḥiğği erneut zwischen zwei Gegenständen, die ihm wichtig erscheinen. Der eine ist die Existenz des fundamentalistischen Denkens und der andere ist die Ausbreitung dieser Ideologie. Dass es eine Ideologie gibt, welche an der Totalität des Islam als Lebenskonzept festhält, ist für Ḥiğği eine Tatsache. So hätten solche Ideologien innerhalb des Islam schon immer existiert. Bedenklich für Tariq Ḥiğği ist aber die Ausbreitung dieser Ideologie in der jüngsten Zeit. Er führt diese Ausbreitung des fundamentalistischen Denkens auf schlechte soziale, wirtschaftliche und politische Lebensverhältnisse zurück. Ohne diese würde das totalitäre Denken gar keine Gefahr darstellen. Vielmehr würde es dann allmählich seinen Reiz und seine Anziehungskraft verlieren. <sup>81</sup>

---

studierte Jura in Kairo und promovierte in Genf. 2008 wurde er mit dem italienischen Literaturpreis ‚Grinzane Cavour‘ ausgezeichnet.

<sup>77</sup> Tariq Ḥiğği: *Soğūn al-‘aql al-‘arabī* [„Gefängnisse des arabischen Geistes“]. Kairo 2009, S. 7.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., S. 31.

<sup>79</sup> Die Auffassung von diesen zwei Formen des Islam vertritt auch al-‘Ašmāwī in seinem Buch *al-Islam assiāsī*. Siehe dazu ebd., S. 66f.

<sup>80</sup> Vgl. Ḥiğği: *Soğūn al-‘aql al-‘arabī*, S. 34.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., S. 107.

Daneben beschäftigten sich noch diverse weitere islamische bzw. arabische Wissenschaftler und Publizisten mit dem Islamismus und der Entwicklung seines Denkens, jedoch untersuchten sie es meist aus rein islamischer Perspektive. Ihre Auseinandersetzung mit den Vorstellungen anderer Vertreter des islamischen Denkens geht also vom Islam aus und kehrt zum Islam zurück. Das heißt, jeder der Diskursbeteiligten vertritt sein eigenes Verständnis vom Islam und will so seine eigene Islam-Version zum Tragen bringen.

Aus der für diese Studie einschlägigen deutschsprachigen Forschungsliteratur ist eines der wichtigsten Werke *Der politische Auftrag des Islam*, verfasst von Andreas Meier. Meier ist Islamwissenschaftler und Theologe sowie Mitarbeiter am religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Hamburg. Sein Werk stellt die Reform unter dem islamischen Kalifat, die nachfolgenden säkularen politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts sowie die radikalen Ideologien dieser Zeit dar. Erfasst sind zentrale Ideologien wie Nationalismus, Arabismus und der arabische Sozialismus. Meier untersucht diese Ideologien bei ägyptischen und syrischen Schriftstellern, z. B. bei 'Alī 'Abd ar-Razzal und Michel 'Aflaq. Dem politischen Denken des schiitischen Islam und der islamischen Revolution im Iran widmet er ein eigenes Kapitel. Er behandelt zudem Leitfiguren des heutigen Islamismus im sunnitischen Raum, so z. B. Ḥasan al-Banna und Saiyid Quṭb. Er stellt die kritischen Stimmen muslimischer Denker dar, so z. B. der Ägypter Fu'ad Zakariya und Farag Fuda sowie des Syriers Sadiq Ḡalal al-Azm, wobei er deren Haltung zum Islamismus besondere Aufmerksamkeit schenkt. Meier untersucht außerdem die Haltung des Islam zur Säkularisierung. Hierbei nimmt er kritische Stimmen aus den Reihen der Muslime wie die von Nasser Hamid Abu Zaid und Farag Fouda in den Fokus. Nach Meier handelt es sich beim sogenannten *aṣṣaḥwa al-islamiya* (islamischen Erwachen) im Sinne Zakariyas weniger darum, dass die islamischen Massen ihr Bewusstsein erlangen, als vielmehr darum, dass sie es zu verlieren drohen: Anstatt die Wahrheit zu begreifen, narkotisieren sie sich, so Meier, im „Nebel einer Illusion.“<sup>82</sup> Er bekräftigt Zakariyas Ansicht zur Wahrnehmung der Re-Islamisierung durch den Westen: Bei der Re-Islamisierung handle es sich nicht, wie oft im Westen angenommen werde, um den Islam an sich, sondern um eine Form des Islam, die von spezifischen geschichtlichen Bedingungen abhängig sei, genauso wie jede andere geschichtliche Erscheinungsform.<sup>83</sup> Ein Beispiel für die daraus folgende Problematik sei der oben erwähnte Farag Fouda. Dieser sah sich als liberaler Muslim und Nationalist, und lehnte

---

<sup>82</sup> Vgl. Andreas Meier: *Der politische Auftrag des Islam*. Wuppertal 1994, S. 451.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., S. 452.

jegliche öffentliche Relevanz der Religion ab. Seine Schriften, in denen er diese Haltung vermittelte, beispielsweise das 1992 erschienene Werk *nakūn au la nakūn* [„Sein oder nicht sein“], seien der Grund gewesen, dass er im selben Jahr einem Attentat zum Opfer fiel.<sup>84</sup>

Ein ebenfalls für diese Arbeit wichtiges Werk trägt den Titel *Die neue Weltunordnung: Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. Es erschien 1999 und wurde vom Nahostwissenschaftler und geborenen Syrer Bassam Tibi verfasst.<sup>85</sup> In diesem Buch behandelt Tibi höchst kritisch den Anspruch des islamischen Fundamentalismus auf die Weltherrschaft und die Herausforderung der bestehenden Weltordnung durch diese Ideologie. Er untersucht dazu das zwiespältige Verhältnis des Fundamentalismus zur westlichen Moderne und versucht, einen Konsens zwischen den beiden Lagern in Form einer Art internationaler Moralität zu finden:

„Ich bin der Ansicht, dass Demokratie und Menschenrechte die wichtigsten Garanten der Menschenwürde sind, wogegen der islamische Fundamentalismus nach Faschismus und Kommunismus die jüngste Welle des Totalitarismus ist. Die Forderung der Menschenrechte, das heißt die Suche nach einer kulturübergreifenden Basis soll im globalen Rahmen dazu beitragen, eine Alternative zum Fundamentalismus zu entwickeln.“<sup>86</sup>

An anderer Stelle behandelt Tibi die Stellung des Islam zu den säkularen Staatsformen als wichtigstes Problemfeld seines Ansatzes.<sup>87</sup>

Ebenfalls von Bassam Tibi stammt das Buch *Vom Gottesreich zum Nationalstaat*, erschienen 1987, in dem er Entstehung und Entwicklung des Nationalismus im arabischen Orient bis zum Zweiten Weltkrieg untersucht. Dabei analysiert er den Stellenwert des Islam im Ringen zwischen Nationalismus und Islamismus. Zentrale Themen seiner Forschungen sind ferner das Verschwinden des islamischen Kalifats als Folge des Ersten Weltkriegs und die Entstehung des panarabischen Nationalismus im Kontext der Globalisierung des europäischen Nationalstaatsmodells. Tibi stellt fest, dass sowohl der Nationalismus als auch der soziale Wandel im frühen 19. Jahrhundert im arabisch-islamischen Raum Ausdruck eines exogenen europäischen Einflusses waren. Er zeigt außerdem die zusätzlich wirkenden internen Rahmenbedingungen und Dynamiken auf, die den Weg für diesen Wandel bereiteten. Als eine

---

<sup>84</sup> Vgl. ebd., S. 473.

<sup>85</sup> Es ist 1998 in englischer Sprache erschienen. Der Titel der amerikanischen Originalausgabe lautet: „The Challenge of Fundamentalism – Political Islam and the New world Disorder“.

<sup>86</sup> Bassam Tibi: *Die neue Weltunordnung: Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. 2. Auflage. München 2001, S. 348.

<sup>87</sup> Siehe ebd., Kapitel 9.

solche Bedingung benennt er beispielsweise die Emanzipation Ägyptens unter der Herrschaft Muḥammad ‘Alī.

Der arabische Nationalismus und seine Vorläuferbewegungen hätten sich wesentlich unter europäischem Einfluss artikuliert. „Aber Einflüsse“, so betont er, „werden immer nur wirksam, wenn die Bedingungen zu ihrer Aufnahme gegeben sind“.<sup>88</sup> Tibi unterscheidet hier zwischen dem panarabischen Nationalismus und dem ägyptischen Nationalismus unter den osmanischen Kalifen. Zur gleichen Zeit hätten auch die syro-libanesischen Intellektuellen das Ziel verfolgt, ihr Land von der osmanischen Herrschaft befreien. Um dies zu erreichen, seien sie bereit gewesen, mit den europäischen Kolonialmächten zu kollaborieren.

„Dagegen war das Angriffsziel der ägyptischen Nationalisten nicht das Osmanische Reich, das seinerzeit auf Ägypten keinen Einfluss mehr hatte, sondern das englische Kolonialsystem, zu dessen Herrschaftsbereich Ägypten gehörte.“<sup>89</sup>

Um die unterschiedlichen Standpunkte der panarabischen und ägyptischen Nationalisten zu klären, zitiert Tibi W. Braune: „In Ägypten, wo man dem Sultan fern ist, kann man ihn verehren und taktisch die osmanische Einheit als Waffe gebrauchen. Und der Sultan umgekehrt stützt diesen Nationalismus nicht wegen seiner nationalen Tendenz, sondern als ein Gegner Englands.“<sup>90</sup>

Der arabische Nationalismus sei als Emanzipationsideologie entstanden. Vor 1913 habe er eine liberale, nach dem Ersten Weltkrieg eine völkische Phase durchlaufen. Durch die Niederlage im sog. Sechs-Tage-Krieg im Juni 1967 indessen sei er in eine Legitimitätskrise geraten und sowohl der Kritik des politischen Islam als auch der arabischen Selbstkritik nach der Niederlage ausgesetzt gewesen. Gegenwärtig seien wir Zeugen einer Verschmelzung des Panarabismus mit dem fundamentalistischen Islam.

Nicht zuletzt relevant für diese Untersuchung ist Tibis Werk *Die Krise des modernen Islam: Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, erschienen 1991. Wie dem Titel zu entnehmen ist, behandelt Tibi hier den Spagat zwischen traditionellem islamistischen Denken und den Werten der Moderne, den islamisch-arabischen Denker zu leisten haben.

„Das Entwicklungsgefälle zwischen dem industrialisierten Norden und dem unterentwickelten Süden bildet den Gegenstand des Nord-Süd-Konfliktes in unserer Weltgemeinschaft, der nicht auf eine ökonomische Dimension reduziert werden kann. Der Nord-Süd-Konflikt ist auch ein

---

<sup>88</sup> Bassam Tibi: Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und arabischer Nationalismus. Frankfurt am Main 1987, S. 61f.

<sup>89</sup> Ebd., S. 168.

<sup>90</sup> Ebd.

interkultureller Konflikt. Die weltgesellschaftliche Kommunikationsstruktur weist erhebliche Ungleichheiten (Asymmetrien) auf. Der moderne Islam kann ohne diesen weltgesellschaftlichen Hintergrund kaum begriffen werden. [...] Die vorindustriellen, außerokzidentalen Kulturen verlieren durch die koloniale Penetration langsam ihre Eigenständigkeit und desintegrieren sich.<sup>91</sup>

Trotz dieses ungleichen Wettbewerbs sieht Tibi den Islam immer noch durchaus als in der Lage, sich an die Moderne anzupassen. Voraussetzung dafür seien aber ein kritischer und rationaler Umgang mit der eigenen Vergangenheit sowie die Anerkennung der zentralen westlichen Werte, vor allem Säkularismus und echte Toleranz unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen gegenüber.

Das von Friedemann Büttner bereits 1971 herausgegebene fachwissenschaftliche Werk mit dem Titel *Reform und Revolution in der islamischen Welt* sehe ich für meine Arbeit ebenfalls als relevante Grundlage. Im ersten Teil des Sammelbandes behandelt Peter von Sivers die Ursachen des osmanischen Niedergangs, den er vor allem auf die Unfähigkeit der Osmanen zur Anpassung an die fortgeschrittenen Europäer zurückführt.<sup>92</sup> Im zweiten Teil behandelt der Herausgeber das Dilemma der traditionellen Ordnung in der islamischen Welt, das er sowohl in der Unabänderlichkeit des Gesetzes als auch – ganz in unserem Sinne – im versteinerten Denken der Orthodoxie sieht.<sup>93</sup> Im Anschluss daran untersucht er die philosophischen Reformansätze al-Afġānīs und die Bemühungen um die Reform der Šari‘a von Muḥammad ‘Abduh.<sup>94</sup> Unter dem Motto „die Wahrheit ist dort, wo der Beweis ist“ setzte sich al-Afġānī für das Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften ein, damit die Muslime einen kritischen kreativen Geist entwickeln könnten. Mit seiner Konzeption stieß er aber auf den Widerstand der Orthodoxie, die die Erneuerung ablehnte. Ihren Vertretern warf al-Afġānī daher vor, für ihre eigenen Interessen und nicht im Interesse des Islam zu handeln.<sup>95</sup>

„Denn die islamische Religion ist von allen Religionen der Wissenschaft und dem Wissen am nächsten: Es gibt keine Unvereinbarkeit zwischen diesen und den Prinzipien des Islam. Naturgesetze, geometrische Beweise und philosophische Argumente sind – so behauptet Afghani – evident, und ,wer die Unvereinbarkeit seiner Religion mit evidenten Wahrheiten behauptet, hat das Urteil über die Falschheit seiner Religion gesprochen.“<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Bassam Tibi: Die Krise des modernen Islam. 2. Auflage. Berlin 1991, S. 22.

<sup>92</sup> Vgl. Peter von Sivers: Die Imperialdoktrin des Osmanischen Reiches 1596–1878, in: Friedemann Büttner (Hrsg.): *Reform und Revolution in der islamischen Welt*. München 1971, S. 17–48, hier: S. 18f.

<sup>93</sup> Vgl. Friedemann Büttner: *Islamische Reform*, in: ders.: *Reform und Revolution*, S. 49–85, hier: S. 52f.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., S. 58f.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., S. 59f.

<sup>96</sup> Ebd., S. 67.



Al-Afġānī wollte demnach mit seinem philosophischen Reformansatz keineswegs auf den Ruinen der Religion ein neues taugliches Lebensmodell errichten. Vielmehr wollte er die Religion durch den Verstand bestätigen. Daher war er der Meinung, „dass die Philosophie den Menschen zum Menschen werden und ihn das Leben der heiligen Vernunft leben lässt.“<sup>97</sup>

Muḥammad ʿAbduh unternimmt es, wie bereits skizziert, auf seine Art, die islamische Geschichtsauffassung und den modernen Fortschrittsglauben zu verbinden ohne die Orthodoxie merklich zu verändern. Zudem versucht er, seine Glaubensbrüder vom Prinzip des *taqlīd* (ehrfürchtige Nachahmung des Vorgegebenen) zu befreien und von *taġdīd* (Erneuerung) zu überzeugen. Ob dies erreicht werden könnte, war seiner Meinung nach eine Frage der Bildung. Daher stand die Bildung im Zentrum seiner Reformvorstellung. Büttner bekräftigt dies:

„Da sie mit dem Instrumentarium und dem Vokabular der Tradition auch deren auf Dogmatisierung zielende Denkweise übernahmen, lief ihr Bemühen, den Islam zu reformieren, jedoch nur auf die Formulierung einer neuen Orthodoxie anstelle der alten hinaus.“<sup>98</sup>

Dennoch warnt Büttner davor, die Reform ʿAbduhs für völlig gescheitert zu halten.

In einem weiteren Kapitel des Buches behandelt Ibrāhīm I. Ibrāhīm das Phänomen des Nationalismus im arabisch-islamischen Raum. Er fasst seine Theorie zur Entstehung des arabischen Nationalismus in Verbindung mit dem türkischen wie folgt zusammen:

„Der politische Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und die Entstehung eines türkischen, ägyptischen und arabischen Nationalismus waren das Ergebnis eines vielschichtigen Prozesses, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts eingesetzt hatte und den das Eindringen nicht-islamischer säkularer Ideen in das osmanische Reich, das Anwachsen westlichen Einflusses und das Vordringen Russlands auf dem Balkan ebenso kennzeichneten wie die Herausbildung einer neuen Schicht von Gebildeten und neuer Berufsgruppen in der Türkei, in Syrien und in Ägypten.“<sup>99</sup>

Bereits in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts meinten Eliten relativ homogener Völker, etwa in Ägypten, einen spezifischen, eigenen Charakter ihres Volkes feststellen zu können und erhoben auf dieser Grundlage Anspruch auf Autonomie.

Ferner hier von Relevanz sind zwei Werke des Journalisten und Nahost-Experten Gilles Kepel, die beide auf Französisch verfasst und ins Deutsche übersetzt wurden. Das erste trägt den Titel

---

<sup>97</sup> Ebd., S. 69.

<sup>98</sup> Ebd., S. 80.

<sup>99</sup> Ebd., S. 87.

*Der Prophet und der Pharao*, erschienen 1995. In der Einleitung dieses Werkes zitiert Kepel eine Bemerkung Spinozas, die hier die Funktion eines Mottos einnimmt:

„Um in den politischen Wissenschaften die Freiheit des Geistes zu bewahren, an die wir in der Mathematik gewohnt sind, habe ich darauf geachtet, die menschlichen Verhaltensweisen nicht ins Lächerliche zu ziehen, sie weder zu bedauern noch zu verurteilen, sondern sie zu verstehen.“<sup>100</sup>

Um die Hintergründe der islamistischen Ideologien zu erforschen, taucht der Verfasser tief bis ins Innere der islamischen Gesellschaften hinab. Er weist darauf hin, dass die Re-Islamisierung ihren Ursprung in Ägypten hatte. Sie sei unterschiedlichen Mustern gefolgt, die aber in den Grundzügen immer gleich gewesen seien. Die Entwicklung der Feindbilder des Islamismus stellt er folgendermaßen dar:

„Als Feind wird in der islamistischen Literatur bis 1952 England, für manche Autoren auch noch der Kapitalismus identifiziert. Nun ist es aber das Ägypten der freien Offiziere mit einer ägyptisch-muslimischen Regierung, das ihnen die ‚große Prüfung‘ auferlegt.“<sup>101</sup>

Zentrales Thema des Buches ist die Entstehung und Entwicklung der Muslimbruderschaft in Ägypten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Auch Kepel sieht Saiyid Quṭb's Buch „Die Wegmarken“ als Schlüssel zum Verständnis der islamischen Bewegung der siebziger Jahre. In Bezug auf die künftige Entwicklung des Islamismus formuliert er die Annahme, „daß sich die islamistische Bewegung zu einem bestimmten historischen Augenblick zu einem Bezugspunkt für die Gesamtheit der Forderungen der unterdrückten Schichten der Gesellschaft entwickeln könnte und ihren Diskurs zu der Gußform machen konnte, in der alle Artikulationen der Revolte eingeschmolzen wurden.“<sup>102</sup>

Das zweite in diesem Kontext relevante Werk von Gilles Kepel trägt den Titel *Das Schwarzbuch des Dschihad*, auf Deutsch erschienen im Jahr 2000. Es behandelt die Entstehung des Islamismus auf den Trümmern des arabischen Nationalismus in Ägypten. In diesem Zusammenhang thematisiert Kepel den Sieg des Petro-Islam und die Expansion des Wahhabismus, also der wichtigsten sunnitischen fundamentalistischen Bewegung aus Saudi-Arabien. Er rekonstruiert die Entwicklung der wichtigsten islamistischen Organisationen und Gruppierungen weltweit, von Algerien über den Sudan, Malaysia und Pakistan, bis zur

---

<sup>100</sup> Gilles Kepel: *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. Aus dem Französischen von Bertold Galli, Reiner Pfeleiderer und Thorsten Schmidt. München 1995, S. 20.

<sup>101</sup> Ebd., S. 35f.

<sup>102</sup> Ebd., S. 252.

iranischen Revolution „Das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts war gekennzeichnet von der Entstehung, dem Aufstieg und Niedergang islamistischer Bewegungen – einem eben so spektakulären wie unerwarteten Ereignis.“<sup>103</sup> Kepel ist der Ansicht, dass der Islamismus seinen Höhepunkt mit den Anschlägen auf das World Trade Center und das Pentagon im September 2001 erreichte. Seither sei der Islamismus jedoch eher im Niedergang begriffen:

„Die islamische Bewegung hat ihre stärkste Zeit hinter sich und ist heute weder darauf erpicht noch dazu in der Lage, ihre Sprachregelungen gegen ein universelles Idiom durchzusetzen. Im Gegenteil, zu Beginn des 21. Jahrhundert bemühen sich die islamistischen Bewegungen und Parteien um Anerkennung als Demokraten und verurteilen die Repression, der sie ausgesetzt sind. Sie berufen sich auf die allgemeinen Menschenrechte – auf eben jene Werte, die gestern noch als Ausdruck westlicher Gottlosigkeit verunglimpft wurden (Meinungsfreiheit, das Recht der Frauen, selbst über ihr Schicksal zu bestimmen, usw.).“<sup>104</sup>

Nicht weniger bedeutsam für die öffentliche und politikwissenschaftliche Debatte ist das von dem studierten Nahostexperten Michael Lüders herausgegebene Werk *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, das 1992 erschien. Der Herausgeber verweist hier einleitend auf die widerstreitenden Wahrnehmungen des Islam: Während manche die islamische Welt aufgrund der unübersehbaren Re-Islamisierung als im Aufbruch begriffen wahrnehmen, sähen sie andere wegen zunehmender Armut, Chaos und Rückständigkeit im Niedergang. Wo stehe also die islamische Welt tatsächlich? Mit dieser Frage setzen sich in diesem Band diverse Wissenschaftler und Publizisten auseinander, die teils aus dem sogenannten Orient stammen, wie z. B. Bassam Tibi, Sherifa Magdy, Taher bin Jelloun, Adonis, Fuad Zakariya, Sadiq Jalal al-Azm und Muḥammad Arkoun, teils im Okzident beheimatet sind, z. B. Friedemann Büttner, Arnold Hottinger, Udo Steinbach, Reinhard Schulze, Michael Lüders selbst und Gudrun Krämer. Sie analysieren die Perspektiven der Moderne in der islamischen Welt. Als Beispiel sei hier lediglich der Beitrag von Gudrun Krämer in den Blick genommen.<sup>105</sup> Sie sieht die Problematik der Erneuerung im Islam vor allem in den folgenden Punkten: Erstens habe es sich erwiesen, dass der Versuch, den Islam durch sein religiös-kulturelles Erbe zu reformieren – d. h. ohne dass er seine Identität verleugne und seine Essenz verliere – mehr Fragen als Antworten aufwerfe:

„Denn was die Essenz des islamischen Glaubens und muslimischer Identität ausmacht und was dem Wandel von Ort und Zeit unterworfenen Beiwerk ist, was also, im modernen Sprachgebrauch ausgedrückt, im Islam das „Feste“ (ath-tahbit) ist und was das „Wandelbare“ (al-mutaghayyir), bleibt umstritten. [...] Kontrovers sind somit die Grenzen legitimer Reform

---

<sup>103</sup> Gilles Kepel: Das Schwarzbuch des Dschihad: Aufstieg und Niedergang des Islamismus. Aus dem Französischen von Bertold Galli, Reiner Pfeleiderer und Thorsten Schmidt. München 2002, S. 25.

<sup>104</sup> Ebd., S. 43.

<sup>105</sup> Vgl. Krämer: Kritik und Selbstkritik, S. 209f.

und Erneuerung, berechtigter Kritik und Selbstkritik. Kontrovers ist zugleich, wer diese Grenzen festlegen und Überschreitungen definieren, gegebenenfalls sogar ahnden kann.“<sup>106</sup>

Zweitens nennt sie die Kritikunverträglichkeit der Muslime: „Im Lichte des Kulturkampfes erscheinen Kritik und Selbstkritik potentiell immer als Nestbeschmutzung. Als Munition für ‚die Feinde des Islam‘, gleichgültig, ob diese sich in der eigenen Gesellschaft befinden oder außerhalb von ihr.“<sup>107</sup> Drittens sieht sie Defizite in der Klarheit des Reformzieles, handle es sich bei der islamischen Reform doch nicht wie im Christentum um institutionalisierte Träger mit klaren Ideen, wie die Autorität der Kirche und des Papstes, sondern um den auslegungsbedürftigen heiligen Text, den Koran. Dazu kommen noch die in erster Linie mündlich überlieferten ḥadīṭe (Reden und Handlungen) des Propheten sowie die verbindlichen Lehrmeinungen und rechtlichen Bestimmungen der Šari‘a, an welche sich die Exegese halten muss.<sup>108</sup>

Für den vorliegenden Forschungsbeitrag sind, wie angesprochen, vor allem die Texte arabischer Autoren von Bedeutung. Neben den bereits vorgestellten Diskursbeiträgen gibt es freilich noch andere, allerdings weniger einflussreiche. Genannt seien etwa der oben bereits erwähnte Philosophieprofessor Fuad Zakariyaö. Er vertritt die Meinung, dass die Säkularisierung für die Entwicklung der islamischen Gesellschaften eine historische Notwendigkeit sei. Unter Bezugnahme auf die Rückständigkeit der Muslime schreibt er:

„Für mich persönlich ist es keine Frage, dass das, was man gemeinhin als Mittelalter bezeichnet, weitaus mehr als ein historischer Moment einer uns fremden Zivilisation ist. Es ist ein Geisteszustand, eben eine Mentalität, die sich in zahlreichen Gesellschaften findet, einschließlich der heutigen islamischen. Wer sein Denken ausschließlich auf heilige Texte stützt, auf die Aussprüche frommer Vorfahren, und darin absolute Wahrheit vermutet, der offenbart eine mittelalterliche Mentalität.“<sup>109</sup>

Schließlich sei noch eine westliche Orientautorität, der britische Orientforscher Bernard Lewis angeführt. In seiner klassischen Darstellung *Der Untergang des Morgenlandes*, zuerst erschienen 2002,<sup>110</sup> untersucht er die historische Entwicklung des Orients und insbesondere des Osmanischen Reiches. Dabei konstatiert auch er einen Niedergang des Morgenlandes, dessen Gründe er erforscht. Er untersucht die Modernisierungsversuche des Osmanischen Reiches und sucht deren Mängel aufzudecken. Diese Modernisierungsversuche beschränkten sich, so Lewis,

---

<sup>106</sup> Ebd., S. 216.

<sup>107</sup> Ebd., S. 216f.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., S. 218.

<sup>109</sup> Fuad Zakariya: Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit, in: Lüders: Der Islam im Aufbruch, S. 228–245, hier: S. 240.

<sup>110</sup> Englischer Originaltitel: „What went wrong?“ (erschienen 2002).

lediglich auf drei gesellschaftliche Bereiche, nämlich den militärischen, den wirtschaftlichen und den politischen. In allen drei Bereichen sieht er sie als gescheitert an:

„Das Streben nach Erfolg mithilfe der aufgerüsteten Armeen brachte eine Reihe von demütigenden Niederlagen. Das Streben nach Wohlstand durch wirtschaftliche Entwicklung führte in einigen Ländern zu Verarmung und Korruption und einer dauerhaften Abhängigkeit von außen [...]. Am schlimmsten ist jedoch das politische Ergebnis. Das lange Streben nach Freiheit hat eine Reihe von armseligen Tyrannen an die Macht gebracht, von traditionellen Autokratien bis zu neuartigen Diktaturen, die nur im Hinblick auf ihren Unterdrückungsapparat und ihre Methoden der Indoktrination modern sind.“<sup>111</sup>

Weiter behandelt Lewis die schwierige Lage, in die die islamische Welt mit der zunehmenden Schwächung und dem anschließenden Untergang des Osmanischen Reiches geraten sei. Seither befinde sich die islamische Welt in einem konfliktträchtigen Dualismus zwischen Tradition und Moderne und verliere unabsehbar an Bedeutung. So trifft Lewis folgendes Fazit:

„Gemessen an allen Maßstäben, die in der Welt von heute eine Bedeutung haben – wirtschaftliche Entwicklung und Schaffung von Arbeitsplätzen, die Fähigkeit zum Lesen und Schreiben, Errungenschaften in Wissenschaft und Bildung, politische Freiheit und Achtung von Menschenrechten –, hat diese ehemals große Kultur einen tragischen Niedergang erlebt.“<sup>112</sup>

Als Angehöriger der westlichen Welt sieht Lewis den Großteil der Probleme der Muslime in einem Mangel an Freiheit, der sich in unterschiedlichen Kontexten offenbare: einem Mangel in der Freiheit zu denken, zu sprechen und zu forschen, einem Mangel in der Freiheit der Frauen von männlicher Unterdrückung sowie der Freiheit der Bürger von staatlicher Tyrannei. Aber der Weg zur freiheitlichen Demokratie, so Lewis, sei lang und beschwerlich und voller Fallstricke und Hindernisse.

Anlass zur Kritik sieht Lewis insbesondere in der Haltung der Muslime zu ihren Problemen. So hätten sie die Gründe für ihre Rückständigkeit immer bei den Anderen gesucht und meist auch gefunden.<sup>113</sup> Sie fragten sich seiner Ansicht nach zu oft: „Wer hat uns das angetan?“, anstatt sich zu fragen: „Was haben wir falsch gemacht?“ Während die erste Frage lediglich neurotische Fantasien und Verschwörungstheorien hervorrufe, könne die andere zu einer neuen

---

<sup>111</sup> Lewis: Der Untergang, S. 218f.

<sup>112</sup> Ebd., S. 220.

<sup>113</sup> Die Araber weisen die Schuld für die eigene Misere den Türken zu, von denen sie Jahrhunderte lang regiert worden waren. Die Türken konnten die Araber für ihre kulturelle Stagnation verantwortlich machen: Wie ein Klotz am Bein hätten sie die schöpferische Energie des türkischen Volkes behindert. Die Perser konnten den Verlust ihres einstigen Ruhms den Arabern, den Türken und den Mongolen gleichermaßen anlasten. Die Vorherrschaft der Engländer und Franzosen in einem Großteil der arabischen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts brachte daraufhin einen neuen und plausibleren Sündenbock hervor: den westlichen Imperialismus. Zusammen mit ihrer Führungsrolle im Westen mussten somit die Vereinigten Staaten die Rolle des Bösewichts übernehmen. Mehr dazu bei Lewis: Der Untergang, S. 221. Obwohl Lewis' Betrachtungsweise in diesem Zusammenhang weitgehend zuzutreffen scheint, ist zu bedenken, dass er diesen Sachverhalt aus westlicher Perspektive darstellt.

entscheidenden Frage führe, nämlich: „Wie können wir das wieder gutmachen?“<sup>114</sup> Die Zukunftsaussichten des Islam und der Muslime stellt Lewis dementsprechend wie folgt dar:

„Wenn die Völker des Nahen Ostens weiter auf ihrem Weg bleiben, wird der Selbstmordattentäter womöglich zur Metapher für die gesamte Region, und es wird keinen Ausweg aus der Spirale von Hass und Trotz, Wut und Selbstmitleid, Armut und Unterdrückung geben. All das wird früher oder später zu einer neuen Fremdherrschaft führen – vielleicht von einem neuen Europa, das zu alten Methoden zurückkehrt. Vielleicht von einem wiedererstarkten Russland, vielleicht auch von einer neuen, expandierenden Supermacht in Fernost. Wenn sie aber ihren Kummer vergessen, die Opferrolle ablegen, ihre Streitigkeiten beilegen, ihre Talente, Energien und Ressourcen zu einer gemeinsamen kreativen Anstrengung bündeln, dann können sie aus dem Nahen Osten wieder das machen, was er im Altertum und im Mittelalter einmal war – eins der wichtigsten Zentren menschlicher Kultur. In der gegenwärtigen Lage liegt es an ihnen, sich zu entscheiden.“<sup>115</sup>

Eine weitere Grundlage diese Studie Abhandlung *Die Krankheit des Islam* des Abdelwahab Meddeb.<sup>116</sup> Ihr Autor ist geborener Tunesier und gilt als einer der führenden Kenner und Kritiker des Islam in Frankreich. Auf der Suche nach den tieferen Ursachen des Fundamentalismus spürt er sachkundig, mit genauer Kenntnis der Überlieferung, der alten Tradition der Toleranz im Islam nach und analysiert vor diesem Hintergrund Probleme in der muslimischen Welt der Gegenwart. Meddeb ist der Ansicht: „Wenn der Fanatismus die Krankheit des Katholizismus und der Nazismus die deutsche Krankheit darstellt, dann ist im Fundamentalismus zweifellos die islamische Krankheit zu sehen.“<sup>117</sup> Er stellt fest, dass der Fundamentalismus ein verzerrtes Bild des Islam liefert. Im heutigen Islam gebe es bekanntlich keine Institutionen zur Legitimation der religiösen Autorität. Im Traditionellen Islam war jedoch der Zugang zum heiligen Text des Koran streng überwacht. Diese strenge Bewachung ist ebenfalls eine Form von Autorität, nämlich eine, die sich dem Vollzug von Gottes Befehlen verpflichtet sieht: „Die Aufforderung, die Angelegenheiten der Menschen im Namen Gottes wahrzunehmen, wird nur Fanatiker hervorbringen, denen alle Katastrophen zuzutrauen sind.“<sup>118</sup> Abdelwahab Meddeb hebt zudem die Rolle des Wahhabismus in der Verbreitung des fundamentalistischen Islam hervor. Er untersucht die Entwicklung dieser fundamentalistischen Strömung und führt sie von Ibn Abdel Wahhab im 18. Jahrhundert über den Theologen Ibn Taymiyya im 14. Jahrhundert in Damaskus auf Ibn Hanbal im 9. Jahrhundert in Bagdad zurück.

---

<sup>114</sup> Vgl. ebd., S. 230.

<sup>115</sup> Ebd., S. 231.

<sup>116</sup> Die Originalausgabe erschien 2002, die deutsche Übersetzung aus dem Französischen von Beate Thill und Hans Thill 2007.

<sup>117</sup> Meddeb: *Die Krankheit des Islam*, S. 11.

<sup>118</sup> Ebd., S. 74.

Meddeb beobachtet damit die Verschiebung der Macht vom Orient zum Okzident und wertet deren Auswirkung sowie die Reaktion der Muslime auf die Machtverluste aus. Seine historische Deutung ist faszinierend:

„Ich möchte den von Fernand Braudel geprägten Begriff einer ‚Weltkapitale‘ aufgreifen, denn ich halte es nicht für abwegig, sie vor ihrer Verschiebung nach Europa im abbasidischen Bagdad des 9. und 10. Jahrhunderts, im fatimidischen Kairo des 11. Jahrhunderts und im mameluckischen Kairo des 13. und 14. Jahrhunderts verwirklicht zu sehen. Danach überquerte die Weltkapitale das Mittelmeer, erlebte an dessen nördlicher Küste mit dem Duo Genua/Venedig eine Blüte, um sich später noch weiter von der islamischen Welt zu entfernen, indem sie sich in Amsterdam des 17. Jahrhunderts niederließ, dann im London des 19. und im New York des 20. Jahrhunderts.[...] Der Islam war bereits im 14. Jahrhundert von Entropie erfasst worden, aber erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts beginnen die Muslime, sich bewusst zu werden (mit Bonapartes Ägypten-Expedition), dass sie nicht mehr auf der Höhe des Okzidents sind.“<sup>119</sup>

Diesen Machtverlust habe die islamische Welt nicht verkraften können.

„Die Muslime haben in der postkolonialen Phase eine Demokratisierung erfahren, ohne in den Genuss der Demokratie zu kommen. In diesem Kontext ereignete sich die Mutation: Aus dem aristokratisch geprägten islamischen Subjekt wurde nach und nach der Mensch des Ressentiments, jener Frustrierte und Unzufriedene, der sich für besser hält als die Bedingungen, unter denen er lebt.“<sup>120</sup>

Damit ist das Textkorpus, das die Grundlage für diese Studie bildet, vorgestellt.

## 1.4. Vorgehensweise

In dieser Arbeit soll ein chronologischer Überblick über die Entwicklung des islamischen Denkens unter besonderer Berücksichtigung von Niedergangsvorstellungen und Reformideen vom 19. Jahrhundert bis heute gegeben werden. Dabei soll folgendermaßen vorgegangen werden:

Erstens sollen die Lage der islamischen Welt unter dem späten osmanischen Kalifat in sowie die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs im Zusammenhang mit der Weltpolitik skizziert werden. Besondere Berücksichtigung verdient dabei die Frage, wie die Ursachen des Niedergangs in der internen Debatte definiert wurden.

In einem zweiten Schritt werden die Entstehung des wahhabitischen Islam und die daraus resultierende wahhabitische Bewegung auf der arabischen Halbinsel hinsichtlich ihrer Ideologien und historischen Hintergründe untersucht.

---

<sup>119</sup> Ebd., S. 18.

<sup>120</sup> Ebd., S. 22f.

Danach werden die ersten Berührungen mit dem Westen und deren Auswirkung auf die Formulierung der Reformkonzeption in Ägypten im 19. Jahrhundert unter Muḥammad ‘Alī (1805) sowohl auf der gesellschaftlichen und technischen als auch auf der ideengeschichtlichen Ebene erörtert. Dabei handelt es sich vor allem um Reformansätze zur Versöhnung zwischen Offenbarung und Vernunft. Welche Rolle spielen Religion und Offenbarung in den Originaltexten von al-Afḡānī und ‘Abduḥ? Diese und weitere Reformer sollen in Bezug auf ihre Ansichten, ihren Umgang mit dem eigenen religiösen Erbe sowie ihr persönliches Verhältnis zum Westen und zur westlichen Moderne eingehend untersucht werden.

Da ‘Abduḥs Konzeption meines Erachtens das islamische Denken während der Wende zum 20. Jahrhundert exemplarisch verkörpert, werden seine Ansätze besonders ausführlich behandelt. Die weiteren Ausführungen beschäftigen sich mit der Frage, ob und inwieweit es sich bei den einschlägigen Reformen bzw. Niedergangs- und Reformvorstellungen um endogene oder exogene Ansätze handelte. Dazu sollen die allgemeinen Rahmenbedingungen, in denen die Reformbemühungen entstanden sind, bzw. die wichtigsten politischen, gesellschaftlichen und religiösen Hindernisse, unter deren Einfluss die Reformansätze durchgeführt wurden, dargelegt werden. In einem anschließenden Zwischenfazit werden die Ergebnisse zur Entwicklung im 19. Jahrhundert noch einmal zusammengefasst, um dem Leser den Nachvollzug der im Anschluss daran behandelten historischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert zu erleichtern.

Nach ‘Abduḥs Tod verschärfte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Auseinandersetzung zwischen Nationalismus und Islamismus. Die Tendenzen der verschiedenen Denkströmungen in Ägypten zu Anfang des 20. Jahrhunderts als mögliche Ursache der Wende vom Gottesreich zum Nationalstaat werden ebenfalls berücksichtigt. Im Anschluss daran werden die Frage nach der Legitimation des Kalifats als Staatsform sowie die neue Loyalität zum Nationalstaat untersucht.

Da die Entstehung der Organisation der Muslimbruderschaft 1928 und das Kräftemessen zwischen den Verfechtern des Islamismus und den Anhängern des Nationalismus zu Recht als wichtiger Wendepunkt in der Geschichte Ägyptens und vieler seiner Nachbarstaaten gilt, ist die Ideologie des Gründers der Bewegung, Ḥasan al-Banna, eingehend zu untersuchen.<sup>121</sup> Die

---

<sup>121</sup> „Die Bewegung der Muslimbrüder hatte sich schon vor dem Zweiten Weltkrieg auf die Nachbarländer Ägyptens ausgedehnt; in Palästina, Jordanien, Syrien, dem Irak, dem Sudan, später Libyen, Tunesien, Algerien und Marokko entstanden Gruppierungen von Brüdern“, Arnold Hottinger: Islamischer Fundamentalismus. München 1993, S. 25. Mehr zu Verbreitung und Wirkungen der Muslimbruderschaft in der arabischen Welt ebd.



kritische Auseinandersetzung mit seinen Ideen soll die geschichtlichen Hintergründe der extremen Denkströmungen in der islamischen Geschichte beleuchten und eventuelle Paradoxien des islamistischen Diskurses herausstellen.

Ab dem Zeitpunkt der Entstehung der Muslimbruderschaft als wichtigster Akteur und Träger der islamistischen Ideologie richtet sich der Fokus der Arbeit auf die Entwicklung dieser Bewegung und deren Gedankengut im Kontext der politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen in Ägypten. Untersucht werden Kommentare ihrer Wortführer zu den epochalen Ereignissen der Gegenwart Zeit. Diese Analyse erfolgt zum einen im Hinblick auf ihre geistige Bereitschaft, sich weiterzuentwickeln, bzw. die Fähigkeit zur Bezugnahme auf das konkrete politische Leben, zum anderen im Hinblick auf die Paradoxien des religiösen Diskurses: Inwieweit und unter welchen Umständen ließ sich die islamische Bewegung politisieren? Hat die Bewegung davon profitiert oder wurde sie dadurch eher gefährdet?

Ebenfalls Gegenstand der Studie ist die weitere Entwicklung der Ideologie der Muslimbruderschaft, vor allem der Beitrag von Saiyid Quṭb, dem bereits erwähnten Vordenker und Wegbereiter des politischen radikalen Islam. Dabei sind besonders Quṭbs Bemerkungen zu den Ursachen des islamischen Niedergangs sowie seine Reformideen zu untersuchen.

Mit der Niederlage der beteiligten arabischen Staaten gegen Israel im Sechstagekrieg 1967 und dem Tod Nassers 1968 gilt die nationalistische Reformperspektive zu Gunsten des Islamismus als vorläufig besiegt. In diesem Zusammenhang hinterfrage ich besonders, aufgrund welcher Vorstellungen die islamistische Bewegung der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts auf die Ideologie eines Gelehrten des 12. Jahrhunderts und nicht auf Ideen der Reformer des 19. Jahrhunderts zurückgegriffen hat. Ferner ist die Frage zu erörtern, was den Aufstieg des Islamismus begünstigte und wie sich Sadats Friedenspolitik mit Israel damit vereinbaren ließ.

Anschließend wird der deutlich wahrnehmbare Einfluss des wahhabitischen Denkens auf den heutigen Islam behandelt. Ferner soll al-Qaradāwīs Beitrag zum islamischen Diskurs im Zeitalter der Globalisierung mit dem Stand des islamischen Denkens am Anfang des 20. Jahrhunderts verglichen werden. Ebenso werden kritische Stimmen des ägyptischen Säkularismus, etwa die Muḥammad Sai'd al-'Shmawis und Naṣr Hamid Abu Zaid, der al-Qaradāwī Denkschule gegenübergestellt.

Des Weiteren bietet die ägyptische Revolution vom 25. Januar 2010 eine Möglichkeit, das islamische Denken, insbesondere das der Muslimbruderschaft und der Salafisten, unter außergewöhnlichen, revolutionären Umständen zu studieren. Im Anschluss daran soll die historische Perspektive verlassen und der Versuch einer Zukunftsprognose über die

Erfolgsaussichten der Islamisten nach deren zumindest teilweiser Machtübernahme unternommen werden. Diskutiert wird dabei u. a. die komplizierte Generationenkomponente als mögliches Konfliktpotenzial bzw. als möglicher Grund für einen ideologischen Wandel innerhalb der Muslimbruderschaft.

Im Fazit werde ich das Denken der islamischen Autoren, die zur Sprache gekommen sind, einer abschließenden Bewertung unterziehen. Damit möchte ich dem Leser ein genaueres Bild vom damaligen und heutigen Stand des islamischen Denkens vermitteln und vorläufige Antworten auf die Frage bieten, wie der Stand der Re-Islamisierung und der Integration der islamischen Denkansätze in die praktische Politik nach der Revolution einzuschätzen ist. Dazu werde ich wieder auf die einschlägigen Werke der Autoren Refa‘a aṭ-Ṭaḥṭāwī, Muḥammad ‘Abduh, Ḡamāl ad-dīn AlAfḡānī, Ḥasan al-Banna, Saiyid Quṭb und Yusuf al-Qaradāwī zurückgreifen. Ferner sollen dabei meine persönlichen Erfahrungen als Beobachter und Teilhaber sowohl der deutschen als auch der ägyptischen Kultur einfließen.

Zum besseren Verständnis für den deutschen Leser werden fremdsprachliche Begriffe mit Übersetzungen ins Deutsche versehen. Arabische Buchtitel und Termini wurden dabei nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft transkribiert.

## 2. Historische Voraussetzungen

Im Westen stellte seit Beginn des 18. Jahrhunderts die sogenannte Aufklärungsphilosophie überlieferte Werte, Institutionen, Konventionen und Normen bewusst in Frage und überprüfte deren rationale Legitimation. Einer ihrer Hauptvertreter war der deutsche Philosoph Immanuel Kant (1724–1804). Er definierte Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Unmündigkeit bezeichnete er dabei als „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Hilfe eines anderen zu bedienen“.<sup>122</sup> Als eine Art Motto des

---

<sup>122</sup> Im Einklang mit Kants Philosophie formulierte Rousseau bereits 1776 seinen Spruch „Der Mensch ist frei geboren und überall liegt er in Ketten“. Eine interessante Parallele hierzu gibt es in der islamischen Geschichte: Der zweite Kalif der Muslime, Omar Ibn al-Ḥattāb, der mehr als ein Jahrtausend vor Kant und Rousseau lebte, soll seinen Sohn gefragt haben: „Seit wann versklavt ihr die Menschen, wo doch ihre Mütter sie frei geboren haben?“ Hintergrund des Disputs war folgender Vorfall: Ein einfacher Bürger hatte sich bei Omer über dessen Sohn beschwert, der ihn angeblich ungerechterweise geschlagen hatte. Für weitere Beispiele vgl. Mansour al-Hirabi: *Ad-dawla al-‘arabīya al-islamiya* [„Der arabisch-muslimische Staat, dessen Aufgabe und dessen politische Struktur“]. 2. Ausgabe. Kairo 1987, S. 99f.

Aufklärungszeitalters prägte Kant in diesem Zusammenhang den Ausspruch „Sapere aude!“: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“

Das Aufklärungszeitalter war besonders durch das Bestreben geprägt, das Denken mit den Mitteln der Vernunft von starren, althergebrachten und überholten Vorstellungen, Vorurteilen und Ideologien zu befreien. Insbesondere die Naturwissenschaften gewannen in dieser Epoche an Bedeutung. Der wissenschaftlichen Erkenntnis durch Naturbeobachtung und Experimente wurde erstmals größeres Gewicht beigemessen als dem bis dahin dominierenden Studium der Schriften von Aristoteles und der Bibel, die bis zu diesem Zeitpunkt als die entscheidenden Autoritäten und als unanfechtbare Quellen des Wissens gegolten hatten. Aber obwohl die meisten Denker der Aufklärung die katholische Kirche wegen ihrer unbeschränkten Autorität, ihres Reichtums und nicht zuletzt wegen ihres unterstellten Machtmissbrauchs scharf kritisierten, lehnten sie die Religion nicht grundsätzlich ab, sondern vertraten meist einen aus westlicher Sicht gemäßigten Mittelweg. Auf diese Art und Weise konnte sich das christliche Abendland produktiv mit seinem kulturellen Erbe auseinandersetzen und auf dem Weg in die Zukunft eine tragfähige Orientierung finden. Bis verlässliche Nachrichten von der Aufklärung die Muslime erreichten, dauerte es bis über das ausgehende 18. Jahrhundert hinaus. Die wesentlichen Dimensionen dieser kulturellen Konfrontation und ihrer Folgen in Ägypten sind weitgehend bekannt.<sup>123</sup>

Eine islamische Aufklärung erfolgte jedoch nicht in dem Maße und der Form, wie es der Terminus „Aufklärung“ für Europäer suggerieren mag. Zwar wurde sie von der europäischen angestoßen, ging jedoch eigene Wege und ist nicht mit ihr vergleichbar:

„Im Mittelpunkt islamischer Reformbemühungen stehen, anders als im Christentum, nicht Institutionen wie Kirche, Klerus oder Papsttum. Normative Quelle und Bezugspunkt islamischer Glaubenslehre sind nicht Institutionen sondern Texte, an erster Stelle das geoffenbarte Wort Gottes, der Koran; daneben die Überlieferung des Redens und Handelns des Propheten Muḥammad, die Sunna, die dem gläubigen Muslim als verbindliche Umsetzung des im Koran geoffenbarten Gotteswortes gilt; schließlich der auf der Grundlage von Koran und Sunna entwickelte Kanon ethischer Maximen und rechtlicher Bestimmungen, die Šari‘a.“<sup>124</sup>

Dementsprechend war und ist es die Aufgabe der Reformen, in diesen Texten nach Inhalten zu suchen, die zeitgemäß sind. Diese Suche erfordert jedoch eine äußerst vorsichtige Exegese des heiligen Textes. Die vielfältigen Positionen, Interessen und individuellen Erkenntnisse

---

<sup>123</sup> Vgl. Alexander Schölch: Der arabische Osten im 19. Jahrhundert 1800–1914, in: Haarmann: Geschichte der arabischen Welt, S. 365-431, hier: S. 365f.

<sup>124</sup> Krämer: Kritik und Selbstkritik, S. 218.

unterschiedlicher Reformer brachten eine Reihe von Lehrmeinungen und Religionsschulen hervor, die von radikal über tolerant bis offen und liberal reichen:<sup>125</sup>

„Das Hauptanliegen der Reformer war und ist es, Moral, Glauben und Gesellschaft durch den direkten Rückgriff auf diese Textgrundlagen zu erneuern. Insofern sind sie alle Fundamentalisten, doch wollen sie durchaus nicht zurück ins Mittelalter, die Modernisten unter ihnen nicht einmal im übertragenen Sinn.“<sup>126</sup>

Das islamische politische Denken unterscheidet in seinem Reformdiskurs nicht zwischen Reformation im Sinne der Reform der Gesellschaft im weiteren Sinne und der Frömmigkeit des Individuums im engeren Sinne. Die Reformierung der gesellschaftlichen Systeme ist demnach mit der Frömmigkeit des einzelnen Bürgers und besonders mit der Frömmigkeit des Herrschers eng verflochten. Dieses Reformverständnis hatte in der Praxis somit auch zur Folge, dass man zwischen Gesetz und Moral nicht unterschied und ein erheblicher Teil der individuellen Freiheit der Allgemeinheit geopfert werden musste.

Eine islamische Aufklärung ist insofern nur als Versöhnungsversuch zwischen Offenbarung und Vernunft, Religion und Politik, zwischen Authentizität und Modernität denkbar. Dabei müsste das wichtigste Instrument der Reform der Islam selbst bzw. das richtige Verständnis der Offenbarung sein, nicht aber „der Primat der Vernunft als universelle Urteilsinstanz“. „Die Erneuerung der Gesellschaft aus der Kraft des reinen Glaubens ist ein klassisches Anliegen islamischer Reformbewegungen, die die islamische Geschichte durchziehen.“<sup>127</sup>

Diesem Verständnis nach steht die islamische Reform der Reformation von Martin Luther und Thomas Müntzer näher als der europäischen Aufklärung.<sup>128</sup> Obwohl informierte Muslime den Westen aus diversen Gründen, u. a. der Prinzipien der Freiheit und des Fortschritts wegen, spätestens seit dem beginnenden 19. Jahrhundert zunehmend zu bewundern begannen, betrachteten sie diesen aber durchaus auch mit kritischem Blick. Aus Sicht der meisten Muslime, die von außen auf die europäische Zivilisation schauen, mag es seit jeher in der europäischen Aufklärung Vor- und Nachteile geben. Aber ein Muslim, dem die Prinzipien der westlichen Aufklärung bewusst sind und der zudem überzeugt ist, dass es zumindest in der Realität der heutigen Welt kein besseres Modell gibt, kann den Werten der europäischen Aufklärung nur Respekt erweisen. Jedoch galten und gelten Muslimische Denker oder Philosophen, die es wagten bzw. wagen, die konsequente Trennung zwischen Religion und Staat

---

<sup>125</sup> Vgl. ebd., S. 213.

<sup>126</sup> Ebd., S. 218.

<sup>127</sup> Ebd., S. 209.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., S. 217f.

in Europa gut zu heißen, immer als Nestbeschmutzer und wurden aufgrund ihrer selbstkritischen Haltung von der Gemeinschaft der Muslime exkommuniziert und von den Religionswächtern als Ketzer abgestempelt. „Muslime, die sich vorsichtig für eine Lösung des Staates aus der Religion ausgesprochen haben, gerieten zu allen Zeiten in akute Schwierigkeiten.“<sup>129</sup>

Auf der muslimischen Seite waren die Reaktionen zu Beginn des Umbruchs unterschiedlich. Je länger Reformgedanken der europäischen Aufklärung wirkten, desto mehr setzte sich auch grundlegende Ablehnung durch. Das ist auch heute noch bzw. wieder der Fall. Offenbar sind die säkularen Aspekte der Aufklärung vom Kern der islamischen Kultur zu weit entfernt, um in vergleichbarem Maße akzeptiert werden zu können.

Nicht zu unterschätzen ist im Übrigen die Tatsache, dass die islamische Reform seit dem 19. Jahrhundert unter dem massiven Vordringen des überlegenen Westens stattfand und stattfindet. Erschwert wurde und wird sie dabei durch die paradoxe Situation, dass die Reformer den Feind einerseits wegen seiner Überlegenheit bewundern, andererseits wegen des Schadens, den die Lebensgrundlagen des islamischen Volkes durch seinen Einfluss erleiden, verdammen. So werden die Bewunderung von westlichen Luxusgütern und der Bedarf nach überlegenen Militärtechniken begleitet von der Angst vor einem westlichen Kultur- und Wirtschafts imperialismus sowie damit einhergehender Überfremdung und Identitätsverlust. Angesichts der vielfältigen Bedrohungen konnte kaum ein gemeinsamer Ausgangspunkt für die nötige Reform gefunden werden. Das lange Zögern musste jedoch mit einer weiteren Verschärfung der Bedrohungen bezahlt werden. Die Angst der Orthodoxie vor westlicher Überfremdung verhinderte letztlich eine Übernahme westlicher Inhalte, die zum Aufschließen der islamischen Kultur zum fortschrittlichen Westen allerdings geboten gewesen wäre.

Die Konsequenzen dieser weitgehenden Entschlusslosigkeit an entscheidender Stelle waren enorm. Im Vergleich mit dem fortschreitenden Westen musste die islamische Welt rückständig, ja geradezu degeneriert erscheinen. Ihre Mängel wurden auch von den europäischen Großmächten erkannt. Ein Beispiel ist die Einschätzung Winston Churchills, der 1899 feststellte:

„Wie furchtbar sind die Flüche, die der Mohammedanismus seinen Verehrern auferlegt. Nebst dem fanatischen Wahnsinn, der in einem Menschen so gefährlich ist, wie Wasserscheuheit in einem Hund, ist diese beängstigend-fatalistische Gleichgültigkeit. Die Auswirkungen sind in vielen Ländern offensichtlich, leichtsinnige Gewohnheiten, schlampige Ackerbaumethoden, schwerfällige Wirtschaftsgebräuche und Unsicherheit des Eigentums herrschen überall da, wo die Nachfolger des Propheten regieren oder leben. Eine erniedrigende Sinnlichkeit beraubt dieses Leben von seiner Würde und seiner Verbesserung, das nächste von seiner Ehre und Heiligkeit.

---

<sup>129</sup> Hans-Peter Raddatz: Von Allah zum Terror? Der Dschihad und die Deformierung des Westens. München 2002, S. 84.

Die Tatsache, dass nach mohammedanischem Gesetz jede Frau einem Mann als sein absoluter Besitz gehören muss, sei es als Kind, als Ehefrau, oder als Geliebte, schiebt die endgültige Ausrottung der Sklaverei zwingend hinaus bis der islamische Glaube aufgehört hat, eine wichtige Macht innerhalb der Menschheit zu sein. Einzelne Muslime mögen großartige Qualitäten aufweisen, aber der Einfluss der Religion lähmt die gesellschaftliche Entwicklung derer, die ihr nachfolgen. Es gibt keine stärker rückschrittliche Kraft auf der Welt. Weit entfernt davon, dem Tod geweiht zu sein, ist der Mohammedanismus ein militanter und bekehrerischer Glaube. Er hat bereits in Zentralafrika gestreut, zieht bei jedem Schritt furchtlose Krieger heran, und wäre nicht das Christentum in den starken Armen der Wissenschaft geborgen, der Wissenschaft, gegen die er (der Islam) vergeblich gekämpft hat, würde die Zivilisation des modernen Europas vielleicht fallen, so wie die Zivilisation des alten Roms gefallen ist.<sup>130</sup>

Die gegenwärtige geistig-religiöse, politische und wirtschaftliche Lage der Muslime scheint Churchills Einschätzung weitgehend zu bestätigen. Die anscheinend unauflösbare Verflechtung von Religion und Politik sowie die Zurückweisung der Vernunft durch das versteinerte religiöse Denken waren und sind offenbar ein Hemmschuh auf dem Weg zur Aufklärung und zum Fortschritt.<sup>131</sup> Diese These soll im Folgenden anhand des Fallbeispiels Ägypten näher untersucht werden.

Ägypten, das mit Abstand bevölkerungsreichste Land im arabischen Raum mit geografisch-strategisch zentraler Lage, ist und war das Mutterland der wichtigsten Leitfiguren der islamischen Reform, der einflussreichsten Schriftsteller und Denker sowie bedeutender politischer Führer. Bis heute ist es das arabische Land mit der größten Ausstrahlungskraft. Vor diesem Hintergrund ist Ägypten im Bewusstsein der arabisch-islamischen Welt mit historischen Ereignissen eng verbunden, in denen das Land als militärische Macht eine entscheidende Rolle spielte: So war es das Ägypten der Ayyubiden, das die Streitmacht stellte, die unter der Führung von Salah ad-Din alAyyubi im Jahre 1187 das Vordringen der Kreuzfahrer stoppte und Jerusalem zurückeroberte.<sup>132</sup> Im Jahre 1260 konnte Ägypten unter der Herrschaft der Mamluken die bis dahin unbesiegte mongolische Armee stoppen und vernichtend zurückschlagen.<sup>133</sup> Es ist das Land, in dem sich bisher die meisten islamischen und jetzt wohl islamistischen Reformprozesse abspielten und aus dem diese in die übrigen arabisch-islamischen Länder ausstrahlten. Überdies ist Ägypten das Entstehungsland der Organisation der Muslimbruderschaft, die bekanntlich die Konturen des islamischen Denkens im 20. Jahrhundert fast weltweit mitgeprägt hat. Nicht zu übersehen ist ferner die lange führende Rolle Ägyptens im Kampf gegen den 1948 gegründeten jüdischen Staat Israel. Ägypten ist außerdem das Land,

---

<sup>130</sup> Winston Churchill: *The River War*. 1. Ausgabe. Band 2. London 1899, S. 248f.

<sup>131</sup> Entspricht dem in Ägypten und Deutschland erworbenen Wissen des Verfassers.

<sup>132</sup> Vgl. Eberhard Serauky: *Geschichte des Islam*. Berlin 1991, S. 212.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., S. 260.

auf dessen Boden sich die älteste religiöse Universität (al-Azhar) der islamischen Welt befindet, welche von der überwiegenden Mehrheit der Muslime als die höchste Instanz des sunnitischen Islam betrachtet wird. Angesichts dieser Besonderheiten erscheint die Auswahl Ägyptens als Fallbeispiel für die vorliegende Studie berechtigt. Aber auch aufgrund des Anspruchs Ägyptens auf die historische Führungsrolle in der Region ist diese Wahl naheliegend.

Die ersten Versuche im Ägypten des 19. Jahrhunderts, den Islam auf der Grundlage des eigenen Erbes an die Moderne anzupassen, um den Anschluss an die Außenwelt nicht zu verlieren, brachten eine ganze Reihe wegweisender und untersuchungswürdiger Diagnosen und Erneuerungstheorien hervor.<sup>134</sup> Ihr Ansatz, der sich in der Frage verdichtet, was die Ursachen des relativen, aber ersichtlichen Rückstandes und der offenkundigen Unterlegenheit der islamischen Welt gegenüber dem Westen bzw. dessen führenden Mächten seien, bestimmt die Debatte bis heute. Ebenso haben sich die Ebenen, Felder und Grundlagen der Debatte erhalten. Die wichtigste Auseinandersetzung setzte bei der militärischen Überlegenheit des Westens an. Sie führte zur Diskussion über den technologischen Vorsprung des Westens und dessen Gründe. U. a. wurde in diesem Zusammenhang die Frage nach der westlichen politisch-staatlichen Organisationsform gestellt. Andere Autoren thematisierten die tatsächliche oder vermeintliche Freiheitlichkeit, die politisch-partizipatorischen Vorzüge und später die Menschenrechte. Schließlich wurde der Blick auch auf die Beschaffenheit der westlichen Kultur gerichtet, insbesondere auf den Zusammenhang von Religion und Politik bzw. deren voneinander abhängige Gestaltung als Kernproblem. Die Reaktionsmuster in der islamischen Welt sind bekannt. Viele orthodoxe Ulamas verkrochen sich vor dem kalten Wind der Moderne weiter hinter der Religion als Schutzschild. Andere Beobachter und Denker nahmen und nehmen das Gefühl der Schwäche und des Niederganges zum Anlass, sich kritisch mit dem eigenen religiösen Erbe auseinanderzusetzen und Erneuerungen anzustreben, die die Vitalität ihrer Religion zurückgewinnen sollten. Eine dritte Gruppe – allerdings die kleinste – schloss sich ohne Vorbehalt dem westlichen Modell an.

Als die wichtigsten Akteure auf der politischen Bühne des Westens bzw. des europäischen Kontinents des 18. und 19. sowie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden und werden in der arabisch-islamischen Welt Großbritannien und Frankreich gesehen. Deutschland hingegen wurde und wird dabei weniger Bedeutung beigemessen. Seit Gründung des Staates Israel 1948/49 und dem Erscheinen der Vereinigten Staaten von Amerika als Weltmacht und

---

<sup>134</sup> Vgl. Ibrahim I. Ibrahim: Der Aufstieg des Nationalismus., in: Büttner: Reform und Revolution, S. 87–117, hier: S. 81.

Beschützer des neugeborenen Staates in der nahöstlichen Region erfuh der Begriff „Westen“ jedoch im Verständnis der arabischen Muslime eine wichtige Erweiterung. Europa und die USA (Amerika) wurden in einen Topf geworfen und werden seither gemeinsam als der „Westen“ verstanden.<sup>135</sup>

## **2.1 Zur Lage der islamischen Welt im 19. Jahrhundert: Ein Überblick**

### **2.1.1 Zu den historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs**

„Seit langer Zeit stellen sich die Menschen in der islamischen Welt – besonders im Nahen Osten, dem alten Osmanischen Reich – diese Frage: Was ist schief gelaufen?“<sup>136</sup> Diese Frage wurde bereits in der Folgezeit der Französischen Revolution von 1789 durch die Konfrontation mit dem immer stärker auftretenden Westen im Laufe des 19. Jahrhunderts dringlich.

Das Osmanische Reich war damals unzweifelhaft schon seit Langem im Niedergang begriffen.

„Die Periode zwischen dem Tod Süleimans (1520–1566) und dem 19. Jahrhundert wird gewöhnlich als eine Periode ungehemmten Niedergangs dargestellt.“<sup>137</sup> In Spanien waren die muslimischen Truppen längst von den christlichen Armeen vertrieben worden.

„Trotz der Ende des 15. Jahrhunderts vollendeten Rückeroberung Spaniens durch die Christen sah man sich auf muslimischer Seite erst 200 Jahre später zum Umdenken gezwungen, als das Osmanenreich 1683 mit der fehlgeschlagenen Belagerung Wiens von der Offensive in die Defensive geriet und 1699 im Vertrag von Karlowitz erhebliche territoriale Verluste hinnehmen musste.“<sup>138</sup>

Seinen Höhepunkt hatte das Osmanische Reich zu jener Zeit also bereits überschritten. „Schon lange hatten die Osmanen den Versuch, den Weltherrschaftsanspruch durch Welteroberung zu verwirklichen, aufgegeben und die früher verachteten europäischen Gegner als gleichwertig anerkennen müssen.“<sup>139</sup> Mit dem Mut der Verzweifelten versuchten die osmanischen Sultane, ihr Reich aufrecht zu erhalten. Es begann die sogenannte Tanzimat-Periode, wobei Tanzimat so viel bedeutet wie „wohlwollende Regelungen oder Anordnungen“. Die Tanzimat wurden 1839 mit dem Dekret Hatt-i Sherif von Gülhane eingeleitet, in dem die Notwendigkeit artikuliert wird, „das alte Regime von Grund auf [zu] reformieren und neu [zu] gestalten.“<sup>140</sup> Die neuen

---

<sup>135</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

<sup>136</sup> Lewis: Der Untergang, S. 9. Siehe auch Krämer: Kritik und Selbstkritik, S. 212.

<sup>137</sup> Sivers: Die Imperialdoktrin, S. 18.

<sup>138</sup> Möhring: Warum verlor, S. 656.

<sup>139</sup> Friedemann Büttner: Einleitung, in: ders.: Reform und Revolution, S. 7–16, hier: S. 7.

<sup>140</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 93.



Regelungen hatten die Zentralisierung und Modernisierung der Verwaltungsapparate nach europäischem Vorbild zum Ziel. Dementsprechend wurden auch Studenten und Offiziere nach Europa zum Studieren geschickt.<sup>141</sup> Diese Bemühungen zur Rettung des Reichs blieben allerdings erfolglos. Sie sind mit künstlichen Beatmungsversuchen vergleichbar, die das Reich nicht wirklich wiederbeleben konnten. Zwar hatten die Osmanen permanent militärische und diplomatische Anstrengungen unternommen, die geistigen und sozialen Wandlungen der Reformation und der Renaissance in Europa hatten sie jedoch nicht zur Kenntnis genommen, weswegen ihnen auch die tiefere Einsicht in die Ursachen der immer deutlicher werdenden Macht des Westens verschlossen blieb.<sup>142</sup>

Unter dem Osmanischen Kalifat verlief der Prozess auch im arabisch-islamischen Raum in ähnlicher Weise. Solange die arabischen Muslime nicht gezwungen waren, mit dem Westen in Kontakt zu treten, waren sie an diesem nicht interessiert. Welches Bild die damaligen arabischen Muslime von den Europäern hatten, erhellt eine juristische Diskussion aus dem Alltag der damaligen islamischen Gesellschaft, die von Bernard Lewis referiert wird:

„Die Juristen diskutierten mit einiger Ausführlichkeit, ob es für einen Muslim geboten sei, in einem nicht muslimischen Land zu leben. Sie machten sich Gedanken über den Fall des Nichtmuslims in seinem eigenen Land – oder, wie sie es ausdrücken, den Gläubigen im Land der Ungläubigen –, der Erleuchtung findet und zum Islam und zum wahren Glauben übertritt. Darf er bleiben, wo er ist oder nicht? Die allgemeine Auffassung der klassischen Rechtsgelehrten besagt nein. Für einen Muslim ist es unmöglich, in einem Land der Ungläubigen ein gutes muslimisches Leben zu führen. Er muss seine Heimat verlassen und in ein islamisches Land gehen. Ein noch schwierigerer Fall entstand durch die Rückeroberung Spaniens. Wenn ein islamisches Land durch Christen erobert wird, dürfen die dort lebenden Muslime dann unter christlicher Herrschaft bleiben? Auch hier sagten die meisten Juristen nein, sie dürfen nicht. Der Marokkaner al-Wanshansarisi stellte im Zusammenhang mit der Situation in Spanien eine, wie sich herausstellte, rein hypothetische Frage: Falls die christliche Regierung so tolerant sein sollte, den Muslimen ihre Religionsausübung zu gestatten, dürfen sie dann bleiben? Seine Antwort lautet: In einem solchen Fall sei es für sie noch wichtiger, dass sie das Land verlassen, weil in einem toleranten Land die Gefahr vom Glauben abzufallen besonders groß sei.“<sup>143</sup>

Das Beispiel zeigt, auf welcher ideologischen Basis die Begegnung zwischen den Muslimen im Nahen Osten und den Christen im Westen stattfand, und wie schwer der Kontakt besonders den arabischen Muslimen fiel. Ein eher pragmatischer Austausch zwischen den beiden Seiten des

---

<sup>141</sup> Vgl. ebd., S. 93: „Diskussionen über Reformen im Osmanenreich waren bereits auf dem Höhepunkt osmanischer Machtentfaltung im 16. Jahrhundert geführt worden. Damals hatte man sich allerdings vor allem Sorgen um innere Angelegenheiten wie Verwaltung und Finanzen gemacht und sich an europäischen Verhältnissen nicht sonderlich interessiert gezeigt, obwohl die Überlegenheit des christlichen Europa zur See als Gefahr durchaus erkannt worden war“, Möhring: Warum verlor, S. 656.

<sup>142</sup> Vgl. Lewis: Der Untergang, S. 14. Diese Ansicht vertritt auch Hannes Möhring: „Aus der Sicht der Muslime war die christliche ebenso wie die jüdische Religion verfälscht und durch die von Muḥammad empfangene Offenbarung des Islam überholt worden. Damit nicht genug, betrachtete man mit Ausnahme der Byzantiner alle Christen Europas als Barbaren und zeigte sich bis weit in die Neuzeit hinein an den europäischen Verhältnissen fast völlig desinteressiert“, Möhring: Warum verlor, S. 653.

<sup>143</sup> Lewis: Der Untergang, S. 55f.

Mittelmeeres fand so nur durch Handelsbeziehungen und auf beschränkter politischer Ebene statt.

„Der Austausch zwischen dem Orient und dem Okzident fand zu dieser Zeit hauptsächlich über drei Brücken statt, durch die *Kaufleute*, besonders im Mittelmeerraum: Sizilien – Venedig, auf dem *Schlachtfeld*, vor allem zwischen Türken und Europäern und durch die knappen *diplomatischen* Beziehungen. Aus der Sicht der Muslime gab es in Europa keine heiligen Stätten, die Europa für sie heilig oder mindestens so wichtig machen könnten, wie Jerusalem für die Christen im Orient.“<sup>144</sup>

Von den sprunghaften Fortschritten, die die Europäer seit der Renaissance gemacht hatten, profitierte die islamische Welt aufgrund ihrer selbstverschuldeten Isolation und Verslossenheit kaum. Ein medizinisches Beispiel mag dies illustrieren: „Bis Ende des 18. Jahrhunderts war erst ein einziges medizinisches Fachbuch aus dem Westen in eine Sprache des Nahen Ostens übersetzt worden – eine Abhandlung über die Syphilis, die Sultan Mehmed IV. 1655 in türkischer Sprache vorgelegt wurde.“<sup>145</sup> Peter von Sivers sieht angesichts der Tatsache, dass die Osmanen den Anschluss an die Moderne versäumt hatten, als Ursache des Niedergangs „eine[] mangelhafte[] Anpassung des Osmanischen Reiches an neuartige innere und äußere Situationen“. Entsprechend erscheint „der Niedergang als Serie fehlgeschlagener Anpassungsversuche“.<sup>146</sup>

Die einst führende muslimische Macht musste nun gezwungenermaßen etwas Ungewohntes lernen, nämlich von anderen lernen zu können. Ob dies den Sultanen gelungen war oder nicht, zeigten zunächst die Art und Weise, in welchen Bereichen die führenden Eliten des Osmanischen Reichs ihre Reformbedürfnisse erkannten und was sie auf dieser Grundlage aus dem Westen übernehmen wollten. So hatten die gläubigen Osmanen zunächst Interesse daran, von den ungläubigen Europäern unmittelbar nützliche materielle Fertigkeiten wie Kriegstechniken, Schiffsbau oder Festungsbau zu übernehmen. „Da die Osmanen ihre Unterlegenheit zuerst auf militärischem Gebiet zu spüren bekommen hatten, versuchten sie zunächst, durch die Einführung europäischer Waffen und Kriegstechniken den Rückstand aufzuholen.“<sup>147</sup> Der Aufbau einer ganzen Armee nach europäischem Muster erforderte jedoch einen intensiven Austausch mit dem Westen und bedeutete unvermeidbar eine zunehmende Verwestlichung der islamischen Gesellschaft. Ein wichtiges Instrument waren osmanische Delegationen nach Europa, die gezielt mehr Wissen in das Reich transportieren sollten.

---

<sup>144</sup> Ebd., S. 41.

<sup>145</sup> Ebd., S. 14.

<sup>146</sup> Sivers: Die Imperialdoktrin, S. 18.

<sup>147</sup> Büttner: Einleitung, S. 10.

„Die durch die Tanzimat entstandene okzidentalisierte Intellektuellenschicht artikulierte sich bereits in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts in der ‚jungosmanischen‘ Bewegung, die sich von der Vorstellung leiten ließ, dass das Osmanische Reich durch Übernahme europäischbürgerlicher Errungenschaften verbleibende Impulse gewinnen könne, ohne dass seine Struktur wesentlich geändert werden müsse.“<sup>148</sup>

Die scheinbar unvermeidliche Übernahme westlicher Fortschrittsideologie sollte nach den Wünschen der Orthodoxie und der Vorstellung und Anordnung der Herrscher ohne gravierende Veränderung der osmanischen Gesellschaft vollzogen werden.

„Doch der Versuch, die Öffnung nach dem Westen auf den militärischen Sektor zu beschränken, erwies sich als undurchführbar. Die neue Armee brauchte nach westlichem Vorbild ausgebildete Offiziere, Ingenieure und Ärzte; dies wiederum verlangte neue Schulen mit qualifizierten Lehrern, Übersetzer, die Fachbücher ins Türkische übertragen, aber auch eine Reorganisation der Verwaltung usw. Je mehr Osmanen aber mit europäischen Ausbildern in Berührung gekommen waren, europäische Sprachen gelernt oder gar in Europa studiert hatten, desto mehr Personen gab es, die neben technischen Büchern auch andere mit brisanterem Inhalt lesen konnten. So war es unvermeidlich, dass nach und nach die sozialen und politischen Ideen Europas in das Osmanische Reich einströmten und die erstarrte traditionelle Ordnung untergruben.“<sup>149</sup>

Daneben gelang es den Osmanen über diplomatische Kreise durch Botschafterberichte weiteres Wissen über den Westen zu erwerben.<sup>150</sup>

„Einige der osmanischen Botschafter fassten Berichte ab, die damals zweifellos beträchtliche Auswirkungen hatten. Darunter waren zum Beispiel Mehmet Efendi, der 1721 nach Paris ging; Resmi Efendi, der 1757 in Wien und 1773 in Berlin war; Vasif Efendi, von 1787 bis 1789 in Madrid; und Azmi Efendi, der sich von 1790 bis 1792 in Berlin aufhielt. Er schrieb ein interessantes Memorandum darüber, wie ein ordentlicher Staat regiert und verwaltet werden sollte.“<sup>151</sup>

Im Folgenden soll anhand solcher diplomatischer Berichte der Unterschied zwischen den beiden benachbarten Kulturen verdeutlicht werden: Das erste Beispiel stammt von Evliya Celebi, einem der berühmtesten osmanischen Schriftsteller dieser Zeit, und spiegelt die Lage der Frau in den beiden Kulturen wider. Das ist ein Aspekt, der, wie gesagt, damals wie heute als Hauptmaßstab des Gegensatzes zwischen Christen und Muslimen gilt. Der Schriftsteller hielt sich als Mitglied einer osmanischen diplomatischen Delegation 1665 in Wien auf. Er berichtet über ein „Spektakel“, das er in der Hauptstadt Wien gesehen hatte:<sup>152</sup>

„In diesem Land wurde ich Zeuge eines ungewöhnlichen Schauspiels. Jedes Mal wenn der Kaiser über die Straße reitet und einer Frau begegnet, zügelt er sein Pferd und lässt die Frau vorbei. Wenn er zu Fuß ist, bleibt er mit einer höflichen Geste stehen. Die Frau grüßt den Kaiser, und der zieht seinen Hut, um ihr seinen Respekt zu erweisen. Wenn die Frau vorbeigegangen ist, setzt

---

<sup>148</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 94.

<sup>149</sup> Büttner: Einleitung, S. 10.

<sup>150</sup> Bernard Lewis schrieb dazu: „[D]ie europäischen Mächte hatten seit langer Zeit in den islamischen Ländern und auch anderswo Botschaften und Konsulate unterhalten. Die islamischen Regierungen taten nichts dergleichen. Bei den muslimischen Herrschern war es üblich, einen Abgesandten zu einem fremden Souverän zu schicken, um etwas mitteilen zu lassen, und ihn dann wieder nach Hause zu beordern, wenn er es gesagt hatte“, Lewis: Der Untergang, S. 42; mehr dazu ebd., S. 42f.

<sup>151</sup> Lewis: Der Untergang, S. 43.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., S. 94.

der Kaiser seinen Weg fort. Das ist wahrhaftig ein außergewöhnliches Spektakel. In diesem Land und auch in allen anderen Ländern der Ungläubigen haben die Frauen das Sagen. Sie werden geehrt und respektiert, und zwar aus Liebe zur heiligen Maria.“<sup>153</sup>

Das zweite Beispiel stammt aus dem Bereich der Wissenschaft. Ein diplomatischer Gesandter namens Mustafa Hatti Efendi beschreibt in seinem Bericht von 1748 einen Besuch des Observatoriums als Gast des Kaisers. Er spricht zunächst von „den seltsamen Apparaturen und wunderbaren Gegenständen“, die er dort gesehen habe.<sup>154</sup>

„Eine der Vorrichtungen, die man uns gezeigt hat, sah folgendermaßen aus: Es gab dort zwei miteinander verbundene Räume. In einem befand sich ein Rad und an diesem Rad waren zwei große, sphärische Kristallkugeln angebracht, daran wiederum war ein hohler Zylinder, dünner als ein Rohr, befestigt, von dem eine lange Kette in den nächsten Raum führte. Wenn das Rad gedreht wurde, lief ein feuriger Wind die Kette entlang in den anderen Raum, wo er dann vom Boden aufstieg. Wenn ein Mensch diese Kette berührte, traf dieser Wind seinen Finger und rüttelt seinen ganzen Körper durch. Aber noch erstaunlicher ist: Wenn dieser Mensch, der die Kette berührte, einen anderen Menschen bei der Hand fasste und der wiederum einen anderen, und wenn sie dann einen Kreis aus zwanzig oder dreißig Personen bildeten, spürte jeder von ihnen die gleiche Erschütterung im Finger und im ganzen Körper wie der erste. Wir haben es selber ausprobiert. Da man uns auf unsere Fragen keine verständliche Antwort gab und da das Ganze nur ein Spielzeug ist, haben wir es nicht für nötig gehalten, weitere Informationen darüber einzuholen.“<sup>155</sup>

Diese zwei Beispiele weisen deutlich auf den Vorsprung hin, den der Westen gesellschaftlich, technisch und kulturell damals erreicht hatte, wenn man die üblichen Kriterien für Fortschritt zugrunde legt. Noch mehr weisen sie darauf hin, dass die mit dem beginnenden 19. Jahrhundert von den Muslimen selbst gestellte Frage nach den Ursachen der eigenen Rückständigkeit in bestimmten Bereichen bereits zu spät kam.

Die in dieser Phase und später bekräftigte *Teilübernahme* westlicher Fortschrittsideologie war jedoch, wie bereits gesagt, auch zum Scheitern verurteilt. Um Bassam Tibi zitieren:

„Die Muslime wollten von Europa nur die Instrumente übernehmen. Es war ihnen zu Beginn nicht bewusst, dass sich die Moderne nicht in einen instrumentell zu übernehmenden und einen kulturell abzulehnenden Teil halbieren lässt [...]. Ich habe diese Illusion den ‚islamischen Traum von der halben Moderne‘ genannt.“<sup>156</sup>

In der Tat konnten die angesprochenen partiellen Modernisierungsversuche das Osmanische Reich nicht vor dem Zerfall schützen. Schwache, ineffektive Strukturen und die konflikträchtige Ungleichheit der nichtmuslimischen Bürger gegenüber den muslimischen sowie der zunehmende Nationalismus leiteten nach und nach die Abspaltung vieler Staaten und Provinzen vom Osmanischen Reich ein:

---

<sup>153</sup> Nach ebd.

<sup>154</sup> Vgl. ebd.

<sup>155</sup> Nach ebd., S. 95.

<sup>156</sup> Tibi: Die neue Weltunordnung, S. 35.

„Mit der rechtlichen Gleichstellung der nichtmuslimischen Minoritäten verlor das Reich darüber hinaus seinen ursprünglichen Sinn als islamisches Imperium. Der Versuch, diesem sinnlos gewordenen Machtgebilde durch die Ideologie des Osmanismus (*osmanlilik*), der alle ‚osmanischen Bürger‘ loyal an das ‚osmanische Vaterland‘ binden sollte, wieder einen Sinn zu geben, befriedigte weder Christen noch Muslime. Vor allem konnte er nicht verhindern, dass die Christen der Balkanprovinzen, inspiriert von der neuen Idee eines säkularen Nationalismus und orientiert am griechischen Freiheitskampf (1821–1829), ein serbisches, rumänisches oder bulgarisches Vaterland dem osmanischen vorzogen und nach Unabhängigkeit strebten. Auf der anderen Seite lehnten orthodoxe Muslime die Gleichberechtigung der Christen ab, die – wie die meisten anderen Reformen und Veränderungen – in ihren Augen die göttlich sanktionierte Ordnung der Welt pervertierte. Den Bürokraten, Offizieren und Intellektuellen aber, die das Reich trugen, waren die Reformen oft nicht radikal und das Tempo ihrer Verwirklichung nicht schnell genug; vor allem verlangten einige von ihnen bald auch politische Reformen und politische Rechte für die Bevölkerung.“<sup>157</sup>

Das Weiterbestehen des Reiches wurde nun fast ausschließlich von externen Ereignissen bzw. Einflüssen abhängig.

„Seit dem 19. Jahrhundert galt das Osmanische Reich als der kranke Mann am Bosphorus. Die Sultane waren bemüht, ihr Reich durch Reformen neu zu beleben. Sein Fortbestehen verdankte das Reich dem Umstand, dass sich die europäischen Kolonialmächte darüber uneinig waren, wie sie den Kuchen unter sich aufteilen sollten.“<sup>158</sup>

Unter diesen Voraussetzungen bildeten sich innerhalb des Reiches mehrere Strömungen, die unterschiedliche Interessen entwickelten und Prioritäten setzten, welche ihrerseits den Zusammenhalt von Gesellschaft und Reich gefährdeten. Die erste Strömung, getragen vom Militär und der gebildeten Schicht, stand für eine entscheidende Reform nach europäischem Muster, also die Modernisierung des Reiches. Die zweite Strömung vertrat die Orthodoxie. Sie verhärtete sich mehr und mehr und setzte sich für die Erhaltung, Erneuerung und Umsetzung der alten Reichsideen ein. Diese Verschiedenheit der Vorstellungen blieb nicht ohne Wirkung, besonders als es konkreter um die Suche nach einem neuen Selbstbild und die außen- und innenpolitische Selbstdarstellung des Reiches ging.

„Das Absinken des imperialen Selbstverständnisses des Osmanischen Reiches, das Einströmen der Aufklärung und die Umgestaltung des Reiches durch die Reformen machte die Suche nach einer neuen Reichsideologie notwendig, die der Existenz des einzelnen in der osmanischen Gesellschaft und der Ordnung dieser Gesellschaft für den einzelnen einen von der traditionellen Reichsideologie des Islam ablösten Sinn geben konnte. [...] Sultan Abdülhamid (1876–1909), der bei seinem Regierungsantritt die Forderungen nach einer Verfassung zunächst hatte erfüllen müssen, konnte sich aber schon bald gegen die Vertreter des Konstitutionalismus durchsetzen und die Verfassung wieder aufheben. Um der weiteren Fragmentierung des Reiches entgegenzuwirken, errichtete Abdülhamid ein stark zentralistisches, despotisches Regime, das zwar die Reformpolitik seiner Vorgänger im militärischen, administrativen und rechtlichen Bereich fortsetzte, gleichzeitig aber wieder den islamischen Charakter des Reiches betonte. Dabei bediente er sich jedoch nicht mehr der auf Expansion gerichteten Imperialdoktrin der osmanischen Blütezeit, sondern des neu entwickelten Panislamismus, der alle Muslime – auch

---

<sup>157</sup> Büttner: Einleitung, S 11.

<sup>158</sup> Tibi: Die neue Weltordnung, S. 35.

die außerhalb des osmanischen Herrschaftsbereiches lebenden – an den Sultan als Kalifen, als obersten Repräsentanten des Islam, binden sollte.“<sup>159</sup>

Der Panislamismus als Rezept und Garant für den Zusammenhalt des Reiches und den Erhalt dessen ermüdeten Strukturen erwies sich jedoch als falsche Lösung. Ausgerechnet in einer Zeit, in welcher die europäische Idee des Nationalismus als Lösung und Hoffnung der unterworfenen Völker auf Unabhängigkeit auftrat, auch und vor allem bei den Minoritäten innerhalb des Osmanischen Reiches, griff der Sultan auf den Panislamismus zurück, um auch nichtmuslimische Bevölkerungen an das Reich zu binden. Die Berufung auf den Panislamismus war somit ein Schachzug des Sultans, der letztlich auch nicht viel bewirkte.

„Die Experimente mit Osmanismus, Konstitutionalismus oder Panislamismus vermochten das Reich ebenso wenig vor dem Zusammenbruch zu bewahren, wie dogmatische Verhärtung oder ein emotionales Ausweichen in die chiliastische Bewegung die allmähliche Veränderung der Sozial- und Wirtschaftsstruktur der Gesellschaft verhindern konnten.“<sup>160</sup>

Der 1908 von den Jungtürken entwickelte und propagierte türkische Nationalismus bot den Minoritäten, unter anderem auch den Arabern, eher Anlass, ein nationales Bewusstsein zu entwickeln und sich gegen die türkische Herrschaft aufzulehnen.

„Die Jungtürken, die im Namen von ‚Einheit und Fortschritt‘ 1908 erfolgreich gegen den Despotismus Abdülhamids revoltierten, erzwangen zwar die Wiederherstellung der Verfassung von 1876, mussten dafür aber eine Verstärkung partikularistischer, vor allem nationalistischer Bestrebungen in Kauf nehmen. Ihr Versuch, diesen Entwicklungen durch weitere Zentralisierung und, nachdem sie selbst zu Nationalisten geworden waren, Türkifizierung des Reiches entgegenzuwirken, brachte nach den Balkanvölkern schließlich auch die Araber gegen die türkische Herrschaft auf.“<sup>161</sup>

Grundsätzlich sahen die meisten Muslime der arabischen Welt in der Erhaltung des osmanischen Kalifats die unerlässliche Bewahrung der wichtigsten Säule ihres Glaubens, die Einheit der muslimischen Umma. Eine kleine aufgeklärte Elite der arabischen Bevölkerung, bestehend aus meist westlich gebildeten Schriftstellern und Journalisten, war dennoch mit den politischen Bedingungen ihres Landes unzufrieden. Diese Unzufriedenheit drückte sich z. B. im Abspaltungsversuch der sogenannten wahabitischen Bewegung im heutigen Saudi-Arabien aus. Vor allem findet sie in dem Vorwurf Ausdruck, die Türken seien an der Retardierung der arabischen Muslime schuld, weil sie die Araber jahrhundertlang vom Rest der Welt isoliert hätten. Bis heute macht die überwiegende Mehrheit der Araber zudem die Türken für die Abschaffung des Kalifats und die daraus resultierende Fragmentierung der Umma

---

<sup>159</sup> Ebd., S. 13.

<sup>160</sup> Ebd., S. 15.

<sup>161</sup> Ebd., S. 13.

verantwortlich. Dagegen werfen die Türken den Arabern Hochverrat vor, weil diese vor allem im Ersten Weltkrieg mit den europäischen Vormächten England und Frankreich gegen den Kalifen kollaborierten.<sup>162</sup> Dennoch entschied sich die überwiegende Mehrheit der Muslime auch in der kritischen Periode um 1900 für den Erhalt des maroden Reiches, da sie sich von ihm Schutz vor den Feinden des Islam erhofften.

„Die für das politische Denken der letzten hundert Jahre im Nahen Osten relevanten Entwicklungen waren damit in den inneren Konflikten im Osmanischen Reich zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereits angelegt. Seit der Erschütterung der alten Ordnungsvorstellungen richteten sich die verschiedenen Reaktionsbewegungen zunächst auf zwei Hauptziele: (1) Erhaltung des Osmanischen Reiches und – oft in krassem Widerspruch zu Versuchen, das erste Ziel zu verwirklichen – (2) Bewahrung des Islam als Konstituens der sozialen und politischen Ordnung. Nach dem ersten Weltkrieg rückte dann (3) die Suche nach neuen Ordnungskonzeptionen ins Zentrum des politischen Denkens.“<sup>163</sup>

Was das Verhältnis des arabischen Orients unter osmanischer Herrschaft zum christlichen Westen betrifft, so lagen die Ereignisse, die sich außerhalb der Grenze des arabischen Raumes abspielten, in der Regel jenseits des Horizonts und der Interessen der arabisch-islamischen Bevölkerung, die in erster Linie mit sich selbst beschäftigt war. Solange das osmanische Kalifat bestand, fühlten sich die arabischen Muslime weder in der Lage noch verpflichtet, den Islam militärisch oder politisch zu vertreten. Daher war zum Beispiel der Vertrag von Karlowitz im Oktober 1698, aufgrund dessen das Osmanische Reich erhebliche Gebietsverluste zugunsten Russlands hinnehmen musste, ein Spiel der Großen, von dem sich die arabischen Muslime nicht direkt betroffen fühlten.<sup>164</sup> „Für die Muslime im Kernland hatten diese Ereignisse nur eine periphere Bedeutung, schienen sie doch kaum geeignet, das Gleichgewicht der Kräfte zwischen der islamischen und der christlichen Welt entschieden zu ändern.“<sup>165</sup> Erst nach dem Untergang des osmanischen Kalifats 1922 betrachteten sich die Araber verantwortlich für die Verteidigung ihres Glaubens.

### **2.1.2 Die Gründe des Niedergangs in der internen Debatte**

Da die Haltung der Muslime zu ihrer eigenen Retardation ein zentraler Gegenstand der vorliegenden Studie ist, erscheint es angebracht, an dieser Stelle den Blick auf die internen Diskussionen der intellektuellen Elite des Osmanischen Reiches zu richten. Ziel ist es,

---

<sup>162</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

<sup>163</sup> Tibi: Die neue Weltunordnung, S. 12.

<sup>164</sup> Dies zeigt sich bis heute beispielsweise in den Geschichtsschulbüchern, wo man dem Vertrag von Karlowitz fast keine Beachtung schenkt, vgl. Lewis: Der Untergang, S. 30.

<sup>165</sup> Ebd.

Wahrnehmungen und Deutungen des Niedergangs des Osmanischen Reiches aus der Sicht muslimischer Zeitgenossen darzustellen und diese mit den Vorstellungen der späteren muslimischen Gelehrten und Denker zu vergleichen.

Zwar erkannten wesentliche Teile der Elite im Osmanischen Reich die eigentlichen Gründe des Niedergangs. So war ihnen bewusst, dass diese vor allem in einer zunehmenden Partizipation regionaler und sozialer Kräfte bestanden, die nach und nach zur Dezentralisierung der Macht und dadurch zu einer Schwächung der Zentralgewalt führte, wodurch schließlich der Niedergang eingeleitet wurde. Zudem wussten sie auch von der Gefahr zunehmender Antagonismen innerhalb des Reiches. Die reflektierende Elite führte den Niedergang zudem auf eine Korruption der Moral bzw. einen Rückgang der guten Sitten zurück – Vorgänge, die sie überwiegend für unvemeidbare Folgen der Entfernung vom Islam hielten.

In der sogenannten „Krisenliteratur“<sup>166</sup> entbrannte besonders nach der Niederlage im Balkankrieg im Herbst 1917 eine heftige Diskussion, die sich vor allem der Frage widmete: „Wie lässt sich das Reich retten?“ Leitthema der meisten einschlägigen Veröffentlichungen war: „Warum sind wir besiegt worden?“ Unterthemen dazu betrafen den sozialen Wandel, die religiösen Veränderungen, die Gründe des Niedergangs und des Aufstiegs der Osmanen, gipfelnd in der Frage danach, wie eine starke Türkei geschaffen werden könne, wie der Korruption – die seitens der Religion ja untersagt war – bezukommen sei, wie die Zukunft der Muslime aussehen könne, wie das Heer beschaffen sein sollte usw.<sup>167</sup>

Mehmed Murad (1854–1917) betonte zunächst, dass das Osmanische Reich auf zwei Stützen basiere.<sup>168</sup> Die eine Stütze sei das Türkentum und die zweite der „richtige Islam“.

„Das kulturelle Kapital der Osmanen (sermaye-i medeniyemiz), wie es Murad an anderer Stelle nennt, setzt sich nach seiner Sicht also aus zwei Bestandteilen zusammen: dem rechtverstandenen Islam und dem Türkentum. Ein, wenn nicht der zentrale Faktor für den Niedergang des Osmanischen Reiches ist für ihn in der Korruption und im Verlust dieses Kapitals zu sehen.“<sup>169</sup>

Die Annahme, dass der Niedergang in jeglicher Form als eine Folge der Entfernung vom Islam zu interpretieren sei, ist ein wesentlicher Bestandteil der islamischen Ideologie, der dieses Denken seither ständig begleitet. So wird auch jede Art von Übel, sei es eine Epidemie oder

---

<sup>166</sup> Vgl. Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 5. Mehr zum Begriff „Krisenliteratur“ ebd., S. 196f.

<sup>167</sup> Vgl. ebd., S. 196. Islamische Reformliteratur war 1913 für die Öffentlichkeit im Osmanischen Reich nichts Neues. Schon in den 1860er Jahren hatten jungosmanische Autoren wie Namik Kemal, auf den sich Celal Nuri ausdrücklich bezieht, derartige Themen ausführlich behandelt. Vgl. dazu Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 105.

<sup>168</sup> Mehmed Murad gilt als zentraler Akteur der Spätphase des Niedergangs des Osmanischen Reiches. Mehr zu seinem Leben und Wirken bei Herzog: Geschichte und Ideologie, unter „biografische Notizen“, S. 45.

<sup>169</sup> Ebd.



Naturkatastrophen, von den Gläubigen als Strafe und Folge der Vernachlässigung der religiösen Gebote ausgelegt. In der islamischen Apologie heißt es dazu, dass der Islam eine einfach anwendbare Lehre darstelle, die jedoch nie so richtig zur Geltung gekommen sei.

„Der Islam, so erklärt Mehmed Murad weiter, sei – obwohl im Grunde doch so einfach (basit) und präzise (sarih) – immer und überall der Missdeutung und falschen Praxis ausgesetzt gewesen. [...] Der Islam, so betont er, sei nicht nur die Quelle allen Heils, sondern auch das geistige Medium des Fortschritts und der Höherentwicklung (terakki ve taali). [...] So liberal der Islam in der reinen Dogmatik ist, so ist er dies nicht weniger in seinen politischen Theorien.“<sup>170</sup>

Dementsprechend wären der Untergang des Türkentums oder die Verfälschung des Islam mit dem Niedergang des Reiches gleichbedeutend gewesen. Murad sah den islamischen Niedergang durch Dekadenz, Verschlechterung der Moral und Ablösung der türkischen Stammesaristokratie durch fremdstämmige Sklaven begründet. „Dekadenz“ und „Verschlechterung der Moral“ definiert er dabei als den „Verfall der hochstehenden Moralität der osmanischen Dynastie sowie die Verfälschung des Islams durch byzantinische Tradition und unwissende Scharlatane vor allem iranischen Ursprungs.“<sup>171</sup>

Die Betrachtungsweise Murads wird interessant, wenn es um seine Einschätzung des Einflusses der Fremden auf die Korrumpierung der Moral im Osmanischen Reich geht. Seine Analyse zeichnet sich durch konservative Religiosität und eine aus heutiger Sicht unsachliche Betrachtungsweise aus, nämlich eine Betrachtungsweise, die meist den anderen – hier den Iranern und Byzantinern – die Schuld für den eigenen Niedergang und das eigene Scheitern zuweist. Im Laufe dieser Studie werde ich immer wieder auf diese Art der Rhetorik zu sprechen kommen, da Vertreter des Islamismus im 21. Jahrhundert oft ähnliche Argumente wie diejenigen Murads zur Sprache bringen.

Murad bedient sich bei seiner Interpretation der Verschlechterung der Lage des Osmanischen Reiches medizinischer Begriffe und benennt die Niedergangsursachen als „Krankheiten“. Als solche diagnostiziert er die „Frauenherrschaft“<sup>172</sup>, eine Verwilderung der Janitscharen<sup>173</sup> bei

---

<sup>170</sup> Ebd., S. 47f.

<sup>171</sup> Ebd., S. 49.

<sup>172</sup> Als Paradebeispiel für die zunehmende Frauenherrschaft im Osmanischen Reich gilt Roxelana, die Gattin Süleyman Kanunis. Sie gehörte zu den zahlreichen hübschen Mädchen im Harem, die meist christlicher Abstammung waren. „Diese falschen Konvertierten sind ebenso Teil der christlichen Bemühung, die islamische Welt zu erobern“, Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 210.

<sup>173</sup> „Die Janitscharen waren eine christliche Sklaventruppe. Die Verwendung von Sklaven im Heer der Osmanen bot dem jeweiligen Herrscher die Möglichkeit, sich künstlich eine Sippe zu schaffen, die ihn schützend umgab. [...] Diese [höchst disziplinierte] Sklavengarde sicherte dem osmanischen Heer nicht nur eine stets einsatzbereite und gehorsame Phalanx gegen äußere Feinde, sondern bildete auch im Innern ein kaum zu überschätzendes Gegengewicht gegenüber Stammesadel, Stammeskriegertum und Sipahis“, Werner Ende: Die Geburt einer Großmacht. Die Osmanen (1300–1481). Berlin 1966, S. 114. Murad sah die Janitscharen als sehr reformbedürftig an, ja sie waren seiner Meinung nach abzuschaffen, vgl. Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 72.

gleichzeitigem Niedergang der Sipahis,<sup>174</sup> die Unfähigkeit der militärisch-administrativen Elite sowie einen durch exzessiven Lebenswandel bedingten frühzeitigen psychischen Verfall der Sultane.<sup>175</sup> Als einen ganz wesentlichen Grund für den osmanischen Niedergang benennt er aber auch, wie bereits angeführt, das Versagen der osmanischen Staatseliten. Besonders hebt er hier die Rechtsgelehrten hervor:

„Deren Aufgabe wäre es eigentlich gewesen, auf der Grundlage der Šari‘a, die Herrscher in ihre Schranken zu weisen. Stattdessen hätten die Ulema – im Falle der Ermordung Jakobs durch Sultan Bayezid – dienstfertig das islamische Recht verdreht, um die Verbrechen der Herrscher zu rechtfertigen.“<sup>176</sup>

Die interne Auseinandersetzung Murads mit den Ursachen des Niedergangs des Osmanischen Reiches in der Spätphase (um ca. 1900) ist daher weniger als wissenschaftlich denn vielmehr als religiös-fatalistisch zu bewerten. Als gläubiger Muslim setzte er dem Niedergang den moralischen Verfall ausdrücklich bereits voraus. Dementsprechend konnte der Niedergang aus seiner Sicht durchaus als Gottesstrafe betrachtet werden. Christoph Herzog schreibt dazu:

„Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass Niedergangskonzeptionen ungeachtet ihres spezifischen historischen Kontextes grundsätzlich einen normativen Ursprung besitzen. Das Vorhandensein eines normativen Ausgangspunkts bei Mehmed Murad und Celal Nuri zeigt sich bereits in der Metapher von ‚Krankheit‘ selbst. Darüber hinaus ist deutlich, dass den von beiden Autoren diagnostizierten Krankheiten eine starke moralische Komponente inhärent ist. [...] Weder Mehmed Murad noch Celal Nuri betrachteten das von ihnen konstatierte kollektive Fehlverhalten dabei historisierend, sondern moralisierend.“<sup>177</sup>

Celal Nuri (1881–1938) vertrat demgegenüber klar die Meinung, dass der Islam nicht nur aus einer Religion bestehe, die dem Gewissen zugehöre.<sup>178</sup> Der Islam sei vielmehr Religion und Regierung zugleich.<sup>179</sup> Der Koran, die Sunna, der *Qīās* (Analogieschluss) und der *īğmā‘* (Konsens der ‘ulamā‘) enthielten alle Prinzipien und Grundlagen, die notwendig seien, um eine Gesellschaft bestens regieren zu können.<sup>180</sup> Daher interpretierte Nuri den Islam als eine universelle Botschaft. Der Islam sei eine weltumfassende Religion. Seine Grundlagen und

---

<sup>174</sup> Sipahis waren Lehenskrieger. „Jeder Soldat konnte ein solches Lehen erwerben. Er war für die Eintreibung der ‚Steuer‘ in seinem Gebiet verantwortlich und wurde so an die Zentralgewalt gebunden. Diese Form des Timarsystems entwickelte sich nach 1368. Der Sipahi besaß im Vergleich zu seinen europäischen Pendanten keine Gerichtsbarkeit über die Bauern“, Ende: Die Geburt, S. 107f.

<sup>175</sup> Vgl. Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 59.

<sup>176</sup> Ebd., S. 49f.

<sup>177</sup> Ebd., S. 200.

<sup>178</sup> Celal Nuri war ein türkischer Journalist, Politiker und Autor. Er gilt als eine der wichtigsten Persönlichkeiten des späten 19. Jahrhunderts. Er studierte Jura und wurde Mitglied des Staatsrats. Er veröffentlichte rund 50 Bücher und über 2200 Artikel. Zudem bereiste er viele Länder und setzte sich dafür ein, dass Frauen Zugang zu Bildung erhielten. Nuri trug mit seinen Ideen zur türkischen Modernisierung bei.

<sup>179</sup> Vgl. Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 73.

<sup>180</sup> Vgl. ebd., S. 110.

Grundprinzipien seien derart allgemein, dass es möglich sei, ihnen Bestimmungen zu extrahieren, die den Bedürfnissen jeder Zeit genügen konnten.<sup>181</sup>

Entsprechend setzte er sich kritisch sowohl mit den Ursachen des Niederganges des Reiches als auch mit dessen eventuellen Re-Vitalisierungsmöglichkeiten auseinander:

„Das zentrale theoretische Problem, dem Celal Nuri gegenübersteht, liegt darin, einerseits die osmanischen Niedergangerscheinungen erklären, andererseits aber ihre Reversibilität aufzeigen und mit einem historischen Rahmenkonzept begründen zu wollen. [...] Obwohl er hierbei einige Konstanten entwickelte, die sich in sinnvollen Bezug zueinander setzen lassen, lässt sich kaum behaupten, dass es ihm gelungen sei, ein durchdachtes theoretisches Konzept zu entwickeln, in welches sich die Niedergangerscheinungen des Osmanischen Reiches und ihre von ihm postulierten Ursachen zwanglos einordnen ließen.“<sup>182</sup>

Im Rahmen seiner Analyse der Ursachen des osmanischen Niedergangs betrachtet Nuri die Geschichte unter zwei Gesichtspunkten: „Geschichte als universaler Fortschritt und Geschichte als biologisches Konstrukt<sup>183</sup> zyklisch aufsteigender und verfallender Rassen und Nationen.“<sup>184</sup>

Nach diesem Konzept wächst die Kultur, erlebt eine Blütezeit, wird dann zwangsläufig alt und wäre dann zum Sterben verurteilt. Diese Analyse in Analogie zum Menschenleben zeichnet sich durch leichte Verständlichkeit, wodurch sie der muslimischen Masse leicht zugänglich erscheint, sowie durch unmittelbare Überzeugungskraft aus. Dieser Vorstellung des Zerfalls des Reiches als naturbedingter Prozess bedienen sich die Gläubigen zum Trost ihrer Seele und als Rechtfertigung des Niedergangs als Gotteswille. Entsprechend kann man als Gläubiger den Niedergang gelassen und gottergeben hinnehmen, ohne ein schlechtes Gewissen haben zu müssen. Denn so wie jeder Mensch vor Alter und Tod nicht fliehen kann, so sind auch die Staaten vor ihrem Untergang nicht gefeit. Diese letztlich fatalistische Deutung kann in einer gläubigen Gesellschaft insoweit hilfreich sein, als man sie als Mittel zum Trost oder zur Beruhigung nutzt, vor allem nach dem Vollzug des Prozesses – hier der Tod des Menschen, dort der Niedergang des Staates.

Die Gefahr besteht dabei allerdings zum einen darin, dass schon vor der Erfüllung des Kreislaufs, solange der Mensch noch jung und gesund oder der Staat noch lebendig und vital

---

<sup>181</sup> Vgl. ebd., S. 108.

<sup>182</sup> Ebd., S. 149.

<sup>183</sup> Der Ansatz, Aufstieg und Niedergang der Nationen und Staaten als biologischen Prozess zu interpretieren, geht auf Ibn Khaldun zurück, einen Historiker und Soziologen aus Tunesien, der zwischen 1332 und 1406 lebte. Er verfasste eine umfangreiche Untersuchung der Ursachen für das Versagen der gesellschaftlichen Ordnung während seiner Zeit. Er nannte sie *Das Buch der mahnenden Beispiele und das Archiv der frühen und späteren Geschichte, behandelnd die Geschichte der Araber, Nichtaraber und Berber*. Später wurde es *Muqaddīma* [„Prolegomena“] genannt. Siehe dazu Peter von Sivers: *Kalifat, Königtum und Verfall. Die politische Theorie von Ibn Khaldun*. München 1968, S. 13: „Der Aufstieg und der Zerfall der Staaten vollzieht sich in einer zeitlichen Abfolge, die den Lebensphasen eines Menschen ähneln. Diese Phasen definiert er als ‚Jugend‘, ‚Blüte‘, ‚Alter‘ und ‚Verfall‘“. Vgl. dazu auch ebd., S. 12.

<sup>184</sup> Herzog: *Geschichte und Ideologie*, S. 149.

ist, sein Ende bei jeder Katastrophe oder Heimsuchung vermutet werden kann oder muss und dementsprechend diesen Vorgängen stets mit Angst begegnet wird; zum anderen aber auch darin, dass sich dadurch auch eigenes Versagen oder Fahrlässigkeit als Schicksal interpretieren lassen, wie dies dem fatalistischen Denken zugrunde liegt. Die Folgen können unproduktive Individuen und jenseitszugewandte Gesellschaften sein, was keine guten Voraussetzungen weder für den Erhalt noch für den Wiederaufbau einer Kultur im Diesseits darstellt. Diese Haltungen begünstigen somit offenbar den Niedergangsprozess. Eine islamische Gesellschaft, die in dieser Weise an Schicksal glaubt und ihre Probleme überwiegend fatalistisch erklärt, kann sich mittels des Glaubens an eine Verschwörung der Ungläubigen gegen den Islam der Verantwortung für die eigene Misere entziehen. Anhand der Analyse von Texten späterer muslimischer Denker und Gelehrter wie z. B. Ḥasan al-Banna, Saiyid Quṭb und al-Qaradāwī soll weiter unten belegt werden, dass das islamische Denken im 20. Jahrhundert vom Glauben an das Schicksal sowie von der Theorie einer Verschwörung<sup>185</sup> des Westens gegen die Muslime weitgehend dominiert wird. Dadurch versäumten sowohl die Eliten als auch die Mehrheit der Muslime vieles oder entschieden möglicherweise vieles falsch, speziell was die Bildung der gesamten Bevölkerung und dadurch den Wohlstand der muslimischen Staaten, hier Ägyptens, betrifft.

Nuris Konzept des zyklischen Niedergangs der Kulturen birgt in sich jedoch auch Aussicht auf Neubeginn und neuerliche Blüte:

„Allerdings bietet auch das biologische zyklische Geschichtskonzept Nuris, welches hier zum Tragen kommt, Hoffnung: Da die Historie aus Wandel bestehe und jede Ordnung vergänglich sei, werde auch der Osten eines Tages wieder eine bedeutende Rolle in der Geschichte der Zivilisation (tarih-i medeniyet) spielen.“<sup>186</sup>

Sollte der Niedergang des Reiches unausweichlich sein, so wäre Nuris Wunschbild die Formierung einer islamischen Konföderation, in der die Türkei die Hauptrolle spielt:

„Mein Ideal (gaye-i emel) ist dieses: Die Muslime so wie Deutschland – aber geistig (manevi) – im Zustand einer Konföderation (konfederasyon) zu sehen und in ihr das Türkentum, das meine eigene Nationalität (milliyet-i hususiyem) ist, in die Stellung Preußens zu versetzen!“<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Der unter den Muslimen verbreitete Glaube an eine Verschwörung der „Feinde des Islam“ ist nicht nur mit der Dominanz und dem Eindringen des Westens in muslimische Länder zu erklären, sondern lässt sich auch mit dem heiligen Text belegen. So heißt es im Koran: „Weder die Juden noch die Christen werden mit dir zufrieden sein, es sei denn, du folgst ihrer Religion“ (2/ 120).

<sup>186</sup> Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 152.

<sup>187</sup> Ebd.

Nuri erwähnt, ähnlich wie Mehmed Murad, die angebliche Verunreinigung der türkischen Gesellschaft, vor allem durch die Perser und Byzantiner, als einen ausschlaggebenden Faktor des osmanischen Niedergangs. Er spricht hier von einer Infektion der türkischen Gesellschaft.

„Die aus Zentralasien kommenden Türken waren, was das Gesicht betrifft, hässlich. Sie machten sich also auf die Jagd nach byzantinischen Mädchen, die ihnen in dieser Hinsicht jedenfalls überlegen waren. Diese Mädchen turkisierten sich in großer Zahl. Sie brachten es fertig, Schönheit und, zusammen mit sich selbst, alles, was es an byzantinischen Verfallserscheinungen und Unmoral gab, in den türkischen nationalen Organismus (Türk uzviyet-i milliye) einzuschleppen.“<sup>188</sup>

Eine ‚Degeneration‘ der türkischen Nation wollte Nuri jedoch keineswegs eingestehen. Degeneriert seien lediglich die Nichttürken und die Dorfbewohner im Reich.

„Indessen wollen wir uns nicht eine Minute lang scheuen dieses zu sagen: Was nicht degeneriert (tereddi) ist, das ist die türkische Nation, das Volk (ahali), die breite Masse (awam). Die Mehrheit der arabisierten, iranisierten, byzantinisierten und europäisierten (rical) sowie die Bewohner einiger Städte sind nach unserer Überzeugung verdorben.“<sup>189</sup>

Ausgehend davon leitete Nuri die Vermischung der Türken mit anderen Nationen als einen wichtigen Grund für die Deformation der türkischen Gesellschaft ab:

„So geht er von der Hypothese aus, dass Nationen, die aus nur einer Ethnie (Unsur) bestehen, leichter Fortschritte erzielen können als multiethnische Nationen, weil sie frei von Rassen- und Nationalitätenkonflikten (irk ve cins ihtilaflari) seien. Nuri belegt diese Behauptung mit dem Beispiel Frankreichs und des Osmanischen Reichs. Während es in ersterem nur zu sporadischen Revolutionen komme, seien im Osmanenstaat Unruhen an der Tagesordnung.“<sup>190</sup>

Die besondere Stellung der Janitscharen im Reich habe letztendlich zur deren wachsender Selbstbehauptung auch gegenüber den Sultanen geführt.

„Da die Janitscharen über große Vorrechte und Privilegien verfügt hätten, habe jedermann in die Janitscharenregimenter eintreten wollen. Als dies schließlich möglich wurde, sei eine Menge Ungeziefer (Haşarat) zu Janitscharen geworden, deren Organisation dadurch korrumpiert worden sei. Die Janitscharen hätten angefangen sich aufzuführen, als habe die Entthronung und Einsetzung von Sultanen, ja sogar deren Ermordung und Hinrichtung zu ihren speziellen Vorrechten gehört. Eine Zeitlang seien die osmanischen Sultane Spielzeug in den Händen der Janitscharen gewesen, die zugleich ihre Kampfächtigkeit vollständig eingebüßt hätten.“<sup>191</sup>

Eine wichtige Schlussfolgerung von Nuri ist ferner seine Feststellung, dass die türkische Mentalität Handel und Handwerk verachte. Eine Nation, die ständig in den Krieg zieht, lebe vor

---

<sup>188</sup> Ebd., S. 154. An anderer Stelle schreibt Nuri: „Byzanz war der Inbegriff der Verworfenheit. Wie Cholera-Bakterien drangen die byzantinischen Abirrungen (*yolsuzluklar*) in die osmanische Gesellschaft ein“, ebd., S. 153.

<sup>189</sup> Ebd., S. 154f.

<sup>190</sup> Ebd., S. 156. Mehr zu den Rechten von Minderheiten innerhalb des Osmanischen Reiches ebd., S. 155f.

<sup>191</sup> Ebd., S. 161. Nuri befand es für notwendig, das Militär von der Aufgabe der Staatsverwaltung zu trennen. Seine Aufgabe bestünde in der Landesverteidigung. Der Einsatz des Militärs in inneren Staatsangelegenheiten hingegen habe zwei Nachteile: Auf der einen Seite gingen die Tugenden der Soldaten verloren, auf der anderen Seite trage die Ordnung des Staates einen schweren Schaden davon. „Jesus soll gesagt haben: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Es ist notwendig die Aufgabe des Militärs dem Militär und die Aufgabe der Staatsverwaltung den Staatsmännern zu überlassen“, ebd., S. 162.

allem von Beute, Beute aber sei kein Kapital. Dieser Sachverhalt mache den Krieg notwendig, um die Einkünfte des Staates zu sichern. Die anhaltende kriegerische Lage bedeute aber ständige Verteidigungs- oder Aggressionsbereitschaft an der Grenze. Der Kostenaufwand sei dementsprechend sehr hoch gewesen: Die unterworfenen Völker arbeiteten und die herrschende Nation verzehrte. Auf diese Weise habe die türkische Nation die Arbeit vergessen und die osmanischen Minoritäten hätten Handel und Warenproduktion weitgehend monopolisiert.<sup>192</sup>

„Denn dadurch, dass die osmanischen Türken lange von Beute gelebt hätten, sei bei ihnen die Fähigkeit zu einem regulären Broterwerb nicht entwickelt worden.“<sup>193</sup> Ein Vergleich mit den europäischen Gesellschaften habe ergeben, dass diese „im allgemeinen fleißiger [seien], denn die Faulen (Tembel) seien dort selten. Die ‚Selbstverteidigung‘ gebiete es nun, sich in diesem Punkt Europa anzunähern. Denn, so argumentiert Nuri, niemand könne ernstlich glauben, im Krieg mit Waffen gegen die Waffen der modernen Zeit bestehen zu können.“<sup>194</sup>

Diese kritische Betrachtung Nuris ist als Beitrag zur Erklärung des Niedergangs des Osmanischen Reiches nicht zu unterschätzen. Denn mit dem Ende des Eroberungszeitalters, wie er es nannte, waren viele Türken, die nichts anderes gelernt hatten als zu kämpfen, ohne Arbeit. Damit kam dem Reich die wirtschaftliche Substanz abhanden.

Unter der Herrschaft der Osmanen war die Lage der arabisch-islamischen Länder allgemein und Ägyptens im Besonderen miserabel. „Innerhalb des Osmanischen Reiches erlebten die arabischen Länder einen beispiellosen wirtschaftlichen und soziokulturellen Verfall.“<sup>195</sup>

„Während der Eroberung war es keine Seltenheit, dass Bibliotheken in Brand gesteckt wurden; die Osmanen vernichteten, was ihnen in die Hände fiel. Die osmanische Herrschaft ist in der Tat ein Stagnationsmoment ersten Ranges für die arabischen Ländern, besonders für Ägypten gewesen.“<sup>196</sup> Ägypten wuchs so zum wichtigen Lieferland sowohl für Handwerker als auch für die Nahrungsmittel für das Osmanische Reich heran. Nicht zufällig und nicht zu Unrecht nannte man Ägypten zu dieser Zeit deshalb den Brotkorb des Osmanischen Reiches.<sup>197</sup>

Sowohl der Despotismus als auch der Militärstaatscharakter des Osmanischen Reiches spielten in Nuris Niedergangskonzeption eine wichtige Rolle.

---

<sup>192</sup> Vgl. ebd., S. 163.

<sup>193</sup> Ebd., S. 166.

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Hossein Motabayer: Vom Nationalstaat zum Gottesstaat. Islam und sozialer Wandel im Nahen und Mittleren Osten. Stuttgart 1995, S. 67.

<sup>196</sup> Ebd.

<sup>197</sup> Dem Verfasser im Geschichtsunterricht in Ägypten vermittelt.

„Da die frühen Osmanen an den militärischen Gehorsam gewöhnt gewesen seien, hätten die Sultane unumschränkt geherrscht. Zwar habe diese Machtfülle im Widerspruch zur islamischen Šari‘a gestanden, doch hätten die Muftis hieran nichts ändern können oder wollen. Die einzigen, die gegen diese unbeschränkte Macht des Sultans von Zeit zu Zeit opponiert hätten, waren die Janitscharenraufbolde (zorba) gewesen, die man jedoch kaum als legitime Opposition betrachten könne. Denn sie seien nicht wie der Herrscher despotisch, sondern anarchisch (anarşik) gewesen, was weit schlimmer sei.“<sup>198</sup>

Nuri kritisierte ferner den Mangel an Erziehung im Bildungswesen des Osmanischen Reiches. Auch die Religionsgelehrten seien korrupt und käuflich geworden.

„Weitere Ursachen waren der durch das Banditenunwesen gestörte Landfriede (asayış), die Stellung der Frauen in der osmanischen Gesellschaft und die Tatsache, dass die Klasse der Ulema so heruntergekommen sei (tereddi etmiş), dass sie die moralischen Bedürfnisse der Masse (avam) nicht zu befriedigen vermöge. Auch fehle eine ethische Erziehung an den Schulen völlig.“<sup>199</sup>

Die Deformation erstreckte sich nicht nur auf die politischen und wirtschaftlichen Strukturen des Osmanischen Reiches, sondern habe auch die Kultur erfasst sowie den osmanischen Charakter, auf den Nuri eigentlich so stolz war. So schreibt er: „Dieser im Äußeren sichtbare Unterschied besteht auch im Inneren. So wie unser Land einer Brandstätte (remadestan) gleicht, so sind auch unser Denken, unsere nervliche Verfassung, unsere Empfindungen und Gefühle in Ruinen (harabdir)“.<sup>200</sup>

„Gleichgültigkeit sei die tiefste Grundlage des türkischen Charakters. Er glaube, dass die beständigen Misserfolge, Demütigungen, Katastrophen und Fehlschläge seit der Zeit Abdülhamids I. [reg. 1774–1789] die osmanische Nation in ihrer Moral (maneviyat) gebrochen habe, so wie eine Armee, welche ständig Niederlagen erleide. Als Ergebnis dieses Prozess sei der osmanische Charakter verdorben worden (bizde seciye bozulmuş), so dass Nuri allgemein von einer ‚Charakterlosigkeit‘ spricht. Dieses Schlagwort soll erklären, warum drängende Probleme nicht ernst genommen, wichtige Arbeiten nicht ausgeführt, öffentliche Bemühungen und Ideale nicht verfolgt würden. Charakterlosigkeit sei der Grund dafür, dass es keine geordnete Erziehung, keine türkisch-nationalen Organisationen und keine nationalen Ziele gebe.“<sup>201</sup>

Die Korruption, die Kluft zwischen Armen und Reichen und mangelnde Aufstiegschancen ließen mannigfaltige gesellschaftliche Krankheiten wie Verleumdungen, Neid, Intrigen und Rivalitäten anwachsen.<sup>202</sup> Celal Nuri meint daher schließlich eine völlige Degeneration der türkischen Gesellschaft konstatieren zu können. So befänden sich die Türken „nicht nur psychisch (manen) und wissensmäßig (ilmen) im Niedergang (tedenni), sondern auch materiell

---

<sup>198</sup> Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 164.

<sup>199</sup> Ebd., S. 166.

<sup>200</sup> Ebd., S. 167.

<sup>201</sup> Ebd.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., S. 169.

(maddeten) und physisch (bedeniyen).<sup>203</sup> Letztlich seien aber die imperialistischen Mächte an dieser Misere schuld.

„Celal Nuri unterscheidet zwei Vorgehensweisen des europäischen Imperialismus gegen das Osmanische Reich: die Infiltration auf friedlichem Weg (hulul-i sulhpervêâne) und die militärische Okkupation (hücum-i hrbcuyâne). Erstere erstreckte sich dabei nicht nur auf ökonomisches, sondern auch auf kulturelles Gebiet. Die Aneignung des Osmanischen Reiches durch die europäischen Großmächte vollziehe sich stufenweise. Am Anfang stehe Einmischung (müdahale), gefolgt von der politischen Bevormundung (vesayet), die in ein Protektorat (himaye) münde und schließlich den völligen Verlust der Unabhängigkeit nach sich ziehe. Die Europäer hätten ein lebhaftes Interesse daran, dass das Osmanische Reich keinen Fortschritt erziele, sondern ökonomisch und politisch von Europa abhängig sei. All dies, erklärt Celal Nuri, ‚ist im Kampf ums Dasein und in der allgemeinen Rivalität (rekabet-i umumiya) ein überaus natürlicher und einfacher Sachverhalt‘. Die Kommission der osmanischen Schuldenverwaltung (düyun-i umumiye) sei ein wichtiger Markstein auf dem Weg der Europäer, die Kontrolle über das Osmanische Reich zu übernehmen, wie dies ja auch im Falle Ägyptens geschehen sei.“<sup>204</sup>

Motiviert sei die Vorgehensweise der europäischen Mächte durch deren fanatische religiöse Haltung gegenüber den Türken, die sich seit den Kreuzzügen nicht geändert habe.<sup>205</sup>

„Angesichts dieser Überlegung muss es Nuri umso notwendiger erscheinen, die eigene kulturelle Basis zu festigen und der geistigen, emotionalen und moralischen Infiltration durch die Europäer entgegenzutreten.“<sup>206</sup>

Die Entwicklung von Selbstschutzmechanismen scheint damit seit langem eine quasi natürliche Entwicklung des islamischen Denkens zu sein. Je mehr die Europäer in die islamische Welt vordrangen bzw. die Muslime sich ihrer Niederlage bewusster wurden, desto mehr schottete sich das islamische Denken ab, um sich vor ‚Überfremdung‘ zu schützen. Die Folgen waren dementsprechend Isolierung und Stillstand der islamischen Welt.

Celal Nuri sieht das islamische Kalifat als beste Ausdrucksform der islamischen Einheit. Dessen Tradition müsse deshalb bruchlos weitergeführt werden. „Die Institution und der Kalif selbst würden in der islamischen Welt als mit geradezu übernatürlicher Macht ausgestattet angesehen. Von daher seien Versuche und Intrigen der Engländer und Franzosen bezüglich des Kalifats zu verstehen.“<sup>207</sup> Trotz der Wichtigkeit des Kalifats für die Osmanen sei es aber nicht die einzige Verbindung, die die Muslime zusammenhält. Nuri baute auch auf eine sozio-kulturelle Realität, nämlich das Gefühl der Brüderlichkeit der Muslime, welches über die nationale Grenze hinausgehe.<sup>208</sup> „Die islamische Brüderlichkeit (uhuvvet-i islamiye) ist fester und grundlegender

---

<sup>203</sup> Ebd., S. 170.

<sup>204</sup> Ebd., S. 170f.

<sup>205</sup> Vgl. ebd., S. 170.

<sup>206</sup> Ebd.

<sup>207</sup> Ebd., S. 190.

<sup>208</sup> Vgl. ebd., S. 191.



als jede Art nationaler Brüderlichkeit (*uhuvvet-i miliye*). Denn wie wir wiederholt gesagt haben, der Islam bedeutet im Grunde Brüderlichkeit.<sup>209</sup> Diese von Nuri konstatierte „Brüderlichkeit“ unter den Muslimen ist auch gegenwärtig ein spürbares Phänomen. Auch wenn die Uneinigkeit der heutigen islamischen Regierungen und Staaten ein anderes Bild vermittelt, so ist das Solidaritätsgefühl unter den Muslimen, egal welcher Nationalität sie sind, tatsächlich bemerkenswert. Die Geschichte der *Hiğra* (Wanderung des Propheten von Mekka nach Medina) war nach muslimischer Überzeugung ein beispielhaftes Vorbild der Brüderlichkeit und der Versöhnung zwischen *muhāğirī en* (Mitwanderern) und *ansār* (bereits in Medina lebenden Muslimen). Es war dem Propheten gelungen, die zwei verschiedenen Gruppen, Mekkaner und Medineser, auf bis dahin beispiellose Weise zu versöhnen.<sup>210</sup>

„Die Muslime nähmen, wie Celal Nuri ausführt, ‚einander nicht als fremd war. Unsere Töchter geben wir nicht an unseren nichtmuslimischen Nachbar, aber wir zögern nicht, sie jemanden zu geben, der aus Dagestan oder Indien kommt.‘ [...] Die Muslime verfügen über gemeinsame Emotionen und Moralvorstellungen, was sich von Katholiken und Protestanten nicht behaupten ließe. Ein Muslim könne sich überall in der islamischen Welt zuhause fühlen und werde wie ein Familienmitglied (*ehl-i beyt*) behandelt. Die Zwietracht (*tefrika*) im Islam gehe auf das Konto despotischer Herrscher, die aufgrund ihrer persönlichen Ambitionen (*ihirasat*) den Islam von seinen Grundlagen entfernt hätten.<sup>211</sup>

Die Überzeugung der muslimischen Orthodoxie von der Rückkehr des Islam als Weltmacht scheint unerschütterlich. Man betrachtet sie als Gottes Wille, der sich möglicherweise aufschieben, aber nicht aufheben lässt. Sie sei lediglich eine Frage der Zeit.<sup>212</sup> „Der Islam, so Nuri, ist die bedeutendste und größte der existierenden Mächte der Welt. Nur befinde sich diese Macht derzeit im Zustand des Schlafes.“<sup>213</sup> Um ein Erwachen zu bewerkstelligen, müssten die Muslime lediglich ihre Differenzen überwinden. Die angestrebte Vereinigung der Muslime sei unerlässlich, um die Feinde des Islam abzuschrecken und zu überwinden. Die Europäer hätten ohnehin Angst vor dem Islam. „Seit den Zeiten der Kreuzfahrer ist im tiefsten Grund der Seele der Christen Angst vor den Muslimen (*müslüman korkusu*) geblieben.“<sup>214</sup>

Das Gegenteil könnten aber auch die Christen von den Muslimen behaupten, nämlich dass diese seit den Kreuzzügen Todesangst vor den Christen hätten. Aus einer neutralen Sichtweise erschiene die Behauptung der christlichen Seite sogar glaubwürdiger, vor allem da die Christen

---

<sup>209</sup> Ebd.

<sup>210</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers. Die Medinäser sollen ihr Hab und Gut mit den Mekkanern geteilt haben. Diejenigen Medinäser, die mehrere Frauen hatten, verzichteten sogar auf manche Ehefrauen für ihre mekkanischen „Brüder“. Hierin liegt für viele Muslime die Spitze der Entbehrung und Selbstlosigkeit.

<sup>211</sup> Herzog: *Geschichte und Ideologie*, S. 191.

<sup>212</sup> Vgl. auch Saiyid Quṭb: *Al-islam wa muškilāt al-ḥadāra* [„Der Islam und die Probleme der Kultur“]. 13. Auflage. Kairo 2005, S. 189.

<sup>213</sup> Ebd., S. 192.

<sup>214</sup> Ebd., S. 193.

die Angreifer waren und die Kriege auf islamischem Boden stattfanden. Obwohl die Muslime auf dem Schlachtfeld den Heimvorteil auf ihrer Seite hatten, waren sie für eine gewisse Zeit unterlegen. Der Zuschnitt des religiösen Denkens im Allgemeinen und des islamischen im Besonderen ermöglicht es aber, dass der Gläubige, egal um welchen Glauben es sich handelt, davon überzeugt sein kann, dass Gott auf seiner Seite sei. Auf dieser Grundlage vertritt letztlich jeder Gläubige jeder Religion die Annahme, dass der andere vor ihm Angst haben müsse, weil er sozusagen gegen einen Vertreter Gottes oder sogar gegen Gott selbst kämpfe.<sup>215</sup> Dementsprechend verstanden viele Muslime das islamische Kalifat als mit übernatürlicher Macht ausgestattet, als von Gott gewollte Weltordnung. Für Muslime bedeutet das, dass Gott selbst für diese Ordnung steht. Ähnliche Überzeugungen bestehen im Islam auch im Hinblick auf die Erhaltung und die Bewahrung des heiligen Buches vor seiner Verfälschung oder Vernichtung.<sup>216</sup>

Zu der Zeit, als Nuri sein Werk verfasste, zeichnete sich die Niederlage des Osmanischen Reiches im Balkankrieg konkreter denn je ab. Der fromme Muslim verstand die Welt nicht mehr:

„Im Einleitungskapitel zum zweiten Band der Tarih-i istikbal schildert er eine Vision: schlaflos wegen des Balkankrieges sieht er sich plötzlich inmitten einer öden Landschaft von Kriegsrüinen. Er irrt den ganzen Tag umher und hadert mit Gott, weil dieser die Muslime einem solchen Schicksal überantwortet hat. Schließlich besteigt er einen hohen Berg, von dessen Gipfel die ganze Welt zu sehen ist. Dieser Berg, so erklärt er seinen Lesern in einer Fußnote, sei als Anspielung auf den Olymp zu verstehen. Auf dem Gipfel des Berges begegnet er einer schönen Frau, die er in einer zweiten Fußnote als Clio, die ‚Fee der Geschichte‘ (peri-yi tarih) und Herrin über Vergangenheit und Zukunft vorstellt. Ihr hervorstechendster Charakterzug scheint Gleichgültigkeit zu sein. Nach langem Zureden, doch Mitleid mit der Türkischen Nation zu haben, führt sie Celal Nuri schließlich zu einem Gebäude, in dessen Inneren die Zukunft zu sehen ist. Nun sieht er, wie die türkische Armee ihre Rache an den Griechen nimmt, Saloniki zurückerobert, während ein weiteres türkisches Heer gegen Kosovo vorrückt. Ein türkisches Detachement unter Führung eines gutaussehenden jungen Offiziers nähert sich in bedrohlicher Weise dem Standort Nuris und der Fee. ‚Diesem imponierenden Anblick gegenüber‘, schließt Celal Nuri, ‚konnte die Fee der Zeit (peri-yi zaman) Clio ihre Gleichgültigkeit nun nicht mehr bewahren. Mit einem Aufschrei lieferte sie sich mit der ganzen Beute der Zukunft der siegreichen Hand des türkischen Offiziers aus‘.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Wie weit verbreitet diese Überzeugung ist, hat der Verfasser selbst immer wieder erfahren.

<sup>216</sup> Im Koran heißt es, dass Gott selbst dafür sorgt und sorgen wird, diesen Koran vor Fälschung und Ausrottung zu bewahren: „Wir haben den Koran herabgesandt und wir werden fürwahr sein Hüter sein“ (Vers 9, Sure 15). Das islamische Denken sah sich bestätigt in seiner Überzeugung, solange niemand den Koran in irgendeiner Weise verfälschte oder beschädigte. Voller Stolz und Herausforderung richteten immer wieder die Prediger die Frage an die gläubige Masse der Muslime: „Habt ihr jemals jemanden gesehen oder von jemandem gehört, der auf die Idee kommt, den Koran zu schädigen?“ Dessen Bewahrung sei demnach „Chefsache“. Nachdem manch ein Pastor 2009 in den USA den Koran verbrennen wollte oder nachdem der niederländische Filmemacher Theo van Gogh 2004 den Koran beleidigend dargestellt hat, fragt man sich: Wie gehen die Gelehrten damit um?

<sup>217</sup> Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 210.

## 2.2. Zu Entstehung, Geschichte und Ideologie der wahhabitischen Bewegung

„Der Salafismus versteht sich als eine sunnitische islamische Strömung, welche die Rückkehr zum Wege der frommen Gelehrten des vergangenen goldenen islamischen Zeitalters, sowie die Rückkehr zum Koran und der Sunna und die Vermeidung der Bid'a [erfundene Erneuerung in Sachen der Religion] und besonders das Verbot der Nachahmung des Westens predigt. Der Salafismus erstrebt die Reform der Gesellschaft im Lichte der reinen islamischen Vorschriften. Er befließt sich der strengen Nachahmung auch der äußerlichen Erscheinung des Propheten und seiner vier Nachfolger-Kalifen.“<sup>218</sup>

Diesem Verständnis nach steht die *Salafiya* als Oberbegriff für fast alle Muslime, denn es gibt kaum einen Muslim, der keine Achtung vor dem Koran, der Sunna und den *salaf* (rechtgeleiteten Kalifen) hegt. Weitgehend zutreffend erscheint vor dem Hintergrund obigen Zitats auch Reinhard Schulzes Vergleich der *Salafiya* mit der europäischen Klassik:

„Es scheint durchaus angebracht, den semantischen Gehalt des arabischen Wortes *salafiy* mit dem europäischen Begriff ‚Klassik‘ in Verbindung zu bringen. Wie die Klassik suchte auch die *Salafiya* nach einem ästhetischen und intellektuellen zeitlosen Ideal, das aus einer – von reinen Zeitumständen gesäuberten – Ursprünglichkeit abgeleitet wurde. Im islamischen Kontext konnte dies nur die islamische Frühzeit selbst sein.“<sup>219</sup>

Auf dieser Grundlage gelten nicht zuletzt Gelehrte wie al-Afghanī, Muḥammad ‘Abduh, Rašīd Rida, Ḥasan al-Banna, al-Qaradāwī, die al-Azhar-Gelehrten und selbst scharfe Kritiker des Islamismus wie Abu Zaid und al-‘Ašmāwī als Salafistische Muslime. Sie alle vereinigt die Akzeptanz der oben erwähnten Quelle. Was sie unterscheidet, ist jedoch ihr individuelles Verständnis und ihre Auslegung dieser Quellen. Dieses individuelle Verständnis ein und derselben Sache macht den Unterschied aus zwischen einem aufklärerischen Denken wie z. B. von Muḥammad ‘Abduh und einem verschlossenen rigiden Denken wie z. B. von Muḥammad Ibn Abd al-Wahhab, einer terroristischen Hassideologie von Bin Laden und einem moderaten, modifizierten Diskurs wie demjenigen von al-Qaradāwī. Die wesentliche Herausforderung scheint aber der Salafistische Wahhabismus der Neuzeit zu sein, der vom Denken und Handeln des saudischen Gelehrten Muḥammad Ibn Abdel Wahhab geprägt wurde.<sup>220</sup> Er verdient deshalb an dieser Stelle besondere Berücksichtigung.

Schon im Jahre 1744 – also mehrere Jahrzehnte vor dem französischen Ägyptenfeldzug 1798, über ein Jahrhundert vor der Kolonialisierung des Nahen Ostens durch Großbritannien und der Kolonialisierung Nordafrikas durch Frankreich – tauchten in der islamischen Welt religiöse

---

<sup>218</sup> Al-Ahram: Artikel über den Salafiten-Gelehrten Muḥammad ‘Abdel Maqṣud auf dem Tahriyeh Platz (29.07.2001), [www.ahram.org.eg](http://www.ahram.org.eg) [zuletzt aufgerufen: 02.08.2011].

<sup>219</sup> Reinhard Schulze: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München 1994, S. 32.

<sup>220</sup> Vgl. Meddeb: Die Krankheit des Islam, S. 75. Siehe auch Ḥiḡḡi: *Soḡūn al-‘aql al-‘arabi*, S. 30, 73.

Bewegungen auf, die mit ihren Ideen Reformen anstrebten. Sie entstanden noch ohne direkte Einwirkung des Westens und zielten nicht lediglich auf partielle Erneuerungen ab, sondern hatten grundlegende Veränderungen zum Ziel. Die bekannteste unter ihnen ist die wahhabitische Bewegung. Deren Erforschung erscheint hier vor allem deshalb relevant, weil sie das Modell einer aus eigener Kraft entstandenen islamischen Reformbewegung darstellt, weshalb sie sich für einen Vergleich mit den nachfolgenden, unter europäischem Einfluss stattgefundenen Reformbewegungen anbietet. Die wahhabitische Bewegung entstand in einer Region, die das Osmanische Reich nicht wirklich durchdringen konnte. Sie nahm ihren Ausgangspunkt von der arabischen Halbinsel Saudi-Arabien und wurde nach ihrem Begründer Muḥammad Ibn Abdel Wahhab (1703–1792) benannt. Dieser war ein strenger Anhänger der sogenannten hanbalitischen Rechtsschule von Aḥmad Ibn Hanbal, welcher als Begründer der Salafīya gilt.<sup>221</sup> Während seinen Reisen durch die arabisch-asiatischen Regionen des Islam stellte Ibn Abdel Wahhab eine erhebliche Abweichung des Glaubens und des Lebens der arabischen Muslime vom aus seiner Sicht einzig richtigen „Urislam“ fest, „und er sah es deshalb als seine Mission an, die Muslime zum genuinen, orthodoxen Islam zurückzuführen.“<sup>222</sup> In der Tat aber übertraf Ibn Abdel Wahhab seine Lehrmeister noch an Rigidität. Vor ihm lebten drei bedeutende Gelehrte, auf die das Salafistische Denken zurückgeführt werden kann: Ibn Hanbal, der in Bagdad im 8. Jahrhundert lebte; der bereits erwähnte Ibn Taymiyya, der in Damaskus im 14. Jahrhundert lebte; und Ibn ab al-Wahhab, der in Saudi Arabien im 18. Jahrhundert wirkte. Der erste, Ibn Hanbal, gab sich zumindest in bestimmten Fragen des Brauchtums noch tolerant, was dem zweiten Gelehrten schon zu weitging und der dritte bereits fast völlig ablehnte:

„Und selbst Ibn Taymiyya blieb es nicht verborgen, dass der Gelehrte aus Bagdad in allem, was die kultischen Verpflichtungen (die *‘ibadat*) anging, äußerst fordernd war, und recht liberal, wenn es um das Brauchtum (den *Adat*) ging. In der Folge dieser Feststellung könnte man der Ansicht sein, dass Ibn Hanbal den Heiligenkult vielleicht toleriert hätte. [...] In dieser wie auch in anderen Fragen sehen wir eine Steigerung der Intensität zwischen den drei Gliedern der Kette: von der relativen Toleranz des Meisters aus Bagdad (9. Jahrhundert) gehen wir über zur radikalen Kritik (die theoretisch blieb) des Theologen aus Damaskus (14. Jahrhundert) und gelangen dann zu tätlicher Gewalt und zur Zerstörung jahrhundertealter Mausoleen durch den arabischen Sektierer (18. Jahrhundert).“<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Die von Aḥmad Ibn Ḥanbal (780–855) im heutigen Irak gegründete Rechtsschule ist unter allen bekannten islamischen Rechtsschulen die strengste. Ein strenger, penibler, spießiger Mensch wird im ägyptischen Volksmund als *Ḥanbalit* bezeichnet – bezogen auf die Rechtsschule von Ibn Ḥanbal. An der al-Azhar-Schule, an der der Verfasser lernte, gab es so wenig Schüler, die die Ḥanbalitische Rechtsschule besuchen wollten, dass nur noch die drei anderen Rechtsschulen, die Malikiten, die Schafīʿiten und die Hanafīten, unterrichtet wurden.

<sup>222</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 74.

<sup>223</sup> Meddeb: Die Krankheit des Islam, S. 75.

Nach dieser Auffassung scheint sich das arabisch-islamische Denken nicht erst seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts, sondern bereits seit der Entstehung des Islam in zunehmender Radikalisierung zu befinden:

„Es liegen Welten zwischen den beiden Meistern, die Ibn ‘Abd al-Wahhab vorausgingen, und ihm selbst, der für sich selbst in Anspruch nimmt, von ihnen gelernt zu haben. Man darf nicht vergessen, dass Ibn Hanbal auch Sufis als Gefolgsleute hatte, unter denen sich große Meister befinden.“<sup>224</sup>

Der Wahhabismus war und ist eine puristische Religionsbewegung, die sich noch heute ausschließlich darum kümmert, den Islam ihrem Islamverständnis gemäß vom Aberglauben und von schlechten Traditionen und Bräuchen zu reinigen. D. h. der Wahhabismus strebt nach unmittelbarer eigener Auslegung des heiligen Textes, will also Dogmen und religiöse Vorschriften nicht aus den Auslegungen der Vorgänger, sondern direkt aus der Quelle (Koran) herleiten.

Nach Auffassung Muḥammad von Ibn Abdelwahabs ist die Rückständigkeit der Muslime ein Resultat ihrer Entfernung vom reinen Islam, welcher das Leben seiner Anhänger bis in das kleinste Detail regelt. Sogar einfache, alltägliche Angelegenheiten wie die Art der Bekleidung, die Körperlage beim Schlafen, der richtige Grabbau usw. finden in der Šari‘a, dem islamischen Gesetz, eine genaue Beschreibung. Diese müsse kompromisslos umgesetzt werden.<sup>225</sup>

„Wahhab stellt nicht die autokratisch-despotische Herrschaftsform der Osmanen schlechthin in Frage, sondern er kritisiert nur die ausschweifende Art, in der sie herrschten. [...] Alle zivilisatorischen Elemente verwirft er zugunsten nomadischer Normen und Lebensweisen. Der wahre Islam ist für ihn der Urislam der Generation des Propheten Muḥammad. Damit bestimmt Wahhab die Araber als die legitimen Träger des Islam und ficht die Rechtmäßigkeit der osmanischen Herrschaft an.“<sup>226</sup>

Das bekannteste Werk von Ibn Abdel Wahhab trägt den Titel *Kitāb at-tawhīd*. Es zeugt von einer ebenso strikten wie ehrfürchtigen Übernahme der vorgegebenen islamischen Lehre ohne jede Anpassung an den Zeitgeist.

„Wenn wir uns näher mit dem Doktrinär Ibn Abdel Wahhab befassen (indem wir beispielsweise sein berühmtestes Buch: *Kitab at-Tawhid*, ‚Für den Kult des Einen Gottes‘ heranziehen), so offenbart sich uns ein Schreiber, der nicht einen Funken Originalität besitzt. Man wagt ihm nicht einmal den Status eines Denkers zuzusprechen. Das eben erwähnte Buch ist gespickt mit Zitaten, es lässt erkennen, dass sein Verfasser eher Kopist als ein kreativer Geist ist. In seinen anderen zahlreichen Schriften findet dann der Verdacht Bestätigung, dass er zwar kurzen Atems ist, aber der kleinen Form nicht die Würde eines Genres zu verleihen vermag.“<sup>227</sup>

---

<sup>224</sup> Ebd., S. 76.

<sup>225</sup> Dem Verfasser im Schulunterricht an der al-Azhar-Schule vermittelt.

<sup>226</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 74.

<sup>227</sup> Meddeb: Die Krankheit des Islam, S. 74f.

Im Jahre 1744 trafen Muḥammad Ibn Abdel Wahhab und der religiöse Richter von al-Dira‘iyya Muḥammad Ibn Sa‘oud auf der arabischen Halbinsel ein Abkommen, das festlegte, dass der Richter die theologische Ideologie von Ibn Abdell Wahhab zur Grundlage seiner Fetwa zu machen hatte. So wurden ab diesem Zeitpunkt die theologischen Dogmen von Ibn Abdel Wahhab, die er zu einem *Aqida* (Credo) formulierte, zur Grundlage einer extremen islamischen Re-Vitalisierungsbewegung.<sup>228</sup> Diese Allianz zwischen Ibn Sa‘oud und Ibn Abdell Wahhab blieb bestehen, bis Ibrāhīm Bascha, der Sohn von Muḥammad ‘Alī, 1819 die Stadt al-Dira‘iyya zerstörte und die Wahhabiten besiegte.<sup>229</sup> Als 1902 der Emir Abd al-Aziz Ibn Saud an die Macht kam und mit den Briten kooperierte, sahen die Wahhabiten darin eine Erniedrigung und Beleidigung des Islam auf der arabischen Halbinsel.<sup>230</sup> Zudem entwickelten sich die Wahhabiten zu den Erzfeinden aller Reformversuche der „Ungläubigen“ aus dem Westen. Um ein Beispiel zu nennen: Nachdem Ibn Saud 1925 von Riad auf dem Rücken eines Kamels nach Mekka geritten war und es unterworfen hatte, kehrte er daraufhin im Auto zurück. Das konnten die Wahhbiten nicht akzeptieren. Zwischen den Wahhabiten und Ibn Sa‘ud begann damit eine lange Auseinandersetzung, in deren Folge die Wahhabiten moderne Errungenschaften wie Telefon, Autos, Radios und Elektrizität erbittert bekämpften.<sup>231</sup> Muḥammad Ibn Abd al-Wahhab, der von vielen orthodoxen Muslimen heute wie damals als Erneuerer geschätzt wird, sah also in modernistische Perspektive die Welt aus dem Schlüsselloch eines rückständigen Gläubigen. So gab es in seiner Weltanschauung auch keinen Platz für den freien Willen des Einzelnen. Menschliche Errungenschaften und Innovationen seiner Zeit waren für ihn nichts anderes als *bida‘a*, (abweichende ketzerische Erneuerung). Die relevante Passage des von Ibn Abdel Wahhab fest verankerten Credos lautet nach Bassam Tibi:

„Wer das Chalifat bekleidet, [...] dem gebührt Gehorsam: und die Erhebung gegen ihn ist verboten; [...] ich halte dafür, dass die Modernisten die Verbindung mit der Gemeinde

<sup>228</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 75.

<sup>229</sup> Vgl. Ḥiğği: *Soğün al-‘aql al-‘arabī*, S. 12. Für Ḥiğği bildet die Zeitspanne von 1744 bis 1819 die des ersten saudischen Staates. Die aus der saudisch-wahhabischen Verbindung hervorgegangene Allianz wurde seit der Niederlage von Ibrahim Bascha 1819 entmachteter. Diese Zeit von 1819 bis 1902 bildet für Ḥiğği die des zweiten saudischen Staates. Erst im Januar 1902, als der Emir ‘Abdel Aziz Ibn Sa‘ud die Stadt Riad und 1925 Mekka und Medina besetzte, entstand der dritte saudische Staat.

<sup>230</sup> ‘Abd al-Aziz Ibn Saud (geb. 1880, gest. 1953) einte und unterwarf die Stämme der arabischen Halbinsel und gründete 1932 das Königreich von Saudi Arabien, welches er bis 1953 regierte, vgl. Ḥiğği: *Soğün al-‘aql al-‘arabī*, S. 39.

<sup>231</sup> Vgl. ebd., S. 15. „Als die heutige Königfamilie von Saudi Arabien an die Macht kam, hatte sie sich mit dem fanatisch religiösen Denken des Wahhabismus auseinanderzusetzen, der die Erneuerungen seiner Zeit, wie Telegraphen, Telefone, Autos und Fahrräder, als Bid‘a (ketzerische Erneuerung) sah, die mit der Religion nichts zu tun haben“, Aḥmad Amin: *Zu ‘am ā’ al-iṣla ḥ fi al-‘aṣr al-ḥ adī* [„Die Führer der Reform im neuen Zeitalter“]. Libanon 1979, S. 20.

abgebrochen und sich von ihr getrennt haben, [...] ich bekenne, dass jede Neuerung in religiösen Dingen Modernismus ist.“<sup>232</sup>

Obwohl Ibn Sa‘ud Ende der 1920er Jahre die Oberhand gegen die Wahhabiten gewann, blieb ihr Denken auf der arabischen Halbinsel bis heute weit verbreitet.

„Die Wahhabiten setzten ihre Vorstellungen vom Islam immer wieder mit Gewalt durch. Staaten und Städte, die die Lehre der Wahhabiten aus ihrer Sicht nicht befolgten und praktizierten, galten in ihren Augen als nichtmuslimisch und verdienten somit bekämpft zu werden.“<sup>233</sup>

Diese extreme Auslegung der islamischen Lehre gab den Anhängern der Bewegung die vermeintliche Legitimation, viele hervorragende Monumente in Mekka, so z. B. die Kuppel des Propheten und die Bauten des ersten Kalifen Abu Bakr, von ihren ursprünglichen Plätzen zu entfernen.<sup>234</sup> In der Tradition dieser Vorgänge stehen Aktionen der heutigen Taliban-Bewegung in Afghanistan, die, inspiriert von der wahhabitischen Lehre, in den 1990er Jahren die Buddhastatuen von Bamiyan in Afghanistan sprengte, um die Menschen vor Götzenanbetung zu beschützen. Die Spur dieser Tradition führt von Afghanistan über Indien, wo ein bedeutender Hindu-Tempel in einem symbolischen Akt zerstört wurde, bis ins heutige Mali, wo im Juli 2012 in Timbuktu Grabmäler der Marabouts dem Erdboden gleichgemacht wurden: eine Parallele, die davon zeugt, wie eine extreme Lehre über Jahrhunderte bis in die Gegenwart für Menschen handlungsleitend bleiben kann. So beeinflusste die Lehre der Wahhabiten die Ereignisse der letzten Jahrzehnte. Der verbale Kampf gegen die Fremden um die angebliche Überfremdung in Saudi-Arabien ist immer noch allgegenwärtig. Anschläge gegen das US-amerikanische Militär belegen diesen Sachverhalt immer wieder.

Die Wahhabiten exportierten und exportieren ihre Bewegung aber auch ins Ausland. Diese Chance bietet sich jährlich, wenn Pilger aus der gesamten islamischen Welt nach Mekka kommen. Die Wahhabiten waren und sind für die Pilger ohnehin die Bewohner der heiligen Städte, die mit der islamischen Lehre am besten vertraut sein müssen und sind. Ihre Meinung wird nicht hinterfragt, sondern die Pilgerscharen nehmen sie mit in ihre Heimatländer. So wurde es unvermeidlich, dass im Jemen Scheich al-Schaukani (1857–1823), in Algerien Scheich al-

---

<sup>232</sup> R. Hartmann, zitiert nach Tibi: Vom Gottesreich, S. 75. R. Hartmann glaubt zudem nachweisen zu können, „dass sich Wahhabs ‘Aqida (Dogmen) kaum von der Ibn Taimiyyas aus dem Jahre 1306 unterscheidet, streckenweise mit ihr sogar identisch ist. Nur hat Wahhabs ‘Aqida einen anderen historischen Stellenwert: Gehorsam gegenüber dem Herrscher wird zwar postuliert, zugleich wird aber die Erhebung gegen die Osmanen als legitim betrachtet, da Wahhab die Osmanen nicht als rechtmäßige führende Träger des Islam und des Kalifats ansieht und sie als Modernisten, als Abweichler vom Urislam, bekämpft“, ebd., S. 75. Diese Ansicht vertritt auch ‘Abdel Wahhab Meddeb. Siehe dazu ders.: Die Krankheit des Islam, S. 111.

<sup>233</sup> Amin: *Zu ‘am ā’*, S. 20.

<sup>234</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 75.

Sunusi (1787–1859), in Marokko Abu ‘Abbas al-Tigani und in Indien Scheich Aḥmad al-Sayied (1786–1831) die wahhabitische Lehre zu predigen begannen.<sup>235</sup>

Scheich Aḥmad al-Sayied rief seine Anhänger zudem zur Errichtung eines islamischen Staates im Nordwesten Indiens auf. Sein Ruf fand ein starkes Echo unter den indischen Muslimen. Da Indien für sie als *Darul ḥarb* (Haus des Krieges) gilt, musste man dem Land den *Ĝihād* (heiligen Krieg) erklären. Als Folge wurde ein Staat im Staat gebildet, der von der angeblichen Kolonialmacht 1831 niedergeschlagen wurde. Daraufhin wurde der Widerstand gegen die Engländer fortgeführt, bis es 1857 zur Revolution kam.<sup>236</sup>

Die Expansion des Wahhabismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel sorgte für erhebliches Aufsehen im Osmanischen Reich. Der osmanische Kalif befürchtete, dass die Wahhabiten eine territoriale Abspaltung beabsichtigten, und ließ daraufhin Muḥammad ‘Alī, den uns schon bekannten bedeutenden Herrscher von Ägypten, eine Armee aufstellen und in Saudi-Arabien einmarschieren. Die Wahhabiten konnten sich gegen Mohammad ‘Alīs Armee militärisch nicht behaupten und verloren ihre Macht. Dennoch blieb die saudische Bevölkerung der strengen Lehre des Wahhabismus größtenteils weiterhin treu. Im heutigen Saudi-Arabien existiert die Bewegung ohne jegliche nennenswerte Veränderung. Durch die Ölproduktion konnten sich ihre Anhänger zwar stark bereichern, eine Modernisierung bewirkte dies jedoch nicht. Die Haltung der Wahhabiten zur Moderne lässt erahnen, an welcher „Krankheit“ die islamische Welt heute leidet.<sup>237</sup>

Da die wahhabitische Bewegung unabhängig vom Einfluss des Westens entstanden ist, bildet sie in der vorliegenden Studie eine Ausnahme. Um den Unterschied zwischen dem Reformkonzept einer rein islamischen Bewegung wie des Wahhabismus und den Reformvorstellungen anderer Bewegungen, die unter dem Einfluss der europäischen Aufklärungsideen (ent)standen, herauszuarbeiten, sollen im Folgenden die Reformansätze und Reformvorstellungen in Ägypten seit dem 19. Jahrhundert untersucht werden.

---

<sup>235</sup> Vgl. Udo Steinbach: Flucht in die Geschichte? Zur Genesis und Wirkung islamischer Strömungen, in: Lüders: Der Islam im Aufbruch, S. 76–93, hier: S. 85.

<sup>236</sup> Vgl. Muḥammad ‘Umāra: *At-turaṭ fi daw al-‘aql* [„Das Kulturerbe im Lichte der Vernunft“]. Kairo 1984, S. 177.

<sup>237</sup> Ich spreche bewusst von „Krankheit“, weil die Masse davon nichts erfährt.



### 3. Reformversuche im westlichen Sinne in Ägypten

#### 3.1 Ansätze ab 1801

Die Retardierung und der Stillstand des Denkens in Ägypten und in der arabisch-islamischen Welt unter dem osmanischen Kalifat zeigen sich nicht zuletzt daran, dass die ägyptische Regierung, als sie Ende des 19. Jahrhunderts das Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften in den Schulen einführen wollte, den Großmufti von al-Azhar fragen musste, ob der Islam diese Reform zulasse.<sup>238</sup> Der Großscheich Muḥammad al-Inbabi antwortete mit äußerster Vorsicht, ganz so, als wären die Muslime niemals mit dem Studium der weltlichen Wissenschaften vertraut gewesen: „Ja, es ist erlaubt, unter der Bedingung, dass man den Menschen den Nutzen dieses Studiums vorerst erklärt.“<sup>239</sup>

Die Isolation der arabischen Muslime war durch das erste nachhaltige Treffen mit dem Westen gravierend aufgebrochen worden. Napoleons Feldzug nach Ägypten 1798 gilt auch im arabisch-islamischen Raum als erste ernst zu nehmende Konfrontation zwischen der arabisch-islamischen Welt und dem europäischen Westen der Neuzeit.<sup>240</sup> Der französische Kaiser gründete das Institut d'Égypte, welches als die erste westliche wissenschaftliche Einrichtung im modernen Orient gilt.<sup>241</sup> Ägypten litt damals unter der archaischen Herrschaft der Mamlukendynastie.<sup>242</sup> Die Mamluken wurden 1798 von der militärischen Überlegenheit der Franzosen überrascht und besiegt. „Die im Untertanengeist erzogenen Ägypter betrachteten die Vorgänge als abseits stehende Zuschauer, genauso, wie sie bisher den jahrhundertlangen Kampf zwischen Mamluken und Osmanen als Untertanen teilnahmslos verfolgt hatten.“<sup>243</sup>

Der französische Feldzug zog nicht nur einen Transfer wissenschaftlicher und technischer Errungenschaften nach sich, die dem Orient bis dahin so gut wie unbekannt waren. Vielmehr bescherte er auch den ägyptischen Eliten die revolutionären Freiheitsideen der Französischen

---

<sup>238</sup> Al-Azhar ist eine Moschee und Schule, neuerdings auch eine Universität, an der neben der Theologie weltliche Fächer wie z. B. Biologie, Mathematik usw. unterrichtet werden. Al-Azhar gilt als die höchste Instanz des sunnitischen Islam, deren Großscheich jedoch, gemäß der islamischen Lehre, auf die gläubigen Muslime keine verbindliche Autorität ausübt. Vgl. Herzog: *Geschichte und Ideologie*, S. 210.

<sup>239</sup> Amin: *Zu 'am ā'*, S. 7.

<sup>240</sup> „Historiker und Sozialwissenschaftler, die sich mit dem Orient beschäftigen, setzen das Jahr 1798 einhellig als Beginn einer völlig neuen historischen Epoche im gesamten Orient an und das Jahr mit dem die moderne ägyptische Geschichte beginnt“, Tibi: *Vom Gottesreich*, S. 64. Siehe auch Büttner: *Reform und Revolution*, S. 8.

<sup>241</sup> Vgl. Tibi: *Vom Gottesreich*, S. 66.

<sup>242</sup> Tibi schildert das Verhältnis zwischen den Mamluken und dem osmanischen Sultan wie folgt: „Die erste Etappe markiert die Überlegenheit der Osmanen, die zweite ein Gleichgewicht und die dritte die Überlegenheit der Mamluken, die so stark geworden waren, dass sie die Abgabe von Steuern an die Hohe Pforte verweigerten, wogegen die Hohe Pforte mit nur wenig Erfolg militärisch intervenieren konnte“, ebd., S. 64.

<sup>243</sup> Ebd., S. 65.

Revolution, wiewohl deren Verständnis und Aneignung noch einige Zeit erfordern sollten. Napoleons entsprechende Proklamation an das ägyptische Volk machte die Ägypter zwar mit dem Vokabular der französischen Revolution bekannt. Dennoch konnten die meisten Ägypter mit Vokabeln wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit weder gesellschaftlich noch politisch etwas anfangen.<sup>244</sup>

„Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde der Begriff der politischen Freiheit debattiert und eingeführt und zwar auf verschiedenen Wegen – durch Übersetzungen europäischer Bücher, durch Berichte und Diskussionen über europäische Staatsangelegenheiten und, nach einer gewissen Zeit, durch den Einfluss der Diplomaten, Studenten und später auch Flüchtlinge, die aus Europa zurückgekommen waren.“<sup>245</sup>

Denn die Welten Ägyptens und Frankreichs waren sehr unterschiedlich. Deswegen gab es auch Probleme bei den Übersetzungen politischer Begriffe. Das Wort *Umma* beispielsweise, mit dem Napoleons Übersetzer die Bedeutung des französischen *nation* wiederzugeben versuchte, konnte zwar auch im Arabischen „Volk“ bedeuten, bezog sich im Sprachgebrauch jedoch fast ausschließlich auf die alle Muslime umfassende islamische Gemeinschaft.<sup>246</sup> Die Konfrontation mit dem Westen durch den französischen Feldzug löste eine intensive Diskussion in Ägypten aus. Die Themen umfassten unweigerlich und zentral auch die Gründe für die technische und wissenschaftliche Überlegenheit des Westens und die Haltung des Islam zu der offenkundig so überlegenen europäischen Moderne und Kultur.

Insofern scheint die populäre Annahme, der Westen hätte den Osten wachgeküsst und der Orient hätte die Ideen der Zivilgesellschaft und der Demokratie durch die Kolonialherren vermittelt bekommen, weitgehend zuzutreffen. Zu beachten ist aber, dass die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse in manchen islamischen Ländern, vor allem eben Ägypten, schon bald weitgehend eine Eigendynamik gewannen.

„Die politischen Eliten im osmanischen Reich oder im praktisch autonomen Ägypten standen z. B. vor dem Problem, ihren Anspruch auf Herrschaft neu rechtfertigen zu müssen. Es war also durchaus nicht nur ‚die geistige Konfrontation mit dem säkularisierten und technisch überlegenen Europa‘, die zur ‚Selbstbestimmung der Muslime‘ führt, sondern auch eine innere Legitimationskrise, die neue Formen der Kritik auf den Plan ruft.“<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Vgl. Büttner: Einleitung, S. 9f.

<sup>245</sup> Lewis: Der Untergang, S. 83.

<sup>246</sup> Vgl. Büttner: Einleitung, S. 9. Ebenso konnte ein Muslim die politische Dimension des Wortes *liberté* nicht nachvollziehen. Bis dahin verstand ein Muslim unter *liberté* (*Hurriya*) die Freiheit im juristischen Sinne, also nur das Gegenteil von Sklaverei oder Gefangenschaft (vgl. ebd.).

<sup>247</sup> Geert Hendrich: Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie. Darmstadt 2004, S. 47.

Sozialgeschichtlich bedeutsam war ferner, dass gerade in Ägypten verschiedene Eliten existierten und um die Führung rivalisierten, wobei ihnen erfolgreiche westliche Lösungen meist sehr hilfreich erschienen.

Der französische Feldzug nach Ägypten stieß nicht nur auf den Widerstand der Ägypter, vor allem der Scheichs und Ulema, die hier den Widerstand organisierten. Auch England bot alle Anstrengungen auf, um Napoleons Ambitionen zum Scheitern zu bringen. Schon 1801 musste Napoleon seinen Feldzug auch aufgrund der Niederlage in der Seeschlacht gegen die Briten bei Abu Kir bei Alexandria aufgeben. Die Jahre 1801 bis 1805 waren in Ägypten deshalb von einem Machtvakuum und harten Rivalitätskämpfen geprägt, bis 1805 der neue starke Mann, Muḥammad ‘Alī, an die Macht kam. Er musste, um sich behaupten zu können, auf neue Mittel und Erkenntnisse setzen. So verstärkte sich auch nach dem Abzug Napoleons aus Ägypten der von Europa ausgehende Einfluss des Westens im Orient, vor allem seitens der Franzosen und Briten.

### **3.2 Muḥammad ‘Alī und die Errichtung des modernen ägyptischen Staates**

Muḥammad ‘Alī al-Albani, (der Albaner, bezogen auf sein Herkunftsland Albanien) übernahm 1805 auf Wunsch des osmanischen Sultans die Macht in Ägypten.

„Muḥammad ‘Alī war bereits 1799 als junger türkischer Offizier an der Schlacht von Abu Kir (Seehafen bei Alexandria) beteiligt gewesen. Zwei Jahre später kam er als Stellvertretender Kommandeur des vorwiegend aus albanischen und bosnischen Truppen bestehenden osmanischen Kontingents nach Ägypten. Mit beachtlicher politischer Umsicht und unter gerissener Ausnutzung der verworrenen Machtverhältnisse, die nach dem Abzug der Engländer entstanden waren, gelang es ihm, sich 1805 von Istanbul die Bestätigung als Statthalter der Provinz zu sichern. Sechs Jahre später war er de facto der Herrscher von Ägypten.“<sup>248</sup>

Der ehemalige General war ein sehr ehrgeiziger Führer und ein Visionär, der auch Machtinteressen außerhalb der Grenzen Ägyptens verfolgte. Er war „the man who had freed Egypt from the grip of the Mamlukes and set her on the path of progress. One called him the second Macedonian; Muḥammad ‘Alī himself indeed was aware of the parallel with Alexander, whose live he used to read with pleasure.“<sup>249</sup>

Unter der Herrschaft dieses Muḥammad ‘Alī Pascha, des Begründers des modernen ägyptischen Staates, wie man ihn gern in den ägyptischen Lehrbüchern zu nennen pflegt, machte Ägypten

---

<sup>248</sup> Rifa‘a At-Tahtāwi: Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris. Aus dem Arabischen übersetzt und kommentiert von Karl Stowasser. München 1988, S. 307f.

<sup>249</sup> Albert Hourani: Arabic thought in the liberal Age 1798–1939. Cambridge 1983, S. 73.

in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche neue Erfahrungen, die dem Land wichtige Veränderungen, vor allem in den politischen Herrschaftsstrukturen, bescherten.

Zum ersten Mal seit dem Untergang der pharaonischen Kultur besaß Ägypten eine angesehene Armee, die sich aus dem eigenen Volk rekrutierte. Zum ersten Mal bildeten sich im Land politische Apparate, in denen die Ägypter selbst und nicht die fremden Eindringlinge die Leistungsträger waren. Außerdem wurden unter der islamischen Herrschaft Grenzen zwischen Politik und Religion gezogen. Die Veränderungen weckten unter den Ägyptern einen neuen Geist der Gleichberechtigung, der keineswegs selbstverständlich war. Er bewirkte, dass alle männlichen Ägypter, unabhängig von Religion oder Rasse, Ämter und Machtpositionen übernehmen konnten. Das neue Reformmodell basierte auf dem Prinzip der Loyalität zum Nationalstaat als höchster Priorität und nicht auf religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit.<sup>250</sup> Mit seinem Versuch, die Macht der Religion einzuschränken, stieß Muḥammad ‘Alī selbstverständlich auf den Widerstand der Religionswächter, die beharrlich gegen alle Veränderungen ankämpften. 1809 organisierten die Religionsgelehrten sogar eine Revolte gegen Muḥammad ‘Alī, die jedoch fehlschlug. Der Einfluss der Ulema wurde ab diesem Zeitpunkt zurückgedrängt. Um sein Reformprojekt durchführen zu können, ergriff der Staatsherr harte Maßnahmen gegen alle Religionsoberhäupter. So ließ er z. B. die finanziellen Grundlagen der Ulema, die *al-awqāf* (karitativen Einrichtungen), verstaatlichen. Diejenigen Ulema, die den Erneuerungsaktionen Muḥammad ‘Alīs gegenüber aufgeschlossen waren, bezog er hingegen in sein Reformprojekt ein. Hier zu nennen ist z. B. Scheich al-Attar, der schon von Napoleons Modernisierungsansätzen in Ägypten hoch begeistert gewesen war. Er wurde unter Muḥammad ‘Alī zum Rektor des Azhar-Schulwesens und mit der Auswahl und Betreuung der Stipendiaten, die nach Frankreich geschickt wurden, betraut.<sup>251</sup>

Neben den orthodoxen Eliten waren es die Mamluken, die Muḥammad ‘Alī das Leben schwer machten. Ging sie ging er mit aller Härte vor: Er begnügte sich nicht damit, sie zu entmachten und zu verfolgen, sondern er versuchte sich ihrer vollständig zu entledigen, in dem er sie hinrichten ließ. So wurden 1811 in der sogenannten *maḍbahat al-qal‘a* (Zitadellen-Massaker) etwa 450 Mamluken getötet. Das staatsrational kalkulierte Massaker sollte eine abschreckende Wirkung auf die orthodoxen Ulema haben.<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> Vgl. ‘Umāra: *At-turaṭ*, S. 75.

<sup>251</sup> Vgl. Tibi: *Vom Gottesreich*, S. 69f.

<sup>252</sup> Vgl. ebd., S. 68.

Mit der Ausschaltung der Mamluken und der Neutralisierung der Orthodoxie war es Muḥammad ʿAlī gelungen, einen ersten Schritt hin zur Trennung von Religion und Politik und damit heraus aus den dunklen Zeiten zu tun. Er erzeugte Aufbruchsstimmung in Richtung Aufklärung und Verstand, und es gelang ihm, entsprechende Reformen zustande zu bringen.<sup>253</sup>

Muḥammad ʿUmara, einer der wichtigsten Historiker des heutigen Ägypten, vergleicht das damalige Ägypten mit einigen europäischen Ländern, darunter Deutschland. Dabei gelangt er zum Ergebnis, dass Ägypten auf dem Weg zur Moderne einen beachtlichen Sprung geschafft habe.

„Anfang des 19. Jahrhunderts war Ägypten politisch vereinigt, als Deutschland seine politische Einheit noch nicht erlangt hatte. Zu dieser Zeit ließ Muḥammad ʿAlī ca. 40 Textilfabriken in den verschiedenen Regionen Ägyptens errichten, wohingegen in Preußen, dem wichtigsten Bezirk Deutschlands dieser Zeit, nur eine Textil-Fabrik in Betrieb war, deren Kapazität sich auf zwei Maschinen beschränkte: Gegen Hälfte des 19. Jahrhunderts betrug die Zahl der Einwohner Frankreichs das Siebenfache der Zahl der Ägypter, wobei die Frachtkapazität der französischen Handelsflotte nur dreimal so hoch wie die der ägyptischen war. Der Frachtdurchschnitt eines Handelsschiffes in der französischen Flotte wurde auf 350 Tonnen geschätzt, wobei der Frachtdurchschnitt in der ägyptischen Flotte 1000 Tonnen betrug.

- Der Anteil der dampfgetriebenen Schiffe in der französischen Flotte betrug 10 Prozent, 85 Prozent waren Segelschiffe [...]. In der englischen Handelsflotte betrug der Anteil der Dampfschiffe 25 Prozent zu 75 Segelschiffen. Die ägyptische Flotte betrieb schon zu 60 Prozent Dampfschiffe, zu 40 Prozent Segelschiffe.

- Die Anbaufläche in Ägypten wuchs von 2 Millionen Feddan im Jahre 1821 auf 5,4 Millionen Feddan im Jahre 1879. Drei Jahre später besaßen die Engländer Ägypten. Als sie das Land 1956 verließen, war die Zahl der Anbauflächen im Vergleich zum Jahre 1879 kaum gewachsen.<sup>254</sup>

Der so entstandene erste moderne ägyptische Staat weitete 1820 im Süden seine Herrschaft auf den Sudan und zwischen 1831 und 1840 im Norden auf Syrien und Kreta aus. Der osmanische Sultan in Istanbul war durch den zunehmenden Einfluss Ägyptens unter dessen Herrscher Muḥammad ʿAlī durchaus beunruhigt. Obwohl er als osmanischer Kalif bei der Niederschlagung der griechischen Revolte 1824 und beim Kampf gegen die Wahhabiten in Saudi-Arabien auf der arabischen Halbinsel auf die Unterstützung Muḥammad ʿAlīs angewiesen war, war er nicht bereit, Muḥammad ʿAlī als Gegenleistung Syrien zu überlassen. So schickte Muḥammad ʿAlī ohne die Zustimmung des Sultans und Kalifen 1831 seine Armee nach Syrien und annektierte das Land.<sup>255</sup>

„Muḥammad ʿAlī gewann unter den potentiell nationalgesinnten, syrischen, sozialen Kräften ganz treue und dankbare Anhänger. [...] Sein Sohn Ibrāhīm Pascha war für die christlichen

---

<sup>253</sup> Vgl. ʿUmāra: *At-turat*, S. 76f.

<sup>254</sup> Ebd., S. 77.

<sup>255</sup> Vgl. ebd., S. 79.

Obrigkeiten [...] ein siegreicher Löwe, ein Helfer und ein Hüter. Sie haben seine Wünsche mit großer Begeisterung aufgenommen und erfüllt.“<sup>256</sup>

Und um die Eliten dieses neuen Gebietes für sich zu gewinnen, ließ Muḥammad ‘Alī durch seinen Sohn Ibrāhīm Pascha die von seiner Seite versprochenen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit in dem neuen Land zumindest teilweise umsetzen. Auf diese Weise gründete Muḥammad ‘Alī sowohl in Ägypten als auch in Syrien einen wesentlich auf europäischen säkularen Ideen basierenden, modernen Staat, der sich gegenüber den Europäern sehen lassen konnte. Er wollte Ägypten vom Osmanischen Reich abtrennen und demonstrierte Stärke im Mittelmeerraum. Spätestens zu diesem Zeitpunkt wurde den Europäern jedoch klar, dass er für sie eine echte Gefahr bildete. So waren sich die untereinander verfeindeten Franzosen und Briten dahingehend einig, dass Muḥammad ‘Alīs Macht Grenzen gesetzt werden musste. Bereits 1827 vernichteten die europäischen Mächte daher vor der griechischen Küste in der Schlacht von Navarino die ägyptische Flotte. Erneut verärgert und besorgt gaben sich die europäischen Mächte angesichts der Annexion Syriens 1831 und der Möglichkeit weiterer Expansionen. Nur Frankreich sah zunächst in der Lage eine Chance, da es dem Rivalen Großbritannien schaden musste, wenn den Briten der Weg über Ägypten nach Indien abgeschnitten wurde. Die Franzosen verstanden den Erfolg und die Stärke Muḥammad ‘Alīs im Nahen Osten also in gewisser Hinsicht auch als eigenen Erfolg. Die Folge war jedoch, dass Muḥammad ‘Alī in einen folgenschweren Konflikt mit England geriet, der ihm 1840 die Herrschaft in Syrien kostete.<sup>257</sup> Muḥammad ‘Alīs fortgeschrittener und im Kern erfolgreicher Modernisierungsversuch verlor aber nicht nur wegen seiner Niederlagen an Bedeutung, auch Muḥammad ‘Alī selbst beeinträchtigte ihn. Denn ungeachtet aller Modernisierung wollte er nicht auf die traditionellen diktatorischen Herrschaftsmöglichkeiten verzichten, die sein Regime ihm bot, was die Kluft zwischen ihm und vielen seiner Untertanen merklich vertiefte.<sup>258</sup> Hinzu kam die Verwicklung Muḥammad ‘Alīs in die innerarabischen Kriege, die er, wie bereits angesprochen, auf Anordnung des osmanischen Kalifen gegen die wahhabitische Bewegung auf der arabischen Halbinsel führen musste. Schließlich verkalkulierte sich der Herrscher bei der Verfolgung der übrig gebliebenen Mamluken im Süden Ägyptens und im Sudan. Und nicht zuletzt hatte seine militärische Konfrontation mit den Briten einen Machtverlust zur Folge. „Die englische Politik in Ägypten sperrte dem Land endgültig den Weg zu einer Angleichung an das sozio-

---

<sup>256</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 83.

<sup>257</sup> Vgl. ebd., S. 69.

<sup>258</sup> Vgl. ebd., S. 67.

ökonomische Niveau Europas, wie Muḥammad ‘Alī sie angestrebt hatte.<sup>259</sup> Sein übertriebener Ehrgeiz war der Stein, an dem seine Träume zerschmettert wurden. Seit Muḥammad ‘Alī hat Ägypten keinen so charismatischen Führer sowie auch – wenn man von den Ansätzen zur Zeit Nassers (1954–1970) absieht – keine klare Trennung zwischen Staat und Religion im westlichen Sinne, und damit auch keine nennenswerte Blütezeit mehr erlebt.

Im Inland war Muḥammad ‘Alī im Übrigen wenig erfolgreich darin, eine bürgerliche Schicht zu etablieren, welche die Wirtschaft hätte ankurbeln können.

„Die staatsmonopolistische Politik Muḥammad ‘Alīs leitete zwar eine wirtschaftliche Entwicklung ein, die auf kapitalistischen Prinzipien beruhte, schloss aber von vornherein die Entstehung eines Bürgertums aus. Dagegen entfaltete sich eine neue soziale Schicht, die sich aus der staatlichen Bürokratie und dem Militär rekrutierte; ihre Interessen basierten nicht auf Eigentum an Produktionsmitteln. Als nach ‘Alīs Tod unter seinen Nachfolgern Abbas und Sa‘id das Staatsmonopol auf dem Industrie- und Agrarsektor aufgehoben wurde, benutzte die Staatsbürokratie ihre soziale Machtposition zum Landerwerb. Ein privates Interesse an der Fortsetzung der von Muḥammad ‘Alī begonnenen Industrialisierung bestand hingegen nicht.“<sup>260</sup>

Mehrere Historiker untersuchen in vergleichender Perspektive die Japaner und die Araber, wobei sie sie als zwei Völker in den Blick nehmen, die im 19. Jahrhundert parallel einen ähnlichen Modernisierungsprozess begannen. Die Japaner verstanden die Modernisierung als Orientierung am Beispiel Europas, weshalb sie das Wort „Moderne“ als „Öffnung der Zivilisation“ deuteten. Wie die Ägypter schufen sie eine starke Armee und Seeflotte, entschieden sich aber zusätzlich für die kulturelle und geistige Öffnung und ließen sich für eine bestimmte Zeit bewusst auf keine Konfrontation mit den europäischen Mächten ein.<sup>261</sup>

„Dagegen segelte die Moderne aus Sicht vieler Muslime auf Kriegsschiffen übers Mittelmeer und wurde immer wieder von einem Kolonialherrn oder von einem einheimischen Despoten diktiert. Sie wurde den Muslimen von keinem Fukuzawa Yukichi erklärt oder schmackhaft gemacht. Die japanische Kreativität, die die Moderne in die eigene Tradition münden ließ, fehlte in der islamischen Welt, denn der Begriff *hadatha* (Moderne) blieb ein Gegensatz zum Begriff *turath*, der geistiges Erbe oder Tradition bedeutet.“<sup>262</sup>

Im Gegensatz zu den Japanern vermittelte die muslimische Orthodoxie jedoch ein verfälschtes Bild vom Westen. Die daraus resultierende Prägung der Wahrnehmung der muslimischen Masse mündete in eine ständige Verteufelung des Westens. Die Konsequenz waren und sind anhaltende Ressentiments.

Die Japaner, die nach dem Zweiten Weltkrieg kapitulieren mussten, haben offenbar ihre Niederlage anerkannt und Niederlage und Kapitulation neue Kraft geschöpft, den Kurs

---

<sup>259</sup> Ebd., S. 69.

<sup>260</sup> Ebd., S. 68.

<sup>261</sup> Vgl. Abdel-Samad: Untergang, S. 81.

<sup>262</sup> Ebd., S. 82.

korrigiert und es zumindest ökonomisch bis an die Weltspitze geschafft. Dass sie zur europäischen Moderne aufgeschlossen, bedeutet nach überwiegender Einschätzung keineswegs, dass sie ihre Identität verloren haben.<sup>263</sup> Es ist den konservativen Muslimen anzuraten, ebenfalls einzusehen, dass ein Eingestehen der Niederlage nicht das Ende bedeuten muss, sondern einen neuen Anfang auf einem neuen Fundament ermöglicht.

Wie konnte aber Muḥammad ʿAlī aus dem Nichts einen ziemlich modernen Staat gründen und aufbauen? Die Antwort auf diese Frage führt nach Meinung aller wesentlichen Historiker direkt nach Norden, und zwar über das Mittelmeer nach Europa. Um seinen Traum von einem machtvollen modernen ägyptischen Staat zu realisieren, war es Muḥammad ʿAlī zunächst wichtig, Brücken nach Europa zu bauen. Dazu bediente er sich, wie bereits angesprochen, u. a. eines Mittels, welches bereits die Osmanen, wenngleich nur ansatzweise, eingesetzt hatten: Er schickte zahlreiche Expeditionen nach Europa, um die Geheimnisse des europäischen Fortschritts zu lüften und für sich nutzen zu können. Darauf soll folgenden Abschnitt näher eingegangen werden.

### **3.2.1 Refaʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī 1801–1873 und die erste Öffnung zum Westen**

Erst fast dreißig Jahre nach dem französischen Feldzug schienen die Inhalte der Botschaft von Napoleon bei den ägyptischen Herrschern angekommen zu sein.<sup>264</sup> Im Rahmen seines angestrebten Modernisierungsprogramms für Ägypten schickte Muḥammad ʿAlī Pascha 1826 eine Delegation von vierundvierzig Studenten nach Paris. Sie hatten die Aufgabe, die Ursachen des Vorsprungs der westlichen Zivilisation zu ergründen.

Die 1838 im Dekret von Hattı Sherif ins Leben gerufene Reformperiode, die die Notwendigkeit des Anschlusses des Osmanischen Reiches an den Westen betonte, begann somit gut zehn Jahre später als in Ägypten. Aus Mitgliedern der von Muḥammad ʿAlī initiierten Delegation sowie deren Gesprächspartnern und Freunden begann sich daraufhin eine interessierte, vom Westen begeisterte neue Elite zu bilden. Als Leiter der Delegation setzte Muḥammad ʿAlī einen brillanten Gelehrten namens Refaʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī ein.<sup>265</sup> Dieser schrieb seine von 1826 bis

---

<sup>263</sup> Vgl. ebd., S. 81.

<sup>264</sup> Vgl. Büttner: Einleitung, S. 10.

<sup>265</sup> „Von den vierundvierzig Mitgliedern der ersten organisierten Studentenmission, die 1826 nach Paris entsandt wurde, waren neunzehn gebürtige Ägypter, acht Türken, je vier Armenier und Tscherkessen und drei Georgier; die Herkunft der restlichen sieben Teilnehmer ist unbekannt. Alle waren, mit Ausnahme der vier Armenier, Muslime. Das Durchschnittsalter war etwa vierundzwanzig; einer der Schüler war fünfzehn Jahre alt und ein anderer achtunddreißig. Fünf der Missionsteilnehmer hatten den Titel ‚Scheich‘, drei hatten Beziehungen zu hohen



1836 gewonnenen Eindrücke und Beobachtungen während seines Aufenthalts in Paris in seinem Buch *Tahlīs al-ibrīz fi talhīs Paris* [„Die Erläuterung des Goldes, in einer zusammenfassenden Beschreibung von Paris“] nieder,<sup>266</sup> das umgehend große Beachtung fand. Die Schrift stellt einen bedeutenden Reformtext dar, der im Folgenden näher untersucht werden soll.

Den Zweck seines Buches fasst aṭ-Ṭaḥṭāwī mit den folgenden Worten zusammen:

„Die vorliegende Reisebeschreibung beschränkt sich nicht nur auf die Darstellung der Reise und ihrer Begebenheiten, sondern sie enthält auch [eine Darlegung] ihres Ergebnisses und ihres Zwecks. Auch bringt sie eine kurze Exposition der zu erstrebenden Wissenschaften und Fertigkeiten und deren Erörterung in der Art, wie sie von den Franken aufgezeichnet, aufgefasst und begründet werden. Aus diesem Grunde habe ich meist Dinge, die zu gedanklicher Auseinandersetzung oder Meinungsverschiedenheit Anlass geben, nach ihrer Herkunft verfolgt, mit dem Hinweis, dass meine Absicht allein darin besteht, sie zu berichten.“<sup>267</sup>

Nach seiner Rückkehr aus Paris wurde der Gelehrte zum Rektor der Sprachenschule *madrasat al-alsun* (al-Alsun Schule, später Fakultät) ernannt. 1841 wurde er Chefredakteur der Zeitschrift *al-Waqi 'i al-maṣriya* (Anzeiger der ägyptischen Ereignisse). Er lernte die französische Sprache und übersetzte u. a. das französische Zivilgesetzbuch ins Arabische, ein Werk, das Ägypten noch heute teilweise in seinem Rechtssystem anwendet. Er übersetzte außerdem Montesquieus *Der Geist der Gesetze* (erschienen 1748) in die arabische Sprache und baute damit eine der wichtigsten Brücken zwischen dem Okzident und dem Orient. Seine Übersetzungen gelten als Meisterwerke, in ihnen ist vor allem seine historische Leistung begründet. Er setzte sich besonders mit Wissensgebieten auseinander, die als unmittelbar nützlich angesehen wurden.

„Die Übersetzungsarbeit der Sprachschule war auf militärisch relevante Literatur konzentriert; daneben wurden aber auch Werke der französischen Philosophie und Literatur übertragen. Insgesamt übersetzten aṭ-Ṭaḥṭāwī und seine Schüler etwa 2000 Bücher und Pamphlete ins Arabische. Auf dieser Basis wurde eine Rezeption europäisch-bürgerlicher Ideen durch arabische Intellektuelle möglich, die das folgende Jahrhundert im arabischen Orient prägt.“<sup>268</sup>

Aṭ-Ṭaḥṭāwī hinterlassene Werke zeigen ein beispielhaftes und höchst erfolgreiches Modell eines west-östlichen Akkulturationsprozesses. Der Fortschritt Ägyptens im Anschluss an die europäische Zivilisation unter der Herrschaft Muḥammad 'Alī ist vor allem seiner Leistung zu verdanken.<sup>269</sup>

Aṭ-Ṭaḥṭāwī sprach zum ersten Mal von einem spezifisch politischen Denken und von dessen Notwendigkeit für den Aufbau einer modernen Gesellschaft. Diese Politik, in der er nicht nur die Eliten, sondern sogar schon die Masse unterrichten wollte, hatte mit der Politik im

---

Staatsbeamten und waren deshalb als Leiter der Mission vorgesehen. Scheich Rifa'a Rafi' Badawi At-Ṭaḥṭāwī war der Mission als Imam und geistlicher Betreuer zugestellt“, At-Ṭaḥṭāwī: Ein Muslim entdeckt Europa, S. 311.

<sup>266</sup> Ebd., S. 9.

<sup>267</sup> Ebd.

<sup>268</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 73.

<sup>269</sup> Vgl. ebd.

traditionellen autoritär-diktatorischen Sinne nichts mehr gemein. Vielmehr sollte diese neue Politik dazu dienen, dass das Volk seine öffentlichen Interessen erkannte und Anliegen verfolgte, von denen die ganze Gesellschaft profitieren konnte. Aṭ-Ṭaḥṭāwī kritisierte deshalb alle diejenigen, die zu seiner Zeit die Politik für sich als Monopol betrachteten und behalten wollten; m.a.W. diejenigen, die meinten: „Politik ist ein Geheimnis der Monarchie, die nur auf die Elite der regierenden Diwane beschränkt bleiben soll.“<sup>270</sup>

„In Tahtawis mit europäisch-bürgerlichen Vorstellungen durchtränkten Interpretation der Šari‘a erscheint der Muslim demzufolge nicht mehr als Untertan, sondern als Bürger. Tahtawi betrachtet es als notwendig, dass die Bürger aktiv an den Regierungsgeschäften teilhaben, und er fordert zu diesem Zweck ihre Bildung. Auch plädierte er für die Schulbildung der Frauen.“<sup>271</sup>

Dass sowohl in den Städten als auch auf dem Lande diese neue Politik gelebt und erlernt werden sollte, verstand sich ebenfalls. Aṭ-Ṭaḥṭāwī kritisierte ferner ausdrücklich das einseitig auf die Religionsfächer ausgerichtete Studium und den Umstand, dass das Studium der weltlichen Wissenschaften, vor allem das der Politik, so vernachlässigt werde:

„Es ist in unseren Ländern eine Tradition, dass unsere Jugendlichen die Religionsfächer und den Koran lernen bevor sie irgendwelche handwerkliche Tätigkeiten erlernen. Dies ist nicht schlecht an sich. Dennoch ist das Erlernen der Politikwissenschaften völlig vernachlässigt, obwohl sie die öffentlichen Interessen lenken und regieren, Was spricht dagegen, dass die Schüler nach dem Erlernen des Koran, der arabischen Sprache und der Religion, auch in den Grundlagen der Politik und der Verwaltung unterrichtet werden?“<sup>272</sup>

Die Ziele des Reformdenkens, dessen Weltbild und Profil sich im Kontakt mit Europa geformt hatten, waren damit klar: Die Bemühungen Aṭ-Ṭaḥṭāwīs, die politische Bildung zu etablieren, sollten ein aufgeklärtes Volk schaffen, das seine politischen Rechte und Interessen erkennen und verteidigen kann. Im Mittelpunkt seines Denkens stand damit die Bildung einer Zivilgesellschaft, wie wir heute sagen würden. Es gebe, so aṭ-Ṭaḥṭāwī, keine Zivilisation ohne ein gesundes Rechtssystem, ohne Freiheit des Denkens und des Forschens. Freiheit dürfe aber auch nicht als Anarchie verstanden oder auf Kosten des sozialen Friedens durchgesetzt werden.<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Vgl. ‘Umāra: *At-turaṭ*, S. 79.

<sup>271</sup> Tibi: *Vom Gottesreich*, S. 72.

<sup>272</sup> Ebd., S. 79.

<sup>273</sup> Vgl. ‘Umāra: *At-turaṭ*, S. 91–93.

### 3.2.2 Dimensionen der Rezeption des Westens bei at-Taḥṭāwī

At-Taḥṭāwī's intellektuelle Fähigkeiten bestanden in einer scharfen Beobachtungsgabe, großer Aufnahmefähigkeit und hoher Sensibilität. Sein oben erwähntes Werk gibt die Konfrontation zwischen dem stagnierenden Orient und dem fortgeschrittenen Okzident deshalb sehr genau wieder. Es gilt zu Recht als ein wichtiger „Transformationsriemen“ im Austauschprozess mit dem Westen. Das unterstreicht auch seine Berücksichtigung alltäglicher Unterschiede:

„Mit charmanter Naivität beschreibt Tahtawi beispielsweise die Tischsitten der Franzosen, um sie mit denen der Araber zu vergleichen, die anstelle von Messer und Gabel die Finger zum Essen gebrauchen. Besonders angetan war Tahtawi von der Sauberkeit der Franzosen, der Kleidung ihrer Frauen, dem fleißigen Verlauf ihrer Tage und anderem mehr.“<sup>274</sup>

In der Einleitung schreibt at-Taḥṭāwī, dass er sich von dem europäischen Wissen, welches er in seinem Buch vorstelle, Wesentliches erhoffe, nämlich „[a]lle Völker des Islam – Araber und Nichtaraber – aus dem Schläfe der Lässigkeit zu erwecken.“<sup>275</sup> Die Darstellung besteht aus vier Abhandlungen, die ihrerseits in Abschnitte untergliedert sind: „1. Abhandlung: über die Ereignisse von unserer Abreise aus Kairo bis zur Ankunft in Marseille, einem der Seehäfen Frankreichs; umfassend mehrere Abschnitte. 2. Abhandlung: über die Ereignisse von der Ankunft in Marseille bis zur Ankunft in Paris; unterteilt in zwei Abschnitte. 3. Abhandlungen über die Ankunft in Paris und alles, was wir dort gesehen und über die Verhältnisse von Paris erfahren haben. Diese Abhandlung ist der eigentliche Zweck der Aufzeichnung dieser Reisebeschreibung. [...]. 4. Abhandlung: enthaltend Kurzdarstellungen der im zweiten Kapitel aufgeführten Wissenschaften und Fachgebiete.“<sup>276</sup> Sein damit entwickeltes Programm beschreibt der Autor folgendermaßen:

„Wir wollen an dieser Stelle die angestrebten Fertigkeiten aufführen, auf dass man ihre Wichtigkeit und Notwendigkeit in jedem Lande erkenne. Diese Fachgebiete sind in Ägypten entweder nur in unbedeutendem Maße entwickelt oder überhaupt nicht existent. Sie zerfallen in zwei Teile: einen allgemeinen Teil für sämtliche Schüler, nämlich Arithmetik, Geometrie, Geographie, Geschichte und (technisches) Zeichnen, und einen besonderen Teil, der auf die Schüler verteilt ist und seinerseits aus mehreren Wissenszweigen besteht:

1. Die Wissenschaft der Zivilverwaltung, [...]. 2. Militär und Heerwesen. 3. Navigationskunst und Marinewesen. 4. Die Kunst der Interessenvertretung der Staaten, das heißt die Diplomatie [...]. 5. Wasserbaukunst, nämlich der Bau von Brücken, Brunnen und dergleichen. 6. Mechanik, das heißt (Handhabung von) Maschinen des Ingenieur- und Transportwesens. 7. Pionierwesen und Festungsbau. 8. Die Kunst, mit Kanonen zu schießen, und die Einteilung der Geschütze – mit anderen Worten, das Artilleriewesen. 9. Metallgießerei zwecks Herstellung von Kanonen und Waffen. 10. Chemie und Papiererzeugung [...]. 11. Die Medizin, mit den Zweigen Anatomie, Chirurgie, Gesundheitspflege sowie Diagnostik [...]. 12. Die Landwirtschaft, unterteilt in: Kenntnis der Kulturpflanzen, der Landgewinnung vermittels angemessener Baulichkeiten und

<sup>274</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 70.

<sup>275</sup> At-Taḥṭāwī: Ein Muslim entdeckt Europa, S. 11.

<sup>276</sup> Ebd., S. 33.

dergleichen sowie Kenntnis der diesbezüglichen kostensparenden landwirtschaftlichen Geräte. 13. Naturgeschichte, unterteilt in Tier-, Pflanzen- und Mineralreich. 14. Graphische Kunst, mit den Branchen: Buchdruckerkunst, Lithographie und dergleichen mehr. 15. Die Kunst der Übersetzung. [...] Sieht man genau hin, so wird man feststellen, dass alle diese Wissensgebiete, die jenen Franken vollkommen vertraut und bekannt sind, bei uns nur mangelhaft ausgebildet oder gänzlich unbekannt sind. Wer nun etwas nicht weiß, ist dem unterlegen, der dieselbe Sache meistert.<sup>277</sup>

Unermüdlich berichtet aṭ-Ṭaḥṭāwī dann über alles, was er in Paris gesehen, erfahren und erlebt hatte. So beschreibt er detailliert die Wohnsitten der Pariser, Nahrung, Bekleidung, Unterhaltungsstätten und Erholungsorte, Gesundheitspflege und noch vieles mehr. Über die Wohnverhältnisse beispielsweise schreibt er:

„Obschon seine [gemeint ist Paris] Bauwerke von wenig gutem Material sind, so sind sie doch ausgezeichnet in Architektur und Ausführung. In manchen Fällen kann man auch sagen, dass ihr Baumaterial gut ist, doch selbst dann fehlt ihnen etwas, denn sie haben zu wenig Marmor und entbehren gewisser anderer Dinge. Warum auch nicht, sind doch die Fundamente ihrer Wände aus Quadersteinen und desgleichen die Außenmauern, während die Innenwände zumeist aus vorzüglichem Holz hergestellt werden. Säulen sind zum Großteil aus Messing, selten aus Marmor. Auch werden für den Bodenbelag Steinplatten, die zuweilen aus schwarzem Marmor sein mögen, sowie Fliesen verwendet.“<sup>278</sup>

Über die Bekleidung der Franzosen berichtete er:

„Allgemein bekannt ist bei uns, dass die Kopfbedeckung der Franken der Hut ist, ihre Fußbekleidung zumeist schwarze Lederschuhe oder Lederpantöffelchen. [...] Vielmehr zieht sich jedermann nach seiner Wahl das an, was ihm die Sitte erlaubt. Zumeist ist ihre Kleidung ohne Zierrat, doch von äußerster Sauberkeit. Eine großartige Sitte ist, dass man in weiten Kreisen unter der Kleidung Hemden, Unterhosen und Leibchen trägt. Bessergestellte wechseln die Wäsche mehrmals in der Woche. [...] Die Kleidung der Frauen in Frankreich ist reizend, sie hat eine gewisse Freizügigkeit, besonders wenn sich die Damen mit dem Teuersten, was Frauen zu tragen pflegen, herausputzen. Schmuck jedoch haben die Französinen wenig. [...] Fußringe indes kennen sie überhaupt nicht. Ihre Kleider sind gewöhnlich aus dünnen Stoffen wie Seide, Kaliko oder leichtem Kattun hergestellt. [...] Auch ist ihre Sitte, einen schmalen Gürtel über dem Kleid zu tragen, damit die Taille schlank und das Gesäß mollig erscheinen. Ferner pflegen die Frauen mit dem Gürtel einen Blechstab zu verflechten, der vom Unterleib bis zum Ende der Brust reicht, damit ihre Haltung stets gerade und unverkrümmt sei, das Haar nicht, wie es bei den Arabischen Frauen üblich ist, frei herabhängen zu lassen. Die Französinen fassen das Haar in der Mitte des Kopfes zusammen und stecken stets einen Kamm oder dergleichen hinein.“<sup>279</sup>

Über die Gesundheitspflege berichtet aṭ-Ṭaḥṭāwī:

„Die Bäder in Paris sind von mannigfacher Art. Um die Wahrheit zu sagen: sie sind sauberer als die Badehäuser in Kairo. [...] Ein Bad in Paris besteht nämlich aus mehreren Kabinen. In jeder Kabine steht eine Badewanne aus Kupfer, in der gerade ein Mann Platz hat. [...] Allerdings kann man sich auch ein Dampfbad bestellen, welches sie einem dann bereiten, aber zu einem anderen Preis als dem üblichen. Die Badehäuser haben zwei Abteilungen, eine für Männer und eine für

---

<sup>277</sup> Ebd., S. 19f.

<sup>278</sup> Ebd., S. 103.

<sup>279</sup> Ebd., S. 113f.

Frauen. [...] Im Zusammenhang mit der gesunden sportlichen Betätigung gibt es Schulen, in welchen man schwimmen lernen kann.<sup>280</sup>

Vor allem aber beschäftigte sich aṭ-Ṭaḥṭāwī während seines Aufenthalts in Frankreich mit der Verfassung und Politik seines Gastlandes, dem juristischen Leben und der Machtverteilung in der modernen Gesellschaft. So war es kein Wunder, dass der Einfluss der französischen Gesetzgebung sein späteres Denken unverkennbar prägte. Die entscheidenden Textpassagen seien im Folgenden skizziert.

In seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen Herrscher und Volk identifizierte aṭ-Ṭaḥṭāwī zwei Gewalten mit jeweils spezifischen Merkmalen:

„Das Volk, als regierte Macht, soll die volle Souveränität genießen, versorgt werden mit Lebensmitteln, Arbeitsplätzen und allem, was ihm den Wohlstand garantiert. Die Monarchie oder die regierende Macht bildet das Zentrum der Macht. Diese Macht besteht aus drei Teilen, welche eine Regierung bilden: Die Macht, die Gesetze erlässt und regelt, die Macht, die richterliche Urteile fällt, die Macht, die Rechtsurteile vollzieht. Diese drei Mächte bilden nur eine Macht, nämlich die Monarchie, welche wiederum im Rahmen der Verfassung handeln muss.“<sup>281</sup>

Hiermit ist klar, dass aṭ-Ṭaḥṭāwī für das Prinzip der Gewaltenteilung eintrat, wie sie bei Charles de Secondat Baron de Montesquieu (1689–1755) dargestellt wurde, also die Aufteilung der Staatsgewalt in Legislative, Exekutive und Judikative.

Im Zuge seiner daran anschließenden Reformbestrebungen gründete aṭ-Ṭaḥṭāwī eine Fakultät für Islamisches und Französisches Recht an der *al-alsun* Schule, an welcher die Richter Ägyptens ihr Studium absolvieren mussten. Diese Ermöglichung eines parallelen Studiums des islamischen und französischen Rechts bescherte der Entwicklung des ägyptischen Rechtssystems zu dieser Zeit einen großen Fortschritt: „Taken up by later writers, this suggestion was made in the creation of a modern and uniform system of islamic law in Egypt and elsewhere.“<sup>282</sup> Obwohl aṭ-Ṭaḥṭāwī ursprünglich ein Repräsentant jener Richtung gewesen war, die allein der traditionellen arabisch-islamischen Gelehrsamkeit verpflichtet war, forderte er dennoch den Orient dazu auf, sich am Westen zu orientieren. Zudem war er überzeugt von der Vereinbarkeit traditioneller islamischer Identität mit dem europäischen Fortschrittsideal. Wie Andreas Meier aufzeigt, fand er wichtige Argumente zur Rechtfertigung der Übernahme des europäischen Fortschritts:

„Dem Ausgleich zwischen dem traditionellen islamischen Selbstverständnis, das auch in aṭ-Ṭaḥṭāwī ungebrochen fortlebt, und der überlegenen europäischen Zivilisation dient die ‚kulturelle Vererbungstheorie bzw. Rückgewinnungstheorie‘: Nach ihr verdankt sich der

---

<sup>280</sup> Ebd., S. 125f.

<sup>281</sup> ‘Umāra: *At-turaṭ*, S. 80f.

<sup>282</sup> Hourani: *Arabic thought*, S. 75.

moderne Aufschwung Europas der Befruchtung des ehemals rückständigen Abendlands mit muslimischer Philosophie und Wissenschaft, so dass heutzutage umgekehrt für die islamische Tradition ein ‚genetisches‘ Verhältnis zur europäischen Moderne angebahnt ist. Damit wird es möglich, die europäische Zivilisation ihrerseits zu übernehmen, genauer gesagt, das ehemals weitergegebene ‚Erbe‘ nun vom Westen ‚zurückzuerhalten‘.<sup>283</sup>

So konstatiert aṭ-Ṭaḥṭāwī hierzu:

„Nun steht ja fest und es liegt offen auf der Hand, dass der Verdienst dem gebührt, der die Leistung zuerst vollbrachte. Ist es denn nicht so, dass der Spätere aus den hinterlassenen Resten des anderen schöpft und durch dessen Anleitung geleitet wird?“<sup>284</sup>

Aṭ-Ṭaḥṭāwī vertrat offen die Meinung, dass man umgehend, ohne sich zu scheuen, aus dem Reichtum des europäischen Rechtssystems profitieren solle. Dies stehe in keiner Weise in Widerspruch zum Islam. Man könne vor allem diejenigen Gesetze schnell übernehmen, die mit dem Geist der islamischen Rechtsauffassung unmittelbar kompatibel seien. „At the same time as he was becoming acquainted with them, his experience in Paris was suggesting how they could be relevant to his own society.“<sup>285</sup>

Aṭ-Ṭaḥṭāwī war auch davon überzeugt, dass die Europäer in ihrem säkularen Wissen sehr weit gekommen waren. Er wollte seinem Volk vor Augen führen, dass „die europäischen Länder den höchsten Grad der Meisterschaft in der Mathematik, den Naturwissenschaften und der Metaphysik in ihrer Gesamtheit erreicht haben.“<sup>286</sup> Mit diesen Tatsachen konfrontierte er seine Landsleute. Diese schonungslose Äußerung sorgte in den orthodoxen Kreisen seiner Zeit für viel Zündstoff. In Anbetracht dessen versuchte aṭ-Ṭaḥṭāwī mit weiteren Argumenten seine Landsleute von der Notwendigkeit ägyptisch-islamischer Reformen auf der Grundlage europäischen Wissens zu überzeugen. Erstens erinnerte er die Muslimme daran, dass die Araber in der Blütezeit ihrer Kultur den Europäern überlegen waren, weshalb eine Rückkehr zu dieser Blüte keineswegs ausgeschlossen sei. Zweitens erklärte er, dass die Europäer die Tatsache eingestehen würden, vom arabischen Wissen erheblich profitiert zu haben. Sich den Europäern gegenüber entsprechend zu verhalten, könne also nicht ehrenrührig sein.

Um aṭ-Ṭaḥṭāwīs Vorstellung vom Oberhaupt eines ägyptischen orientalischen islamischen Staates zu verstehen, darf man nicht übersehen, dass mit Muḥamad ‘Alī Pascha ein orientalischer Herrscher in einem orientalischen Land zum ersten Male seit Jahrhunderten

---

<sup>283</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 51.

<sup>284</sup> Ebd., S. 52.

<sup>285</sup> Hourani: Arabic thought, S. 70.

<sup>286</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 70.

seinem Volk erlaubte, die Aufgaben des Herrschers zu diskutieren. Muḥammad ʿUmara beschreibt Tahtawis Demokratievorstellungen wie folgt:

„Die Vorstellung von aṭ-Ṭaḥṭāwī über die Demokratie bzw. das Verhältnis zwischen Herrscher und dem Volk galt als eine Mischung von konservativer islamischer Vorstellung und einer Monarchie mit klarem Bekenntnis zur Demokratie. Dies sollte eine schnellere und unbürokratischere Umsetzung der Reformen gewährleisten.“<sup>287</sup>

Aṭ-Ṭaḥṭāwīs Verständnis vom Herrscher fasst ʿUmara wie folgt zusammen:

„Er ist das Oberhaupt der Nation. Seine Macht ist unbeschränkt. Er ist Gottes Stellvertreter auf Erden. Niemand kann ihn aufgrund seiner Autorität zur Rechenschaft ziehen. Er ist nur vor Gott verantwortlich. Rechenschaft muss der Herrscher nur vor Gott oder vor der Geschichte nach seinem Tod ablegen. Das aufgeklärte Volk kann nichts gegen die Fehlritte des Herrschers unternehmen, außer ihm ins Gewissen zu reden und ihn mit sanften Worten an seine Aufgabe zu erinnern.“<sup>288</sup>

Diese Passagen, die die Auffassung aṭ-Ṭaḥṭāwīs vom Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten wiedergeben, weisen unzweifelhaft Widersprüche auf. Denn einerseits schreibt er, der Herrscher genieße absolute Immunität vor der Nation und vor dem Gesetz. Andererseits aber bekräftigt er, dass der Herrscher oder die Regierung im Rahmen der Verfassung handeln müsse: „The ruler possesses absolute executive power, but his use of it should be tempered by respect for the law and those who preserve it.“<sup>289</sup> Dass dieser Mäßigungsappell ungehört verhallte, belegt die arabisch-islamische Geschichte freilich sehr deutlich. In diesem Sinne entwickelte aṭ-Ṭaḥṭāwī nur teilweise ein neues, demokratisches Bild eines Herrschers, wie nachfolgend von Albert Hourani beschrieben:

„Tahtawis ideas about society and the state are neither a mere restatement of a traditional view nor a simple reflection of the ideas he had learnt in Paris. The way in which his ideas are formulated is on the whole traditional: at every point he makes appeal to the example of the Prophet and his Companions, and his conceptions of political authority are within the tradition of Islamic thought. But at points he gives them a new and significant development.“<sup>290</sup>

Aṭ-Ṭaḥṭāwī wollte also trotz seiner liberalen Orientierung und seiner Überzeugung vom Wert der Freiheit den über Jahrhunderte polierten Heiligenschein des Herrschers letztlich nicht antasten. Deshalb beließ ihn Muḥammad ʿAlī in seinem öffentlichen Amt eines Gelehrten und Imam und gewährte ihm Unterstützung für sein Reformprogramm auf der Bildungsebene. Insofern klafft in aṭ-Ṭaḥṭāwīs Verständnis von Demokratie eine große Lücke. Sein Bild von der Unantastbarkeit des Herrschers ist auch in heutigen arabisch-islamischen Ländern noch präsent, etwa in Ägypten, Marokko und Jordanien; also in Ländern, in denen Demokratie und Kritik

---

<sup>287</sup> ʿUmāra: *At-turaṭ*, S. 84.

<sup>288</sup> Vgl. ebd., S. 84f.

<sup>289</sup> Hourani: *Arabic thought*, S. 73.

<sup>290</sup> Ebd.

erlaubt sind, solange der Herrscher oder der Präsident und deren unmittelbare Angehörige nicht Gegenstand dieser Kritik werden. Das heilige Bild eines heiligen Herrschers hat somit eine lange Tradition im Nahen Osten.

Meines Erachtens ist die Haltung aṭ-Ṭaḥṭāwī so zu verstehen, dass er einen Mittelweg zwischen seinem Verständnis der europäischen Demokratie und dem bestehenden traditionellen Herrschaftssystem in Ägypten finden wollte. Die Verwirklichung einer so genannten Teildemokratie führt regelmäßig aber zur despotischen Herrschaft.<sup>291</sup> Eine Teildemokratie, wie sie hier verstanden wird, ist geprägt durch das Postulat der Herrschenden, dass sie selbst außerhalb jeder Kritik bleiben. Die historische Erfahrung bestätigt, dass Herrscher in islamischen Ländern, darunter auch in Ägypten, dem Volk mit der genannten Teildemokratie nur eine scheinbare Demokratie gewähren. In solchen Regimen musste und muss der Ministerpräsident als der zweite Mann im Staat die Rolle des Schutzwalls, des Sündenbocks oder der Zielscheibe vor dem Herrscher oder Präsidenten übernehmen. Ihm wurden und werden alle Fehltritte und Versäumnisse der jeweiligen Regierung zugeschrieben, ihm gelten der Ärger und die Unzufriedenheit der Bürger. Auf diese Weise kann das Volk eine Art Demokratie ausüben und der Herrscher gleichzeitig unantastbar bleiben. In der Regel erweitert sich der „heilige Kreis des Herrschers“ um seine Familienangehörigen, was zu Korruption und Vetternwirtschaft der Elite führt und die Scheindemokratie unterminiert.<sup>292</sup>

Später erkannte aṭ-Ṭaḥṭāwī allerdings diese Falle und revidierte seine Meinung von der absoluten Autorität des Herrschers. Er erklärte, dass eine aufgeklärte öffentliche Meinung des Volkes zumindest einen moralischen, aber eben nur einen moralischen Einfluss auf den Herrscher haben könne. Dennoch dürfe das Volk den Herrscher nicht dem Gesetz überantworten, selbst wenn er gravierende Fehler begangen hätte. Gleichzeitig forderte aṭ-Ṭaḥṭāwī die Herrscherelite in seinen Schriften dazu auf, die Freiheit des Individuums zu schützen. Diese Freiheit müsse aber in Notzeiten durch Rechte und Pflichten geregelt werden.

„Sobald festgestellt wird, dass alle Menschen in ihren Rechten und Pflichten gleich sind, ergibt sich daraus, dass sie alle in der Gefahrenzeit zusammenarbeiten, um die Gefahren abzuwenden. Denn die Abwendung der Gefahr ist ihr aller Interesse. Wenn die Heimat eine Katastrophe heimsucht, müssen sie alle auf ihre privaten Privilegien verzichten, damit ist die Gleichheit mit der Freiheit in Bezug auf die Aufgabenverteilung und die Gefahrenabwendung zu erklären.“<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Den Begriff „Teildemokratie“ habe ich in Analogie mit dem Begriff „Halbmoderne“ eingeführt, den Bassam Tibi in seinem Buch „Die neue Weltunordnung“ entwickelt hat, vgl. dort S. 35.

<sup>292</sup> Der Verfasser schildert damit seine eigene Erfahrung von der Lage Ägyptens unter dem Präsidenten Mubarak, seiner Partei und seiner Familie.

<sup>293</sup> ‘Umāra: *At-turat*, S. 92.



Aṭ-Ṭaḥṭāwī plädierte ferner klar für die Religionsfreiheit:

„Wenn die Herrscher sich fanatisch in die Angelegenheiten ihrer andersgläubigen Bürger einmischen würden, um diese zu bekehren, zwingen sie die Bürger nur, doppelmoralisch und ambivalent zu sein [...]. Fanatisch zu sein, den andern zu schaden, ist pure Sinnlosigkeit.“<sup>294</sup>

Angesichts dieser Ansätze kann man ohne Vorbehalte sagen: Aṭ-Ṭaḥṭāwī war der erste Missionar eines liberalen und demokratischen Denkens im Nahen Osten im Allgemeinen und in Ägypten im Besonderen. Er war zudem der wichtigste Theoretiker und Befürworter der Allgemeinenbildung des Volkes seiner Zeit. Er stand als Gegner einer regierenden Elite gegenüber, die die geistige und praktische Ausübung der Politik nur auf sich beschränken wollte. Damit war er auch der erste, der das Verhältnis zwischen Religion und Staat zur Diskussion stellte. Sein Hauptanliegen war es, nach französischem Vorbild die Bedeutung der Nation als Haus und Schirm aller Bürger in den Vordergrund zu rücken.

„Die nationale Form sozialer Verbindlichkeit ist für ihn der religiösen übergeordnet. Zum ersten Mal spricht ein Araber von Nation im säkularen Sinne. Nach Tahtawi bilden die Ägypter auch eine Nation. Tahtawi übersetzte die Marseillaise ins Arabische und verwandte für ‚patrie‘ das arabische Wort ‚Watan‘; ‚l’amour de la patrie‘ nennt er arabisch ‚Hubb al-waṭan‘.“<sup>295</sup>

Die Vaterlandsliebe bestimmte er als primäre Tugend der zivilisierten Gesellschaft. Insofern kann man aṭ-Ṭaḥṭāwī auch als Wegbereiter des Nationalismus (im positiven Sinne von Identitätsfindung als Volk) im Nahen Osten bezeichnen. Er galt zudem als Begründer der Bewegung der arabischen *Waṭaniya* (arabischer Nationalismus), wie Bassam Tibi feststellt: „Patriotismus, Gleichheit und Gerechtigkeit im liberal-demokratischen Verständnis sind die zentralen Themen in Tahtawis Schriften, auch in seinem reifen Werk ‚Wege des ägyptischen Denkens zu den Freuden der modernen Literatur‘.“<sup>296</sup> Mit seiner Betonung des spezifischen Charakters Ägyptens und der Besonderheit der ägyptischen Kultur ebnete er den Weg für den ägyptischen Patriotismus am Anfang des 20. Jahrhunderts. Dabei kam der Entdeckung des ägyptischen Altertums durch die Aufklärung große Bedeutung zu. In Paris lernte Tahtawi einflussreiche Orientalisten kennen. „[N]o doubt it was through them he became aware of the discoveries of the Egyptologists in the first great age of that science. The idea of ancient Egypt filled his mind and was to contribute an important element to his thought.“<sup>297</sup>

Die arabisch-muslimische Welt hat vor aṭ-Ṭaḥṭāwī kein adäquates Synonym für das französische Wort *patrie* im Sinne von Vaterland gekannt.<sup>298</sup> Es existierte nur das Verständnis

---

<sup>294</sup> Ref'at Saiyid Aḥmad: *Qura'n wa saif* [„Koran und Schwert“]. Kairo 2002, S. 15.

<sup>295</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 73.

<sup>296</sup> Ebd.

<sup>297</sup> Hourani: Arabic thought, S. 70.

<sup>298</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 73.

der islamischen *Umma*<sup>299</sup> als übergreifende islamische Einheit unter der Herrschaft des Kalifen, mit klarem Bekenntnis und Loyalität zu dessen Herrschaft. Unabhängige Nationalstaaten mit eigenen Interessen innerhalb des Reichs des Kalifen gab es nicht. Erst als aṭ-Ṭaḥṭāwī das arabische Wort *Waṭan* für *patrie* gefunden und *ḥub Al-waṭan* im Sinne von „Liebe zum Vaterland“ eingeführt hatte, formierte sich ein europäisches Verständnis von Nationalstaat. Aṭ-Ṭaḥṭāwī verstand unter dem Wort *waṭan* jedoch nur Ägypten mit seinen natürlichen Grenzen. Er war also kein Vertreter eines panislamischen Nationalismus.

„What is his natural community, this watan to which Tahtawi refers? It is Egyptian and not Arab [...]. Modern Egypt is the legitimate descendant of the land of the Pharaohs. But ancient Egypt for him was more than a source of pride; it had both the constituent elements of civilization, social morality and economic prosperity, and what it had possessed modern Egypt could regain, for the physical constitution of the people of these times is exactly that of the peoples of times past, and their disposition is one and the same.“<sup>300</sup>

Bei seiner Konstruktion der Grundlagen des ägyptischen Patriotismus versäumte es aṭ-Ṭaḥṭāwī jedoch, den arabisch-islamischen Charakter Ägyptens angemessen zu betonen. Seine Verknüpfung der beiden Komponenten blieb entsprechend blass.

„Tahtawi is talking of brotherhood in Religion. He quotes the ḥadīṭ, ‚the Muslim is brother of the Muslim‘, and then adds: And all that binding on a believer in regard to his fellow believers is binding also on members of the same watan in their mutual rights. For there is a national brotherhood between them over and above the brotherhood in religion. There is a moral obligation on *those who share* the same watan to work together to improve it and perfect its organization in all that concerns its honor and greatness and wealth.“<sup>301</sup>

Die späteren Liberalen der islamischen Welt, so z. B. ‘Alī Abd al-Raziq, führten nach Abschaffung des Kalifats eine Diskussion über die Möglichkeit einer Trennung zwischen Religion und Staat.<sup>302</sup> Sie rief heftigen Widerstand unter den orthodoxen Gelehrten hervor. Diese Problematik wirkt bis in die Gegenwart. Auch die im Januar 2011 gestürzte ägyptische Regierung unter Mubarak versuchte in ihrem Kampf gegen den Islamismus am Prinzip *watantya*, also am Patriotismus, anzuknüpfen.<sup>303</sup> Als Alternative zur Identifikation mit dem Islam versuchte sie der Bevölkerung die Idee von der nationalen Heimat und der Liebe zum

---

<sup>299</sup> Der Begriff *Umma* wird im Koran, wie bereits angesprochen, zur Bezeichnung der *Gemeinschaft* der Muslime verwendet. In der modernen Ideologie des arabischen Nationalismus wurde dieser Begriff als Bezeichnung für „Nation“ übernommen. Auf diese Weise wurde ein ursprünglich religiöser Begriff säkularisiert.

<sup>300</sup> Hourani: *Arabic thought*, S. 79.

<sup>301</sup> Ebd.

<sup>302</sup> ‘Abd ar-Razzāq (1888–1966) war ein ägyptischer Religionsgelehrter. In seinem kritischen Buch *Al-Islam wa uṣūl al-ḥukm* [„Der Islam und die Grundlage der Herrschaft“], erschienen 1925, setzt er sich mit dem Kalifat als Herrschaftssystem auseinander und liefert Argumente, die beweisen sollen, dass das Kalifat keine islamische Legitimation hat. Das Buch löste in Ägypten eine heftige Debatte über die Notwendigkeit des Kalifats aus.

<sup>303</sup> Entspricht der Lebenserfahrung des Verfassers in Ägypten.

Vaterland als Identität zu vermitteln. Dieses Programm sollte drei Zwecke erfüllen: Erstens den Islamisten durch die Beseitigung des Islam als einzige Identität den ihre Basis zu entziehen; zweitens die christliche Minderheit durch das Konzept der nationalen Identität mit einzubeziehen und damit die Geschlossenheit des Volkes als „Ägypter“ zu bestärken; und drittens das Ansehen des ägyptischen Staates als Rechtsstaat für alle seine Bürger im Ausland zu erhöhen.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī Leistung war mithin, den Grundstein für ein modernes Ägypten mit Öffnung in Richtung Westen gelegt zu haben.

Die Söhne Muḥammad ‘Alī, die Ägypten im 19. Jahrhundert durchgehend regierten, konnten indessen keine Blütezeit mehr für ihr Land verzeichnen. Ägypten blieb von den internationalen Wandlungen im Allgemeinen und insbesondere den politischen Ereignissen im Osmanischen Reich nicht verschont. Die europäischen Großmächte rückten immer näher. Die Franzosen eroberten die Länder des Maghreb, die Engländer dehnten ihre Herrschaft endgültig auf Indien und schließlich 1882 auf Ägypten aus, und Russland annektierte nach und nach die muslimischen Regionen Zentralasiens.<sup>304</sup>

Aṭ-Ṭaḥṭāwī Vorteil auf dem Wege der Reform lag im Gegensatz zu seinen Nachfolgern Al-Afgānī und Muḥammad ‘Abduh nicht nur darin, dass er die Unterstützung des Staatsoberhauptes genoss, sondern auch in der Tatsache, dass die arabisch-islamische Welt noch nicht unter der Besatzung der europäischen Mächte stand, weshalb die ablehnende Haltung vor allem der Massen gegenüber den Europäern noch nicht so ausgeprägt war. Es war ihm deshalb sogar ohne Bedenken möglich, die Šari‘a säkularistisch zu interpretieren. So argumentierte er, dass die Šari‘a eine ähnliche Struktur wie das moderne europäische Regierungssystem aufweise:

„Als Kodex stehe die Šari‘a über dem Herrscher, betont aṭ-Ṭaḥṭāwī im Anschluss an Montesquieus Gewaltenteilung; sie dürfe daher nicht der Willkür des Herrschers überlassen bleiben. Die Ulema als Träger der Šari‘a müssen sich, so fordert aṭ-Ṭaḥṭāwī, mit den modernen, der menschlichen Vernunft verpflichteten Wissenschaften befassen, um die Šari‘a zeitgemäß interpretieren zu können.“<sup>305</sup>

Der Versuch, Orthodoxie und Moderne zu versöhnen, resultierte somit in einem Nebeneinander moderner, säkularer und traditionell-religiöser Dimensionen in aṭ-Ṭaḥṭāwī's Denken.<sup>306</sup> Das hatte zur Folge, dass der Konflikt zwischen Orthodoxie und Moderne anhielt.

Dank der vollen Unterstützung des Staates war es aṭ-Ṭaḥṭāwī jedoch möglich, die Modernisierung des Staatsapparats mit Ansätzen der europäischen Moderne in den Mittelpunkt

---

<sup>304</sup> Vgl. Lewis: Der Untergang, S. 30f.

<sup>305</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 72.

<sup>306</sup> Vgl. ebd., S. 73.

seiner Reform zu stellen. Nicht zuletzt war seine Reform eher durch einen politischen und wirtschaftlichen, vor allem aber juristischen Modernisierungscharakter geprägt, weniger hingegen durch eine Auseinandersetzung mit Dogmen und althergebrachten Traditionen, wie sie bei seinen Nachfolgern ʿAbduh und al-Afġānī zu erkennen ist.

Muḥammad ʿUmāra äußerte deshalb folgende Kritik an aṭ-Ṭaḥṭāwīs Reformansatz:

„Diese Reform sei vom Westen zu sehr beeinflusst, auf Kosten des eigenen kulturellen Erbes. Sie sei von der europäischen Zivilisation von der europäischen Zivilisation eingenommen. Da diese Schule im Schoß des Staates gewachsen sei, stehe sie vor allem im Dienste des Staates und sei nicht im Interesse des Volkes. So konnte das Volk nicht unmittelbar von seiner Aufklärung profitieren. Außerdem bildete sie keine revolutionäre Haltung gegen den Westen und die Kolonialherren.“<sup>307</sup>

## 4. Islamische Reformkonzeptionen des 19. Jahrhunderts

### 4.1 Vorbemerkung

Solange der Islam siegreich ist und die Muslime die Oberhand haben, ist die Welt in Ordnung, meinten und meinen die Muslime. „Im Erfolg der Gläubigen in der Welt sieht der orthodoxe Muslim die Wahrheit der göttlichen Botschaft bestätigt. Gott hat den Gläubigen die Erde der Ungläubigen – die der Araber wie die der Barbaren – vermacht und sie zu deren Königen und Herrschern eingesetzt.“<sup>308</sup> Gestützt auf diese und ähnliche Koranstellen formulierte schon der Historiker und Theologe aṭ-Ṭabarī (839–923) in der Blütezeit des Islam das Selbstverständnis der Muslime. Und noch Ende des 19. Jahrhunderts schrieb einer der wichtigsten Vertreter der islamischen Erneuerungsbewegung, Jamal ad-Din al-Afġānī: „Die Muslime sollten die besten unter den Menschen und die Herren der Menschheit sein.“<sup>309</sup>

Doch das reale Leben der Muslime lieferte schon spätestens seit dem 19. Jahrhundert keinen überzeugenden Beweis mehr dafür, dass der Islam über die Welt triumphieren würde. Die „Ungläubigen“ drangen seit dem Beginn des 19. Jahrhundert weit ins Land der Muslime vor, und die Muslime mussten sich mit ihrer militärischen Unterlegenheit und ihrem wissenschaftlichen Rückstand den Kolonialherren gegenüber zurechtfinden. In ihrer Auseinandersetzung mit dieser neuen Realität begannen die muslimischen Denker eine neue Selbstfindung. Friedemann Büttner schreibt dazu:

---

<sup>307</sup> ʿUmāra: *At-turāt*, S. 198f.

<sup>308</sup> Büttner: Einleitung, S. 49.

<sup>309</sup> Büttner: Einleitung, S. 49.

„Sie suchten die Ursachen des Niedergangs jedoch nicht in den Neuerungen der Gegenwart, sondern in einer Verfälschung des Islam in der Vergangenheit. Die Frage nach dem ‚wahren Islam‘ führte zu Versuchen, den Islam aus seiner Erstarrung zu lösen und ihn den veränderten Verhältnissen soweit anzupassen, dass ein Gläubiger technischen, wirtschaftlichen und politischen Wandel akzeptieren und doch Muslim bleiben konnte, ja, dass der Islam als ‚die einzige den Bedürfnissen der menschlichen Natur entsprechende Religion‘ zur Basis und zum Motor sozialer Reformen werden konnte.“<sup>310</sup>

Die Restaurierungsversuche des Islam im oben genannten Sinne wurden im 19. Jahrhundert hauptsächlich von Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad Abdul unternommen. Auf deren Werke werde ich deshalb im Folgenden eingehen.

#### **4.2 Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī 1839–1897: Leben und Werk**

Ägypten hatte sich zwischen 1864 und 1875 im Ausland hoch verschuldet. Die breite Masse litt unter der miserablen wirtschaftlichen und politischen Lage und unter der Korruption der führenden Elite. Das Gesundheits- und Bildungswesen lag darnieder; es herrschte schwere Armut und die Steuern wurden als unerträglich empfunden. Sowohl die Franzosen als auch die Briten benutzten die Schuldenfrage als Vorwand, um sich durch Rückzahlungsforderungen und Entwicklungsvorgaben immer mehr in die inneren Angelegenheiten Ägyptens einzumischen. Die Gläubigerstaaten errichteten in Ägypten eine Finanzüberwachungsbehörde, der sich selbst der Khedewi (Staatsverwalter) von Ägypten unterzuordnen hatte. Somit wurden sowohl die Einnahmen als auch die Ausgaben des ägyptischen Staatshaushaltes von britischen und französischen Beobachtern kontrolliert. So erwuchs aus dem britisch-französischen Einfluss eine duale Kontrolle der Finanzen in Ägypten: Ein britischer Mandant kontrollierte die öffentlichen Einnahmen, ein französisches die Ausgaben der Regierung.

„Die Errichtung der ‚Dual Control‘, der das bankrotte Regime des Khediven im Jahre 1876 unterworfen wurde, hatte für ganz Ägypten und weit darüber hinaus die Fragwürdigkeit einer von oben gelenkten, im engen Zusammenspiel mit europäischen Interessen vorangetriebenen Entwicklungspolitik sichtbar gemacht.“<sup>311</sup>

Zudem wurden der Hafen von Alexandria und die Eisenbahn von einer gemischten Kommission aus Briten, Franzosen und Ägyptern verwaltet. Der fremde Einfluss in Ägypten erreichte seinen Höhepunkt, als die Briten den Posten des Finanzministers und die Franzosen denjenigen des Arbeitsministers besetzten.<sup>312</sup> Der finanzpolitischen Kontrolle folgten dann die militärische

---

<sup>310</sup> Ebd., S. 50f.

<sup>311</sup> Tilman Nagel: Theologie und Ideologie im modernen Islam. In: Peter Antes u. a.: Der Islam: Religion – Ethik – Politik. Stuttgart 1991, S. 1–57, hier: S. 34.

<sup>312</sup> Vgl. Tarek al-Biṣry: *Al-ḥiwār al-islamī al-‘almāni* [„Der islamische säkulare Dialog“]. Kairo 2006, S. 17.

Besetzung und der Übergang zur direkten Kolonialherrschaft Englands. Die beteiligten europäischen Eliten rechtfertigten die Bevormundung der arabisch-islamischen Länder mit folgendem Argument: „Die Lage der islamischen Länder ist so miserabel, dass die Länder ihre eigenen Angelegenheiten nicht verwalten können.“<sup>313</sup> 1884 bis 1907 wurde der britische Generalbevollmächtigte Lord Cromer de facto Herrscher Ägyptens. Er vertrat die Meinung: „Ägypten ist keine Nation und kann daher niemals auf die Errichtung eines Nationalstaates hoffen.“<sup>314</sup>

1871–1879 lebte Ğamāl ad-Dīn al-Afgānī in Ägypten. Der „Mann aus Afghanistan“ hatte islamische Philosophie, Mystik und Mathematik in Indien studiert. In Bezug auf seinen Lebenslauf bestehen Unklarheiten. So gibt es widersprüchliche Angaben über seine Herkunft. Bekannt ist, dass er Schiit war, den größten Teil seines Lebens aber in sunnitischen Ländern verbrachte. Er wanderte von Afghanistan über den Iran und die Türkei nach Ägypten und von dort wieder in die Türkei, wo er schließlich starb. Außerdem unternahm er Reisen nach England, Frankreich und Amerika. In seiner durch seine Reisetätigkeit beeinflussten Weltanschauung vertrat er bezüglich der islamischen Welt die Ansicht, dass sich die Muslime vereinigen müssten, um ein weiteres Vordringen der Europäer in die islamische Welt stoppen zu können. Den Niedergang der islamischen Kultur und die Degeneration der Muslime erlebte er persönlich. Die missliche Lage der muslimischen Gesellschaften erschien ihm als verkehrte Welt, denn „die Muslime sollten die Besten unter den Menschen und die Herren der Menschheit sein“.<sup>315</sup> Al-Afgānī glaubte, dass die Wahrheit der göttlichen Botschaft ihre eigentliche Bestätigung nur in der praktischen Überlegenheit des Islam finden könne. Da aber die Situation der Muslime Ende des 19. Jahrhunderts alles andere als überlegen und siegreich wirken musste, war er fest davon überzeugt, dass der Islam dringend einer tiefgreifenden Reform bedurfte. Und da er fast sein ganzes Leben in der Fremde verbracht und von den muslimischen Herrschern wenig Unterstützung für seine Reformideen erfahren hatte, fühlte er sich zudem im Stich gelassen. Diese Erfahrung einer doppelten Entfremdung durch Heimatlosigkeit und Hilflosigkeit zeichnete seine Reformanschauung aus. So gewann seine Reformkonzeption einen extrem revolutionären Charakter. Er sah sein Leben der Mission verpflichtet, die Muslime aus dem Zustand der Apathie zu wecken und sie von ihren Rechten und Pflichten gegenüber dem

---

<sup>313</sup> Osman Amin: *Rāid al-fikr al-miṣrī, al-imām Muḥammad ‘Abduh* [„Der Pionier des ägyptischen Denkens, der Imam Muḥammad ‘Abduh“]. Al-Anglo 1960, S. 37.

<sup>314</sup> Ibrahim: *Der Aufstieg*, S. 96.

<sup>315</sup> Ebd.

Herrscher zu unterrichten. Die Ägypter sollten, so sein Ziel, das Schicksal ihres Landes selbst in die Hand nehmen und die fremden Kolonialmächte bekämpfen. Getrieben vom eisernen Willen, den Niedergang der islamischen Welt aufzuhalten und ein weiteres Vordringen der europäischen Mächte zu verhindern, wanderte al-Afġānī lehrend, schreibend und agitierend von Land zu Land, ständig auf der Suche nach Verbündeten. Die Unterdrückung durch die islamischen Herrscher und die Ausbeutung durch die fremden Besatzer waren für ihn ein klares Resultat der Retardation und Resignation des islamischen Geistes. Diese Merkmale sah er insbesondere in folgenden Faktoren: Die meisten einfachen Muslime nahmen ihr Schicksal offenbar gottergeben als unvermeidlich hin. Die Elite hingegen sah Heil und Rettung der islamischen Welt in einer uneingeschränkten Übernahme des europäischen Lebensstils.

„Beide Verhaltensweisen waren für al-Afġānī nicht akzeptabel, weil beide den Interessen der von ihm verhassten Kolonialmächte entgegenzukommen schienen. Bemüht um eine Alternative sowohl für die passiven Gottergebenen als auch für die sich an Europa Orientierenden, versuchte er darum, mit seiner Darstellung des ‚wahren‘ Charakters des Islam das verlorene Bewusstsein wiederherzustellen, indem er Stolz auf die glorreiche Vergangenheit weckte und den sicheren Weg in eine ebenso glorreiche Zukunft wies. Sein Islam diente ihm als Waffe in der Auseinandersetzung mit Europa, und die Beschwörung der islamischen Einheit hatte in erster Linie politische Funktion.“<sup>316</sup>

Im Zentrum seiner Bemühungen, den Islam zu revitalisieren, stand der Islam selbst als das umfassende Heilmittel sowohl für das Diesseits als auch das Jenseits:

„Das Bild des Islam, das Afghani den Muslimen in ihrer Situation der Schwäche entgegenhält, ist das einer Religion, die nicht wie andere allein das Leben im Jenseits im Auge hat, sondern eben das Wohl (maṣlaḥa) der Gläubigen und ihr Glück in dieser Welt. Für Afghani scheint das aktive und erfolgreiche Handeln in dieser Welt sogar das wesentliche Charakteristikum des Islam zu sein. ‚Die islamische Religion‘, heißt es in einem Artikel über Christentum, Islam und ihre Anhänger, ‚hat ihre Fundamente in dem Ringen um Sieg, Stärke, Eroberung und Macht. Sie beseitigt jedes Gesetz (qanun), das im Widerspruch zu ihrer Šari‘a steht, und verwirft jede Macht, deren Inhaber nicht mit dem Vollzug ihrer Vorschriften betraut ist.“<sup>317</sup>

Auf dieser Grundlage begann al-Afġānī nach dem militanten siegreichen Islam zu suchen, um den islamischen Stolz wiederherzustellen. Die Mobilisierung der religiösen Gefühle der muslimischen Massen schien ihm dabei der schnellste Weg zum Erfolg zu sein.

#### **4.2.1 Zur Instrumentalisierung des Islam für die politische Reform**

---

<sup>316</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 62f.

<sup>317</sup> Ebd., S. 61f.

Al-Afġānī wollte seine Reform allerdings keineswegs auf ein Land beschränken. Vielmehr verfolgte er lebenslang das Ziel, die Muslime unter einer Fahne zu vereinen, was er u. a. mit seiner Reisetätigkeit verwirklichen wollte.

„It would be truer perhaps to speak of a person than a movement, for this revolutionary pan-Islamism, this blend of religious feeling, national feeling, and European radicalism was embodied in the strange personality of a man whose life touched and deeply affected the whole Islamic World in the last quarter of the nineteenth century.“<sup>318</sup>

Die Jahre zwischen 1871–1879, die al-Afġānī in Ägypten verbrachte, waren die fruchtbarste Zeit seines Lebens. Mit seiner Hilfe gelang es Ägypten, zum ersten Mal eine vom Staat – der seit Muḥammad ‘Alīs Zeiten als alleiniger Hort von Wissen und Information gegolten hatte – unabhängige Bildungsschicht aus Wissenschaftlern, Schriftstellern, Revolutionären und Reformwilligen zu bilden. Dank seines Einsatzes wurden zudem neue bürgerliche Zeitschriften und zahlreiche Zeitungen gegründet, etwa *al-waṭan* (Die Heimat), *mirā‘t al-šarq* (Der Spiegel des Orients) und *al-iqtisād* (Die Wirtschaft). Es waren Presseorgane, die grundsätzlich das Interesse der breiteren Bevölkerung vertraten und eine weitgehend freie Meinungsäußerung ermöglichten. Viele Schriftsteller und Literaten dieser Zeit wie z. B. Ibrāhīm al-Laġānī, Adīb Ishāk, Silīm Naqqāš oder Abdallah al-Nadīm verdankten al-Afġānī die Möglichkeit, ihre Tätigkeit offen auszuüben. Zum ersten Mal erlebte Ägypten somit die Befreiung einer bürgerlichen Presse vom Monopol des Staates.<sup>319</sup> Al-Afġānīs Fähigkeit, einen nationalen und arabischislamischen Geist aufzuwecken und sich diesem anzunähern, war bemerkenswert.

Ein Gespräch al-Afġānīs mit dem damaligen ägyptischen Khedive Tawfīq Pascha (reg. 1879–1892), das wahrscheinlich im Jahre 1879 Jahre stattfand, zeigt, wie tief der Graben zwischen dem Herrschenden und dem Volk war. So sagte ihm der Khedive unter anderem:

„Ich strebe nach dem Wohl des ägyptischen Volkes, und es erfüllt mich mit großer Freude, das Land und das Volk im Fortschritt zu sehen. Es ist jedoch zu bedauern, dass die Mehrheit des Volkes faul und analphabetisch ist. Da das Volk daher nicht in der Lage ist, seine Aufklärungskampagne zu verstehen, kann es sich und das Land ins Verderben führen.“<sup>320</sup>

Al-Afġānī, der an die parlamentarische Staatsform nach europäischem Muster glaubte, in der das Gesetz das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten regelt, antwortete:

„So soll mir der Emir des Landes erlauben, meine Meinung frei und ehrlich auszudrücken; das ägyptische Volk ist wie jedes andere, es hat die Faulen und die Unwissenden. Dennoch hat es wohl auch die Wissenden und Arbeitswilligen. So wie Ihr Euer Volk seht, sieht es Euch gleichwohl. Würdet Ihr auf meinen Rat hören, so liebet Ihr das Volk schnellstens seine Vertreter wählen, diese sollen die Gesetze vor Euren Augen und in Eurem Namen und Eurem Willen

<sup>318</sup> Hourani: Arabic thought, S. 108.

<sup>319</sup> Vgl. ‘Umāra: *At-turāt*, S. 176.

<sup>320</sup> Amin: *Zu ‘amā’*, S. 75.



verfassen und erlassen. Dies würde Eure Herrschaft stabilisieren und Euch den Thron erhalten.“  
321

Durch zahlreiche Schriften in der Presse und unzählige Vorträge hoffte al-Afġānī, zur Bildung einer breiten öffentlichen Meinung beizutragen, die zu einem aufgeklärten Volk führen sollte. In seiner Aufklärungsschrift mit dem Titel *al-ist‘imār* (Der Kolonialismus) beschreibt er die Mittel und die raffinierten Tricks, deren sich die Kolonialherren bedient hätten und weiter bedienten, um arme und unwissende Völker zu unterjochen:

„Um ihre Kolonialpolitik zu rechtfertigen, ließen sich die Europäer viele Ideen einfallen. So haben es die Engländer, als Pioniere des Kolonialismus, verstanden, dass die Besatzung der ignoranten Völker nicht unbedingt mit kriegerischen Mitteln, sondern am günstigsten mit raffinierten Mitteln der Politik und der Täuschung zu erreichen ist. So behaupteten sie einerseits, dass sie Länder besetzen, um deren Völker von den despotischen Herrschern zu befreien oder andererseits um Revolutionen und Revolten niederzuschlagen und den Herrscher in seiner Macht zu unterstützen. In jedem Fall schlüpfen sie in die Rolle des treuen wohlwollenden Freundes, der das Volk und den Herrscher in den Grundlagen der Demokratie und der Selbstbestimmung unterrichten wollte. Wenn sie das Land schon unter Kontrolle gebracht hätten, ließen sie einen Emir an der Macht, der nichts anderes als eine Marionette in ihrer Hand ist, der ihren Interessen nicht widersprechen darf, sondern nur das umzusetzen hat, was ihm diktiert wird.“<sup>322</sup>

In einem Vortrag beschreibt er deutlich die Charakterzüge der englischen Besatzer und die der Araber, welche als Verlierer dargestellt werden:

„Ich beginne meinen Vortrag mit der Beschreibung des Engländers als Besatzer in aller Kürze: Der Engländer ist nicht besonders klug, ist aber sehr beharrlich, gierig, habgierig, geduldig, hartnäckig und arrogant. Der Araber ist klug, gibt aber schnell auf. Er ist anspruchslos, ungeduldig, nachgiebig und bescheiden. Der Engländer hält an dem Unrecht fest, der Araber beharrt nicht mal auf sein Recht. So gewinnt der Engländer im Unrecht und verliert der Araber im Recht. [...] So sieht der Westen den Orient als fahrlässige ignorante Völker, die fruchtbare Böden, viele Bodenschätze und schönes Wetter haben, eine gute Basis für große Projekte der Europäer. Damit der Westen diese Ziele erreichen kann, schmiedete er den folgenden Plan: Erstens beseitigt er die freien Menschen, die in der Lage sind, nationale Forderungen zu erheben; zweitens unterstützt er die Kollaborateure und die Verräter, drittens fragmentiert er die besetzten Völker zu Gruppierungen und Schichten, die widerstreitende Interessen haben.“<sup>323</sup>

Al-Afġānī bezweckte mit dieser Argumentation, die Tugenden der Widerstandsfähigkeit und der Geduld der Muslime im Kampf gegen die Kolonialherren zu mobilisieren und die Aufmerksamkeit der muslimischen Völker auf die eigenen Interessen, Vorzüge und Vorteile zu lenken. In einem dritten Artikel mit dem Titel *Tanāzu ‘al-baqā’* (Überlebenskampf) schrieb er über die Macht und die Wissenschaft als zwei wichtige Voraussetzungen der Überlegenheit und der Selbstbehauptung gegenüber dem anderen. Um seine Vorstellung zu bestätigen, zog er Beispiele aus der Tier- und Pflanzenwelt und dem hier herrschenden Überlebenskampf heran:

---

<sup>321</sup> Ebd.

<sup>322</sup> Muhammad ‘Umāra: *Al-a‘māl al-kāmila*, [„Die vollständigen Werke“]. Kairo 1968, S. 447f.

<sup>323</sup> Ebd., S. 453f.

„Es liege in der Natur des Menschen, dass er die Macht bewundert und selten aus Mitleid Platz für die Schwachen einräumt. So seien die unterdrückten Völker ein gefundenes Fressen für die Stärkeren. Sie seien wie jemand, der einen Gast guten Muts herzlich aufnimmt, bis jener sich nach kurzer Zeit in die Angelegenheiten, die Sprache und die Gestaltung des Hauses des Gastgebers einmischt. So sei der Fall der kolonisierten Völker am besten mit einem leblosen Körper zu bezeichnen. Diese Völker müssen unter Armut und Unterdrückung leiden, nachdem sie einst reich und überlegen waren.“<sup>324</sup>

Während der zunehmende Einfluss der Europäer im Lande und der gleichzeitig wachsende Unmut in der ägyptischen Bevölkerung immer deutlicher wurden, erkannten die Besatzungsmächte und die korrupten islamischen Regierungen in den Bemühungen al-Afġānīs, die Völker aufzurütteln und ihr Interesse für Politik zu wecken, eine Bedrohung für ihre Existenz. Die Schriften und Aufklärungsaktionen al-Afġānīs führten also zur Destabilisierung der Lage in Ägypten und sorgten sowohl beim Khedive als auch bei den Engländern für Aufsehen. Al-Afġānī wurde daher im Jahre 1879 bis 1882 nach Indien ins Exil geschickt.<sup>325</sup> Bis zur Orabi-Revolution im Jahre 1882 gegen die Engländer hielt er sich in der indischen Stadt Haider Abad auf. Während der Unruhen in Ägypten wurde er nach Kalkutta versetzt, wo er eine Zeitlang unter Hausarrest leben musste. Die Revolution von Orabi und seinen Anhängern endete mit dem militärischen Einmarsch Großbritanniens in Ägypten. Al-Afġānī wurde danach aus den Ländern des Nahen Ostens verbannt. Auf der Suche nach einem Land, von dem aus er seine Reformbewegung weiter vorantreiben konnte, reiste er nach Amerika, im Jahre 1883 nach London und von dort aus nach Paris.

Muḥammad ‘Abduh, ehemaliger Schüler Al-Afġānīs, befand sich in Beirut im Exil, als er von seinem Altmeister eine Einladung nach Paris erhielt. Die Schüler-Lehrer-Beziehung entwickelte sich zu einer tiefen Freundschaft. Dennoch hatte jeder seine eigene Vision von der Durchführung der Reform. Während al-Afġānī durch die Veröffentlichung revolutionärer Schriften und die Entsendung von eigenen, von ihm ausgebildeten Botschaftern in die verschiedenen Länder schnelle Fortschritte verbuchen wollte, suchte Muḥammad ‘Abduh eine „neue Generation der Werte“ zu erziehen, die seiner Meinung nach in „fünfzehn bis zwanzig“ Jahren reif genug wäre, um die nötige Bildung für eine erfolgreiche Reformbewegung von unten nach und nach durchzuführen. ‘Abduhs Ansatz zielte vor allem auf die Bildung des Individuums ab, da er der Überzeugung war, dass dem Volk jedes Wissen und Bewusstsein fehlte, um sich gegen die Herrscher und Invasoren zu behaupten. Darum schlug er die Gründung einer Schule

---

<sup>324</sup> ‘Umāra: *Al-a‘māl*, S. 453f.

<sup>325</sup> Vgl. Meier: *Der politische Auftrag*, S. 79.

für Reformführer vor. Für al-Afġānī waren ‘Abduhs Haltung zu pessimistisch und seine Ansätze zu zögerlich. Trotzdem gaben sie in Paris gemeinsam eine neue Zeitung heraus, genannt *al-u‘rwa al-wuṭqa* (Der unauflöslche Bund), deren Worte „diejenigen ‘Abduhs waren, während die Ideen von al-Afġānī stammten.“<sup>326</sup> Die Zeitschrift erschien in den meisten Ländern des Nahen Ostens. Durch ihre Zweigstellen in den arabisch-islamischen Ländern und vor allem in Ägypten leistete sie auch einen kommunikativ-sozialen Beitrag für die Annäherung und das Zusammenrücken der islamisch geprägten Völker.

Die Briten zeigten sich besorgt gegenüber dem revolutionären Geist, den al-Afġānī in ihren Einflussgebieten im Nahen Osten erweckte. 1885 lud der britische Kriegsminister Muḥammad ‘Abduh zu sich ein und stellte ihm die Frage: „Ist es für die Ägypter, die ohnehin zwischen einem ägyptischen und einem fremden Herrscher nicht unterscheiden können, nicht besser, in Sicherheit unter der Herrschaft der Briten zu leben, als unter der türkischen Unterdrückung zu leiden?“<sup>327</sup> Muḥammad ‘Abduh erwiderte:

„Die Ägypter lieben ihr Land genau wie die Engländer ihr Land lieben. Die Ägypter sind seit der Zeit Muḥammad ‘Alis bewusster und aufgeklärter geworden. In jedem Dorf gibt es mittlerweile gebildete Menschen, die die Presse lesen und den Analphabeten weitererzählen, was dort geschrieben steht. Sowohl der Geist des Islam als auch die Natur der Menschen in Ägypten sind gegen die fremde Herrschaft.“<sup>328</sup>

In seiner Zeitung blieb Al-Afġānī weiterhin auf Konfrontationskurs gegen die Engländer und Franzosen, bis die beiden Mächte einstimmig beschlossen, sie zu verbieten. Obwohl die Lebensdauer der *al-u‘rwa al-wuṭqa* mit ca. acht Monaten und vierzehn Ausgaben sehr kurz war, hinterließ sie eine langfristige Wirkung im arabischen Raum im Allgemeinen und in Ägypten im Besonderen. Sie war mit ausschlaggebend für viele Revolten und Unruhen gegen die fremde Herrschaft und die Unterdrückung durch das eigene Regime. Viele Ägypter spürten ein neues Selbstbewusstsein und sehnten sich nach Veränderung. Aus der Zeitschrift entstand 1918 der Verein *al-u‘rwa al-wuṭqa (ġam‘iyat al-u‘rwa al-wuṭqa)*. Die Denker und Schriftsteller, die Mitglied des Vereins waren, waren zum größten Teil Christen.<sup>329</sup> Er existierte knapp ein halbes Jahrhundert, nämlich bis 1955.

Nach dem Verbot seiner Zeitschrift unternahm al-Afġānī Reisen in mehrere Länder. Konflikte mit den Herrschern des jeweiligen Landes waren aufgrund seiner revolutionären Natur vorprogrammiert. Im Jahre 1892 lud ihn der Kalif Abdülhamid II. zu sich in die Türkei ein und

---

<sup>326</sup> Nagel: Theologie, S. 18.

<sup>327</sup> Amin: *Zu‘amā‘*, S. 93.

<sup>328</sup> Ebd., S. 94.

<sup>329</sup> Vgl. Schölch: Der arabische Osten, S. 388.

versprach ihm großzügige Hilfe bei der Gründung einer islamischen Universität.<sup>330</sup> Mit dieser Unterstützung rückte die Verwirklichung von al-Afgānīs Reformansichten in greifbare Nähe. Al-Afgānī war, wie bereits angesprochen, ein außergewöhnlicher Redner, der überzeugend von der großen Vergangenheit der Muslime zu sprechen wusste und imstande war, Leidenschaft für seine Ziele zu erwecken. Diese Fähigkeiten al-Afgānīs wollte sich Abdülhamid II., der eine Regeneration des Osmanischen Reiches anstrebte, für seine Ziele zunutze machen.<sup>331</sup>

Al-Afgānī hatte jedoch nicht die Absicht, ein despotisches Regime wie die osmanische Herrschaft zu legitimieren und zu festigen. Dennoch nahm er das Angebot des Kalifen an, da es ihm nützlich schien für die Verwirklichung seiner antikolonialistischen Politik sowie die Beförderung der Einigung der Muslime. Nach der Übernahme seiner neuen Ämter begann er, dem Kalifen klare Vorschläge bezüglich der Restrukturierung des Osmanischen Reiches zu machen. Er sprach sich u. a. für die Dezentralisierung der Macht innerhalb des Reiches aus:

„Ich bat den Sultan um Erlaubnis, meine Vorstellung zur Verbesserung der Lage seines Reiches zu präsentieren, damit das Reich gegen Feinde besser geschützt sei. Er antwortete: Sag mir alles, was du sagen möchtest in Ehrlichkeit und Freiheit, ich bin ganz Ohr. Ich sagte: Glaubt der Sultan wirklich daran, dass es gut für sein Reich wäre, wenn Ägypten ein Emirat bleibt, in welchem Herrscher [...] die Steuern auf ungerechte Weise sammeln und es auf die Staatsmänner hier in Astana verteilen? [...] Ist dies gut für Ägypten, sein Volk und eure Herrschaft? Wäre es euch nicht lieber, wenn Ägypten zu einer Khediveya würde, wie in der Zeit vor den Briten? Der Sultan wandte sich nachdenklich zum Fenster. Ich dachte mir: Mein Gespräch stößt bei ihm auf Unmut, dass er von mir nichts Weiteres hören will. [...] Plötzlich wandte er sich mir zu und sagte: Angenommen wir machen es zu einer Khediveya – und dann? Ich sagte: O Herrscher! Das Osmanische Reich besteht mittlerweile aus dreißig Emiraten, wir machen es erst mal zu zehn Khediveya. Ich merkte: Er hört mir sehr konzentriert zu und sein Gesicht drückte Unzufriedenheit und Enttäuschung aus. So eilte ich: O mein Herrscher! Ich schwöre bei Allah und bei meiner Loyalität zu euch und bei meinem Wohlwollen den Muslimen gegenüber, dass ich in meinem Rat zu euch von der Ehrlichkeit, der Furcht um Eure Herrschaft und der Sorge um die östlichen islamischen Regionen angetrieben bin, deren Schutz nur im Zusammenrücken und der Unterordnung gegenüber dem Kalifat liegt. Ihr seht, viele Länder fangen an, sich vom Reich nacheinander abzutrennen. So ist es zu eurer Pflicht geworden, die Zügel des Reiches noch einmal neu zu straffen. Das ist meine Vorstellung.

Als ich fertig war, schüttelte der Sultan den Kopf [...] und sagte: Was hast du denn dem Sultan und dem Thron der Nachfolger der Osmanen übrig gelassen? Ich sagte: Dem Herrscher, dem Sultan bleiben die Königreiche aller dieser Könige. [...] Wenn die Khediveyas blühen und einen Teil an Entwicklung und Fortschritt erreichen, wird es keinen Zweifel daran geben, dass der Iran, um sich vor dem Interesse des Westens zu schützen, den Anschluss mit dem Reich suchen wird. Zudem werden sich die Afghanen schneller denn je um die Einigung unter der Fahne des mächtigen Reiches bemühen. Wenn es soweit ist, werden die indischen Muslime bestimmt nicht untätig bleiben. Sie werden sich dem großmächtigen Sultan anschließen, um sich und ihre Brüder gegen den Westen zu verteidigen.“<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Vgl. Amin: *Zu 'amā'*, S. 100.

<sup>331</sup> Vgl. ebd., S. 77.

<sup>332</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura'n wa saif*, S. 20.

Als Vorbild nannte al-Afghani in diesem Zusammenhang die Vereinigung der germanischen Stämme im Reich von 1871. Diese Idee nahm Celal Nuri mit großer Begeisterung auf:

„Differences of sect need not be a political barrier, and the Muslims should profit from the example of Germany, which lost its national unity through giving too much importance to differences of religion. Even the deepest of doctrinal gulfs that between Sunnis and Shi‘as could be bridged.“<sup>333</sup>

Im Föderalismus, von dem al-Afġānī den Sultan überzeugen wollte, sollte jedes Land seine eigene Entwicklung gemäß der Natur seines jeweiligen Volkes vorantreiben, also die Perser im Iran, die Ägypter in Ägypten usw. Dabei sollten die Länder ihre eigene nationale Identität für die islamische Identität nicht aufgeben. Dennoch sollte die Entwicklung dieser Länder mit dem Aufstieg des Islam und der Bekämpfung der fremden Besatzer mittels einer islamischen Allianz eng verbunden bleiben.

Die Hervorhebung des Islam als wichtigstes Bindeglied zwischen allen islamischen Völkern zeichnet alle Werke al-Afġānīs aus. Er war davon überzeugt, durch nichts anderes das Solidaritätsgefühl zwischen Ägyptern, Marokkanern, Türken, Persern, Arabern und Indern effektiver stärken zu können als mit dem Islam:

„When all this has been said, however, it remains true that for Muslims no sort of natural solidarity, not even patriotism, can replace the bond created by Islam“.<sup>334</sup> Al-Afġānīs Denken entsprach seinem Verständnis von der Vereinigung der islamischen *Umma* (Nation), wie Albert Hourani sagte:

„When he talked of Muslim unity, he did not mean only the co-operation of religious or political leaders, he meant the solidarity of the *umma*, the sense of responsibility which each member of it should have towards the others and the whole, the desire to live together in the community and work together for its welfare.“<sup>335</sup>

In seinem Versuch, einen islamkompatiblen Nationalismus zu entwickeln und zu fördern, klammerte al-Afġānī damit dessen säkularen Charakter aus. Bassam Tibi bewertet al-Afġānīs Nationalismuskonzept deshalb folgendermaßen:

„Afghani, der die mit der Internationalisierung des Kapitalismus verbundenen nationalistischen Tendenzen erkannt hatte, versuchte den Islam an diese Entwicklung anzupassen. Er griff die europäische Nationalidee auf, eskamotierte jedoch ihre säkulare Substanz und erklärte die Muslime in Absehung aller ethnischen, linguistischen und kulturellen Unterschiede zur Nation. Der politische Ausdruck dieser Okulierung der europäischen Nationalidee – wie immer modifiziert – ist der Panislamismus.“<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> Hourani: Arabic thought, S. 115.

<sup>334</sup> Ebd., S. 119.

<sup>335</sup> Ebd., S. 117.

<sup>336</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 76f.

Dieses von al-Afgānī geforderte bedingungslose Solidaritätsgefühl der Muslime untereinander, welches über die Grenzen von Ländern und Ethnien hinausgeht, ist eine typisch islamische Ideologie, die ihre Wurzel im Denken und Verhalten der Urgemeinde der Muslime in Mekka und Medina findet.

Auf die Frage, worauf sich die Muslime in ihrer Vereinigung berufen sollen, auf ihre Nationalität oder auf ihre Religion, gab al-Afgānī nie eine eindeutige Antwort. Er schwankte je nach Adressat zwischen den beiden Alternativen: dem Islam und der Liebe zum Nationalstaat. Al-Afgānīs Ambivalenz zeigte sich nicht zuletzt in seinem Verhalten zu den muslimischen Herrschern. Er kooperierte mit dem osmanischen Kalifen und erkannte das Kalifat an, solange er glaubte, dass dies der richtige Weg zur Vereinigung aller Muslime sei. Als er aber jegliche Hoffnung auf eine Verwirklichung seiner Ideen durch die osmanischen Kalifen verloren hatte, wandte er sich dem Schah von Iran zu und behauptete, dass die Iraner, die eine hervorragende Rolle im Frühislam gespielt hatten, diejenigen seien, die einen Anspruch auf die Führung der Muslime im Kampf gegen den Kolonialismus hätten.<sup>337</sup> Muḥammad ‘Umara erklärt al-Afgānīs Schwanken zwischen Nationalismus und Panislamismus folgendermaßen:

„Al-Afghani wollte den Islamismus mit dem Nationalismus verheiraten. [...] Seine widersprüchlichen Äußerungen diesbezüglich passen gut zu seinem Charakter und seinem Leben. [...] In der Tat ließ ihn sein liberales Verständnis vom Islam zwischen dem Islam und dem Nationalismus nicht unterscheiden. Das soll nicht bedeuten, dass er angesichts seines reifen nationalistischen Denkens der islamischen Solidarität den Rücken kehrte. [...] So äußerte er sich vor Winston Churchill mit ‚Ägypten gehört den Ägyptern‘ und im selben Atemzug lobte er den osmanischen Kalifen und erklärte ihm seine Loyalität.“<sup>338</sup>

Doch al-Afgānī konnte seine Verdrossenheit gegen den osmanischen Sultan und Kalifen Abdülhamid II. nicht immer verbergen. Dies äußerte sich z. B. in seiner Auffassung, dass erst die Schwäche des osmanischen Kalifates es dem europäischen Besatzer ermöglicht habe, in die Länder des Islam einzumarschieren. Damit war er einer Meinung mit Muḥammad ‘Umara, der sagte: „Das osmanische Kalifat hat in der Tat dem Drang der Kolonialmächte in den islamischen Ländern Tür und Tor geöffnet.“<sup>339</sup>

Schon bald stellte sich heraus, dass Abdülhamid II. al-Afgānī lediglich aus taktischen Gründen in die Türkei eingeladen hatte. Der Kalif wollte ihn aus der Nähe beobachten, um seine Kampagne gegen ihn schnellstens im Keim ersticken zu können.<sup>340</sup> Statt sein Versprechen zu

---

<sup>337</sup> Friedemann Büttner: [Biografische Angaben zu al-Afghani], in: Ders.: Reform, S. 191.

<sup>338</sup> ‘Umāra: *Al-a‘māl*, S. 60–63.

<sup>339</sup> Ebd., S. 25.

<sup>340</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 77.

erfüllen und al-Afgānī zum Erreichen seiner Ziele zu verhelfen, schränkte der Kalif dessen Wirkungsmöglichkeiten fortschreitend weiter ein. So durfte er zu den Kritikern und Gegnern des Kalifen ohne dessen Erlaubnis keinen Kontakt aufnehmen. Als der Khedive Abbas von Ägypten ihn besuchte und al-Afgānī ihm seine Bewunderung und seinen Respekt aussprach, streuten die Feinde al-Afgānīs das Gerücht, dass der Khedive von Ägypten sich durch die Unterstützung al-Afgānīs vom dem Einfluss des Osmanischen Sultan befreien wolle. Der Kalif fühlte sich dadurch in seinem Misstrauen gegen al-Afgānī bestätigt. Obgleich die Gerüchte falsch waren und al-Afgānī dem Kalifen mehrfach seine Loyalität zugesichert hatte, blieb das Misstrauen des Herrschers ihm gegenüber erhalten. Als al-Afgānī das Land verlassen wollte, bat ihn der Kalif weiter zu bleiben und sein Amt als strategischer Denker und Berater des Regierungsapparates auszuüben. Freilich handelte es sich dabei lediglich um einen Vorwand, da der Kalif ihn weiter unter seiner Kontrolle wissen wollte. Im Jahre 1897 dann erlag al-Afgānī in der Türkei seinem Krebsleiden und starb.<sup>341</sup>

Al-Afgānī war, wie bereits angesprochen, ein hochgelobter Rhetoriker, der wusste, wie er das Publikum für sich gewinnen konnte:

„On all who knew him he left a strong although not wholly pleasant impression: of a man devoted to his convictions, obstinate, ascetic quick to anger when honor or religion was touched, wild and untamable. [...] He was eloquent, knew many languages, was fond of talking endlessly to his friends, in cafes in Cairo or in his gilded prison in Constantinople, and was a stirring public orator. But he did not like writing, and wrote little.“<sup>342</sup>

Da al-Afgānī jedoch wenige Schriften hinterließ, die Informationen zu seiner Biographie enthalten, weiß man, wie ebenfalls bereits angesprochen, nur wenig zu seiner Person. Seinen Namen wechselte er je nach Aufenthaltsort, und je nach Situation tauschte er auch seine Rolle des strenggläubigen Muslims gegen die des liberalen Philosophen. In Kairo und Istanbul nannte er sich al-Afgānī, in Afghanistan al-iṣṭanbūlī (der aus Istanbul kommt), in seinem Heimatort in Afghanistan ließ er sich den Namen al-Asad Abadi geben. Sein unaufhörliches Streben nach der Einheit der Muslime ließ ihn nicht nach Differenzen, sondern nach Gemeinsamkeiten suchen. Daher war es ihm auch gleichgültig, ob er als Sunnit oder Schiit gesehen wurde.

Seinen bis heute nachwirkenden Einfluss auf die ägyptische Elite verdankte er vor allem der bereits erwähnten arabischsprachigen Zeitschrift *al-u'rwa al-wuṭqa*, die er zusammen mit Muḥammad 'Abduh von März bis Oktober 1884 in Paris herausgegeben hatte.

---

<sup>341</sup> Vgl. 'Umāra: *Al-imām*, S. 39.

<sup>342</sup> Hourani: *Arabic thought*, S. 112.

Al-Afgānī sah den Grund des apathischen politischen Verhaltens der Muslime in den religiös aufgeladenen Begriffen *Schicksal* und *Vorbestimmung*. Er versuchte seinen Glaubensbrüdern zu vermitteln, dass Kolonialismus und Rückständigkeit kein Schicksal seien, dem sich die Muslime gottergeben ausliefern müssten:

„Jene Europäer bilden sich ein, es bestehe kein Unterschied zwischen der Doktrin von Geschick und Schicksal und der Irrlehre der Ġabarija-Sekte, die sagt: Der Mensch ist vollkommen unfrei in all seinen Handlungen. Sie bilden sich ein, die Muslime sähen sich selbst wegen ihres Glaubens an das Schicksal wie eine Feder, die in der Luft schwebt und von den Winden fortgetragen wird, wohin immer sie wehen.

Wenn aber im Herzen der Leute feststeht, dass sie sogar nicht wählen können, was sie sagen oder tun wollen, so erlahmt ohne Zweifel ihre Kraft und sie verlieren die Gabe Gottes, die aus der Fähigkeit besteht, etwas aus eigener Kraft zu erlangen. Das Motiv von Bemühung und Vorteil wird aus ihrem Geiste getilgt, und es geschieht ihnen dann, dass sie aus der Welt der Existenz in jene des Nichtseins hinüberwechseln.

So denkt eine Gruppe von Europäern, und viele der schwachen Geister im Orient folgen ihrer Meinung. Ich aber scheue mich nicht, zu erklären: Das ist die reine Lüge! Missverständene und leere Behauptung; Sie wollen Gott und den Muslimen Lügen zuschreiben! Es gibt heute keine Muslime unter den Sunniten und den Shi‘iten, den Saiditen, Isma‘iliten, Wahhabiten und Chariġiten, die an die Lehre der absoluten Vorbestimmung glauben und annehmen, dass die Menschen keinerlei freie Wahl besitzen. Vielmehr glauben alle diese Gruppen von Muslimen, dass die Menschen *in ihren Taten einen Teil von Willensfreiheit* besitzen; man nennt ihn ‚Kasb‘ (‚das Anerworbene‘). Darauf beruht, dass alle eine Belohnung und eine Strafe anerkennen, denn diese entsprechen dem Teil von Willensfreiheit, den Gott uns gewährt hat“.<sup>343</sup>

Al-Afgānī fühlte sich– wie viele andere Muslime, die sich mit der Überlegenheit der europäischen Zivilisation konfrontiert sahen – aus religiöser und historischer Sicht verpflichtet, den Islam in der europäischen Diaspora mit allen Mitteln zu verteidigen. Er sah dies als einen wichtigen Teil seiner Mission. Der Widerspruch, der damals wie heute von Muslimen, die in der Fremde wohnen, gelebt wird, ruft seitens der Nichtmuslime Unverständnis und Skepsis hervor. Beispielsweise missachteten viele die Vorschriften ihrer Religion, indem sie Alkohol trinken und Ehebruch begehen. Wenn es aber um Kritik am Islam geht, so werden alle Muslime zu eifrigen Moralpredigern und Verfechtern der Tugenden der islamischen Religion. Diese muslimische Haltung der vehementen Verteidigung des Islam erstreckt sich von Loyalität, Solidarität und Altruismus bis hin zum Fanatismus. Die *‘aṣabiya* (fanatische Solidarität) war in vorislamischer Zeit ein überlebensnotwendiges Sozialprinzip der arabischen Wüstenbewohner.<sup>344</sup> Unbeschränkte Solidarität und oft blinder Fanatismus waren für

---

<sup>343</sup> Arnold Hottinger: Allah heute. Zürich 1981, S. 51f.

<sup>344</sup> *‘Aṣabiya* kommt vom Infinitivverb *‘asaba*, was so viel bedeutet wie „binden“. Einen Menschen, der leicht zu provozieren ist, nennt man *asaby*. Da im Arabischen der Nerv als die wichtigste Verbindung zwischen den Körperteilen angesehen wird, nennt man diesen *‘asab*, was ebenfalls auf *‘aṣabiya* zurückgeht.



Stammesgesellschaften mit tribalen Strukturen Garant für den Zusammenhalt. Je nach Situation konnte sich eine fanatische Solidarität entwickeln, die den Beistand der Stammesangehörigen sowohl im Recht als auch im Unrecht verlangte. Diese eifrige Solidarität bis hin zum Fanatismus wurde vom Propheten Muḥammad sogar strikt verboten. Er sagte seinen Anhängern dazu in einem ḥadīṭ: *da'ūha fa innaha muntina!* („Lasst es, denn es stinkt!“)<sup>345</sup> Dennoch blieb sie erhalten, weil auch ihre Funktion erhalten blieb. In ihrer zugespitzten, fanatischen Form ist sie meines Erachtens auch heute noch der Grund für viele soziale und politische Probleme: Stammesgesellschaften fördern in diesem Sinne die Vermehrung des Stammes und sehen in dieser Vermehrung ihre Stärke. Dabei sind männliche Nachkommen besonders erwünscht. Trotz der weitgehenden Verstärkung der arabisch-islamischen Gesellschaft, wie z. B. in Ägypten, ist dieses Denken immer noch stark verankert geblieben. Besonders unter den Bauern und im armen Milieu legt man viel Wert auf Nachwuchs, weil dieser für den eigenen Schutz sowie die Selbstbehauptung und das Image in der kleinen Gesellschaft sorgt. Dementsprechend gilt im Ernstfall eine soziale Regel, die im folgenden Sprichwort Ausdruck findet: „Ich und mein Bruder gegen meinen Cousin und ich mit meinem Cousin gegen den Fremden“. Nach diesem Schema erweitert sich der Kreis der fanatischen Solidarität weiter: Man solidarisiert sich mit der Großfamilie gegen das Dorf, in dem man lebt, dann mit diesem Dorf gegen das nächste usw. In den politischen Wahlen wählt man nicht die Qualifizierten, sondern die Blutsverwandten und Nächsten. Sowohl in ihren negativen als auch in ihren positiven Aspekten ähnelt die arabische *aṣabiya* weitgehend dem europäischen Nationalismus.<sup>346</sup>

Unter den zeitgenössischen Weltgegebenheiten verstärkt sich die 'Asabiya-Kultur, die ein Muslim für seine Religion und deren Verteidigung in der Fremde zu pflegen hat. Viele Muslime sehen sich veranlasst, nicht nur den Islam und die Retardation der Muslime zu verteidigen, sondern auch entsprechende Vorurteile, Vermutungen und Anschuldigungen zu erheben oder zu rechtfertigen, um zu erklären, dass der Islam den Terror nicht legitimiert, die Frauen nicht unterdrückt und fähig ist, ein demokratisches, friedliches Miteinander zu gewährleisten. Vor dem Hintergrund dieser Analyse des muslimischen Solidaritätsverständnisses überrascht es nicht, dass al-Afḡānī seine Ansprachen oft – eben als Ausdruck seiner Solidarität mit dem Islam – an die Europäer richtete.

Al-Afḡānī nahm aber auch den Klerus ins Fadenkreuz. So warf er den '*ulamā*', den Religionsgelehrten, vor, mit ihrem Aberglauben und ihrer Unwissenheit zum Niedergang der

---

<sup>345</sup> Es handelt sich um einen berühmten ḥadīṭ des Propheten.

<sup>346</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 128.

Muslime beigetragen zu haben. „Sie (die *‘ulamā’*) fragen nicht: wer sind wir, und was ist angemessen für uns? Sie fragen nie nach (den Ursachen) der Elektrizität, nach (dem Funktionieren von) Dampfschiffen und Eisenbahnen.“<sup>347</sup> Gerade diejenigen, die das Wissen neben dem Glauben verbieten, sind nach Ansicht von al-Afġānī Feinde der Religion. Aus dieser Erkenntnis resultierten seine beharrlichen Bemühungen, Religion und Wissenschaft zu versöhnen. Wer die Unvereinbarkeit seiner Religion mit evidenten wissenschaftlichen Erkenntnissen behauptet, hat nach al-Afġānī das Urteil über die Falschheit seiner Religion bestätigt.

„Die Religion soll so ausgelegt werden, dass sie den wissenschaftlichen Wahrheiten entspricht. Es herrschten Ignoranz und Erstarrung des Denkens bei vielen, die unter dem Deckmantel der Religion gehandelt haben. So wurde gegen den Koran die Anschuldigung erhoben, dass er gegen die Wissenschaft sei.“<sup>348</sup>

Da al-Afġānī davon ausging, dass Wissenschaft und Weisheit aus der vorurteilsfreien Entdeckung des Neuen in seiner Konfrontation mit dem Althergebrachten entstehen, sollten Wissenschaft und Weisheit der Menschheit freilich nur dann dienen, wenn sie auf den Verstand und die Prophetie rekurrieren. Dazu sagte al-Afġānī: „Weil ich sicher bin, dass die absolute Wahrheit die wahre Religion und die richtige *Šari‘a* nicht zerstören wird, bin ich mehr als andere davon überzeugt, dass das Bewusstsein und die Seele der Muslime bald aufgeklärt und verbessert werden wird durch die Weisheit.“<sup>349</sup>

Al-Afġānī begriff Naturwissenschaft und Technik nicht als alleinige Errungenschaften des Westens, sondern als einen Teil des menschlichen Wissens insgesamt. Seiner Meinung nach gehören Naturwissenschaften und Technik notwendigerweise zu jeder Nation, die der Botschaft Gottes folgt und an sie glaubt. Das Ziel der Religion ist nach al-Afġānīs Islamverständnis die Erfüllung des Willens Gottes, der den Menschen zum Hüter und Beherrscher der Welt berufen hat und zu diesem Zweck mit der Vernunft ausstattete. Vernunft ist die wichtigste Gabe Gottes an den Menschen. Da dürfte die Religion sie nicht hindern, ihre heilige Aufgabe zu vollbringen, nämlich das Leben des Menschen soweit wie möglich zu perfektionieren. „Mit der Führung durch den philosophischen Geist (Weisheit), beginnt der Verstand nach seiner eigenen Genese und Natur zu handeln, und er sucht nach den Gründen von Vorstellungen, der Basis geistiger Fähigkeiten und ihrer Beziehung zu körperlichen Empfindungen.“<sup>350</sup> Mit dieser Aussage

---

<sup>347</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 66.

<sup>348</sup> Amin: *Zu ‘amā’*, S. 114.

<sup>349</sup> Hendrich: Islam und Aufklärung, S. 72.

<sup>350</sup> Ebd., S. 70.

betonte al-Afgānī die Bedeutung der menschlichen Vernunft und ihre rationale Fähigkeit, die Geheimnisse dieser Welt aufzudecken und zu durchdringen. Sie sei ein Teil des göttlichen Auftrags und mit der Religion nicht nur vereinbar, sondern sogar deren Gebot.

Ausgerechnet in einer Zeit, in der Naturwissenschaft und Technik bei den Muslimen den Tiefpunkt erreicht hatten, kritisierte al-Afgānī das Christentum als Feind der Vernunft und behauptete gleichzeitig, dass der Islam wissenschaftsfreundlich sei. „Der Islam ist die einzige Religion, die einen Glauben ohne Beweis kritisiert [...]. In allem wendet sie sich an die Vernunft.“<sup>351</sup> Er wollte die Muslime zur Beschäftigung mit den Naturwissenschaften und gleichzeitig zum Studium der Philosophie bewegen. Dies schien ihm ein sehr wichtiger Schritt, um den heiligen Text in einem wissenschaftlichen Zusammenhang besser zu verstehen. Die Religionsverfechter zwängten den Menschen den Glauben mit seinen Doktrinen auf, wohingegen die Philosophie es dem Menschen ermögliche, seinen Glauben auch mit dem Verstand zu untermauern. Dieser philosophische Ansatz war für al-Afgānī ganz im Sinne des Glaubens:

„In seinem Artikel ‚Vom Nutzen der Philosophie‘ schrieb al-Afgānī, dass die Philosophie die erste Ursache der geistigen Aktivität des Menschen ist und ihn aus der animalischen Sphäre emportausen lässt. Zunächst vervollkommnet der Mensch seine äußeren Lebensumstände, und richtet dann seine Aufmerksamkeit auf seine Seele und entwickelt Vorstellungen von tugendhaften Eigenschaften. Schließlich wendet seine Vernunft sich selbst, ihrer eigenen Entstehung und wahren Natur zu und beginnt, nach Ursachen und Wirkung zu fragen, nach den Umständen des Aufstiegs und Niedergangs von Völkern, nach den Prinzipien des Rechts und der Gesetzgebung, nach Unsterblichkeit und Glückseligkeit.“<sup>352</sup>

Al-Afgānī Schriften lassen erwarten, dass die Erziehung der Generationen von Kindheit an in seiner Reform eine zentrale Rolle spielte. Er sagte selbst: „Der Mensch ist Mensch aufgrund seiner Erziehung“.<sup>353</sup> Im Gegensatz zu seinem Schüler Muḥammad ‘Abduh, der davon ausging, dass ein Zeitraum von rund 20 Jahren oder mehr zur Umsetzung der Reformen auch bei Erwachsenen notwendig sei, glaubte al-Afghani hingegen an die „Gleichzeitigkeit“ der „Erziehung“, also die sofortige Wirkung der Reform bei Erwachsenen, wohingegen er bei Kindern die Notwendigkeit zu längerfristiger Erziehung sah. Über dieses Thema schrieb er einen Artikel mit dem Titel *Unterricht und Erziehung*, in dem er die Schuld an der geistigen Versteinerung der Gesellschaft dem Klerus zuweist, da dieser in der Vergangenheit stets für die Kindererziehung zuständig gewesen sei. In seinem Artikel *Vom Nutzen der Philosophie* vertritt

---

<sup>351</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 68.

<sup>352</sup> Ebd., S. 73.

<sup>353</sup> Ebd. S. 70.

er die Meinung, dass der Mensch bei seiner Geburt das unwissendste unter den Lebewesen sei und das für ihn Gute nicht zu erkennen vermöge. Wichtig sei deshalb, was danach komme, was die Gesellschaft ihn lehre:

„Er ist eine Natur ohne Form, eine unbearbeitete Materie, der dann in den ersten Lebensjahren Eigenschaften, Charakter und Traditionen aufgeprägt werden. Da nun die Eltern das Kind ‚nach ihrem eigenen Bilde‘ formen und dabei von dem, was sie tradieren, nichts selbst erfinden, sondern sich an das halten, was sie von den U‘lima empfangen haben, hängt das Schicksal eines Volkes primär von den U‘lima ab. Zeichnen sie sich durch gute Überzeugung, fromme Seelen und gute Sitten aus, dann wird ihr Volk die vollkommene Glückseligkeit erreichen können. Handelt es sich bei ihnen jedoch um Ignoranten, die nichts von den Wissenschaften verstehen und unfähig sind, die Verhaltensweisen und Gewohnheiten ihrer Länder zu modifizieren und (mit geänderten Verhältnissen) in Übereinstimmung zu bringen, werden ihre Schüler unweigerlich in Abgründe des Unglücks, der Armut und der Bitterkeit stürzen.“<sup>354</sup>

Seine Erklärung der Unwissenheit des Kindes und des Einflusses der Eltern bzw. der ‘ulamā‘ auf das Kind hat al-Afgānī aus einem bekannten *ḥadīṭ* des Propheten abgeleitet, in dem dieser sagt: „Jedes Kind wird nativistisch geboren, erst seine Eltern machen aus ihm einen Juden, einen Christen oder einen Götzendiener.“<sup>355</sup>

Diesen nativistischen Zustand des Kindes bei der Geburt haben die muslimischen Religionsgelehrten mit dem ‚Islam‘ gedeutet. Demzufolge wird jedes Kind bereits als Muslim geboren. Daraus folgt die immense Bedeutung der Erziehung bzw. die Rolle der Eltern im Erziehungsprozess. Hierzu stellte al-Afgānī fest: „Der Mensch ist eines der größten Geheimnisse des Universums. Er ist in der Lage, die Geheimnisse und die Verborgtheit der Natur mit seinem Verstand zu entdecken. Mit seinem Wissen und seinem freien Geist wird er seine Visionen verwirklichen, wird er feststellen, dass das, was ihm einst als unmöglich galt, Realität wird.“<sup>356</sup>

Desweiteren antwortete al-Afgānī auf die Frage, wie er die Rechtsschulen früherer Islamgelehrter und die Anwendbarkeit ihrer Lehren auf seine Zeit beurteile, wie folgt:

„Sie waren Männer, die ihren Geist für ihre Zeit angestrengt haben. Wir sind aber auch Männer und wir müssen unseren Geist für unsere Zeit anstrengen. *iğtihād* bedeutet: körperliche und geistige Anstrengung. Sie liegt in der Natur des Menschen. Sie stellt eine Notwendigkeit für das Leben und dessen Entwicklung dar.“<sup>357</sup>

Al-Afgānīs Versuch, Philosophie und Religion zu vereinbaren, ist strittig geblieben. Grundsätzlich kann man die reine Aktivität der Vernunft (die Philosophie) mit dem

---

<sup>354</sup> Ebd., S. 70f.

<sup>355</sup> Es handelt sich dabei um einen berühmten *ḥadīṭ* des Propheten.

<sup>356</sup> ‘Umāra: *Al-a‘māl*, S. 99.

<sup>357</sup> Al-Saiyid Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn wa ad-dawla al-islamiya* [„Die Muslimbrüder und der islamische Staat“]. Kairo 1997, S. 46.

traditionellen Sinn der islamischen Religion vereinbaren. Denn der Glaube stützt sich auf Vertrauen und nicht auf Wissen. Philosophie stützt sich aber vor allem auf die Vernunft, die gemäß der ihr innewohnenden Logik handeln möchte. Darum können Glaube und Philosophie nicht immer kompatibel sein. Al-Afgānī gehört somit zu denjenigen muslimischen Gelehrten, die gegen derer Überzeugung von der Unvereinbarkeit von Religion und Philosophie handeln und stattdessen versuchen, eine Kompatibilität zwischen Religion und Philosophie nachzuweisen. Obwohl der Islam das Nachdenken und das Hinterfragen erlaubt, ja sogar an vielen Stellen im Koran gefordert sieht, bleiben die Aktivitäten der menschlichen Vernunft nach der islamischen Lehre in einem gewissen Maße beschränkt. Dementsprechend muss der gläubige Muslim an viele Lehren glauben, die er mit den Mitteln der modernen Wissenschaft weder erkennen noch nachweisen kann. Gerade dieses blinde Vertrauen soll nach dem orthodoxen Islamverständnis Beweis des Glaubens sein. In diesem Sinne hat Glaube mehr mit dem Gemüt, mit dem innerlichen Gespür des Menschen zu tun als mit dem menschlichen Verstand. Dies bedeutet z. B. in Bezug auf Wunder, die der Prophet Muḥammad, aber auch Jesus Christus vollbracht haben sollen, dass diese kein Mensch mit den Mitteln des menschlichen Verstandes erklären kann; sonst hätte man sie nicht als Wunder bezeichnen dürfen. Dennoch muss man als gläubiger Muslim oder Christ an sie glauben.<sup>358</sup>

Angesichts dieser Problematik, der sich al-Afgānī durchaus bewusst war, musste er seine Meinung über Philosophie, Prophetie und Wissenschaft je nach Publikum unterschiedlich formulieren. In Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem französischen Philosophen Ernest Renan, vor einem säkularen Publikum, betonte er „die Unvereinbarkeit von dogmatischer Religion und Philosophie.“<sup>359</sup> In ähnlicher Weise verfuhr er in seiner Ansprache an ein ausgewähltes Publikum in einer säkularen Universität in Istanbul, „wo er es wagte, das Metier des Propheten mit der Philosophie zu vergleichen.“<sup>360</sup> Dies galt in den Augen des Klerus als Anmaßung, weswegen er al-Afgānī der Häresie bezichtigte. In einem konservativen islamischen Land wie Ägypten musste al-Afgānī dagegen Rücksicht auf die Orthodoxie nehmen und seine Meinung zurückhaltend formulieren. Mit diesem Problem sahen sich fast alle Liberalen, die eine Reform des Islam anstrebten, konfrontiert. Bereits ein unorthodoxes Wort oder eine abweichende Idee aus dem Munde eines Reformers oder Kritikers konnte dessen

---

<sup>358</sup> Im Islam werden Wunder als *ḥariqul-'adāt* bezeichnet [„Dinge, die dem Normalen zuwiderlaufen“], vgl. Art. Wunder, in: Thomas Patrick Hughes: *Lexikon des Islam*. Wiesbaden 1995, S. 760–764, hier: S. 760. Mehr zur Darstellung von Wundern im Koran und im Leben des Propheten Muḥammad ebd., S. 761f.

<sup>359</sup> Vgl. Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 72.

<sup>360</sup> Vgl. ebd.

Exkommunikation nach sich ziehen. Die übersensiblen konservativen Kreise sahen jede Kritik aus den eigenen Reihen als Verrat und jede Kritik von außen als Kriegserklärung. Dies schränkte nicht nur den Einflusskreis der Reform ein, es beeinträchtigte auch den Reformprozess erheblich. Die Selbstzensur bzw. die Ambivalenz dieser Reformer beschränkte so die Wirksamkeit der Reform massiv. Dieser Umstand galt und gilt als eine der wichtigsten Ursachen dafür, dass die eben skizzierten Reformbemühungen in der islamischen Welt fruchtlos blieben: Sie wurden durch das oben beschriebene Verhalten von konservativen Orthodoxen und Reformern bereits im Keim erstickt.

#### 4.2.2 Aneignung oder Kritik der westlichen Moderne?

Al-Afgānīs Traum war die Einigung der Muslime durch die Gründung einer islamischen Liga. Von ihr sollten die Christen oder die Nachbarländer des islamischen Reiches allerdings nicht ausgeschlossen sein. Dementsprechend richtete sich seine Botschaft sowohl an Muslime als auch an Christen.

„[D]ass wir unseren Appell an die Muslime richten, schließt die Nachbarländer oder die christlichen Minderheiten nicht aus, die gemeinsam mit den Muslimen die Heimat teilen oder mit den Muslimen gemeinsame Interessen haben. Die Christen auszuschließen ist weder unser Ziel, noch erlaubt es uns unsere Religion und unsre Šari‘a.“<sup>361</sup>

Er sah in der islamischen Religion kein Potenzial für Konflikte mit anderen Religionen. Denn seiner Ansicht nach stammten alle Religionen aus Gott. „Die drei monotheistischen Religionen haben denselben Ursprung: Nur durch Missdeutung und Missbrauch durch den Klerus wird die Kluft zwischen ihnen größer.“<sup>362</sup> Ob al-Afgānī vom selben Ursprung der drei monotheistischen Religionen wirklich überzeugt war oder seine Äußerungen nur als taktischer Schachzug zu deuten sind, um letztlich die ersehnte Einheit der Muslime zu bewirken, bleibt freilich unklar. In seinem Kampf gegen den Kolonialismus rief er die Muslime ferner dazu auf, die Tabakindustrie zu boykottieren, sollte diese eine englische Industrie sein. Denn nicht zu boykottieren bedeute Verrat. Der Verräter ist nach ihm also nicht nur derjenige, „der seine Heimat verkauft, sondern jeder, der dazu beiträgt, dass der Besatzer in seinem Land Fuß fasst oder dies nicht mit allen Mitteln verhindert.“<sup>363</sup>

---

<sup>361</sup> Ebd., S. 85.

<sup>362</sup> Ebd., S. 113.

<sup>363</sup> ‘Umāra: *Al-a‘māl*, S. 26.

Al-Afgānīs Schriften und sein Lebenskampf machen deutlich, dass er Nationalist und gläubiger Muslim zugleich war. Dabei vertrat er die Meinung, dass alle Religionen nur dem Wohl der Menschheit zu dienen hätten. Alle feindlichen Haltungen in den Religionen zueinander seien Menschenwerk und hätten mit Religion nichts zu tun. „Haltet euch fest an die religiöse Bindung, sie ist die unauflösliche Bindung, die den Araber mit dem Türken, den Perser mit dem Inder und den Ägypter mit dem Marokkaner zusammenschweißt.“<sup>364</sup>

Daher propagierte er einen islamischen Nationalismus, der jedoch Nichtmuslime nicht ausgrenzen, sondern gleichberechtigt mit einbeziehen sollte. So gesehen war sein Fokus nicht nur auf den Islam als Identität, sondern auch auf den Nationalismus als Grundidee gerichtet.

„Afgani, der Guizots ‚Historie de la civilisation en Europe‘ mit Begeisterung las und deren arabische Übersetzung (Kairo 1877) förderte, betrachtete den Islam mehr als eine Zivilisation denn als eine Religion. Er stimmt mit Guizot darin überein, dass das Aufblühen von Zivilisationen von der moralischen Verfassung ihrer Subjekte abhängt. Zivilisationsfördernd ist für Guizot eine moralische Verfassung nur dann, wenn sich die Menschen in ihrem Handeln von der Vernunft leiten lassen und über ein starkes Solidaritätsgefühl verfügen – Bedingungen, die Afgani von Guizot übernimmt und deren Herbeiführung für die Revitalisation der islamischen Zivilisation er als Lebensaufgabe ansieht.“<sup>365</sup>

Viele Fragen, die al-Afgānī im 19. Jahrhundert mutig und als freier Geist stellte und beantwortete, sind heute noch für viele Muslime ein Streitthema. Auf die Frage nach der Stellung der Frau und der Notwendigkeit des Schleiers z. B. antwortete al-Afgānī:

„Hinsichtlich ihrer Vernunft ist die Frau dem Manne ebenbürtig. Die Unterschiede zwischen beiden sind nur durch die Erziehung zustande gekommen. So wurde dem Mann die Freiheit gewährt, wobei die Frau zuhause zum Erziehen der Kinder bleiben sollte. Diese Aufgabe ist lediglich viel wertvoller als viele männliche Berufstätigkeiten. Es irrt sich derjenige, der die absolute Gleichstellung der beiden verlangt, denn jeder hat seine Rolle. Auf ihre Kooperation und ihre Zusammenarbeit ist die Gesellschaft angewiesen. Nichts spricht gegen die Berufstätigkeit der Frau, wenn sie dazu gezwungen ist. [...] Ich habe nichts dagegen, wenn die Frau ihren Schleier bzw. ihr Kopftuch ablegt, solange das nicht zu Dekadenz und Verderben führt.“<sup>366</sup>

Al-Afgānī war bekannt für seine Meinung, dass die Bildung der Frau für die Entwicklung der Gesellschaft wichtig sei. Die Frauen sind die Mütter, die die Kinder in den ersten Jahren erziehen und ihre Bildung gestalten. Ohne gebildete, zivilisierte Frauen ist es unmöglich, eine gesunde Generation zu erziehen. Dazu bemerkte er:

„Ich meine, wenn die Männer in einer Nation kultiviert und gut gebildet sind, während die Frauen in derselben Nation ungebildet und vernachlässigt sind, so kann es dieser Nation nur gut gehen,

---

<sup>364</sup> Ebd., S. 43.

<sup>365</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 76.

<sup>366</sup> Amin: *Zu ‘amā’*, S. 114.

solang diese Männer am Leben sind. Wenn sie sterben, werden ihnen Kinder nachfolgen, deren Moral und Bildung durch ihre ungebildeten Mütter gestaltet wurden.“<sup>367</sup>

Diese Vorstellung von der Rolle der Frau wurde als große Innovation in der Gedankenwelt der Muslime des 19. Jahrhunderts erlebt. Der Satz von al-Afġānī, in dem er das Ablegen des Kopftuches befürwortet, solange das nicht zu Dekadenz führt, kann heute m. E. so gedeutet werden, dass der Kopftuchverzicht insbesondere in einem Land, in dem es die Norm ist, kein Kopftuch zu tragen, im Sinne der Frau ist, damit die Blicke nicht auf sie gerichtet werden. Freilich blieb diese Auffassung nicht ohne Widerspruch.

Aber auch der Liberalismus und die Aufgeschlossenheit al-Afġānīs der wissenschaftlichen Forschung und westlichen Moderne gegenüber blieben nicht ohne Kritik.

„Ich habe nur große Städte, hohe Gebäude und Fabriken gesehen, in denen die Seide und die Wolle mit verschiedenfarbigen Chemikalien gefärbt wurden. Metalle, Bergbau und Monopolhandel, welches sie reich macht. Sie sind außerdem ideenreich in der Erfindung der erschreckenden Artillerie, der zerstörerischen Maschinen und Bomben, welche für den Mensch tödlich und vernichtend sind. Darum wetteifern die heutigen zivilisierten Nationen. Wenn wir die Gewinne der wissenschaftlichen Errungenschaften der zivilisierten Nationen in mehrfacher Form auf eine Waagschale und das durch die Kriege verursachte Leid auf die andere Waagschale legen würden, würde die Schale des Leids überwiegen. Wissenschaft und Entwicklung auf diese Art und Weise sind nichts anderes als pure Ignoranz und Planlosigkeit. Mit diesem Verhalten ist der Mensch brutaler und niedriger als das Tier. Selbst unter den grausamsten Raubtieren und den giftigsten tödlichen Schlangen und Insekten finden wir keine ähnlichen Beispiele. Hat jemand jemals davon gehört, dass 300 Schlangen gegen eine gleiche Anzahl von anderen Schlangen gekämpft haben? Haben sich jemals die Löwen in Reihen gesellt und sich gegenseitig zerfleischt? Das ist keine Zivilisation, sondern Brutalität und Unwissen.“<sup>368</sup>

Al-Afġānī, der sein Leben dem Kampf gegen den Kolonialismus widmete, machte dem Westen den Vorwurf, sich brutal und kriegerisch zu verhalten. Bei der Suche nach Erklärungen für dieses Verhalten stieß er auch auf den Darwinismus. Er kritisierte die Evolutionstheorie von Charles Darwin (1809–1882) aufs schärfste: „Die Evolutionstheorie sei mit der Schöpfungstheorie im heiligen Text nicht zu vereinbaren.“<sup>369</sup>

In al-Afġānīs Denken scheint also die Diskrepanz zwischen Glauben und Vernunft keineswegs ganz aufgelöst zu sein. So ist seine ablehnende Haltung zur Evolutionstheorie vergleichbar mit der einiger religiös motivierter Denker. In seinem Buch „Der politische Auftrag des Islam“ benennt Andreas Meier das ambivalente Verhalten al-Afġānīs zur Moderne als „*anti-modernistischen Modernismus*“.<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup> Ġamāl A-Din Al-Afġānī: *Selselat Al-a'māl al-mafqūda* [„Die Serie der verlorenen Werke“]. London 1987, S. 82.

<sup>368</sup> Ebd., S. 119.

<sup>369</sup> Ebd., S. 120.

<sup>370</sup> Meier: *Der politische Auftrag*, S. 81.



Al-Afġānī setzte in seiner Reform einerseits auf die Rückbesinnung auf die rationalistische Tradition der islamischen Geistesgeschichte, andererseits auf die Ablehnung des Rationalismus in seiner europäischen Form.

„In seiner Sicht ist die Tradition des westlichen Rationalismus ein Missverständnis dessen, was Rationalität im Kontext echter Philosophie eigentlich bedeutet. Dies ist vor allem ‚Weisheit‘ (*hikma*), und als solche schließt sie keine Erkenntnismethoden aus. Weisheit ist nie nur naturwissenschaftliche Rationalität, und nie nur (religiöse) Erzählung und Unterweisung, wie es die ‚ulamā‘ propagiert. Denn in der Weisheit fällt beides zusammen und vereinigt sich zu einem Weg: dem Weg der immer fortschreitenden Entwicklung der Menschheit zu echter Weisheit und zu materiellem Fortschritt mit dauerhaftem Wohlstand“<sup>371</sup>

Al-Afġānīs Abwehrhaltung gegenüber der Moderne ist am besten im Kontext der Haltung eines Muslims in der Fremde zu erklären. Es ging ihm genauso, wie es vielen anderen Muslimen der heutigen Zeit geht. Für sie bedeutet eine bedingungslose Akzeptanz der westlichen Zivilisation eine demütigende Niederlage. Die westliche Zivilisation bedingungslos anzuerkennen ist nach ihrem Verständnis eine Insolvenzerklärung der islamischen Kultur bzw. der göttlichen Botschaft. Ein „Niederknien“ der islamischen vor der westlichen Kultur ist deswegen undenkbar, wofür üblicherweise folgende Gründe angegeben werden:

Erstens: Der Stolz der Muslime auf die eigene alte Hochkultur, der oft in dem Satz zum Ausdruck kommt: „Wir haben das Fundament der heutigen europäischen Zivilisation gelegt.“ Es ist jedoch mehr als Stolz, was die Muslime an der bedingungslosen Anerkennung des Westens hindert. Es ist die Angst vor dem endgültigen Identitätsverlust und der Verfremdung ihrer Religion, Bräuche und Heimat, ganz wie es in dem psychologischen Allgemeinplatz heißt: „Je mehr du den anderen anerkennst, desto mehr entfremdest du dich von dir selbst.“ Gerade dieses Abstandhalten zwischen dem Selbst und der eigenen Kultur fehlt meines Erachtens im arabisch-islamischen Denken bei der Betrachtung und Behandlung von Problemen. Bewusst Distanz zum eigenen Glauben zu halten soll hier nicht Entwurzelung oder Loslassen bedeuten, sondern es soll dazu dienen, unvoreingenommen die eigene Kultur und den eigenen Glauben von außen zu betrachten, einschätzen und so verbessern zu können.

Zweitens ist es die Mentalität des „Unter-den-Teppich-kehrens“ mancher Muslime, die die islamische Welt heutzutage davon abhält, den Mut aufzubringen für eine kritische und sachliche Auseinandersetzung mit ihren Problemen. Dementsprechend neigt das islamische orthodoxe Denken dazu, Probleme zu verdrängen statt sie zu behandeln.

Drittens: Das anhaltende Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Anderen lässt die Mehrheit der Muslime vor der Realität erblinden. Das Gefühl des Besser-Seins ist oft begleitet vom Gefühl

---

<sup>371</sup> Hendrich: Islam und Aufklärung, S. 73.

des Opfer-Seins. Viele Muslime sind der Meinung, sie hätten es besser verdient und verstehen die gegenwärtige Unterlegenheit der islamischen Kultur als Folge ungerechter ungünstiger Rahmenbedingungen.<sup>372</sup>

Al-Kindī (801–866/873), der als der erste *failasūf* (Philosoph) in der islamischen Geschichte gilt, erklärte dazu: „Wir sollten uns nicht schämen, die Wahrheit anzuerkennen, egal aus welcher Quelle sie stammt, selbst wenn sie uns aus früheren Generationen und fremden Völkern überbracht wurde. Wer die Wahrheit sucht, für den gibt es nichts Höheres als die Wahrheit selbst.“<sup>373</sup>

### 4.2.3 Al-Afġānī und Renan: Eine Schlüsselkontroverse zwischen Orient und Okzident

Al-Afġānī richtete seine Argumentation gegen die schon zu seiner Zeit im Westen weit verbreitete Idee, „die islamische Lehre sei der Grund für die Stagnation des Wissens“.<sup>374</sup> Mit dem französischen Philosophen Ernest Renan (1823–1892) kämpfte er eine heftige öffentliche Auseinandersetzung über diese These aus. Aber trotz ihrer Meinungsdivergenzen bekundeten sie sich gegenseitig ihre Sympathie und ihren Respekt.

„Renan hatte seine Überlegungen an gängige Theorien der damaligen Rassenkunde angeknüpft. Ihnen zufolge waren die Semiten ohne eine natürliche Begabung für Metaphysik und Philosophie. Der Islam als Glaube semitischer Ursprungs musste deshalb, sofern er von Semiten beherrscht wurde, der Wissenschaft feindlich sein.“<sup>375</sup>

In seinem Vortrag *L' Islamisme et la Science* von 1883 setzte sich Renan mit der aus seiner Ansicht Unvereinbarkeit von dogmatischer Religion und Philosophie auseinander.<sup>376</sup>

„Die Historiker haben sich geirrt, als sie von dem Wissen der Araber, der Kunst der Araber, der Zivilisation der Araber und der Philosophie der Araber erzählten, obwohl dies alles eher ein nichtarabisches Produkt war. Denn die Zivilisation der Araber war überwiegend persisch und die Philosophie christlich. Die meisten Philosophen, die unter islamischer Herrschaft lebten, wie Al-Farabi, Avicenna und Averroes, waren keine Araber. Daher wäre es ungenau, ja sogar falsch, ihre Philosophie, Wissenschaft und ihre Zivilisation zu den Arabern zu fügen. Der Islam strebt nicht nach Wissen, Philosophie und freier Forschung. Er ist sogar ein Hindernis, wenn er seinen Anhängern den Glauben an Abwesenheiten, Wunder und die absolute Resignation vor dem Schicksal und dem Geschick zulässt. Derjenige, der sich unter islamischer Herrschaft mit der

---

<sup>372</sup> Vgl. Abdel-Samad: Untergang, S. 92.

<sup>373</sup> Trojanow/Ranjit: Kampfabsage, S. 60.

<sup>374</sup> So konstatierte zumindest Ernest Renan in seinem Vortrag vom 1882 über den Islam und den Geist der Wissenschaft. Dieser Vortrag erschien im Journal des Debats am 29.3.1883, al-Afġānīs Beitrag am 18.5., eine Antwort Renans am 19.5.; Response de Jamal ad-Din Al-Afġānī a Renan, zitiert nach Büttner: Islamische Reform, Anm. S. 159.

<sup>375</sup> Nagel: Theologie, S. 18.

<sup>376</sup> Vgl. Büttner: Islamische Reform, S. 72.

Philosophie beschäftigte, wurde verfolgt und seine Bücher wurden verbrannt. [...] Ihre Errungenschaften in der Philosophie waren nicht von großem Wert. Denn sie war in der Tat die griechische Philosophie mit wenig Abweichung. [...] Die Natur des arabischen Geistes wendet sich von Natur aus der Philosophie und ihre Beobachtungen ab. Im Zeitalter, in dem nur Muslime herrschten, ‚das Zeitalter der vier Kalifen‘, gab es keine Philosophie. Die wissenschaftliche Forschung und die Philosophie erschienen erst, nachdem die Perser die Abbasiden gegen die Omayyaden unterstützt und den Kalifatsitz nach Bagdad verlegt hatten, wo die alte persische Zivilisation war.“<sup>377</sup>

Obwohl diese scharfe Akzentuierung Renans sich sehr kritisch, ja sogar rassistisch liest, erwähnte der Philosoph im selben Zusammenhang den Islam auch lobend: „Die islamische Religion enthält wertvolle Lehren und Prinzipien. Ich war noch nie in einer Moschee, ohne die Reize des Islam zu spüren, vielmehr bedauerte ich, dass ich kein Muslim bin.“<sup>378</sup>

Dementsprechend kann man die Vorwürfe von Renan in drei Punkte zusammenfassen. Erstens: Die islamische Religion ist gegen die Wissenschaft. Zweitens: Die Natur des arabischen Geistes ist der Philosophie und den Naturwissenschaften abgeneigt. Drittens: Die arabische Philosophie entspricht weitgehend der antiken griechischen Philosophie, stellt also nicht wirklich etwas Neues dar. „Die Tatsache, dass auch im arabischsprachigen Islam im Zeitraum zwischen 775 und dem 13. Jahrhundert zahlreiche Philosophen große Werke schufen, versuchte Renan damit zu erklären, dass diese Männer in der Mehrzahl Harranier, Iraner, Andalusier oder syrische Christen gewesen sein.“<sup>379</sup>

Al-Afgānī antwortete Renan mit folgenden Argumenten: „Zum ersten Punkt: Man fragt sich, war der Islam wirklich der Grund der Rückständigkeit, oder war es die Natur der Völker, die den Islam übernommen haben?“<sup>380</sup> Formuliert die Ansicht, dass der Islam in dieser Hinsicht keine Besonderheit aufwies. Zum Vergleich verweist er auf das Verhalten der katholischen Kirche, die Wissenschaft und Moderne bekämpft und Wissenschaftler und Erfinder als Ketzer verfolgt habe. Das sei in der Geschichte des Islam nie der Fall gewesen.

„Zum zweiten Punkt: jeder weiß, dass der Islam die Araber in kürzester Zeit aus der Finsternis und dem Chaos ans Licht geführt hat. Diese Wüstenbewohner konnten klare geistige und wissenschaftliche Fortschritte erringen. Der Islam konnte innerhalb eines Jahrhunderts griechische und persische Wissenschaften integrieren und sie sogar sichtlich weiterentwickeln. Rom und Byzanz waren zweifellos die Hauptstädte der Theologie und Philosophie, ja sogar die Leuchttürme aller menschlichen Wissenschaften. Es kam aber eine Zeit, in der die Forschung in diesen Städten ihr Leben verloren hat. Im Stand des Unwissens übernahmen die Araber dieses Erbe und begannen vergessene alte Wissenschaften wiederzubeleben und sie bestens zu entwickeln. Ist das nicht ein Beweis für die natürliche Neigung der Araber zum Wissen? [...]

---

<sup>377</sup> Amin: *Zu 'amā'*, S. 86f.

<sup>378</sup> Ebd., S. 87.

<sup>379</sup> Nagel: *Theologie*, S. 18.

<sup>380</sup> Amin: *Zu 'amā'*, S. 89.

Byzanz und Rom waren ja von den Engländern, den Franzosen und den Deutschen geographisch sogar näher als den Arabern, trotzdem war es der arabische Geist, der das Wissen anderer Kulturen aufnahm und weiterentwickelte. Es war für sie viel leichter, von den Schätzen dieser Länder Gebrauch zu machen. Doch hatten sie es nicht getan. Sie haben gewartet, bis Aristoteles die arabische Tracht angezogen wurde. So konnten sie ihn besser wahrnehmen. Ist das nicht noch ein Beweis der natürlichen Zuneigung der Araber zum Wissen?<sup>381</sup>

Im Zuge seiner Argumentation hob al-Afgānī erwartungsgemäß lobend das goldene Zeitalter der Muslime zwischen 775 bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts hervor. 500 Jahre lang sei die islamische Welt das Zentrum des Wissens und des geistigen Lebens gewesen. Die meisten Philosophen dieser Zeit, egal ob sie Araber oder Perser waren, lebten in einem arabischen Land unter islamischer Herrschaft – Rahmenbedingungen, die den fruchtbaren Boden für ein blühendes Wissen schufen.

Renan kommentierte die Antwort von al-Afgānī später mit den folgenden Worten:

„Ich meine, dass der Wert einer Religion durch den Wert ihrer Anhänger zu erkennen ist. Ich kenne al-Afgānī seit zwei Monaten. Durch seine freien Ideen, seinen wunderbaren Charakter und seine Ehrlichkeit hatte ich in meinen Gesprächen mit ihm das Gefühl, als würde ich mich mit einem der alten ruhmreichen Gelehrten Avicenna oder Averroes unterhalten.[...] Er führte mir Ideen vor Augen, die ich für meine Theorie notwendig fand, dass nämlich der Islam in der ersten Hälfte seiner Geschichte die Fundamente für eine Blüte des Wissens gewährleistete. In der zweiten Hälfte hielt er aber diese Entwicklung gefangen.“<sup>382</sup>

Renan scheidet seine Aussagen hier zu reduzieren und, um al-Afgānī Gemüt zu beschwächtigen.

„Die Auseinandersetzung, in der gewissen Fähigkeiten und Anlagen bestimmten Menschengruppen zu-, anderen abgesprochen wurde, fand fast zwanzig Jahre später ihren Nachhall im Streit zwischen [dem französischen Historiker und Diplomaten] Hanotaux [1853–1944] und Antun [1904–1949; Begründer der syrischen Nationalsozialistischen Partei] einerseits und ‘Abduh andererseits. Nicht die Struktur der Argumente hat sich verändert, nur ihr Inhalt hat sich insofern gewandelt, als in der Erwiderung ‘Abduhs an die Stelle der Rassen oder Völker die Religionen getreten sind.“<sup>383</sup>

Die Nachfolger al-Afgānīs im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert verfolgten seinen Weg weiter. Dabei stand die Revitalisierung des Islam mit der Gewinnung einer autonomen islamischen Kultur dem westlichen Kolonialismus gegenüber, und es gab Differenzen bezüglich der Prioritäten in der weiteren Durchführung der Reform.

---

<sup>381</sup> Ebd., S. 89f.

<sup>382</sup> Ebd., S. 93.

<sup>383</sup> Nagel: Theologie, S. 18. Mehr zur Auseinandersetzung zwischen ‘Abduh und Gabriel Hanotaux siehe ebd., S. 18f.

### 4.3 Muḥammad ‘Abduh 1845–1905: Leben und Werk

Al-Afġānī's Reformideen wurden zunächst von seinem bereits erwähnten Schüler und engen Freund ‘Abduh weitergetragen und modifiziert, wobei ‘Abduh stark betonte, dass er al-Afġānī sehr viel verdanke:

„Mein Vater schenkte mir ein Leben, das ich mit meinen zwei Brüdern ‘Alī und Mahrous teile. Al-Afġānī ermöglichte mir ein Leben, mit dem ich am Leben Muḥammads, Ibrahams, Moses, Jesus und aller Heiligen teilnehme.“<sup>384</sup>

Unter dem Einfluss al-Afġānī's begann ‘Abduh aktiver zu werden. Über sein erstes Treffen mit al-Afġānī an der Azhar schrieb er in seiner Biographie:

„One of the students of the Syrian riwaq told him that a great Afghan scholar had come to Cairo and was living in Khan al-Khalili. He rejoiced at that and suggested to Shaykh Ḥasan al-Tawil that they should visit him together. They found him at supper; he invited them to join him and, when they excused themselves, began to ask them questions about certain verses of the Quran, and what the commentators and mystics said about them. Then he began to give his own explanation, and (‘Abduh's) heart was filled with wonder and love, because Quranic interpretation and mysticism were his favourite studies or, as he used to say, the key of his happiness.“<sup>385</sup>

Im Alter von 21 Jahren absolvierte ‘Abduh ein Hochschulstudium an der Azhar Moschee in Kairo in den Fächern islamische Theologie, Philosophie und Rhetorik der arabischen Sprache. Es war damals allerdings bereits ein überholtes Studium, das die Bedürfnisse des alltäglichen Lebens der Menschen nicht mehr erfüllen konnte. Seine Erfahrung mit dem Religionsstudium an der al-Azhar schilderte ‘Abduh mit folgenden Worten:

„Ich bin aufgewachsen wie jeder andere Bürger der Mittelschicht Ägyptens. Ich habe die gleichen Schulen besucht. Nach einiger Zeit wurde es mir langweilig. So habe ich angefangen, nach etwas Neuem zu suchen, und tatsächlich habe ich etwas Besseres gefunden. Zu dem Besten dessen, was ich gefunden habe, begann ich meine Landesleute laut einzuladen.“<sup>386</sup>

Ohne Unterstützung seines Onkels hätte Muḥammad ‘Abduh seine Religionsschule allerdings schon in den frühen Jahren seines Lebens abgebrochen und mit seinem Vater als Landwirt gearbeitet. Sein Onkel ermunterte ihn ständig, weiterzumachen. So schloss er sein Hochschulstudium 1877 als *‘alim* (Gelehrter) an der Azhar ab. 1879 wurde er Lehrer für Geschichte an der Fakultät Dar al-Ulum an der Universität Kairo.

„Among the books on which he lectured in his house were a work on ethics by Miskawayh and the arabic translation of Guizot's *History of Civilization in Europe*, and at Dar al-Ulum his first

---

<sup>384</sup> ‘Umāra: *Al-imām*, S. 19.

<sup>385</sup> Hourani: *Arabic thought*, S. 131.

<sup>386</sup> ‘Umāra: *Al-imām*, S. 14f.

class was on Ibn Khaldun's *Muqaddima*, which had been published in Cairo, thanks to the interest of Tahtawi, in 1857.<sup>387</sup>

Parallel dazu arbeitete er als Dozent für Literatur an der al-Asun Fakultät und hielt Vorträge an der Azhar-Universität. Nach dem Abschluss seines Studiums dort studierte er Mathematik und beschäftigte sich mit Philosophie, Mystik und Journalismus.

#### 4.3.1 Bildung und Erziehung als zentrale Elemente des Reformdenkens

Trotz al-Afgānīs Einfluss blieb ʿAbduh ein besonnener Theologe, der die Reform der islamischen Gesellschaft stufenweise durch bessere und moderne Bildung und Erziehung erreichen wollte: „Aber die Reform ist nicht wie ein Wind, der sich erhebt und die Erde von Ost nach West in kurzer Zeit säubert. Du sollst warten!“<sup>388</sup>

Die Reform der Gesellschaft sollte seiner Meinung nach in erster Linie mit der Reform des Individuums beginnen. Dabei wollte er das Individuum jedoch in den gesellschaftlichen Rahmen eingeordnet wissen.

„Ist es nicht klar, daß es keinen Glauben ohne einen Staat gibt, keinen Staat ohne Staatsgewalt keine Staatsgewalt ohne Stärke, keine Stärke ohne Reichtum! Weder Handel noch Gewerbe gehören dem Staat; sein Reichtum liegt allein im Reichtum der Bürger. Der Reichtum der Bürger wird aber nur dann möglich, wenn sich unter ihnen die Wissenschaften verbreiten, so daß sie die Wege des Erwerbs kennenlernen. Doch selbst den Einsichtigen sei dieser Zusammenhang noch verborgen. Die Zeiten, so ʿAbduh, in denen man einander mit Pfeil und Bogen bekriegte, seien vorüber. Jetzt benötigt man gepanzerte Schiffe, Maschinen- und Zündnadelgewehre.“<sup>389</sup>

Entsprechend setzte er sich für eine einheitliche nationale Erziehung ein, die Zwist und Uneinigkeit abschaffen und die Hervorhebung der öffentlichen über die eigenen Interessen betonen sollte.

„Eine Nation, die gespalten ist durch die Gier der Einzelnen, in der die privaten Interessen der Einzelnen das öffentliche Interesse überwiegen, die sich durch die nahen Ziele von den weiten abbringen lässt und durch die Beschäftigung mit der Gegenwart vom Blick in die Zukunft ablenken lässt, kann ihren Feinden keinen Widerstand leisten. So muss ihr Sachwalter damit anfangen, sie neu zu erziehen, bis sie das Allgemeine wichtiger als das Private sieht.“<sup>390</sup>

ʿAbduh legitimierte seine Reformtheorie mit einem Vers aus dem heiligen Text, der auch als Motto der Reform dienen sollte: „Gott ändert nichts an der Lage eines Volkes, wenn dieses nicht zuvor das geändert hat, was es in seiner Seele trägt“ (Koran, 13/12). Wichtige Dogmen

---

<sup>387</sup> Ebd., S. 132.

<sup>388</sup> Gunnar Hasselblatt: Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Muḥammad ʿAbduh's. Göttingen 1968, S. 150.

<sup>389</sup> Nagel: Theologie, S. 16f.

<sup>390</sup> Amin: *Rā'id al-fikr al-miṣrī*, S. 225.

wie der Glaube an das Schicksal, der im Laufe der Jahrhunderte zu Fatalismus, Lethargie und Erstarrung des Geisteslebens geführt habe, sollten neu definiert werden. Schicksal soll nach ‘Abduh nicht mehr Resignation und Fatalismus bedeuten, sondern Selbstbestimmung durch Arbeit. Er forderte daher die Muslime dazu auf, daran zu glauben, dass Gott die Dinge seiner Weisheit entsprechend geschaffen habe und dass er dem Menschen Handlungsfreiheit gewähre, damit er aufgrund seines Verstandes tue, was er tun wolle, und unterlasse, was er unterlassen wolle.<sup>391</sup> Dazu steht im Koran:

„Dafür, was ihr getan habt“ und „was euch an Unglück überfiel und was eure Hände erworben haben“. Auf dieser Grundlage weisen sowohl der Koran als auch ‘Abduh auf die volle Verantwortung des Menschen für seine Taten und deren Folgen mit Lohn oder Strafe, Erfolg, Verlust oder Glückseligkeit hin. ‘Abduh sagte dazu: „Das Handeln des Menschen sind die Umsetzung seines Willens, der Wille des Menschen wird von seinen Gedanken gesteuert, die Gedanken des Menschen sind die Frucht seines Wissens und seiner Bildung. Die Erkenntnis ist somit die Quelle des Handelns.“<sup>392</sup>

Von der Überzeugung ausgehend, dass die Erkenntnis die Quelle des menschlichen Wirkens sei, wollte Muḥammad ‘Abduh wie bereit angesprochen also durch Bildung und Erziehung des Individuums ein wissendes, seiner selbst bewusstes, handlungsfähiges Volk heranbilden. Dies war seiner Meinung nach am besten durch das Erlernen der Philosophie, der Logik und eines sicheren, richtigen Verständnisses der Religion zu erreichen.

Die Problematik von Schicksal und Selbstbestimmung wurde bereits im 9. bzw. 10. Jahrhundert, also lange Zeit vor ‘Abduh, von muslimischen Gelehrten heiß diskutiert. Aufgrund des Glaubensgrundsatzes zum Verständnis des Konzepts ‚Schicksal‘ galt die Auffassung: „Warum soll sich der Mensch um die Verbesserung seines Lebens bemühen, wenn alles bereits von Gott entschieden und vorbestimmt wurde?“<sup>393</sup> Doch für die Muslime des 19. Jahrhunderts sollte nach Ansicht ‘Abduhs diese Interpretation des Glaubenssatzes nicht mehr gelten: Er versuchte ihnen zu verdeutlichen, dass sie, wenn sie ihre Würde wieder erlangen und ihren überlegenen Platz in Geschichte und Kultur wieder besetzen wollten, wie es im Koran steht, ihren Verstand einsetzen und ihr Schicksal mitbestimmen mussten.

Die Haltung von Avicenna (Ibn Sina 980–1037) zur Autorität des Menschen in Bezug auf sein Handeln soll noch einmal verdeutlichen, wie weit das Denken der Muslime in dieser Richtung

---

<sup>391</sup> Vgl. Nagel: Theologie, S. 20.

<sup>392</sup> Amin: *Rā'id al-fikr al-miṣrī*, S. 91.

<sup>393</sup> Vgl. Hottinger: Allah heute, S. 61. Mehr zu ‘Abduhs Abhandlung über die Vorherbestimmung ebd., S. 61f.

einst bereits fortgeschritten war und welcher intensiven Rückschritt es dagegen in 'Abduhs Zeit genommen hatte. Das war die Lage, die Muḥammad 'Abduh und al-Afḡānī nötigte, Ende des 18. Jahrhunderts diese Lehre neu zu definieren.

„In der Nachfolge von Aristoteles unterscheidet Avicenna zwischen der Sphäre der Essenz oder der Form und der Sphäre der Existenz oder der Materie. Alle Geschöpfe sind zwangsläufig und auf ewig von Gott abhängig. Doch die rationale Seele vermittelt zwischen Essenz und Existenz. Sie behauptet ihre eigene Existenz bewusst, etwa wenn sie sagt ‚ich bin‘. So bestätigt der Mensch nicht nur die Existenz seiner Seele, sondern auch seines freien Willens und damit seiner Macht zu handeln und sich gemäß seiner ethischen Vorstellungen zu ändern, was die Art des Menschen ist, Gottes Wege zu interpretieren und in diese ‚Wunderbare Ordnung des Seins‘ einzugreifen.“<sup>394</sup>

Das fatalistische Denken der Muslime veranlasst, so 'Abduh, die Nichtmuslime dazu, dem Islam Fatalismus und Resignation zu unterstellen:

„Die Folge sei gewesen, dass die Eintracht der Gläubigen zerfiel. Die Franzosen hielten den Islam für die Religion der nackten Vorherbestimmung, weil sie jene Derwische vor Augen hätten, die sich überall in der islamischen Welt breit machten und Unwissenheit und dumpfen Fatalismus lehrten.“<sup>395</sup>

So stimmt 'Abduh mit Celal Nuri und Mehmet Murad in der Ansicht überein, dass die Nichtmuslime an der Misere der Muslime schuld seien.<sup>396</sup> „Dieses Derwischentum sei freilich nichts anderes als eine schädliche arische Beimengung, denn seine Heimat seien Iran und Indien.“<sup>397</sup> Tilman Nagel kommentiert 'Abduhs Ansicht, eigentlich ganz in unserem Sinne, folgendermaßen: „Man sieht, ganz ohne rassistische Auslegung der Weltgeschichte kommt 'Abduh auch nicht aus, zumindest, wenn es gilt, bestimmte damals heftig umstrittene üble Erscheinungsformen der islamischen Kultur fremden Einfluß anzulasten.“<sup>398</sup>

'Abduhs Reformbemühungen beschränkten sich (im Gegensatz zu seinem Meister, der eine Reform der gesamten islamischen Nation anstrebte) zunächst hauptsächlich auf Ägypten. Seine Lehren wurden und werden bis heute jedoch auch in den meisten arabischen Ländern verbreitet. In Ländern wie beispielsweise Marokko, Algerien, Tunesien und Syrien wird seiner Person bis heute viel Respekt entgegengebracht.<sup>399</sup> Nach der 'Urabi-Revolution 1882 wurde Muḥammad 'Abduh nach Beirut ins Exil geschickt. Danach reiste er nach Frankreich, wo er, wie bereits ausgeführt, gemeinsam mit al-Afḡānī die Zeitschrift *al-'urwa al-wuṭqa*, (Die unauflöslche

---

<sup>394</sup> Trojanow/Hoskote: Kampfabsage, S. 62.

<sup>395</sup> Nagel: Theologie, S. 20.

<sup>396</sup> Zu diesem Sachverhalt siehe in der vorliegenden Arbeit Abschnitt 2.1.2.

<sup>397</sup> Nagel: Theologie, S. 20.

<sup>398</sup> Ebd.

<sup>399</sup> Entspricht der persönlichen Erfahrung des Verfassers.



Bindung)<sup>400</sup> herausgab. Nach dem Verbot der Zeitschrift durch die Briten kehrte er nach Beirut zurück. Dort war er ausschließlich Lehrer und Gelehrter. 1883 schrieb und veröffentlichte er sein Buch *Resalat at-tawhīd* (Die Botschaft der Einheit Gottes), eine Sammlung seiner Vorlesungen in Beirut. Die Engländer waren zu diesem Zeitpunkt davon überzeugt, dass Muḥammad ‘Abduh keine politischen Ziele verfolgte, und standen deshalb seiner Rückkehr nach Ägypten nicht im Weg.

In Ägypten konzentrierte sich ‘Abduh vor allem auf die Reform der islamischen Institutionen *al-Azhar*, *al-awqāf*, der karitativen Einrichtungen und der Gerichte. Er arbeitete als Richter, danach wirkte er als Mitglied im Verwaltungsrat von al-Azhar mit. 1899 wurde er zum Großmufti von Ägypten ernannt. ‘Abduh setzte sich ein für die Gründung einer neuen Universität neben der al-Azhar Schule, um das Studium der weltlichen Wissenschaften zu erweitern:

„Wenn wir die Bildung, die von der Regierung gefördert wird, bewerten wollen, müssen wir feststellen, dass sie den Absolventen nur soweit helfen kann, einen Job zu finden. Es ist aber unmöglich mit Hilfe dieses Studiums einen Wissenschaftler, einen Philosophen oder ein Genie zu entdecken.“<sup>401</sup>

Er kritisierte die Haltung der reichen Bürger seiner Zeit, die durchaus in der Lage seien, für die Armen kostenlose Schulen zu bauen. Stattdessen bauten sie aber Moscheen, weil sie annahmen, durch den Bau eines Gotteshauses selbst Gott näher kommen zu können. Zudem forderte der Reformier private Eigeninitiative für staatliche und soziale Belange und prangerte die Untätigkeit des Volkes und dessen blindes Vertrauen in die Regierung an.<sup>402</sup>

### 4.3.2 Zu Auffassung und Rolle von Offenbarung und Vernunft

‘Abduh war ein realistischer, besonnener Reformier, der die Identität der Muslime in ihrem praktischen Leben und nicht durch ihre Worte und Durchhalteparolen gegen die fremden Aggressoren geformt und gefestigt sehen wollte. Er wollte also den Geist der Gelehrten seiner Zeit vom *taqlīd* (Nachahmung bzw. ehrfürchtige Übernahme des Gegebenen) befreien und durch *taqlīd*, die Erneuerung, ersetzen.

„Der Gelehrte ist der Freund des Wissens, weil er zur Erforschung der Geheimnisse des Seienden anregt, zur Achtung der feststehenden Wahrheiten auffordert und verlangt, daß man

---

<sup>400</sup> Der Name der Zeitschrift bezieht sich auf einen Vers im Koran, in dem Gott den Gläubigen befiehlt, sich an *al-Urwa al-wuṭqa* festzuhalten.

<sup>401</sup> Amin: *Rāid al-fikr al-miṣrī*, S. 56.

<sup>402</sup> Vgl. Nagel: *Theologie*, S. 16.

sich bei der Erziehung der Seele und der Verbesserung des Handelns auf sie stütze.<sup>403</sup> ‘Abduh strebte damit eine Revolution auf der Ebene des kreativen Geistes an.

„Das Tor der Interpretation wurde nicht geschlossen, wie viele Muslime behaupten. Es bleibt ewig offen für alle Fragen und Lebenserfordernisse. Dabei soll das letzte Wort weder den veralteten Überlieferungen noch den vergangenen Autoritäten gehören. Hier muss der lebendige schöpferische Geist sein Wort sprechen.“<sup>404</sup>

Daher warf ‘Abduh den Religionsgelehrten seiner Zeit vor, nach „veraltetem, konserviertem und mumifiziertem Wissen zu handeln.“<sup>405</sup> Deren Vorstellung und Praxis waren in der Tat auf einer bestimmten, inzwischen verknöcherten Tradition aufgebaut.

Da al-Gazali (gest. 1111) bereits die philosophische Lehre von Averroes und Avicenna zu widerlegen versucht und die Erneuerung vor allem der Religionsfragen für beendet erklärt hatte, lautete die Devise ab dieser Zeit: „Das Tor des Iğtihād (Selbstausslegung) ist geschlossen.“

„Schon al-Ghazali hatte mit aller Entschiedenheit gefordert, den ‚Ungebildeten‘ die Möglichkeit zu verweigern, sich mit der rationalen Theologie zu beschäftigen. Es sei unbedingte Pflicht, Gott zu heiligen, indem man sich ihn frei von jeglicher Körperlichkeit denke, aber ebenso sei man gehalten, alle koranischen Aussagen über ihn als wahr anzuerkennen. Man müsse eingestehen, daß man außerstande sei, die wirkliche Bedeutung dieser Aussagen zu begreifen. Deshalb soll man in seinem Inneren jede diesbezügliche Fragen unterdrücken. Man mache sich am besten die schweigende Hinnahme des Offenbaren zur Gewohnheit!“<sup>406</sup>

Die entsprechende, nach einem Spruch des Propheten gebildete Anti-Erneuerungsmaxime lautete seither: „Jede Erneuerung ist Erfindung, jede Erfindung ist Verwirrung, und jede Verwirrung landet in der Hölle.“<sup>407</sup>

Im Gegensatz dazu war Muḥammad ‘Abduh davon überzeugt, dass Glaube ohne Verstand und Nachdenken dem Unglauben gleichkomme:

„Die Vermittlungsgelehrten, besonders al-Aschāri, waren sich einig, dass der *muqallid* (Nachahmer) in den Grundlagen seines Glaubens als Unsicherer gilt. Wer in den Grundlagen seines Glaubens unsicher ist, gilt als Zweifler. Ein Zweifler ist ein Gottesleugner. [...] Ein Gottesleugner ist einer, der in seinem Denken hartnäckig und erstarrt ist, der seine Augen vor dem Licht der Wahrheit schließt und seine Ohren vor ihr verstopft, der auf Fragen nicht nachforscht, und das Argument, nachdem es in sein Herz eingedrungen ist, leugnet, der alles aus Liebe zu seinem Befinden mit Abstoß begegnet, der sein Festhalten an seinem Zustand mit der *taqlīd* (Nachahmung) der Vorfahren rechtfertigt.“<sup>408</sup>

---

<sup>403</sup> Ebd., S. 15.

<sup>404</sup> Amin: *Rāid al-fikr al-miṣrī*, S. 78.

<sup>405</sup> Ebd., S. 76.

<sup>406</sup> Nagel: Theologie, S. 4.

<sup>407</sup> Dieser Spruch wurde damals aus einem bekannten ḥadīṭ des Propheten zitiert. Wenn man gegenwärtig mit Islamisten über die Notwendigkeit der Erneuerung spricht, antworten sie vehement mit diesem angeblichen Propheten-ḥadīṭ, um die Erneuerung auf diese Weise zu verteufeln.

<sup>408</sup> Amin: *Rāid al-fikr al-miṣrī*, S. 78.

Daher beinhaltet die Aufforderung ‘Abduhs zum Glauben an den einen Gott als zentralen Punkt, den menschlichen Verstand dazu anzuspornen, durch Analogieschlüsse und den Rückgriff auf das, was die Welt an Ordnung und Gesetzen, an Verknüpfung von Ursachen und Verursachtem bereithält, zur Erkenntnis zu gelangen, dass der Schöpfer der Welt ein einziger, weiser und allmächtiger Schöpfer sei. „Abduh ist der Überzeugung, dass der Mensch im Islam seine Vollendung erlangt habe.“<sup>409</sup> Die Offenbarung des Koran regt und fordert aus dieser Sicht den menschlichen Verstand durch Hinweise auf die Erschaffung von Himmel und Erde zum Reisen, Umherschauen und Entdecken der Geheimnisse der Welt auf. Auf diese Weise verknüpfte Muḥammad ‘Abduh Wissen mit dem Glauben und Verstand mit der Offenbarung. So schlussfolgerte er, dass man mittels des Erforschens und Entdeckens der Geheimnisse der Welt zum einem logischen Nachweis für die Existenz und die Einheit Gottes gelangen könne. Die Berufung auf den Verstand sei ein wesentlicher Bestandteil des Islam: „In seinem Ruf und seiner Forderung nach dem Glauben an Gott und dessen Einheit stützt sich der Islam ganz allein auf den Beweis der Vernunft und das menschliche Denken, das nach seiner natürlichen Anlage handelt.“<sup>410</sup>

‘Abduh bekräftigte: Freilich soll man sich zur Interpretation der Methoden der Textkritik bedienen, was durchaus eine Aufwertung des Intellekts bedeutet, letztlich bleibt aber der Text in seinem Status diesem übergeordnet: Im Zweifelsfalle ist der Verstand unfähig zur Deutung, nie aber ist der Text falsch.

„Wenn Verstand und Text des Koran im Widerspruch zueinander stehen, soll man sich an das halten, worauf der Verstand verweist. Im Hinblick auf den Text bleiben dann zwei Möglichkeiten: die eine ist das Zugeständnis der Unfähigkeit, ihn verstehen zu können, und das Bekenntnis, den Text Gott in seinem Wissen zu überlassen. Die zweite Möglichkeit ist die Deutung des Textes unter Beachtung der Sprachregeln, bis sich der Sinn des Textes mit dem, was der Verstand erkannt hat, deckt.“<sup>411</sup>

Ferner brachte er in diesem Zusammenhang das richtige Verständnis des Korans mit der Erkenntnis der arabischen Sprache und ihrer Begriffsbedeutungen in Verbindung. „Man kann die Bestimmungen des Korans nicht erkennen, ehe man nicht die Art des Gebrauches seiner Worte und seines Stils erkennt.“<sup>412</sup>

Das Plädoyer ‘Abduhs für den Verstand im Falle eines Widerspruchs zwischen Offenbarung und Verstand war eine beachtenswerte Erneuerung in der arabisch-islamischen Hermeneutik seiner Zeit: Bis dahin lautete eine Regel der Hermeneutik der islamischen Religion, dass es

---

<sup>409</sup> Nagel: Theologie, S. 24.

<sup>410</sup> Hasselblatt: Herkunft und Auswirkungen, S. 53.

<sup>411</sup> Ebd., S. 57.

<sup>412</sup> Amin: *Rā'id*, S. 59.

grundlegend „keine Selbstausslegung im Vorhandensein eines klaren Textes“ geben dürfe. Hier müsse dem Text vielmehr wortwörtlich gefolgt werden.<sup>413</sup> Mehr noch, diese Maxime hat sich verfestigt und herrscht bis heute vor. Die Erneuerung Muḥammad ‘Abduhs ist somit in Vergessenheit geraten, und so werden heutzutage viele Stellen im Koran buchstabentreu interpretiert, ohne deren historischen Zusammenhang und deren Sinn kritisch einzubeziehen. Mit der neuen Hermeneutik ‘Abduhs wurde dem menschlichen Verstand jedes Hindernis aus dem Weg geräumt und ihm ein grenzenloses Arbeitsfeld eröffnet. Meines Erachtens kann mit ‘Abduhs Sichtweise die islamische Lehre im Geist des jeweiligen Zeitalters interpretiert und diesem dadurch adäquat angepasst werden.

Die Prinzipien der europäischen Aufklärung waren so bei Muḥammad ‘Abduh angekommen. Kants Motto „Sapere aude!“ oder: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstands zu bedienen!“ war der entscheidende Wahlspruch der Aufklärung. Er ist in ‘Abduhs Reformperspektiven klar erkennbar, wenn er sagt: „Mit dem Mut befreit man sich aus der Sklaverei der Nachahmung und aus dem blinden Nachfolgen einer Autorität. [...] Die Anwendung des Verstandes und das Einsichtvermögen in der Religion erfordert Beharrlichkeit und Herzensmut.“<sup>414</sup>

‘Abduh arbeitete zudem heraus, dass der Wissenschaft und der Freiheit des Denkens nichts mehr schade als die Angst davor, einen Fehler zu machen oder Tadel von anderen zu ernten: „Angst vor dem Irrtum ist Irrtum.“<sup>415</sup> So seien Mut und Freiheit miteinander eng verbunden. Den Mut unterteilt er in zwei Formen:

„Passiver Mut, d. h. Zerstörung der Fesseln der *taqlīd* (Nachahmung) und das Aufbäumen gegen die Tradition und die Selbstwahrung gegen die Regeln der Tradition. Aktiver Mut, d. h. neue Regeln der gesunden Vernunft und des richtigen Verstandes zu Grunde zu legen, dies bedeutet, allgemein gesagt, die Anwendung der Regeln der Logik.“<sup>416</sup>

Insofern bediente sich ‘Abduh in seiner Reform der Prinzipien des humanistisch-aufgeklärten Denkens. Er gestand die wissenschaftliche Bedeutung des Zweifels als humanistisch-aufgeklärtes Prinzip ein. Als solches sei dieser sogar eine Notwendigkeit, um den Glauben im Anschluss an bzw. im Zusammenhang mit der veränderten Realität erneuern zu können. ‘Abduh äußerte sich jedoch nicht dazu, ob ein Muslim an islamischen Dogmen zweifeln darf oder soll, im Sinne von: sie in Frage stellen, um ihre Richtigkeit und ihren Sinn zu prüfen, ohne dabei als *kāfir* (Gottesleugner) abgestempelt zu werden: „Wissenschaften und Theorien müssen immer

---

<sup>413</sup> Es handelt sich um eine berühmte Scharia-Regel, vgl. Saiyid Quṭb: *Nahwa Muḡtama islami* [„Aufbruch zu einer islamischen Gesellschaft“]. 12. Auflage. Kairo 2005, S. 45.

<sup>414</sup> Amin: *Rāid*, S. 94.

<sup>415</sup> Ebd., S. 95.

<sup>416</sup> Ebd., S. 95f.

wieder revidiert und aufgearbeitet werden. Die immerwährende Entwicklung der Wissenschaft lässt uns nicht vorstellen, dass es eine absolute, unveränderliche Wahrheit gibt.<sup>417</sup> Sollte nun die Behauptung der Theologen richtig sein, dass die Wahrheit der Religion eine absolute Wahrheit ist im Sinne von unveränderlich, so sind der Logik gemäß Religion und Wissenschaft unvereinbar. Muḥammad ‘Abduh sah im Gegensatz dazu Religion und Wissenschaft auf der gleichen Ebene, sie seien *wağhāni li ‘umlatin wāḥida*, „zwei Seiten einer Medaille“.<sup>418</sup>

‘Abduh war fest davon überzeugt, dass sich Religion und Wissenschaft ergänzten. „Eine wahre Religion basiert auf Wissenschaft und Gespür, Verstand und Herz, Nachweisen und Gehorsam, Geist und Sinn. Sollte eine Seite fehlen, steht sie nur mit einem Bein da.“<sup>419</sup> Er wollte mit seiner These der Gleichberechtigung von Glauben und Wissenschaft und der Notwendigkeit des gegenseitigen Austausches mithin einen möglichen philosophischen Weg der gegenseitigen Bereicherung aufzeigen. Seine Philosophie zielte darauf ab, mit Tugend, Liebe und Weisheit die Entwicklung des menschlichen Verhaltens anzuspornen. Nach ihm soll die Philosophie eine neue kreative, geistig wie praktisch anwendbare Bedeutung gewinnen und nicht nur Theorien bilden. Philosophie in diesem Sinne dient seiner Meinung nach der Festigung des Glaubens. ‘Abduh war somit Philosoph und gläubiger Muslim zugleich. „Nach ihm sollte im Denken des Muslims der Gläubige den Philosophen mit den höheren (göttlichen) Erleuchtungen bereichern, der Philosoph dem Gläubigen den Weg vom Glauben zur Vernunft ebnen.“<sup>420</sup>

Entsprechend schätzte er den Koran als Wissenskammer sowie als Ethik-Kodex einer besseren Gesellschaft ein. Er widersprach jedoch denjenigen, die den Koran als wissenschaftlich vollständigen Text auffassten und auslegen wollten, also behaupteten, dass alle naturwissenschaftlichen Phänomene bereits im Koran genannt oder zumindest verdeckt angedeutet seien. Diese bis und gerade wieder heute vorzufindende Einstellung verurteilte er als Missbrauch des heiligen Buches.<sup>421</sup> Man solle den Koran ausschließlich als Richtschnur im moralischen Sinne betrachten:

„Wenn die Aufgabe der Offenbarung naturwissenschaftlicher und astrologischer Natur wäre, gäbe es keinen Platz mehr für den Einsatz der Vernunft. Wenn der heilige Koran über Blitz und Donner berichtet, so ist das als Ansporn zum Nachdenken und nicht zum Erforschen dieser

---

<sup>417</sup> Ebd., S. 79.

<sup>418</sup> Ebd.

<sup>419</sup> Ebd., S. 80.

<sup>420</sup> Ebd., S. 83.

<sup>421</sup> Bis heute gibt es Gelehrte, wie z. B. der ägyptische Zagloul al-Nağar, die meinen nachweisen zu können, dass alles Wissen im Koran enthalten ist. Man müsse lediglich genauer hinschauen und auch zwischen den Zeilen lesen. Sie betrachten den Koran als Wunder, als Register der Naturwissenschaft. Siehe dazu die wissenschaftliche Auslegung des Koran bei berühmten Gelehrten wie Muḥammad Hassan, Muḥammad al’Uraife und Zaghloul al-Nağar.

Phänomene gedacht. Es ergibt sich daraus, dass die Gesetze der Natur und die Offenbarung zwei verschiedene Dinge sind.<sup>422</sup>

### 4.3.3 Versteckte säkulare Tendenzen in 'Abduhs Verständnis von Religion und Politik

Da 'Abduh seine Reformpläne ohne Konfrontation mit der Politik und den aus seiner Sicht ungerechten Herrschern seiner Zeit umzusetzen beabsichtigte, wollte er sich zunächst zu politischen Fragen nicht explizit äußern.<sup>423</sup> Wie schon mehrfach erwähnt, meinte er, seine Reformziele erreichen zu können, wenn bei der Erziehung des einfachen Menschen begonnen würde. Mit diesem Verständnis standen Bildung und Erziehung im Zentrum seiner Reformbemühungen. Er war strikt dagegen, dass bewaffnete Hände die Geschicke der Reform lenkten. Diese Grundhaltung erklärt, warum er am Anfang militärischen Widerstand gegen die Briten ablehnte und an der 'Urabi Revolte 1882 nicht teilnehmen wollte. Er wusste, dass die Ägypter nicht in der Lage waren, erfolgreich gegen die Engländer militärisch vorzugehen. Obwohl die islamische Religion im Falle eines Angriffes auf ihre Anhänger alle Glaubensbrüder verpflichtet, gegen die Besatzer und Aggressoren zu kämpfen, wollte er die Ägypter zunächst durch moderne Bildung stärken und sie damit allmählich aus ihrem Status als Kolonisierte herausführen.

Da er aber zweifelte, dass das Volk bereits dazu fähig sei, sein eigenes Schicksal zu bestimmen, verzichtete er auf demokratische Ideen und Umsetzungsgedanken. Wofür er sich aussprach, war vielmehr ein der gegebenen Realität angemessenes, reformorientiertes Herrschaftssystem. In Diskussionen mit seinen Mitstreitern ging er sogar so weit zu sagen, dass der Osten eher einen „gerechten Diktator“ brauche: „Dieser Diktator könne in fünfzehn Jahren das Unglaubliche wahr werden lassen. So könne die Nation einen beachtlichen Sprung in die Zukunft in kürzester Zeit schaffen.“<sup>424</sup> Wenn das Land mit einem gerechten Diktator „beglückt“ würde, so könnte dieser Schritt für Schritt die Grundlagen einer sinnvollen Reform einführen: „Wenn sich das Fundament dieses Reformsystem stabilisiert hat, so dass keine Gefahr mehr zu

---

<sup>422</sup> 'Umāra: *Al-imām*, S. 65.

<sup>423</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

<sup>424</sup> Aḥmad Amin: *Ruād al-fikr fī al-'aṣr al-ḥadīth* [„Die Führer der Reform im neuen Zeitalter“]. Libanon 1979, S. 300.

befürchten ist, so kann dieser Herrscher dem Volk nach und nach Freiheit gewähren, die im Laufe der Zeit zunehmen kann.“<sup>425</sup>

Die Beherrschung des Volkes durch einen „gerechten Diktator“ soll laut ‘Abduh dazu dienen, die Reform zu beschleunigen und konkrete Ergebnisse zu erreichen. Doch der Begriff „gerechter Diktator“ war unter seinen Zeitgenossen negativ vorbelastet. Deshalb fand er keine Zustimmung zu dieser Idee bei denjenigen, die meinten:

„Die Freiheit ist ein natürliches Recht jedes einzelnen Bürgers. Sie kann unter keinen Umständen untersagt werden. Die Menschen müssen sich, selbst wenn sie dazu Zeit brauchen, an das parlamentarische Leben gewöhnen. Man kann die Züge der Eisenbahn nicht abschaffen, weil sie möglicherweise Unfälle verursachen und dadurch Menschen töten können. Selbst wenn das Volk mit einem gerechten Diktator einmal beglückt wird, wer kann garantieren, dass dessen Nachfolger nicht ein ungerechter Diktator sein wird.“<sup>426</sup>

Zu denjenigen, die sich mit dem Gedankengut ‘Abduhs nach dessen Tod wissenschaftlich beschäftigt haben, gehört Amin Osman.<sup>427</sup> Er schließt aus ‘Abduhs berühmtem Spruch „Der Osten kann nur unter einem gerechten Diktator den Aufstieg schaffen“, dass ‘Abduhs Vorstellung von einem säkularen Staat unter einem gerechten Herrscher ihre Verwirklichung in der säkularen Türkischen Republik Kemal Atatürks gefunden habe.<sup>428</sup>

In ‘Abduhs Islamverständnis ist die Autorität von Kalif und Sultan jedoch beschränkt. Seiner Ansicht nach ist der Kalif nicht unfehlbar. Weder im Koran noch in einer seiner Auslegungen werde Kalifen eine besondere Vorrangstellung in der Deutung des Korans und der Kenntnis der religiösen Gesetze zuerkannt. Die eingeschränkte Autorität des Kalifen sieht ‘Abduh außerdem in dessen Verhalten und seiner Abhängigkeit vom Volk begründet. Sobald ein Kalif vom vorgeschriebenen islamischen Weg abweicht oder sich abwegig verhält, bleibt es dem Volk vorbehalten, ihn abzusetzen.

In seinem Vergleich des Islam mit dem Christentum lobte ‘Abduh die Trennung von staatlicher Macht und Religion als eine wichtige Errungenschaft der modernen Zivilisation:

„Es ist dem richtig Denkenden nicht möglich, den Kalifen bei den Muslimen mit dem zu verwechseln, was die Europäer ‚Theokratie‘ nennen, d. h. göttlicher Herrschaft. [...] Zu den Errungenschaften der neueren Zivilisation gehört die Trennung zwischen religiöser und politischer Macht. Der Kirche blieb das Recht, Herrschaft auszuüben über den Glauben und die Taten im Bereich der Beziehungen des Menschen zu Gott. [...] Ferner täuschen sie sich, wenn sie dem Islam vorwerfen, dass er beide Gewalten einer Person auferlegt. Die Christen meinen, in den Augen der Muslime hätte das die folgende Bedeutung: der Sultan bestimme die Religion. Er lege ihre Bestimmungen fest und führe sie durch. Der Glaube sei ein Werkzeug in seiner Hand [...]. Du hast gesehen, dass es im Islam keine religiöse Macht gibt außer der Macht, zum Guten

---

<sup>425</sup> Ebd., S. 224.

<sup>426</sup> Ebd., S. 300.

<sup>427</sup> Seine Biografie konnte nicht eruiert werden.

<sup>428</sup> Amin: *Rā'id*, S. 221.

aufzurufen, zum Besseren zu ermahnen und das Böse verhasst zu machen; dies ist die Macht, die Gott dem niedrigsten Muslim gegeben hat, damit er mit dieser den höchsten ermahnt.“<sup>429</sup>

Diese Aussagen wurden von späteren Forschern wie Naṣr Ḥāmed abu Zaid und Muḥammad Sa‘ied al‘Ashmawi als Bewunderung für die Säkularisierung ausgelegt.

‘Abduh sprach jedoch nicht nur dem Sultan und dem Kalifen religiöse Autorität weitgehend ab, sondern auch den Religionsgelehrten. Diese hätten keine Macht über den Glauben des Individuums:

„Sie sagen: wenn der Kalif nicht diese religiöse Macht hat, so hat sie doch vielleicht der Richter oder Mufti oder Scheich des Islam? Ich sage: der Islam gibt keinem von ihnen die geringste Macht über den Glauben und das Bestimmen der Vorschriften. Alle Macht, die einer von ihnen empfangen kann, das ist die zivile Macht, die das islamische Recht festlegt. Es ist keinem einzigen von ihnen zugesprochen, das Recht der Herrschaft über den Glauben eines anderen oder über seinen Gottesdienst, den er dem Herrn darbringt, in Anspruch zu nehmen oder ihm die Methode seines Denkens zu bestreiten.“<sup>430</sup>

In seinem Islamverständnis räumte ‘Abduh dem Klerus oder entsprechenden Textauslegern also keinen besonderen Platz ein. Er rief vielmehr den einfachen Muslim dazu auf, sich selbst in den Wissenschaften zu bilden, die zum Verstehen des heiligen Textes nötig sind, damit er seinen Islam jeweils direkt aus dem Koran ableiten könne, und nicht über die Vermittlung durch den Klerus. Der einfache Muslim sollte den Gelehrten nur dann fragen, wenn ihm selbst das nötige Rüstzeug zum Interpretieren und Verstehen des heiligen Textes fehlte. Allerdings dürfe er auch dann die Aussagen des Gelehrten hinterfragen:

„Der Muslim darf seinen Glauben nicht durch jemanden empfangen. Er muss seinen Glauben direkt vom Koran ausgehend verstehen, ohne Vermittlung der Vorfahren oder der Nachfahren. Er muss sich aber vorher die sprachlichen Mittel zum Verstehen und Auslegen des Korans sowie die zeitlichen und die örtlichen Rahmenbedingung und Zusammenhänge der Offenbarung erwerben. Wenn er sich nicht in der Lage fühlt, das Richtige aus dem Koran und der Tradition des Propheten herauszuziehen, so muss er sich mit seinen Fragen an die Gelehrten wenden. Er darf, ja er muss sogar seinen Mufti (religiöser Gutachter) hinterfragen und einen Beleg seiner Fatwa (Gutachten) fordern, egal ob es in den Grundsätzen des Glaubens oder in den einfachen Angelegenheiten des Lebens ist. Denn es gibt im Islam keine theokratische Autorität in irgendeiner Form.“<sup>431</sup>

Diese Forderung ‘Abduhs nach der „Privatisierung“ oder Individualisierung der Theologie hatte sowohl Vorteile als auch Nachteile. Den Vorteil sehe ich in der Entmachtung des Klerus und dem Schutz der Religion vor dem Missbrauch durch die Herrscher. Der Nachteil dieser revolutionären Forderung liegt jedoch darin, dass sie zahlreichen radikalen Gruppierungen den

---

<sup>429</sup> Hasselblatt: Herkunft und Auswirkungen, S. 64f.

<sup>430</sup> Ebd., S. 66.

<sup>431</sup> ‘Umāra: *Al-Islam wa uṣūl al-ḥukm*, S. 32f.



Weg geebnet hat, was Muḥammad ‘Abduh freilich sicherlich nicht beabsichtigte. Als Parallelphänomen ist die Selbstverpflichtung des Protestantismus im Westen zu nennen.

‘Abduh war nicht nur strikt gegen jegliche Form religiöser Autorität, sondern er hielt es auch für eine wichtige Grundlage des Islam, jedes durch die Religion gewonnene Privileg abzuschaffen, da der Prophet nach seiner Überzeugung das Sprachrohr Gottes und kein Herrscher des Volkes im politischen Sinne war.<sup>432</sup> Der Herrscher hat nach ‘Abduh so nur weltliche Macht über das Volk, die allerdings dem Willen des Volkes unterliegen müsse, keineswegs aber hat er einen göttlichen Auftrag.<sup>433</sup>

In diesem Zusammenhang bezeichnete ‘Abduh erstmalig die religiös motivierten Eroberungen der Muslime als politisch motivierte kriegerische Akte, die vor allem den weltlichen Machtambitionen der Herrscher und nicht dem Glauben dienten. „Dies gilt auch für die kriegerischen Auseinandersetzungen der verschiedenen muslimischen Parteien untereinander. Diese Kriege sind die Politik selbst.“<sup>434</sup> Ausgehend von seiner Überzeugung, dass der Islam keine religiöse Herrschaft anerkennt, glaubte ‘Abduh mithin fest an den zivilen Charakter des Staates und der Staatsinstitutionen, die alle Bürger gleich behandelten. Der fünfte Paragraph des Programms der ägyptischen National-Demokratischen Partei, die unter dem 2011 gestürzten Präsidenten Mubarak herrschte, ein Paragraph, den ‘Abduh ursprünglich selbst formuliert hatte, bestätigt unmissverständlich den säkularen Charakter der Partei sowie die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz:

„Die national-demokratische Partei ist eine politische und keine religiöse Partei. Sie besteht aus Menschen aller Glaubensrichtungen und Konfessionen, auch Juden und Christen, und aus allen, die Ägypten bewohnen und seine Sprache sprechen. Sie sieht daher keinen Glaubensunterschied und erkennt alle als Brüder an. In ihren politischen Rechten sind sie gleichberechtigt. Dies ist eine Selbstverständlichkeit bei den oberen Scheichs von al-Azhar, die diese Partei unterstützen.“<sup>435</sup>

Muḥammad ‘Umara<sup>436</sup> würdigte Muḥammad ‘Abduhs tolerante Haltung zu Andersgläubigen als wichtigen Beitrag der Erneuerungsschule. Er meinte damit ‘Abduhs Auffassung der religiösen Ursprungsgleichheit aller Gläubigen und ihrer Bereicherung für die muslimischen Staaten, indem sie durch ihr Anderssein dort Vielfalt ermöglichten:

„Sein Standpunkt war kein politisches oder taktisches Manöver, erzwungen durch eine gewisse politische Lage. Es war eher eine überzeugte islamische Geisteshaltung, die auf der Überzeugung

---

<sup>432</sup> Vgl. ‘Umāra: *Al-imām*, S. 85.

<sup>433</sup> Vgl. ebd. S. 88.

<sup>434</sup> Ebd., S. 89.

<sup>435</sup> Ebd., S. 90.

<sup>436</sup> Zu ‘Umāras Biographie siehe oben bei den Ausführungen zum Forschungsstand.

basiert, dass alle Religionen den gleichen Ursprung haben und dass Gottes Wille und Weisheit die Vielfältigkeit der Menschen und der Religionen vorsieht.<sup>437</sup>

Durch die Betonung der Gleichberechtigung aller Religionen, die er aus einer ursprünglichen Einheit aller Religionen ableitet, untermauerte 'Abduh seine Überzeugung von der Möglichkeit und Notwendigkeit der nationalen Einheit.

Wie aber ließ sich 'Abduhs Nationalismus mit dem osmanischen Kalifat vereinbaren? Grundsätzlich war 'Abduh kein Befürworter der Abschaffung des osmanischen Kalifats, er rief aber nach Reformen und Erneuerung. Diese Meinung vertrat auch der Syrer 'Abdel Raḥmān al-Kawākibī (1854–1902). Dieser forderte jedoch die Verlegung des Kalifats nach Arabien.<sup>438</sup> 'Abduh änderte seine Meinung jedoch im Jahre 1881, als der osmanische Sultan die Privilegien, die Ägypten bislang genoss, abzuschaffen und das Land unter die direkte Herrschaft des Sultans zurückzuführen versuchte. 'Abduh war entschieden dagegen und schrieb einem englischen Freund, dem Dichter Wilfrid Blunt (1840–1922) einen Brief, in dem er unter anderem sagte:

„Kein Ägypter kann sich vorstellen, dass die Türken in Ägypten einmarschieren, ohne den Drang zu haben, gegen sie mit den Waffen zu kämpfen. Die Türken sind ungerecht. Sie hinterließen in unseren Ländern sehr viel Übel. [...] [S]ollten sie nach Ägypten zurückkehren wollen, werden wir sie bestimmt nicht willkommen heißen. Wir werden gegen sie kämpfen, bis wir unsere Unabhängigkeit erlangen.“<sup>439</sup>

Jedoch selbst ein frommer Gelehrter wie 'Abduh konnte sich angesichts veränderter kolonialer Umstände nicht bei seiner Meinung bleiben. Nach der Niederschlagung der 'Urabi Revolte gegen die Briten wurde 'Abduh, wie bereits ausgeführt, ins Exil nach Beirut geschickt und musste dort direkt unter der Herrschaft des osmanischen Kalifen leben. Er sah sich gezwungen, seine Reden mit einem Gebet für den großen Sultan, den Anführer der Gläubigen, zu beginnen.<sup>440</sup>

Über das Osmanische Reich predigte er daher lobend: „Ein Muslim, der ein Herz hat, muss die Bewahrung des Osmanischen Reiches für die dritte Säule seines Glauben halten. Es ist der Garant der Verrichtung unseres Glaubens. Ich kenne keine höhere Pflicht nach dem Glauben an Gott und die Umsetzung der Hauptgrundlagen der Religion als den Bund des Kalifats hochzuachten und mich dem zu ergeben.“<sup>441</sup> In Bezug auf die Sprache lobte er die türkische

---

<sup>437</sup> 'Umāra: *Al-Islam wa uṣūl al-ḥukm*, S. 92.

<sup>438</sup> Vgl. ebd., S. 100.

<sup>439</sup> Ebd., S. 105.

<sup>440</sup> Vgl. 'Umāra: *Al-a'māl al-kāmila*, S. 648.

<sup>441</sup> Vgl. ebd., 3. Teil, S. 72.

Sprache mehrfach als Sprache der Wissenschaft: „Diese sollen die Araber lernen, damit sie Zugang zum Wissen haben.“<sup>442</sup>

Als ‘Abduh 1889 nach Ägypten zurückkehrte, fing er jedoch im engen Kreis an, Kritik und Unzufriedenheit über das Verhalten des Sultans zu äußern. Dennoch war das Bestehen des Kalifats für ihn immer ein Symbol der Einheit der Umma. „Keiner wünscht sich den Niedergang des Osmanischen Reiches. Es ist im Großen und Ganzen unsere Schutzmauer. Wenn es zerfällt, werden wir wie die Juden und sogar schlimmer, denn die Juden haben wenigstens ihr Kapital. Wir hätten aber alles verloren.“<sup>443</sup>

Hier stellt sich die Frage: Wenn ‘Abduh die Meinung vertrat, dass das Kalifat keine politische Funktion haben soll, aus welchem Grund beschrieb er es dann als Schutzmauer aller Muslime? Laut Muḥammad ‘Umara ging ‘Abduh davon aus, dass das Kalifat in seiner politischen Form ohnehin existierte und dessen Anführer als die stärksten unter den Muslimen dieser Zeit galten. Aus dieser Lage habe er für seine Ideen Vorteile ziehen wollen.<sup>444</sup>

Eigentlich war ‘Abduh jedoch kein Befürworter des osmanischen Kalifats. Vielmehr war er der Meinung, dass der Islam eine arabische Religion sei und deshalb die Araber das Recht auf die Führung der islamischen Umma hätten. „Er sah die Araber jedoch nicht in der Lage, diese Aufgabe zu übernehmen.“<sup>445</sup> Aus seiner Sicht musste er also das Bestehen des osmanischen Kalifats zunächst unterstützen, um die Einheit der Umma gegenüber den Kolonialmächten zu bewahren. Mehr noch, obwohl der Islam nach ‘Abduhs Meinung grundsätzlich keine theokratische Herrschaft kennt, äußerte er sich nie eindeutig für ein säkulares Staatsgebilde. Er propagierte vielmehr eine Mischung aus beiden.

„Der Islam kam nicht, um das geistliche Leben auf Kosten des Materiellen zu unterstützen, oder das materielle Leben auf Kosten des geistlichen hochzustellen, sondern der Islam kam, um beide Leben zu konsolidieren. Er ist damit eine Religion der Mitte. Zu seinen Prinzipien gehört nicht: ‚Lasst dem Kaiser, was des Kaisers ist‘, sondern ‚erzieht den Kaiser zur Rechenschaft und zeigt ihm den richtigen Weg‘: Somit perfektioniert der Islam die Persönlichkeit seiner Anhänger. Er ist die Geselligkeit zu Hause. Er ist aber auch das System des Königreichs. Sollte jemand behaupten, dass der Islam seinen Anhängern die Kunst des Handels, der Industrie und der Systeme der Herrschaft nicht beigebracht hat, dem sage ich: Der Islam verpflichtet die Gläubigen, die Geschicke ihres privaten und sozialen Lebens in die Hand zu nehmen, und drängt sie dazu, die Herrschaft und das Königreich auf beste Art und Weise zu führen.“<sup>446</sup>

---

<sup>442</sup> Ebd., 3. Teil, S. 92.

<sup>443</sup> Ebd., 1. Teil, S. 733.

<sup>444</sup> Vgl. ‘Umāra: *Al-imām*, S. 101.

<sup>445</sup> Vgl. ebd., S. 110.

<sup>446</sup> Ebd., S. 113f.

#### 4.3.4 Die Reform der Šari‘a

Während Muḥammad ‘Alī und seine Nachfolger auf der Grundlage von aṭ-Ṭaḥṭāwīs Erkenntnissen versucht hatten, europäische Institutionen und Rechtssysteme mit den Grundsätzen des Islam zu vereinbaren, um sie in Ägypten einzuführen, schlug ‘Abduh auf Grund seiner Überzeugung, dass die bedingungslose Übernahme europäischer Institutionen und Rechtsmodelle zu den Ägyptern und ihrer islamischen Tradition nicht passe, einen anderen Weg ein:

„‘Abduh had a lively admiration for the achievements of modern Europe, for the serious tone of his society, even at this early age before he knew it directly. But he did not believe it possible to transplant its laws and institutions to Egypt. Lows planted in another soil do not work in the same way; they may even make things worse.“<sup>447</sup>

In Ägypten gab es zur Zeit ‘Abduhs zwei verschiedene, stark unterschiedliche Schulen: auf der einen Seite die alte religiöse Schule von al-Azhar, auf der anderen die moderne europäische Schule, gegründet von Eliten, die in Europa studiert hatten. Nach ‘Abduhs Ansicht waren beide Schulen ungeeignet, die ägyptische Bevölkerung für eine Reform zu begeistern: Die alte Schule stand grundsätzlich gegen das Moderne und für die Nachahmung der *taqlīd*, der althergebrachten Tradition. Obwohl die neue Schule im Gegensatz dazu veränderungsfähig und bereit war, die europäischen Kulturmuster zu imitieren, stellt dieser Ansatz nach Ansicht Muḥammad ‘Abduhs ebenfalls nur eine andere Form von *taqlīd* dar.

„Ich habe dazu aufgerufen, das menschliche Denken aus den Fesseln der Nachahmung zu befreien, auf der Basis der korrekten Auslegung der ersten Quelle der Religion, davon ausgehend, dass Gott dem Menschen den Verstand gegeben hat, damit dieser seinen Verstand im Dienste der Wissenschaft und des Wohlbefindens der Menschheit einsetzt. Nach dieser Überzeugung habe ich meine neue Schule gegründet, mit der ich sowohl die konservativen Gelehrten und ihresgleichen als auch die Suchenden nach den verschiedenen Künsten des modernen Zeitalters auf eine Konsens zusammenzubringen.“<sup>448</sup>

Die zwei verschiedenen Bildungssysteme produzierten und verfestigten nach ‘Abduh’s Meinung zwei extrem verschiedene Denkweisen innerhalb derselben Gesellschaft. Dies sei aber keine gute Voraussetzung für eine gesunde Entwicklung der Gesellschaft. Gegen dieses Spaltungspotenzial wollte Muḥammad ‘Abduh massive Reformen einführen. Er wollte die von aṭ-Ṭaḥṭāwī und Muḥammad ‘Alī begonnene Rechtsreform fortsetzen, allerdings unter der Bedingung, diese zuerst in Konformität mit dem Islam zu bringen:

---

<sup>447</sup> Hourani: Arabic thought, S. 137.

<sup>448</sup> Vgl. ‘Umāra: *Al-imām*, S. 16f.

„It could not be done by a return to the past, by stopping the process of change begun by Muḥammad ‘Alī. It could be only done by accepting the need of change, and by linking that change to the principles of Islam.“<sup>449</sup>

Davon überzeugt, dass das islamische Recht *Šari‘a* anpassungsfähig und modifizierbar sei, begann Muḥammad ‘Abduh sich daher erneut mit dem religiösen Erbe auseinanderzusetzen. Die Reform der *Šari‘a* und die Auslegung des Korans galten und gelten, wie bereits angesprochen, immer noch als gefährliches Minenfeld für alle diejenigen, die deren Reform anstreben.

Zuerst erklärte Muḥammad ‘Abduh mit Nachdruck, dass die Botschaft des Islam sich vor allem an den Verstand wende und den Menschen zum aktiven Handeln und Nachdenken auffordere.

„Der Islam kam, wandte sich an den Verstand und rief Einsicht und Vernunft um Hilfe [...]. Der Islam machte den Menschen die Dinge klar, in denen sie gegensätzlicher Meinung gewesen waren, enthüllte ihnen die wahre Seite dessen, worüber sie gestritten hatten, und bewies, dass die Religion Gottes zu allen Zeiten ungeteilt eine ist.“<sup>450</sup>

In Bezug auf die Beziehung zwischen Offenbarung und Vernunft heißt das:

„So ist die Offenbarung eine natürliche Ergänzung der Vernunft. Deshalb stehen die Propheten mit der Vernunft der Gläubigen auf der gleichen Ebene. Auf dieser Grundlage ist die Offenbarung eine spirituelle, geistige Notwendigkeit: ‚Das Ziel der Prophetie ist, den Geist und die Seele des Menschen zu reinigen.‘ Was aber den Lebensweg des Menschen, das Gewinnen seines Lebensunterhaltes und das Streben der Vernunft, die Geheimnisse der Wissenschaft zu entdecken, betrifft, ‚so haben die göttlichen Botschaften damit nichts zu tun.‘“<sup>451</sup>

Die Religion darf nicht zwischen dem Geist mit seinem Streben nach Wissen und dem angeborenen Bedürfnis des Menschen nach Religion trennen. Im Gegenteil, die Religion soll den Geist sogar zum Verlangen nach Wissen antreiben. „Wer etwas dagegen behauptet, der liefert den Nachweis seiner Ignoranz.“<sup>452</sup> Demzufolge handelt ‘Abduh gemäß dem Spruch des Propheten, in dem er seinen Anhängern mitteilte: „Ihr wisst am besten Bescheid über die Angelegenheiten eures Lebens.“ Nach ‘Abduhs Verständnis ergänzen sich also Offenbarung und Wissenschaft. Der menschliche Verstand genießt im Islam nach seiner Auffassung eine gehobene Stellung. Für ihn war Glaube, der nicht auf Verstand beruht, sinnlos und inhaltslos:

„Wenn wir die Vernunft des Menschen gerecht einschätzen wollen, so sehen wir, dass ihre Vollkommenheit darin liegt, Erkenntnisse und parallele Phänomene über Lebewesen oder Gegenstände aufgrund der Sinne, des Gemütes oder des Verstandes zu erlangen, die nur im Bereich der menschlichen Wahrnehmung liegen. [...] Nehmen wir das Licht als allerklarstes Beispiel: Die Experten nannten viele Eigenschaften des Lichtes, keiner wusste aber etwas über sein eigentliches Wesen bzw. seine Komponenten. Die Wissenschaftler wussten vom Licht so viel wie jemand, der mit bloßen Augen sieht [...]. Der Mensch beschäftigte sich damit, Kenntnisse zu sammeln über Dinge, die ihm am nächsten stehen, zum Beispiel über sich selbst

<sup>449</sup> Hourani: Arabic thought, S. 139.

<sup>450</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 76.

<sup>451</sup> Muḥammad ‘Abduh: *Resālat at-tawhīd* [„Traktat über die Einheit Gottes“]. Kairo 1951, S. 118.

<sup>452</sup> Amin: *Rāid al-fikr al-miṣrī*, S. 123.

bzw. über seine Seele. Er wollte von ihrem Wesen näher wissen, ist sie vor oder nach dem Körper geschaffen, existiert sie im Körper, oder ist sie eigenständig. Die menschliche Vernunft stand vor all diesen Fragen unfähig gegenüber.“<sup>453</sup>

Genau an diesem Punkt, wo der Verstand seine Unfähigkeit beweist, das Verborgene herauszufinden, sei es also die Aufgabe der Offenbarung, die Vernunft zu unterstützen. Das zu erkennen soll nach ‘Abduhs Auffassung Beweis und Grund dafür sein, dass sich der Mensch mit der Suche nach dem Wesen Gottes nicht beschäftigen soll: „Das würde den Menschen nur verwirren und ihn ins Verderben führen. Der Prophet sagte dazu: Beschäftigt euch mit dem Nachdenken über Gottesgeschöpfe und hört auf, euch mit dem Wesen Gottes zu beschäftigen!“<sup>454</sup>

Diese Textstelle lässt sich so deuten, dass der Mensch vernunftbegabt und lernfähig ist. Lernfähig bedeutet in diesem Sinne, dass die menschliche Vernunft kraft ihrer Veranlagung befähigt ist, immer wieder Neues zu lernen. Dieser offene Lernprozess der Vernunft beweist ihre Unvollkommenheit. In diesem Zusammenhang zeigt der Islam den Mittelweg auf, dem Verstand freien Raum zu gewähren und ihn gleichzeitig mit der Offenbarung zu vervollkommen:

„Islam seemed to him to be the middle path between the two extremes: a religion fully consistent with the claims of the human intellect and the discoveries of modern science, but the divine transcendence which, for him as for Al-Afġānī, was the one valid object of human worship and stable basis for human morality. Islam indeed was the religion of human nature, the answer to the problems of the modern world. And some day the Europeans would get tired of the corruptions of their own faith and accept it.“<sup>455</sup>

So äußert sich ein Denker, der absolut davon überzeugt ist, dass er im Besitz einer göttlichen Botschaft ist, die für jeden Menschen, zu jeder Zeit und an jedem Ort gültig ist. Auf dieser Grundlage sind auch heute noch viele Muslime der Auffassung, dass die Rettung der europäischen Zivilisation durch die Praktizierung der Regeln des Islam zu finden sei.

‘Abduh verstand die Šari‘a als strukturell identisch mit dem europäischen Naturrecht im Sinne der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Zudem betonte er die aus seiner Sicht wesentlichen Tugenden des islamischen Soziallebens und die besondere Stellung der Nichtmuslime in der muslimischen Gesellschaft:

---

<sup>453</sup> ‘Abduh: *Resālat at-tawhīd*, S. 49f.

<sup>454</sup> Ebd., S. 51.

<sup>455</sup> Hourani: *Arabic thought*, S. 144.

„Der Islam macht es zur Pflicht, die Menschen zum Guten zu bewegen, befiehlt Eintracht im Handeln, unterstellt die Mitglieder anderer Gemeinschaften dem besonderen Schutz der Muslime und beseitigt jegliche Rassenschranken.“<sup>456</sup>

Ein wesentliches Element seiner Reform bestand darin, dass er den Islam mit dem von ihm entwickelten Instrumentarium der islamischen Theologie und der Jurisprudenz an die veränderten Verhältnisse des 19. und 20. Jahrhunderts anpassen wollte. Muḥammad ‘Abduh musste sich bei der Reform der Šari‘a auf einem schmalen Grad bewegen: Er musste die Balance finden, aus dem heiligen Text Gesetze zu gewinnen, die dem sozialen Leben der Muslime seiner Zeit zugutekommen könnten, ohne dabei von den Grundlagen des islamischen Rechts abzuweichen und seiner Reform dadurch ihren islamischen Charakter zu entziehen bzw. sich selbst dem Vorwurf auszusetzen, als Ungläubiger zu gelten.

Sein Anliegen war es also, die Erwartungen der Orthodoxie und die Bedürfnisse der Liberalen gleichermaßen zu erfüllen. Da das letztlich unmöglich war, musste er sich entscheiden, entweder die Urväter in ihrer Auffassung des Korans nachzuahmen oder selbst neue, zeitgemäße Auslegungen zu finden. Muḥammad ‘Abduh entschied sich für die Erneuerung, im Bewusstsein, dass der heilige Text schon immer je nach zeitgenössischem Interesse und gemäß dem Geist des jeweiligen Zeitalters verschieden interpretiert wurde und anders gar nicht angemessen umgesetzt werden konnte. Zusammen mit seinem Schüler Rašīd Rida begann er so, nach dem aus seiner Sicht wahren Islam zu suchen und diesen Islam mit dem Instrumentarium des Islam selbst zu reformieren. Zur Lösung dieser Aufgabe gingen sie zu den ursprünglichen Quellen des Islam zurück, mit dem Ziel, den Islam von „schädlichen Neuerungen“ (*bid‘a*) zu reinigen und die Authentizität der Propheten-Tradition (der *Sunna*) wiederherzustellen. Anders als die Orthodoxie setzten sie sich dabei mit dem Konsens der Gelehrten (*iğma‘*), der als dritte Quelle des islamischen Rechtes galt, auseinander. Deren Formulierungen bildeten für sie die bindende Grundlage. Da der Koran und die Propheten-Tradition aber nur allgemeine Regeln und Prinzipien anbieten, sahen ‘Abduh und Rida einen Spielraum für legitime individuelle Auslegung: Sie bedienten sich dazu des Prinzips des Gemeinwohls (*mašlaḥa*) als Orientierungs- und Beurteilungskriterium.

„Muḥammad ‘Abduh and Rašīd Rida were foremost in this field. [...] The first part of this project was to adapt the shari‘a to the exigencies of the age, and that is where *mašlaḥa* [Gemeinwohl] played an important part. The concept of *mašlaḥa* was developed in the new context of public

---

<sup>456</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 78.

advocacy through the new print media, in particular his own [Ridas] influential magasin, Al-Manar.<sup>457</sup>

Die Anwendung des Prinzips *maṣlaḥa* (des Gemeinwohls) auf den jeweiligen Einzelfall ermöglichte es ihnen, die Unterschiede und Lücken zwischen den traditionellen vier Rechtsschulen zu überbrücken, um ein neues anpassungsfähigeres, einheitliches Rechtssystem zu schaffen.<sup>458</sup>

Obwohl Muḥammad ‘Abduh große Reformen im institutionellen Bereich und auf dem Feld des islamischen Rechts gelangen, war sein Verständnis der Problemzusammenhänge in Bezug auf die Vereinbarkeit von europäischen Werten und islamischen Grundlagen aber ziemlich beschränkt. Das wird z. B. im Folgenden deutlich: In der islamischen Gesellschaft wurde und wird davon ausgegangen, dass durch Zahlung einer empfohlenen Almosensteuer durch die Wohlhabenden direkt an Bedürftige sozialer Friede bewirkt werden könnte. Die Grundlage dafür ist die bindende Auslegung der Gelehrten.<sup>459</sup> ‘Abduh versuchte diese Almosensteuer (*zakāt*) als äquivalentes Modell zur Steuer im Westen darzustellen. Der Unterschied liegt auf der Hand: Im *zakāt*-System zahlen die Reichen einen prozentualen Anteil ihres Kapitals direkt an die Bedürftigen. Die Armen fühlen sich dadurch aber in ihrer Würde verletzt, weil sie so deutlich von der Gunst ihrer reichen Nachbarn abhängig sind. Die direkte Umlage widerspricht also der in Europa entwickelten Vorstellung von Menschenwürde und erlegt den ärmeren Bürgern aus europäischer Sicht untragbare Ehr- und Dankesverpflichtungen gegenüber den Reichen auf.<sup>460</sup>

‘Abduh legte durch seine Ansätze dennoch den Grundstein für eine neue liberale Schule der Koranauslegung und islamischen Reform, die von seinem Schüler Muḥammad Rašīd Rida (1865–1935) weitergeführt wurde. Dieser gab 1935 die Schriften von ‘Abduh in einer dreibändigen Ausgabe unter dem Namen *Tārīḥ al-ustād al-imām* [„Geschichte des Imams und Meisters“] heraus, die seither immer wieder aufgelegt wird.

Die Problematik einer zeitgemäßen Auslegung des heiligen Textes, u. a. auch als Grundlage einer reformierten Rechtsprechung, besetzt bis heute. Ein Großteil der gebildeten Eliten von heute – besonders diejenigen, die im europäischen Westen studiert haben – befürwortet eine

---

<sup>457</sup> Sami Zubaida: Contemporary trends in Muslim legal thought and ideology, in: Robert W. Hefner: The New Cambridge History of Islam. Volume 6, Cambridge u. a. 2010, S. 270–295, hier: S. 282.

<sup>458</sup> Vgl. Büttner: Islamische Reform, S. 78.

<sup>459</sup> Vgl. ‘Abduh: *Resalt at-tauḥīd*, S. 169.

<sup>460</sup> Dieser in der Fachliteratur wenig beachtete Aspekt prägt das arabische Leben fundamental, wie der Verfasser aus eigener Erfahrung in Ägypten bestätigen kann.



neue, zeitgemäße Auslegung des Korans. Wie diese im Einzelnen aussehen soll, ist jedoch umstritten. Ebenso uneinig ist man sich hinsichtlich der Konsequenzen für die Praxis. Eine grundsätzliche Frage ist ferner, wer den Mut hat, den ersten, offenen Schritt in Richtung einer solchen Auslegungsreform zu unternehmen. Diejenigen, die es bislang wagten, gingen damit ein großes Risiko ein, wurden sie doch sogleich der Ketzerei bezichtigt und infolgedessen gesellschaftlich geächtet oder gar verfolgt. Die Vertreter dieses Gedankengutes wurden und werden von der islamischen Gesellschaft regelrecht amputiert und geben sich am Ende regelmäßig der Orthodoxie geschlagen.<sup>461</sup>

Aber auch unter den orthodoxen Religionsverfechtern, die das Sagen haben, herrscht latente Uneinigkeit. Manche sehen die Notwendigkeit einer Erneuerung. Sie fürchten aber um ihr religiöses Amtserbe und kämpfen gegen den Aufbruch eines Aufklärungszeitalters, in dem sie ihre Führungsrolle höchstwahrscheinlich verlieren würden. Daher ist die Mehrheit in der Führungsschicht der orthodoxen Muslime eher gegen eine Reform oder lässt sich nur auf sehr kleine Reformschnitte ein. Die breite Masse der Muslime, die Laien, sehen sich nicht in der Lage, an so einer schwerwiegenden, viel Wissen voraussetzenden Diskussion teilzunehmen. Sie warten deshalb ab, beobachten die Entwicklung und vertrauen den Gelehrten, die entsprechenden Reformen oder Anpassungen vorzunehmen, die Šari‘a zu reformieren.

#### **4.3.5 Muḥammad ‘Abduh und Bismarck**

Bis zum Ende seines Lebens versuchte Muḥammad ‘Abduh den Islam als einen weltaktiven universalen, aber auch zivilen Vernunftglauben auszuweisen. Im Zentrum dieses Denkgebäudes stand das religiöse Gefühl oder der religiöse Instinkt als wichtigste Treibkraft. Von dieser Überzeugung ausgehend betonte er 1884 in seinem Gespräch mit dem britischen Kriegsminister Lord Hartington, auf den weiter unten noch näher eingegangen wird, die Harmonie zwischen Offenbarung und Vernunft sowie zwischen Tradition und Fortschritt.<sup>462</sup> In

---

<sup>461</sup> Dazu konstatiert Tibi: „Doch die islamische Orthodoxie gewann im Verlauf der islamischen Geschichte die Oberhand und hat diese islamische Aufklärung schon im Keim erstickt. Die Werke islamischer Rationalisten wurden stellvertretend für sie öffentlich verbrannt; nicht besser erging es Sufis-Muslimen wie al-Haladj. Dieser wurde hingerichtet, die Bücher von Rumi und Ibn ‘Arabi wurden wie bei den Rationalisten, zum Beispiel Averroes, stellvertretend für ihre Autoren verbannt“, Tibi: Die neue Weltordnung, S. 33.

<sup>462</sup> Muḥammad ‘Abduh in einem Gespräch mit dem britischen Kriegsminister im Jahre 1884. Der Originaltitel lautet: *ḥawla riğāl al-Inğilīz wa ḥađihi afkaruhum* „So sind die Engländer und so sind ihre Gedanken“, *al-‘urwa alwuqqa*, Kairo 1958, S. 168–171, vgl. Meier: Der politische Auftrag, S. 84.

seinem Artikel über „Bismarck und die Religion“ zeigt sich Muḥammad ‘Abduh vom religiösen Gefühl, das Bismarck zeigte, sehr beeindruckt. Er fand in dessen Haltung zur Religion eine Begründung und Rechtfertigung für seine eigene tief religiöse Haltung. So schrieb Muḥammad ‘Abduh über den deutschen Staatsmann folgendes:

„In den Tagebüchern Bismarcks, die durch seinen Sekretär Monsieur Busch posthum veröffentlicht worden sind, habe ich eine Rede gefunden, die der Fürst gehalten hat, als er mit seinem Stab bei Tisch zum Essen saß. Sie handelt von der Religion. Ich hielt es für angebracht, sie zu übersetzen, damit sie diejenigen unserer jungen Männer, die dieses Buch noch nicht beachtet haben, studieren können. Sie, welche die Zugehörigkeit zu ihrer Religion als Grund zur Scham ansehen und das öffentliche Festhalten an ihr für eine Schande erachten, mögen erfahren: Der Glaube an Gott und an die göttliche Offenbarung durch seine Propheten stellt keinen Defekt im Denken, kein Verlassen der wahren Wissenschaft, und keine Schande für die Ausübung der Führung dar, noch ist er Ausdruck politischer Schwäche.

Fürst Bismarck saß bei Tisch, als er einen Fettfleck auf der Tischdecke sah. Da sprach er zu seinen Herrschaften:

So wie sich dieser Flecken in dem Gewebe Stück für Stück ausbreitet, so dringt auch das Gefühl, bei der Verteidigung des Vaterlandes den Tod willkommen zu heißen, in die Herzenstiefen des Volkes hinein; selbst wenn keine Hoffnung auf irdischen Lohn und Vergeltung besteht. Dies kommt von dem, was an Überresten des Glaubens in den Gewissen verborgen ist; von dem Gefühl jedes einzelnen, dass ein einziger Wachender auf ihn sieht, während er kämpfend stirbt, mag ihn sein irdischer Führer auch nicht sehen.

Einige Skeptiker warfen ein:

Glaubt Eure Exzellenz, dass die Soldaten im Eifer ihres Dienstes darüber nachdenken?

Der Fürst gab zur Antwort:

Dies kommt nicht vom Nachdenken. Vielmehr ist es ein Gefühl und ein Empfinden. Es sind Regungen, die dem Denken vorausgehen; ein Streben im Herzen und eine Leidenschaft nach Art eines seelischen Instinktes. Dächten sie darüber nach, so würden sie jenes seelische Empfinden verlieren. Wissen sie, dass ich es nicht verstehen kann, wie Menschen leben und die ihnen auferlegten Pflichten erfüllen oder andere zur Einlösung ihre Aufgaben anhalten können, ohne den Glauben an eine Religion zu haben, die in einer himmlischen Offenbarung ihre Wurzel hat; ohne die Gewissheit eines Gottes, der das Gute liebt, und eines Richters, dem das Urteil anheimgestellt ist in einem Leben nach dem hiesigen?

Dann fuhr der Kanzler in diesem Sinn, wenn auch in anderem Stil, in seiner Rede fort:

Wenn ich den Glauben an meine Religion aufgebe, so würde ich danach meinem Herrn keine Stunde länger dienen. Wenn ich mein Vertrauen an Gott nicht richtete, so würde ich es niemals auf einen der irdischen Herren setzen. Schauen Sie mich an:

Sie werden finden, dass ich an Einkünften des Lebensunterhaltes besitze, was mir Genüge leistet; dass ich an Rängen erklommen habe, was meinen Ehrgeiz nicht mehr nach Höherem erblicken lässt. Wieso also gehe ich dann noch zu Werk? Wieso quäle ich meine Seele zur Arbeit? Wieso unterwerfe ich sie den Mühen und Schmerzen?

Zu all‘ diesem treibt mich nichts anderes als mein Gefühl, dass ich in diesem allen meine Arbeit vor dem Antlitz Gottes verrichte. Hätte ich nicht den Glauben an die göttliche Vorsehung, welche dieser deutschen Nation ein großes Schicksal und eine hervorragende Rolle im Guten bestimmt hat, so würde ich von mir werfen, was ich an Lasten und Ämtern der Regierung mit mir schleppe. Was sage ich? Ohne jenen Glauben hätte ich kein einziges von diesen Ämtern auf mich genommen, denn Ränge und Titel besitzen in meinen Augen keinen Glanz. Ohne meine Gewissheit an einem Leben nach dem Tod gehörte ich nicht der monarchistischen Partei an, ohne diese Gewissheit wäre ich Republikaner von Natur aus (bil-fitra). Dies wird aus den Attacken deutlich, die ich seit mehr als zehn Jahren gegen die Absurditäten (die üblen Machenschaften) der Herren am Hofe reite. Hieraus wird ersichtlich, dass mein Glauben die höchste Kraft erreicht hat, so dass er mich durch sie anhält, Monarchist zu sein. Rauben Sie mir diesen Glauben, so rauben Sie mir die Liebe zum Vaterland.

Sie mögen wissen: Wäre ich nicht aufrichtiger Christ, so hätten Sie keinen Kanzler von meiner Größe, der die deutsche Einigung betreibt. Wäre ich meiner Religion nicht treu ergeben, so hätte

ich dem ganzen Hof den Rücken gekehrt. Fänden Sie für mich morgen einen Nachfolger, der aufrichtiger als ich in seiner Gewissheit ruht, so würde ich meinen Rang auf der Stelle abgeben. Ich hätte keine größere Freude, als meine Ämter zu verlassen Wüssten Sie nur, wie sehr ich das Leben in den Dörfern zwischen den Äckern liebe, wie sehr den Anblick der Wälder und Kreaturen!

Entreißen Sie mir diese Verbindung, die mich mit Gott verknüpft, so werden Sie mich von morgen an als jemand sehen, der seine Sachen packt und nach Varzin reist, um seinen Boden zu pflügen und seine Äcker wachsen zu lassen. Unterstünde ich nicht einem göttlichen Befehl, so würde ich mich nie unter den Gehorsam dieser königlichen Familie stellen, deren Abkunft nicht höher und edler ist als die der meinigen.

Soweit die Rede Bismarcks. Sie beweist uns, dass dieser gewaltige Mann der Überzeugung war, dass seine größten Taten die Äußerungen seines Glaubens seien, und dass der Glaube an Gott und die Gewissheit des Jüngsten Tages die beiden Flügel sind, auf welchen er sich in Höhen schwang, die von niemands Stolz noch Hochmut zu erreichen sind.<sup>463</sup>

In Bismarcks Vorstellung einer Vereinigung von Religion und Politik fand ‘Abduh mit großer Wahrscheinlichkeit sein Wunschbild eines Herrschers, den er für sein Land gesucht hatte. Das war ein Herrscher, der das Volk hinter sich bringen und sein Interesse an der Religion ehrlich vertreten und praktizieren kann. Bismarck besaß nach ‘Abduhs Einschätzung zudem Merkmale der Hingabe und Bescheidenheit, die genau in ‘Abduhs Bild eines Herrschers passten:

„Am Beispiel des deutschen Staatsmanns, der als Vollender nationaler Einigung, Bezwingen einer der aktivsten Kolonialmächte und um Gerechtigkeit bemühter Vertreter der Interessen islamisch-orientalischer Völker (Berliner Konferenz 1878) in das Bewusstsein muslimisch-arabischer Zeitgenossen eingegangen ist, versucht ‘Abduh nachzuweisen, wie staatsmännische Tatkraft und religiöse Gesinnung einander entsprechen können.“<sup>464</sup>

Mit seinem einleitenden Hinweis auf Bismarcks Rede – also einem historischen Beispiel aus Europa – suchte ‘Abduh seine Reform der islamischen Religion und deren Verbindung mit der Politik der islamischen Gesellschaft zu rechtfertigen. Der Einfluss Deutschlands und seiner Denker auf die gebildeten Eliten im arabisch-islamischen Raum zeigt sich aber nicht nur im Denken Muḥammad ‘Abduhs, sondern auch andere Persönlichkeiten wie Celal Nuri und al-Afġānī erwähnen Deutschland in ihren Reformvorstellungen als nachahmenswertes Lehrbeispiel.<sup>465</sup>

#### **4.3.6 Zur Kontroverse zwischen Muḥammad ‘Abduh und dem britischen Kriegsminister**

Muḥammad ‘Abduh – ein gebildeter, selbstbewusster Muslim – musste in seinem berühmten Gespräch mit dem britischen Kriegsminister erleben, welch erbärmliches Bild die

---

<sup>463</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 92–94.

<sup>464</sup> Ebd., S. 91.

<sup>465</sup> Siehe oben, S. 67.

Kolonialherren hatten von seinem Volk hatten.<sup>466</sup> Das Gespräch kam während einer Reise nach London zustande. Es ist ein klassisches Beispiel für eine Auseinandersetzung zwischen einem Repräsentanten einer Kolonialmacht und einem Vertreter der gebildeten Schicht des unterworfenen Landes, der sich in die Defensive gedrängt fühlt und sich veranlasst sieht, seine eigene, unterlegene Kultur zu verteidigen.<sup>467</sup> Allerdings entlarvte Muḥammad ‘Abduh durch sein Beharren auf der Menschenwürde auch die Doppelmoral des europäischen Kolonialismus.<sup>468</sup>

Der britische Kriegsminister ging von der Annahme aus, dass Ägypten grundsätzlich keine Nation darstelle und daher unfähig sei, sich selbst zu regieren. Daher sei es für die Ägypter viel besser, unter britischer Verwaltung als unter türkischer Herrschaft zu stehen. Muḥammad ‘Abduh, der sich als stolzer Vertreter einer Hochkultur und Verteidiger einer göttlichen Botschaft fühlte, hatte mehr als einen Grund, dieser Meinung des britischen Kriegsministers zu widersprechen. Um die unabhängige Identität der ägyptischen Nation, an die er fest glaubte, zu betonen, berief er sich auf die islamische Religion, die arabische Kultur und nicht zuletzt auf das Land Ägypten mit seiner uralten Geschichte, klaren Grenzen und einem homogenen Volk. Er betonte, dass Kolonialismus und fremde Herrschaft der Natur des Menschen widersprächen. Das ägyptische Volk sei außerdem seit der Zeit Muḥammad ‘Alīs deutlich aufgeklärter und selbstbewusster geworden. Er betonte in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Rolle der Religion, die ihren Anhängern zumindest ein gewisses Maß an Bildung ermögliche, so dass man sie nicht als völlig unwissend beschreiben könne.

„Lord Hartington, der englische Kriegsminister; fragte [‘Abduh]:

Sind die Ägypter nicht zufrieden, dass sie unter der Macht der englischen Regierung in Sicherheit und Ruhe leben? Sind sie nicht der Meinung, dass unsere Regierung für sie besser ist als die Regierung der Türken und ihrer Paschas?

Darauf antwortet der Scheich: „Mitnichten! Die Ägypter sind ein arabisches Volk, und bis auf wenige sind sie alle Muslime. Unter ihnen gibt es nicht weniger Vaterlandsliebe als im englischen Volk. Keinem einzigen von ihnen käme es in den Sinn, sich der Gewalt derer, die sich ihm gegenüber in Religion und Rasse unterscheiden, zu unterwerfen. Ihre Lordschaft tun nicht recht daran – wo sie doch die Charakterzüge der Völker kennen! –, den Ägyptern jenes Streben zuzutrauen.“<sup>469</sup>

Die Antwort des Kriegsministers lautete:

„Wollen Sie etwa leugnen, dass die Unwissenheit in Ägypten allgemein verbreitet ist, und dass das gesamte Volk zwischen dem ausländischen und dem einheimischen Herrscher keinen

---

<sup>466</sup> „Das Gespräch ‘Abduhs mit dem britischen Kriegsminister kam während einer Reise nach London zustande, die er als Herausgeber der Zeitschrift [*al-urwa al-wuṭqa*] unternahm“, Meier: Der politische Auftrag, S. 85.

<sup>467</sup> Vgl. ebd.

<sup>468</sup> Vgl. ebd., S 86.

<sup>469</sup> Ebd., S. 87.

Unterschied macht? Denn was Sie bezüglich der Verabscheuung einer fremden Obrigkeit angeführt haben, bezieht sich doch nur auf die gebildeten Nationen.<sup>470</sup>

Diese Besprechung brachte den Scheich sehr in Rage, wie es sich für einen Muslim gehört, der in der Verrichtung seiner religiösen Pflicht nicht nachlässig ist und sich seinem Glauben verpflichtet fühlt. Er antwortete:

„Erstens: Die Verabscheuung der ausländischen Herrscher, die Verachtung, ihrer Macht hörig zu sein, ist in der Wesensnatur des Menschen angelegt und bedarf keiner weiteren Untersuchung. Es ist ein menschliches Gefühl, dessen Gewalt selbst in den wildesten Völkern zum Ausdruck kommt, wie bei den Stämmen der Zulus, die bis heute nicht vergessen haben, wie hart sie in der Verteidigung ihrer Heimat von Ihnen unterdrückt worden sind.

Zweitens: Die Muslime, wer auch immer sie sind und auf welcher Stufe der Entwicklung sie stehen mögen, verfallen niemals in einen derartigen Grad von Unbildung wie in der Vorstellung des Ministers. Denn auch die Analphabeten oder jene, die zwar lesen, aber nicht schreiben können, bleiben aufgrund der Erfordernisse der Religion nicht vom Wissen ausgesperrt.

Deren Klarstes und Augenfälligstes ist, dass sie dem, der sich von ihnen in ihr unterscheidet, keinerlei Verpflichtung entgegenbringen. In den Freitagspredigten und den Ansprachen der Prediger in ihren Moscheen haben sie etwas, das dem Rang der grundlegenden Wissenschaften entspricht. Alles, was sie an religiösen Mahnungen erhalten, warnt sie davor, sich demjenigen zu unterwerfen, der mit ihnen nicht übereinstimmt. So werden in ihnen Empfindungen edler Menschlichkeit hervorgerufen, die nicht minderwertiger sind als die der anderen Nationen. Insbesondere im Falle der Ägypter, welche die arabische Sprache beherrschen und alle Feinheiten verstehen, die in der Sprache ihrer Religion angelegt sind.

Drittens: Seit der Zeit Muḥammad ‘Alis haben sich auf dem Boden Ägyptens die neuen Wissenschaften und Künste in der Weise verbreitet, wie es in den Ländern Europas der Fall ist. Jeder Ägypter hat nach seiner Fähigkeit einen Anteil davon genommen. In jedem Dorf gibt es Leute, die lesen und schreiben können. Auf diese Weise haben sie zu dem natürlichen Empfinden und der religiösen Tradition die aus der allgemeinen Erziehung erwachsene vaterländische Liebe, durch welche die beiden ersten Neigungen gefestigt werden. Ich glaube nicht, dass sie sich darin von den übrigen Nationen unterscheiden.<sup>471</sup>

‘Abduh kommentiert sein Gespräch mit dem britischen Kriegsminister:

„Wo sind die klugen Gelehrten, wo die einfältigen Unwissenden; wo sind die Vertreter höchsten Stolzes, wo die gemeinster Niedrigkeit? Sie alle mögen sehen, welche Stellung die Orientalen bei den Herren der englischen Regierung einnehmen! Jeder, der menschliche Form und Aussehen besitzt, begreift, was hinter diesen Fragen steckt, was diese wunderlichen Vermutungen hindurchschimmern lassen:

Dieser Lord Hartington ist als englischer Kriegsminister der Meinung, die Unwissenheit unter den Muslimen im Allgemeinen und den Ägyptern im Besonderen habe ein solches Maß erreicht, dass ihnen jegliches humane Empfinden abgehe. Ihre Unbildung sei so abgründig, dass sie nicht einmal mehr zwischen dem Fremden und dem Nahen unterscheiden würden, zwischen Feind und gebildetem Freund!

Dies ist der Beweis dafür, dass die Engländer – es sei denn, Gott erleuchtet den Blick und ließe das wahre Verständnis zuteil werden – in dem Glauben leben, die orientalischen Völker einschließlich der ägyptischen Nation stünden auf der Stufe der grasenden Tiere und des weidenden Reitviehs: Menschen, die kein anderes Leid fühlen außer dem Hunger und den materiellen Antrieben der Natur; die keine Empfindungen außer gewissen physischen Regungen

---

<sup>470</sup> Ebd.

<sup>471</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 87f.

besitzen; die keine anderen Interessen wahrnehmen als die für ihr viehhaftes Leben notwendigen. Die demjenigen, der sie als ihr Reiter oder zu mühseligsten Arbeiten heranzieht, in freundlicher Zahmheit begegnen, solange er ihnen nur Essen und Trinken bereitstellt. Das fröhlich mit dem Schwanz wedelt, wenn es den sieht, der ihm sein Futter und Nachtmahl bringt, selbst wenn er es qualvollste Arbeiten und Schikanen erleiden lässt. Ist es aber zur Arbeit nicht mehr fähig, so schlachtet er es und mästet sich mit seinem Fleisch – oder ist es etwas anderes? Wenn die Herren der englischen Regierung in diesem Glauben über die Völker leben, welche sie beherrschen – welche eine Behandlung haben jene dann für sich zu erwarten? Wird man mit ihnen etwa anders umgehen als mit dumpfen Kreaturen und weidendem Vieh?

Fürwahr, genauso behandelt man sie! Ihr Vorgehen in Indien spricht dafür das deutlichste Zeugnis: Entweder entschließen sie sich zu Widerstand oder gegenseitigen Beistand und sind bereit, Güter und Geister zu opfern, um ihre Würde als Menschen und ihre Ehre als Araber zu bewahren und die Rechte ihres religiösen Glaubens zu erfüllen: Um ihre Gemüter von der Versklavung durch ein Volk zu erlösen, das sie nur so anschaut, wie man das Maultier oder den Esel anschaut. Wenn sie das ernstlich in Angriff nehmen, so werden sie in ihren muslimischen Brüdern Helfer finden, welche jetzt eine Bewegung von ihnen erwarten. Dies ist die edlere der beiden Möglichkeiten, und sie wird ihnen gewiss nicht schwer fallen.

Oder aber sie schämen sich all ihrer menschlichen Eigenschaften, legen den Schmuck des Glaubens ab und entsagen der Ehre der Araber, um das Joch der Sklaverei auf dem Nacken zu schleppen und ihr Schicksal mit den Tieren zu teilen, bereit, jede Erniedrigung und Repressalie einzustecken. Dies ist der schwierigere und der unehrenhafte Weg: Kein Ägypter, vermute ich, wird ihn sich erwählen. Sollte er dies aber tun, so ‚ist die Zuflucht bei Gott‘. Er wird die Erde ein anderes Volk erben lassen, denn Gott ist ein eifernder Wächter über seine Religion und über die Gerechtigkeit und ein Rächer der Irregehenden. Wir sind Gottes und zu ihm kehren wir zurück.“<sup>472</sup>

Die emotionsgeladene Antwort ‚Abduhs an den britischen Kriegsminister zeigt, wie schwer in den muslimischen Eliten Niederlagen und Niedergangsvorstellungen wiegen, vor allem dann, wenn diese Eliten nicht wirklich wissen, wie sie diesen Niedergang erklären sollen.

#### **4.3.7 ‚Abduhs Kritik am Staatsmodell Muḥammad ‚Alī**

Muḥammad ‚Abduh glaubte an eine ideale Staatsform in Gestalt einer Monarchie oder an die Herrschaft eines gerechten Diktators. Nicht zufällig sagte er, dass „nur ein gerechter Diktator den Orient aufrichten“ könne.<sup>473</sup> Viele Historiker sind der Meinung, dass Ägypten unter der diktatorischen Herrschaft Muḥammad ‚Alī Paschas 1805–1849, von der schon die Rede war, eine beachtliche Blütezeit erlebte. Das damalige Aufbäumen Ägyptens gegen das osmanische Kalifat und die Europäer gilt als Renaissance der ägyptischen Geschichte. Fuād Zakariya, geboren 1927 in Kairo, Professor für Philosophie und überzeugter Säkularist, bezeichnet die Säkularisierung als „historische Notwendigkeit“. Über die Charakteristik der arabischen „Früh-Säkularisierung“ unter Muḥammad ‚Alīs Herrschaft schreibt er:

---

<sup>472</sup> Ebd., S. 88f.

<sup>473</sup> Vgl. Amin: *Zu ‚amā‘*, S. 300.

„a) Sie ist positivistisch in dem Sinn, dass sie die Realisierung eines exakt vorgegebenen Zieles unbeirrbar ansteuert, nämlich den Aufbau einer reformierten Gesellschaft nach dem Modell des modernen Europa.

b) Sie ist universaler Natur, weil sie die Modernisierung aller Lebensbereiche anstrebt. So gesehen ist der erste Herrscher des modernen Ägypten, Muhammad ‘Alī (1805–1848), gleichzeitig auch der erste wirkliche Säkularist der arabischen Welt. Gewiss war sein säkulares Bewusstsein rein pragmatisch, beschränkte sich, bar jeder Doktrin, auf gesellschaftliche Teilbereiche wie Verwaltung, Wirtschaft, Wissensvermittlung. Doch war er der erste, der ein allumfassendes Konzept kultureller Erneuerung (Nahda) entwarf – ein Konzept, das die allgemeine Modernisierung des Landes nach europäischem Vorbild verfolgte.

c) Paradoxerweise richtete sich diese „Früh-Säkularisierung“ gegen Europa: Ihre Pioniere suchten Europa zu imitieren, um sich von Europa zu befreien – Kraft der Überlegung, dass dem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt des Westens nur durch einen vergleichbaren Fortschritt auf arabischer Seite begegnet werden könne.“<sup>474</sup>

So gesehen verfügt das Staatsmodell Muḥammad ‘Alīs, trotz aller Kritik, noch im 21. Jahrhundert über ein höchst positives Image für die Eliteangehörigen in Ägypten.

Muḥammad ‘Abduh hingegen bezeichnet das Herrschaftssystem Muḥammad ‘Alīs als schlechthin despotisch. Muḥammad ‘Alīs moderne Armee sei allein seine eigene Armee und nicht die Armee der Ägypter gewesen. Der moderne Staat bedürfe jedoch der Loyalität und des Stolzes seines Volkes. Es sei ein Modernisierungsversuch ohne Geist gewesen, der nur den Zielen Muḥammad ‘Alīs dienen sollte, ohne die Interessen des ägyptischen Volkes zu vertreten. Zur Jahrhundertfeier der Errichtung des modernen ägyptischen Staates 1902 spitzte Muḥammad ‘Abduh seine scharfe Kritik am Mythos Muḥammad ‘Alīs noch zu: In einem Text unter dem Titel „Was hat Muḥammad ‘Alī geschafft?“ schrieb er:

„Er konnte nicht lebendig machen, er ließ aber sterben. Er war von Natur aus ein trickreicher, raffinierter Führer, der alle Fäden der Armee in seiner Hand hielt. Mit Unterstützung seiner Armee und mit dem Aufstacheln der Parteien gegeneinander konnte er seine Gegner vernichten, bis die ganze Elite nicht mehr existierte. Mit dem Vorwand, Sicherheit zu garantieren und Stabilität zu schaffen, nahm er den Bürgern jeden Stolz und jede Freiheit. Er ließ die Unqualifizierten und Korrupten an Machtpositionen kommen, nur weil sie ihm Treue und Loyalität zusagten. Er instrumentalisierte sie, um, egal auf welche Art und Weise, Steuern und Soldaten für seine Armee zu sammeln. Er vernichtete jede Selbständigkeit und jeden guten Willen der Bürger, damit das Land ihm, seinen Kindern und seinen Heuchlern zum Besitz wird.

Was passierte danach? Es bildete sich ein, unabhängiger König über Ägypten zu werden. Dafür holte er sich die fremden Europäer ins Land, gewährte ihnen viele Vorteile und Privilegien, so dass jedes Gesindel von ihnen ein König unter uns wurde, der nach seinem Tun oder Lassen nicht gefragt werden darf. Die Einheimischen sind vor den Europäern klein geworden. Der Fremde genoss mehr Rechte als die Bürger selbst. Die Ägypter sind fremd und unsicher in der eigenen Heimat geworden. [...] Manche sagen, ‚er pflegte und unterstützte die Wissenschaft in dem Lande‘: Jawohl, er unterstützte die Medizin, aber nur wegen seiner Armee. Er unterstützte die Agrarwirtschaftstechnik, jawohl, aber nur um das Nilwasser für seine Feudalen zu benutzen. Hatte er jemals an die Erziehung des Volkes auf Basis der Religion und der Literatur gedacht? Kam ihm jemals in seinen Sinn, den Bürgern eine Meinung in der Verwaltung des Landes zu gewähren? Ließ er eines Tages eine Regierung gründen, die Gesetz und Gerechtigkeit schützt und durchsetzt? Es war nie etwas davon der Fall. Es waren Fremde, die in das Land hinein und

---

<sup>474</sup> Zakariya: Säkularisierung, S. 228.

kreuz und quer hindurch. Sie taten alles ohne jegliche Beachtung der ägyptischen Gesetze, nur weil sie den Gefallen und die Gunst des Emirs, des großen Herrschers, gefunden haben. [...] Er sandte Delegationen nach Europa zum Studieren, ließ er ihnen aber auch die Freiheit zum Umsetzen des Gelernten? Nein, er benutzte sie lediglich als Maschinen oder Fabrik, die nur all das tun sollten, was er wollte. [...] Man hat viele übersetzte Bücher über Geschichte und Kunst, Philosophie und Literatur gefunden. Diese lagen aber nur in den Lagern hinter verschlossenen Türen. [...] Er zwang die Bürger zum Anbauen, um die Ernte für sich selbst zu nehmen. Deswegen flüchteten die Bauern vor dem Ackerbau wie vor dem schwarzen Tod. [...] Man meinte, ‚er hätte die Fabriken und Labore bauen lassen‘. Hat er aber den Ägyptern die Handarbeit und die Tätigkeit in diesen Fabriken beliebt gemacht? Hat er Lehrer und Meister, die die Gewerbe und die Wissenschaft in den Städten verbreiten sollten, gefunden? Wenn ja, wo sind sie? Wer waren sie? Und wo sind ihre Hinterlassenschaften? Im Klartext sorgte er dafür, dass die Ägypter die Arbeit und das Erlernen der Gewerbe hassten, weil sie versklavt wurden und keinen Anteil an der Ernte ihrer Arbeit hatten. [...] Man sagte: Er ließ eine starke Armee und eine große Seeflotte bauen, was Ägypten Stolz und Ruhm brachte. Haben die Ägypter die Liebe zum Dienst am Vaterland gelernt? Haben sie gelernt, darauf stolz zu sein? Wurden sie im ‚Siegewollen‘ unterrichtet? Haben die Ägypter stolz gesagt, das ist meine Armee, das ist die Flotte meines Landes? Das war alles nicht der Fall: Denn die Ägypter hielten diese Armee für die Stütze eines ungerechten Herrschers. Diese Einstellung hatte zweifellos einen schlechten Einfluss auf die Seele der Ägypter, was dazu geführt hat, dass diese Armee und diese Macht von kurzer Dauer waren. [...] Dieser verheerende Einfluss zeigte sich am deutlichsten, als die Engländer 1882 in Ägypten eingedrungen, um die ‚Urabi Revolte niederzuschlagen. Sie blieben danach im Lande, ohne auf nennenswerten Widerstand zu stoßen, anders als bei den Franzosen, die 1798 Ägypten besetzen wollten und bei den Ägyptern auf massiven Widerstand stießen.“<sup>475</sup>

Wie bereits erwähnt kann man Muḥammad ‘Alī's Staatsmodell, folgt man ‘Abduh, als eine importierte Halbmoderne bzw. Moderne ohne Geist für das ägyptische Volk bezeichnen. Muḥammad ‘Alī Pascha war, wie wir schon gesehen haben, vor allem durch seine starke Armee nach europäischem Muster sowie durch weitere militärische Errungenschaften der europäischen Moderne erfolgreich. Demokratie und Menschenrechte, die ebenfalls als wesentliche Teile der europäischen Moderne zu gelten haben, wurden dagegen im ägyptischen Modernisierungsprozess unter ‘Alī's Herrschaft strengstens abgelehnt. Sie waren allerdings auch im damaligen Eupa noch unterentwickelt. ‘Abduh betont in seiner Analyse Muḥammad ‘Alī's politische und wirtschaftliche Ausrichtung auf militärischem Hintergrund, die helfen sollte, seine diktatorischen Ziele zu verwirklichen, indem er gleichzeitig die Übernahme der Prinzipien der Menschenrechte und der Demokratie ignorierte. Aus diesen Gründen konnte es ihm nicht gelingen, die Loyalität der Ägypter für sich und sein Staatsmodell zu gewinnen.

Was Muḥammad ‘Abduh einst richtig sah und zutreffend kritisierte, ist in vielen heutigen arabischen Staaten noch immer Realität. Das Dilemma der Teilübernahme der Produkte des europäischen Geistes durch arabisch-muslimische Länder besteht auch heute noch. Es werden europäische Konsumgüter und Technologien, vor allem militärischer Art, gekauft. Man lehnt aber Zivilisationsfundamente wie Wissenschaft, Kunst, Menschenrechte und Demokratie ab und

---

<sup>475</sup> Amin: *Rā'id*, S. 279f.



bestätigt u. a. damit den Unterschied zwischen den arabischen Muslimen und den europäischen Christen. So ist das gegenwärtige Bild vieler arabisch-muslimischer Länder von Paradoxien und Widersprüchen geprägt. Man sieht z. B. einen Beduinen, der in einem Wolkenkratzer wohnt, oder einen Analphabeten, der die modernsten Kommunikationsgeräte und Fahrzeuge besitzt. Das ist eine neue Art technisch-moderner Zivilisation oder eine Zivilisation ohne europäischen Geist.

#### 4.3.8 'Abduhs Verhältnis zum Westen

Über den Standpunkt des Islam zur westlichen Moderne äußerte sich Muḥammad 'Abduh folgendermaßen:

„Es gibt in unserer Religion nichts, was der zeitgenössischen Zivilisation der fortgeschrittenen Nationen widerspricht, über deren Nützlichkeit man einig ist, außer in einigen Fragen des Wuchers und Zinsverbots. Ich bin dazu bereit, zwischen dem echten Islam mit allem, was zum Aufstieg des Staates nötig ist, welches sich die Europäer vor uns angeeignet haben, zu vereinbaren. Die Voraussetzung dafür ist, dass ich mich nach keiner islamischen Rechtsschule richte, sondern am Koran und der echten Sunna orientiere.“<sup>476</sup>

Er betonte den Verdienst der Araber in der europäischen Kultur und fragte:

„Wo stand denn jene arische Kultur, [...] als die Muslime die Randgebiete Europas in Besitz nahmen? Hielt sie nicht auf der Stufe des gegenseitigen Mordens inne, des Krieges zwischen Glauben und Wissen, zwischen Gottesverehrung und Verstand? Und welche Errungenschaften brachte der Islam den Europäern, von denen sie jedoch zurückgewiesen wurden? Das hohe handwerkliche Können der Perser und der anderen Völker des arischen Raumes, die Wissenschaften der Perser, Ägypter, Byzantiner, Griechen? Der Islam läuterte sie von allem Schmutz, mit dem diese Kulturgüter durch das Verschulden der Anführer der westlichen Völker besudelt worden waren, erfüllte sie mit neuem Leben, strahlender denn je zuvor, so daß sie jene unwissenden Barbaren des Westens blendeten. Von Andalusien sprang jener Funke über, der auch in Europa das Licht der Zivilisation entzündete, obwohl die Männer der christlichen Religion sich viele Jahrhunderte mühten, ihn auszulöschen. Aber sie vermochten es nicht. Heute bewahren die Europäer nur, was in ihrem Land gewachsen ist, nachdem es vom Blut ihrer Vorfahren getränkt worden ist, das von ihrem Klerus vergossen wurde, um Wissenschaft und Freiheit und die Vorboten der Zivilisation zu vertreiben.“<sup>477</sup>

Auf der Grundlage dieser Überzeugung versuchte Muḥammad 'Abduh in seiner Apologie die Prinzipien der modernen europäischen Wissenschaft auf den Islam zurückzuführen. Nach ihm waren es „Kreuzfahrer und Andalusienreisende, die nach ihrer Begegnung mit der islamischen Kultur den Drang nach Wissen in Europa intensivierten und damit wesentliche Anstöße zum Beginn der Reformation gaben, in der wiederum Elemente zum Tragen kamen, die sich kaum vom Islam unterschieden. Daraufhin begannen die Nationen Europas, sich von ihren Fesseln zu befreien und ihre Angelegenheiten zu reformieren, bis ihre Welt geordnet war, wie es der Islam

---

<sup>476</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 46.

<sup>477</sup> Nagel: *Theologie*, S. 19.

erfordert.<sup>478</sup> Mit dieser Argumentation als Legitimation scheute Muḥammad ‘Abduh nicht vor der Übernahme der westlichen Zivilisation zurück. Mit dem Motto „Rücknahme der Übernahme“ rechtfertigte er den neuerlichen Transfer.

Muḥammad ‘Abduh lebte, nach allem was wir wissen, gerne in Europa. Man berichtet, dass er sich dem Leben in Frankreich angepasst habe. Er ließ seine Haare wachsen und trug einen Hut. Zudem lernte er die französische Sprache. Nach seiner Rückkehr nach Ägypten unterrichtete er seine Schüler in der Geschichte der europäischen Zivilisation. Dabei vertrat er folgende Meinung:

„Der muslimische Wissenschaftler kann dem Islam nicht dienen und die Bedürfnisse des Zeitalters nicht erfüllen, solange er keine europäische Wissenschaftssprache so beherrscht, dass er Zugang zu dem hat, was deren Sprecher von Lob und Tadel über den Islam und die Muslime geschrieben haben.“<sup>479</sup>

Europa war für Muḥammad ‘Abduh ein Ort, an dem er sich erholen, regenerieren und neue Ideen schöpfen konnte.

„Jedes Mal wenn ich nach Europa fahre, schöpfe ich erneut Hoffnungen, dass sich die Lage der Muslime zum Besseren wendet. [...] Die Hoffnungen verblassen gleich wieder, sobald ich in meine Heimat zurückkehre, aufgrund der Hindernisse und der Schwierigkeiten, die mir in den Weg gestellt werden, aufgrund dessen, was ich sehe von der misslichen Ablenkung der Muslime von den eigenen Interessen, ihrer feindlichen Haltung zu sich selbst, ihrer Liebe zur Unterdrückung ohne einen logischen Grund. Hoffnung schöpfe ich wieder, sobald ich nach Europa fahre und mich einen oder zwei Monate da aufhalte. Erst dann scheint mir leicht, was ich zu Hause für unmöglich halte. [...] Ich fahre nach Europa, um mich zu erneuern [regenerieren].“<sup>480</sup>

Muḥammad ‘Abduh schloss sich in den Jahren vor seinem Treffen mit al-Afġānī sogar den Freimaurern an.<sup>481</sup> Eine entscheidende Rolle spielte dabei wohl seine Neigung zur Mystik. Die Auseinandersetzung mit den Ideen der freimaurerischen Bewegung ermöglichte ihm, neue Menschen mit verschiedenen Weltanschauungen kennenzulernen. Während seines Aufenthaltes in Paris, wo er, wie gesagt, mit al-Afġānī an der Zeitschrift „*al-‘urwa al-wuṭqa*“ arbeitete, nahm er Kontakt zu maßgebenden Persönlichkeiten aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Kreisen auf. Dies erweiterte seine Gedankenwelt und ebnete ihm den Weg zu einem neuen geistigen Aufbruch, wodurch er besonders die religiösen Fragen in einem neuen Licht zu sehen vermochte. Sein Schüler, der Geschichtsschreiber Muḥammad Raschid Rida (1865–1935), berichtet über die Wesenszüge seines Lehrers:

---

<sup>478</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 68.

<sup>479</sup> Taqī ad-Dīn al-Saiyid: *Muḥammad ‘Abduh nāqīdan wa adībān* [„Muḥammad ‘Abduh als Kritiker und Literat“]. Kairo 1989, S. 95.

<sup>480</sup> Ebd., S. 99.

<sup>481</sup> Vgl. ‘Umāra: *Al-imām*, S. 28.

„In seinem Leben verhielt er sich allen seinen Besuchern gegenüber immer wie ein Erzieher. Wenn ein Sunnit oder ein Schi'it, ein Druse oder Christ oder Jude ihn besuchte, so war er allen gegenüber offen und behandelte jeden einzelnen immer mit zuvorkommender Höflichkeit. Keinen Besucher kränkte er, und er unterdrückte nie den Beitrag eines Teilnehmers zum Gespräch oder zur Diskussion. Trotzdem sagte er nie etwas, was seiner Überzeugung widersprach, sei es auf dem Gebiet der Religion oder Wissenschaft, der allgemeinen Sitten oder der Angelegenheiten der Gemeinschaft. [...] Er lebte in Ehrfurcht gegenüber Wissenschaft und Wissenschaftlern, ein vollkommenes Abbild unserer Vorväter, wie er sie in dem Buch ‚Islam und Christentum‘ beschrieben hat.“<sup>482</sup>

‘Abduh genoss aufgrund seiner Toleranz und seines respektvollen Umgangs gegenüber Anderen aber offensichtlich auch bei Nichtmuslimen Hochachtung. Es wird durchaus glaubwürdig berichtet, dass Gebildete aller Religionen sich um ihn scharten, seiner Auslegung des Korans lauschten und dass liberale Christen die Muslime um diesen hervorragenden Mann beneideten.<sup>483</sup> Rida, der als Schüler seinen Lehrer freilich sehr bewunderte und deshalb vieles unkritisch sah, schreibt dazu:

„So kam der Scheich Muḥammad ‘Abduh nach Beirut. Seine Vorzüglichkeit erschien, und seine Sonne erstrahlte, so dass die gebildeten Christen, ihre Gelehrten und Häupter gern vertrauten Umgang mit ihm pflegten. Sie erkannten in ihm etwas völlig Neues. Nachdem sie vom Islam bislang nur beschränkte turbantragende Scheichs oder höchstens einen sturen frommen Rechtsgelehrten kennen gelernt hatten, sahen sie nun im Bilde des gelehrten Imam einen, der in den sozialen Fragen erfahren war! Hier begegneten sie dem Islam, wie ihn alGhazali, Ibn Ruschd und jene höchste Klasse der Theologen verstanden hatte.“<sup>484</sup>

‘Abduh pflegte demnach Beziehungen zu zahlreichen europäischen Denkern wie z. B. Gustave le Bon und Sir Wilfrid Blunt, der bei ‘Abduh Arabisch lernte, sowie Leo Tolstoi und Herbert Spencer.<sup>485</sup> „Insonderheit August Comte hatte einigen Einfluß auf ‘Abduh.“<sup>486</sup> Die Bekanntschaft mit diesen Personen war der erste Schritt, der ‘Abduhs Selbstvertrauen in der Auseinandersetzung zwischen Ost und West, zwischen Alt und Neu, Orthodoxie und Modernismus erheblich stärkte. ‘Abduhs Aufgeschlossenheit stand Ridas Aufzeichnungen gemäß nie im Widerspruch mit dem Glauben. Religion war und blieb für ihn die Basis für die Erziehung des Volkes:

„Nationalerziehung ohne Berücksichtigung der Religion ist für ‘Abduh undenkbar: „[...] Die ägyptische Seele ist von der Religion ganz erfüllt, so dass sie nicht mehr von ihr zu lösen ist. Wenn also jemand die ägyptische Nation ohne Religion erziehen und verbessern will, so gleicht er einem Landmann, der einen Samen in ihr nicht entsprechende Erde pflanzt, [...] seine Bestrebungen gehen verloren.“<sup>487</sup>

---

<sup>482</sup> Raschid Rida: *Tārīḥ al-ustād al-imām*, [„Die Geschichte des Lehrers und Imams“]. 2. Auflage. Kairo 2006, S. 391f.

<sup>483</sup> Vgl. ‘Umāra: *Al-imām*, S. 37.

<sup>484</sup> Rida: *Tārīḥ al-ustād al-imām*, S. 404.

<sup>485</sup> Vgl. ‘Umāra: *Al-imām*, S. 43.

<sup>486</sup> Nagel: *Theologie*, S. 18.

<sup>487</sup> Tibi: *Vom Gottesreich*, S. 78.

‘Abduh setzte sich außerdem für den interreligiösen Dialog zwischen Islam, Christentum und Judentum ein und „gründete mit einem Pfarrer namens Ishaq Tiller einen religiösen Verein mit dem Ziel einer Annäherung zwischen den drei Religionen.“<sup>488</sup>

Die Fatwas, die Muḥammad ‘Abduh zu seiner Zeit abgab, gelten heute noch als liberal, den Integrationswilligen unter den Muslimen in Europa sogar als vorbildlich. Als Beispiele seien die folgenden Fälle genannt: „Darf ein Muslim auf Reisen in Europa Fleisch essen, das nicht entsprechend dem islamischen Ritus geschlachtet wurde? – Ja. Ist die im Koran zugelassene Polygamie moralisch gut oder schlecht? – Aus im Koran selbst angegebenen Gründen ist von ihr abzuraten. Darf ein Muslim als Maler menschliche Gesichter malen? – Ja. Dürfen Muslime europäische Hüte tragen? – Ja.“<sup>489</sup>

Er äußerte sogar Unmut über die Polygamie: „Sie sei nur erlaubt unter sehr strengen Bedingungen. Der historische Kontext, in dem die Polygamie erlaubt wurde, ist nicht mehr allgegenwärtig.“<sup>490</sup> Zudem unterstützte er die Bildung der Frau:

„Er forderte in diesem Zusammenhang die Modifizierung bzw. die Anpassung der Šari‘a an den Geist des Zeitalters, damit die muslimische Frau eine Chance auf gute Bildung haben kann. Es ist ein unerhörtes Verbrechen, die Frau wie eine Gefangene zu halten, obwohl sie für die Erziehung der Kinder verantwortlich ist.“<sup>491</sup>

Dennoch sah ‘Abduh das Heil der islamischen Welt eben keineswegs in der bedingungslosen Nachahmung der Europäer. Er war lediglich für die Übernahme der oben genannten europäischen Prinzipien, um sie an die islamischen Prinzipien und Traditionen anzupassen:

„Diejenigen unter uns, die das Leben der Europäer wörtlich kopieren wollten, liefen mit ihren Bemühungen ins Leere und erreichten ihre Ziele deswegen nicht, weil sie ihre Projekte auf der falschen Basis bauten.“<sup>492</sup>

In Bezug auf den Nachahmer sagte ‘Abduh: „Der Nachahmer sieht nur das Äußere vom Werk dessen, den er imitiert, kennt aber nicht sein Inneres und die Grundlage, auf die es gebaut ist. So tut er ein Werk ohne Ordnung und nimmt das Wort ohne Begründung.“<sup>493</sup> Der Zustand des damaligen Europa war für ‘Abduh das Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses, der ebenfalls europäisch bestimmt war. Seiner Meinung nach zeigt die europäische Geschichte, dass die großen europäischen Länder die heutige Zivilisation erst nach langem Leiden und

---

<sup>488</sup> Ebd., S. 48.

<sup>489</sup> Hottinger: Allah heute, S. 40f.

<sup>490</sup> Amin: *Rāid al-fīkr al-miṣrī*, S. 239.

<sup>491</sup> Ebd., S. 240.

<sup>492</sup> Amin: *Rāid al-fīkr al-miṣrī*, S. 107.

<sup>493</sup> Ebd., S. 110.

vielen Opfern erreicht haben. Ferner vertrat der Denker die Meinung, dass der echte Fortschritt in der Entwicklung der Bildung und der Erziehung der Moral liegt und nur durch langsame, überlegte und stabile Reifung vollzogen werden kann.

„[Es] irren sich diejenigen, die glauben, sie würden durch das Kopieren der europäischen Zivilisation in ihren Ländern in kürzerer Zeit eine ähnliche Zivilisation erreichen. Denn sie wollen mit den Enden der Entwicklung anfangen, ohne selbst die Anfänge gemacht zu haben.“<sup>494</sup>

Mit seinem pragmatischen Denken gab Muḥammad ‘Abduh den Anstoß zu einem neuen islamischen Denken und zur Abwendung vom Automatismus der traditionellen islamischen Schulen.

#### **4.4 Zwischenergebnis**

Im Folgenden soll ein zusammenfassender Überblick über die Entwicklung der Reformbewegung in Ägypten, die Reformwege, die Reformer und den Einfluss der westlichen Zivilisation auf deren Denken bis Ende des 19. Jahrhunderts gegeben und die wichtigsten Aspekte des Reformdiskurses, die sich im weiteren Verlaufe des 20. Jahrhunderts gravierend veränderten, benannt werden.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschien der Niedergang des Osmanischen Reiches, des sprichwörtlichen „kranken Mannes am Bosphorus“, unabwendbar. Die 1839 eingeleitete Tanzimatperiode, in der die Notwendigkeit betont wurde, das alte Regime von Grund auf zu reformieren, führte nicht zum erwünschten Ergebnis. Historiker und Politikwissenschaftler wie Friedemann Büttner, Bernhard Lewis und Bassam Tibi bezeichnen die bloße Teilübernahme der Moderne als den Fehler, den die Osmanen im Zuge der Reformierungsversuche des Reiches begingen. Die Historiker meinen damit, dass die Osmanen die Überlegenheit des Westens als nur militärischen und technischen Fortschritt identifiziert und anerkannt hätten und dabei einen wichtigen Teil der Moderne übersahen, nämlich die Entwicklung in Bildung und Kultur sowie die Entwicklung im Bereich der politischen Kultur, insbesondere der individuellen Freiheiten. Die Teilübernahme der Moderne, die somit bei vielen Historikern als der wichtigste Grund des Niedergangs des Osmanischen Reiches gilt, fand allerdings in der internen Debatte von Mehmed Murad und Celal Nuri keine Beachtung. Murad und Nuri begründeten die Ursachen des Osmanischen Niedergangs vielmehr mit:

---

<sup>494</sup> Ebd., S. 107.

1. der Dezentralisierung der Macht innerhalb des Reiches;
2. der Verwilderung des Militärwesens (der Janitscharen);
3. dem zunehmenden Einfluss der Frauen am Hof des Kalifen;
4. der Korruption der Moral und dem Rückgang der guten Sitten der breiten türkischen Bevölkerung und
5. dem ausgebliebenen Erlernen angemessener handwerklicher Tätigkeiten.

Den Rückgang der guten Sitten und die Korruption der Moral erklärten sie vor allem durch die Vermischung der Türken mit Nichttürken wie Persern und Europäern.

All diese Gründe sind nach Murad und Nuri eine „normale“ Folge der Entfernung vom Islam. In diesem Zusammenhang sprachen beide Autoren von der „Erkrankung“ bzw. „Infizierung“ der Muslime durch die Fremden.

„Es ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass Niedergangskonzeptionen, ungeachtet ihres spezifischen historischen Kontextes, grundsätzlich einen normativen Ursprung besitzen. Das Vorhandensein eines normativen Ausgangspunkts bei Mehmed Murad und Celal Nuri zeigt sich bereits in der Metapher von ‚Krankheit‘ selbst. Darüber hinaus ist deutlich, dass den von beiden Autoren diagnostizierten Krankheiten eine starke moralische Komponente inhärent ist. [...] Weder Mehmed Murad noch Celal Nuri betrachteten das von ihnen konstatierte kollektive Fehlverhalten dabei historisierend, sondern moralisierend.“<sup>495</sup>

Das Ende des osmanischen Kalifats kündigte den Anfang einer neuen Phase in der islamischen Geschichte an. Das Machtvakuum löste in der islamischen Welt, vor allem in Ägypten, intensive Diskussionen über die Legitimität des Kalifats und eine nachdrückliche Suche nach Alternativen aus.

Der französische Feldzug nach Ägypten im Jahre 1798 gilt nach Meinung sowohl der arabischen als auch europäischen Historiker als die erste ernstzunehmende Begegnung zwischen dem muslimischen Orient und dem christlichen Okzident im modernen Zeitalter.<sup>496</sup> Obwohl er zweifellos in kolonialer Absicht geschah, profitierte Ägypten von den wissenschaftlichen Unternehmungen der Franzosen nachhaltig.<sup>497</sup> Zudem kann man den Feldzug im Rahmen des ständigen europäischen Mächtekonfliktes verstehen. Mit der Besetzung Ägyptens wollten die Franzosen nicht nur ihre Vorherrschaft im Mittelmeer

<sup>495</sup> Herzog: Geschichte und Ideologie, S. 200.

<sup>496</sup> „Mit ihr (der Expedition) beginnt ein umfassender Akkulturationsprozess zwischen Orient und Okzident, in dessen Rahmen die moderne europäische Kultur rezipiert wird und die ersten Ansätze einer Nationalbewegung im Orient entstehen“, Tibi: Vom Gottesreich, S. 65. Mehr dazu auch ebd.

<sup>497</sup> Siehe Tibi: Vom Gottesreich, S. 67. Der ägyptische Geschichtsschreiber al-Gabarti (1754–1829) beschrieb die Instrumente, die die Franzosen mitbrachten, so: „Sie haben dort sonderbare Dinge, Gegebenheiten und Komplexe, welche Resultate zeitigen, für die ein Verstand wie der unsere gar nicht groß genug ist“, ebd., S. 66.

untermauern, sondern sie wollten Großbritannien den Weg nach Indien und Südostasien abschneiden, um das Empire an einer empfindlichen Stelle zu treffen.<sup>498</sup>

Die Flugschrift, die Napoleon nach seiner Ankunft 1798 an die Ägypter verteilen ließ, belegt einerseits, dass der Besatzer die Einheimischen für naiv und ignorant hielt. Andererseits zeigte sie den Ägyptern das wahre Gesicht der Franzosen bzw. der Europäer, die nun als Wölfe im Schafspelz ins Land eindringen wollten.

„Das Flugblatt dokumentierte, wie im Munde des europäischen Aggressors die islamische Religion mit ihrer Berufung auf Gott und den Koran instrumentalisiert wird, um die Invasion und Herrschaft des Eroberers zu legitimieren. Auf diese Weise dokumentiert es zugleich die zwiespältigen Umstände, unter denen die erste Begegnung der islamischen Welt mit der Idee der europäischen Menschenrechte und den Idealen von Aufklärung und französischer Revolution – ‘Freiheit und Gleichheit’ werden genannt – zustande gekommen ist.“<sup>499</sup>

Mit dem Missbrauch der idealen Prinzipien der Aufklärung und der Instrumentalisierung der Religion bot Napoleon denjenigen Ägyptern, die ihn durchschauten, ein verlogenes Bild des Westens, das in den Köpfen der folgenden Generationen wach blieb und die bereits bestehenden Vorurteile gegen den Westen erneut bestätigte. „Kein Wunder, dass die gleichzeitige Instrumentalisierung von Koran und Menschenrechten durch den europäischen Strategen für spätere Generationen zum Symbol für die ‚intellektuelle Eroberung‘ des islamischen Orients durch das koloniale Europa geworden ist.“<sup>500</sup> Nach dem Abzug der Franzosen 1801 aus Ägypten setzte sich der Austausch zwischen Europa und dem Nahen Osten weiter fort.

Die Expedition at-Ṭaḥṭāwīs im Jahre 1826 nach Frankreich gilt als die erste ernsthafte Reformunternehmung der arabisch-islamischen Welt und ergab sich im Wesentlichen als unmittelbare Folge des Vordringens des Westens in die arabisch-islamischen Länder. Die säkularen Prinzipien, die er aufnahm, fanden dank at-Ṭaḥṭāwīs Übersetzungen aus einschlägigen Werken französischer Denker Eingang in die Planung und Gestaltung des ägyptischen Staates. Die Integration des bis heute in Ägypten geltenden französischen Rechtssystems ist eine Folge seiner Leistung.<sup>501</sup> Ähnlich wie die nachfolgenden Reformbemühungen in Ägypten erfolgten die Erneuerungsversuche von Muḥammad ‘Alī und at-Ṭaḥṭāwī unter dem Einfluss des immer deutlicher überlegenen Westens.

Obwohl at-Ṭaḥṭāwī also eine bemerkenswerte Leistung auf der Ebene des Austauschs zwischen Ägypten und dem europäischen Westen erbracht hatte, wurde und wird ihm jedoch vorgeworfen, dass er die Masse der Bevölkerung mit seiner Aufklärung nicht erreicht habe.

---

<sup>498</sup> Vgl. ebd., S. 64.

<sup>499</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 47.

<sup>500</sup> Ebd., S. 48.

<sup>501</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 65f.

Dies lag daran, dass er vor allem im Sinne seines Herrschers Muḥammad ‘Alī und nicht direkt für die Bevölkerung wirkte.<sup>502</sup>

Diese frühen Reformbemühungen breiteten sich weit im Nahen Osten aus, aber unter neuen, ungünstigeren Rahmenbedingungen. Nun mussten die nachfolgenden Reformer vom Gedankengut des Westens profitieren, der für sie zugleich sowohl Besatzer als auch Vorbild war.

Mit seinen revolutionären Reden, seiner scharfen Kritik am Klerus und seiner Anwendung der Philosophie in der Versöhnungspolitik zwischen dem Islam und den modernen Wissenschaften sowie zwischen Philosophie und Prophetie, brach dagegen al-Afġānī viele Tabus in der damaligen islamischen Welt. Er versuchte erstmals massiv, den Islam für den Kampf gegen die europäischen Kolonialmächte politisch zu instrumentalisieren. Seiner Meinung nach erweisen sich die wirklich Gläubigen in der Gefahr, opfern ihr Leben und ihren Besitz und ziehen Gott ihrer eigenen Person vor.<sup>503</sup> Dabei stand dieser Kampf selbst im Vordergrund, nicht die Gestaltung eines islamischen Staates. Afghani reduzierte den Panislamismus auf eine Bewusstseinsform, die eine Solidarität der Muslime gegen den Kolonialismus beinhaltet; sein Postulat nach einem panislamischen Staatsgebilde hingegen gab er völlig auf.<sup>504</sup> Die islamischen Geschichtsbücher würdigen al-Afġānī daher stärker als politischen Agitator und Revolutionär denn als Reformers und Denker. Denn was er unternahm, war, alle dogmatischen Probleme auszuklammern, um den Weg für die Einheit der Umma politisch zu ebnen. In Bezug auf die europäische Moderne sah er in ihr keinen Widerspruch zur islamischen Lehre. Daher sah er die Übernahme bestimmter europäischer Fortschritte nicht nur als möglich, sondern sogar als notwendig an. Seine Reformidee war damit eher philosophisch-politisch motiviert als religiös geprägt. Geert Hendrich fasst al-Afġānīs Philosophie der Reform wie folgt zusammen:

„1- Die Entwicklung der Kultur ist Ergebnis der Geisteskräfte, die sich in der Gemeinschaft entwickeln und vollziehen. Wissenschaften und Philosophie sind nicht das Ergebnis eines Erkenntnisprozesses des Subjektes, sondern die subjektive Erkenntnis wächst in dem Maße, in dem sie in der Kultur und ihrem Entwicklungsprozess aufgehoben ist. [...]

2- Das Agens der Kulturen-Gemeinschaft ist die Religion [...]. Religion ist also die eigentliche Realität, die hinter der Rationalität zugänglichen Welt steht.

3- Der Verfall einer Kultur, ihre Degeneration ist das Ergebnis des Verlustes des Religiösen und damit des Eigentlichen von Realität.

---

<sup>502</sup> Vgl. ebd., S. 70.

<sup>503</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 62.

<sup>504</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 77.



4- Nur die Rückkehr zur Religion kann die Gemeinschaft retten. Dies aber bedeutet nicht die Befolgung jener Form von Religionsinterpretation, wie sie die 'ulamā' propagierte, sondern die Revitalisierung der Verbindung von ‚äußerer‘ und ‚wahrer‘ Realität, also die Verbindung von wissenschaftlich-rationaler Welterkenntnis mit spiritueller Einsicht.<sup>505</sup>

Al-Afġānī war also von der Unvereinbarkeit von Religion und Philosophie überzeugt, die Religion sollte allein dem Klerus überlassen sein. Dies galt seiner Meinung nach für alle Kulturen gleichermaßen. Obwohl es al-Afġānī besser gelungen war, eine breite Masse mit seiner Botschaft zu erreichen, als aṭ-Ṭaḥṭāwī, blieb al-Afġānīs Leistung auf eine politische, elitäre Ebene beschränkt.

Muḥammad 'Abduh teilte mit seinem Lehrer die Auffassung, dass der Islam eine tiefgreifende Reform brauche. Es ist 'Abduhs Verdienst, in Ägypten in diesem Geiste einige wichtige institutionelle Reformen durchgeführt zu haben. Aufgrund seines tiefen religiösen Wissens und seines liberalen Geistes konnte er einige zentrale Fragen der Šari'a im Sinne des Gemeinwohls (*mašlaḥa 'umūmiya*) neu interpretieren.

„Doch sein Versuch, den Islam mit den Mitteln der traditionellen Theologie und Rechtswissenschaft zu modifizieren und dabei so viel wie nur möglich vom Vorhandenen zu bewahren oder aus der Tradition zu belegen, führte sowohl zu einem unbefriedigenden Eklektizismus als auch zu einem Ausweichen vor schwierigen Problemen. Zudem erlag er in seinem Bemühen, den Islam mit dem zeitgenössischen Denken in Übereinstimmung zu bringen, immer wieder der Versuchung, islamische Vorstellungen und Institutionen formal mit europäischen zu identifizieren, so dass nach und nach aus dem *ijma'*, dem Konsens der Gelehrten, eine öffentliche Meinung oder aus dem Rat (*schura*), den islamische Herrscher eingeholt hatten, ‚eine parlamentarische Demokratie‘ im Islam wurde.“<sup>506</sup>

'Abduh teilt mit al-Afġānī zudem die Überzeugung, dass der Islam seinem Wesen nach eine rationale Religion sei und deshalb nicht im Widerspruch zur Moderne stehe. Beide waren also davon überzeugt, dass es unmöglich sei, die Probleme der islamischen Welt von einer versteinerten Orthodoxie her zu lösen. Ein nicht zu übersehendes Hindernis, das der Reform im Wege stand, war damit, dass die Reformen nicht nur ihre Hauptaufgabe zu erfüllen hatten, nämlich eine ungebildete Bevölkerungsmasse aufzuklären, sondern noch an anderen Fronten kämpfen mussten, nämlich gegen den Klerus und gegen die Korruption der herrschenden Eliten. Diese dreifache Frontstellung erschwerte ihre Bemühungen und verhinderte, dass sie sich in vollem Umfang entfalten konnten.

Beide Reformer unterlagen außerdem dem Fehler der Selbstzensur. Sie gingen ihren Reformweg, davon überzeugt, dass das Heilmittel des Islam im Islam selbst liege und dass sie die Interpretation der Orthodoxie berücksichtigen müssten. Diese Einstellung hat sie davon

---

<sup>505</sup> Hendrich: Islam und Aufklärung, S. 75f.

<sup>506</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 84.

abgehalten, objektiv die Probleme der islamischen Lehre von außen zu betrachten, den Islam nach Kriterien des freien Geistes sachlich-fachlich zu reformieren, weswegen „die Neuformulierung des Islam mehr oder weniger auf die Formulierung einer neuen Orthodoxie hinauslief.“<sup>507</sup> Mit Ausnahme des Versuchs Al-Afġānīs, den Islam als Instrument für die Durchsetzung seiner Ambitionen zu verwenden, waren die Reformbemühungen größtenteils zivilgesellschaftlich orientiert. Im Mittelpunkt der Reform, die ‘Abduh einführen wollte, standen Bildung, Erziehung und Rechtssystem. Der Zivilgesellschaftscharakter der Reform bildete bei Muḥammad ‘Abduh den Kern der Reformvorstellung. Dass ‘Abduh mehr eine *religiös-soziale* und weniger eine *politische* Reform anstrebte, unterscheidet ihn nochmals deutlich von seinem Lehrmeister al-Afġānī.

Alle drei Reformer, aṭ-Taḥṭāwī, al-Afġānī, und ‘Abduh, die bis Ende des 19. Jahrhunderts wirkten, sprachen sich für die Übernahme wesentlicher Elemente der europäischen Zivilisation aus, allerdings unter der Bedingung, dass sie der islamischen Zivilisation angepasst werden müssten. An Rechtfertigungen durch den Islam selbst mangelte es laut diesen Reformern dabei nicht.

Mit dem militärischen Einmarsch Großbritanniens in Ägypten 1882 bekam die Reform in Ägypten zum ersten Mal in der neuen Geschichte der islamischen Widerstandsbewegung des arabischen Raumes einen militanten Charakter. Der bewaffnete Widerstand der ‘Urabi Revolte (1879–1882) leitete die ersten Diskussionen über das Verhältnis von Religion und Staat, Islam und Politik durch al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh ein.

## **5. Dimensionen des islamischen Denkens um 1900**

### **5.1 Vorbemerkung**

Das formelle Bestehen des osmanischen Kalifats konnte weder die arabische noch die nichtarabische Bevölkerung befriedigen. Schließlich brachten nicht zuletzt die jungtürkische Revolution von 1908/1909 und der Erste Weltkrieg den Prozess der Auflösung des Osmanischen Reichs endgültig zum Abschluss. Der Nationalismus als Idee und Staatskonzept erreichte Ägypter, Syrer und Albaner. Diese begannen daher ein neues Bewusstsein zu entwickeln: Das Konzept des Osmanismus, mit dem allen Bürgern ein Gefühl der Loyalität für

---

<sup>507</sup> Vgl. ebd., S. 80.

das Reich vermittelt werden sollte, verlor selbst in der Türkei seine Wirksamkeit, als seine Hülle, das Reich, auseinanderbrach.<sup>508</sup>

Die Debatte über die Identität, die in den späten Jahren des 19. Jahrhunderts im arabisch-islamischen Raum eingesetzt hatte, intensivierte sich nun in den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts. Ihr Hauptauslöser war die Auflösung der alten Strukturen, der die muslimische Orthodoxie unvorbereitet traf. Aus dem Diskurs bildeten sich unterschiedliche Ansätze. In Ägypten wurden vier Denkschulen geboren:

„Die erste Schule leistete Widerstand gegen die Erneuerung und das Moderne. Sie war für die Fortsetzung des bislang herrschenden traditionellen Lebens ohne jegliche Reform und forderte die Wiederherstellung des islamischen Kalifats. Sie fand in der tief religiösen Institution von al-Azhar ihr Zuhause. Die zweite Schule vertrat das andere Extrem. Sie stand für die Übernahme der europäischen Lebensmodelle. unterrichtet wurden ihre Anhänger in den Zivilschulen, die Muḥammad ‘Alī Pascha (1770–1849) neben den religiösen Schulen von al-Azhar bauen ließ. Die meisten Anhänger dieser Schule waren Intellektuelle, die in den verschiedenen europäischen Ländern studiert und die westliche Zivilisation erlebt hatten. Die dritte Schule bestand sowohl aus denjenigen, die das Leben im Schatten der siegreichen europäischen Zivilisation, als auch aus denen, die das Leben in der Vergangenheit im Sinne der Orthodoxie ablehnten. Die Führer dieser Denkrichtung waren al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh.“<sup>509</sup>

Unterstützt durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 und verstärkt durch den intensiveren Austausch mit dem Westen wuchs nun das Nationalbewusstsein sowohl bei den Ägyptern als auch bei anderen Völkern im Osmanischen Reich. In der Suche nach Unabhängigkeit und Selbstidentifizierung fanden sie die Voraussetzungen für die Entstehung der nationalistischen Bewegung als vierte Denkrichtung in Ägypten Anfang des 20. Jahrhunderts.<sup>510</sup>

Die ersten beiden Schulen sahen sich aufgrund ihrer extremen Grundhaltung, die der Masse nur die Wahl zwischen Rückständigkeit oder Überfremdung anbietet, bald zum Rückzug gezwungen. Neben dem nationalistischen Denken setzte sich die Reformschule von ‘Abduh und al-Afġānī aufgrund ihrer gemäßigten Haltung durch.<sup>511</sup>

Seitdem existieren die Ideologien des Islamismus und des Nationalismus in Ägypten nebeneinander. Zunächst setzten sich in Ägypten die Ideen des Nationalismus fest, und zwar unter türkischem Einfluss. Die Bewegung der „Jungtürken“ war eine Folgebewegung der „Jungosmanen“ Ende der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts. Aus ihr entstand das „Ittihad ve Terakki Cemiyeti“ (Komitee für Einheit und Fortschritt),<sup>512</sup> das viele Araber im Hinblick auf

---

<sup>508</sup> Vgl. ebd., S. 87.

<sup>509</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura'n wa saif*, S. 33f.

<sup>510</sup> Vgl. ebd., S. 15.

<sup>511</sup> Vgl. ebd., S. 32, 34.

<sup>512</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 94.

ihre eigene Suche nach Unabhängigkeit inspirierte. So bildete sich im Anschluss an die jungtürkische Revolte von 1908 noch im September des gleichen Jahres der „Gam‘iyyat al-Icha al-‘arabi al-‘osmani“ (Bund der arabisch-osmanischen Verbrüderung), dessen Leitidee es war, dass die Araber zwar weiterhin im Osmanischen Reich leben, aber eigene nationale Rechte haben sollten, wie z. B. eine eigene Verwaltung und ein eigenes Schulsystem. Auch sollte in den von ihnen bewohnten Gebieten ihre eigene Sprache, das Arabische, dem Türkischen gleichgestellt sein.<sup>513</sup>

„Ab 1908, mit der Zerschlagung des Spitzelapparates Abdülhamids II. und der damit gewonnenen Freiheit zur politischen Betätigung, entstanden die ersten politischen Geheimbünde und literarischen Vereinigungen. Die in Konstantinopel lebenden arabischen Intellektuellen mit westlicher Bildung gründeten 1908 ‚al-Muntada al-‘arabi‘ (Der literarische Klub), der eine gleichnamige Zeitschrift herausgab.“<sup>514</sup>

Zu den wichtigsten Geheimbünden, die sich danach bildeten, zählten: „Al-gam‘iyya al‘arabiyya al-Fatat“ (Das jungarabische Komitee) im Jahre 1911 und „Gam‘iyyat al-‘Ahd“ (Konventionsbund) im Jahre 1913 unter dem Vorsitz des ägyptischen Offiziers ‘Aziz al-miṣrī (1880–1965) in Konstantinopel.<sup>515</sup>

„Erwähnenswert neben den beiden genannten großen Geheimbünden sind noch der ‚Gam‘iyya al-islahiyya‘ (Reformbund), der 1912 in Beirut entstand und vorwiegend libanesischen Christen versammelte, die allerdings einen partikularen frankophonen libanesischen Nationalismus vertraten, und ‚Hizb al-lamarkaziyya al-idariyya al-‘osmani‘ (Die Osmanische dezentralistische Partei), die 1912 in Kairo von Exilsyrern gegründet wurde.“<sup>516</sup>

Tatsächlich verstanden sich damals die Angehörigen der arabischen Elite, egal ob Christen oder Muslime, nicht als Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft, sondern als Araber.<sup>517</sup>

„Auf dem arabischen Kongress von 1913 in Paris waren sich alle arabischen Teilnehmer darüber einig, dass es eine ‚arabische Nation‘ gebe, die sich von anderen Nationen unterscheidet. ‘Abdelghani ‘Arisi fragte in seiner Rede: Sind die Araber eine Gemeinschaft (Gama‘a)? Gemeinschaften verdienen nach den Ansichten politischer Denker diesen Namen nur, wenn sie – so sehen es die Deutschen – eine gemeinsame Sprache haben und eine eigene Rasse bilden; wenn sie – so sehen es die Italiener – eine einheitliche Geschichte und einheitliche Sitten haben; wenn sie – nach Ansicht der Franzosen – eine politische Willenseinheit sind. Wenn wir aus allen drei Perspektiven auf die Araber schauen, dann sehen wir, dass sie alle genannten Merkmale aufweisen, so dass sie nach Ansicht aller politischen Denker, ausnahmslos, mit Recht behaupten können, eine Gemeinschaft (Gama‘a), ein Volk (Sha‘b), eine Nation (Umma) zu sein.“<sup>518</sup>

Durch die Anerkennung im politischen Alltag wuchs das Nationalbewusstsein der Araber zu einer mehr als nur formellen Erscheinung heran:

---

<sup>513</sup> Vgl. Ebd., S. 95.

<sup>514</sup> Ebd.

<sup>515</sup> Vgl. Ebd., S. 96.

<sup>516</sup> Ebd., S. 97.

<sup>517</sup> Ebd.

<sup>518</sup> Ebd., S. 99.

„Von den Forderungen, die der Kongress beschloss, erschienen als wichtigste: die Einführung von Reformen; Anerkennung des arabischen Volkes und seine paritätischen Repräsentationen in den zentralen Verwaltungsorganen des Osmanischen Reiches; eine dezentralisierte Verwaltung für die arabischen Regionen; Anerkennung des Arabischen als offizieller Sprache neben dem Türkischen, zumindest im Parlament und in den arabischen Gebieten.“<sup>519</sup>

Doch die jungtürkische Bewegung war nicht bereit, den Arabern ihr Selbstbestimmungsrecht zu gewähren. „Die Jungtürken ließen die wichtigsten Mitglieder der arabischen Nationalbewegung verhaften und hinrichten.“<sup>520</sup>

Auf dieser Grundlage begannen die separatistischen Bestrebungen der Araber und der Nichtaraber innerhalb des Osmanischen Reichs. „Der historische Ausdruck dieser Forderungen war die arabische Revolte von 1916. Die Kolonialmächte, die im ersten Weltkrieg gegen das Osmanische Reich und dessen Verbündeten, Deutschland, kämpften, unterstützten die separatistischen Bestrebungen der Araber weitgehend.“<sup>521</sup> Der Nationalismus, der anfänglich in Ägypten von Literaten und Intellektuellen mit westlicher Ausbildung getragen und propagiert wurde, wurde nun ab 1914 auch von ägyptischen Angehörigen alter Eliten und Politikern wie Sa‘d Zağlül unterstützt.<sup>522</sup>

Diese Entwicklung verlief in den einzelnen Teilen des Osmanischen Reiches unterschiedlich. In Syrien, um ein Beispiel zu nennen, verlief sie folgendermaßen:

„Der Säkularismus der arabisch-nationalen Literaten, der auf einer Akkulturation westlichen, bürgerlichen Gedankenguts beruhte, hatte kaum eine soziale Basis in der großsyrischen Gesellschaft, die trotz der Reformen Muḥammad ‘Alis und seines Sohnes Ibrāhīm Pascha während der ägyptischen Okkupationszeit 1831–1840 und den daran anschließenden Tanzimat-Reformen keineswegs einer bürgerlichen Gesellschaft glich. Vielmehr war sie eine semif feudale Gesellschaft mit ansatzweisen bürgerlichen Momenten. Es wundert daher nicht, dass das schwach entwickelte syrische Bürgertum und die kleinbürgerlichen arabischen Literaten nicht aus eigener Kraft eine Revolte gegen das Osmanische Reich führen konnten; sie verbündeten sich mit den Feudalherren der arabischen Halbinsel, der Haschimiten-Dynastie, und überließen es ihnen, die Erhebung zu führen.“<sup>523</sup>

Scherif Ḥusain<sup>524</sup> von Saudi Arabien pflegte gute Beziehungen zu Großbritannien und konnte sich somit den Beistand der Briten sichern, die ohnehin daran interessiert waren, das

---

<sup>519</sup> Ebd.

<sup>520</sup> Ebd., S. 100.

<sup>521</sup> Ebd., S. 101.

<sup>522</sup> Sa‘d Zağlül (1858–1927) gilt als einer der wichtigsten Politiker Ägyptens des 20. Jahrhunderts. Er studierte an der al-Azhar-Universität und arbeitete nach dem Abschluss seines Studiums eine Zeit lang als Rechtsanwalt. Er war zudem Schüler von al-Afğānī und gründete gemeinsam mit Muhammad Abduh die sogenannte „ägyptische Universität“. Von 1910 bis 1912 arbeitet er als Justizminister. Anschließend widmete er sich dem Kampf gegen die Engländer. Zağlüls politische Aktivität beunruhigte die Engländer, auf deren Druck hin er von 1919 bis 1923 ins Exil nach Malta ging. Im Jahr 1923, nach seiner Rückkehr aus dem Exil, wurde Zağlül Premierminister Ägyptens, bis er im August 1927 im Alter von 69 Jahre starb.

<sup>523</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 101.

<sup>524</sup> Sherif Hussain (geb. 1954, gest. 1931) herrschte in Saudi Arabien von 1916 bis 1924. Es gelang ihm als Wächter der heiligen Stätten des Islam, sich gegen die säkularen Zentralisierungstendenzen der „Jungtürken“ zu behaupten.

Osmanische Reich zu schwächen. Die Briten versprachen dem König für sein Reich die Unabhängigkeit.<sup>525</sup>

„Diese Zusicherung erwies sich [jedoch] als taktisches Manöver, denn noch im Jahre 1916 schlossen England und Frankreich mit Kenntnis des zaristischen Russland das Sykes-Picot-Abkommen, in dem die beiden Kolonialmächte die ‚befreiten‘ arabischen Gebiete unter sich aufteilten und Russland für seine schweigende Duldung Bewegungsfreiheit im Balkan zugestanden.“<sup>526</sup>

Sherif Ḥusain selbst haderte mit den Gedanken, sich nach der Unabhängigkeit von den Osmanen zum neuen Kalifen der Muslime erklären zu lassen. Denn mit diesem Wunsch stand er in Konkurrenz zu König Fuad von Ägypten (1868–1936). Am 3. März 1924 wurde das osmanische Kalifat von der türkischen Nationalversammlung offiziell abgeschafft. In Ägypten entfachte dieser Vorgang einen erbitterten Streit über die Kalifatsfrage. Die Azhar-Institution, die höchste Instanz des sunnitischen Islam, spaltete sich daher in zwei Gruppen. Die erste Gruppe, die der Religionsgelehrten, unterstützte die Verlegung des Kalifats nach Ägypten und rief zu einer Islam-Konferenz unter der Führung des Scheichs von al-Azhar am 3. März 1925 in Ägypten auf. Die zweite Gruppe bestand aus vierzig Gelehrten, ebenfalls aus der Azhar. Diese sahen Ägypten unter der britischen Besatzung nicht in der Lage, die mit dem Kalifat verbundene Regierungsaufgabe zu übernehmen. Diese Gruppe hatte die Unterstützung des Sufi-Ordens, der vorschlug, einen Kalifen aus einem nicht besetzten Land zu wählen. Die Konkurrenz zwischen den verschiedenen Gruppen und der Wafd-Partei, der nationalistischen und wichtigsten Partei Ägyptens, die ebenfalls dagegen war, dass König Fuad der nächste Kalif werden sollte, führte am Ende zum Scheitern aller Bemühungen, das Kalifat wiederherzustellen.<sup>527</sup>

Wir können also zusammenfassen: Mit dem Anbruch des 20. Jahrhunderts formierte sich in Ägypten ein teils latenter, teils offener Wettbewerb zwischen arabischem Nationalismus und Islamismus. Für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts ist für den Nationalismus ein leichter Sieg über den Islamismus zu verzeichnen: „In den kolonialisierten islamischen Ländern bestand seit den zwanziger Jahren eine Situation, in der der Islam zu einer Religion als bloßer Privatsache zu werden drohte und der Muslim die Möglichkeit der Wahl zwischen unterschiedlichen

---

Nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges versuchte er zunächst, eine lavierende Neutralität zwischen der mit dem Deutschen Reich verbündeten jungtürkischen Regierung in Istanbul und den feindlichen Engländern in Ägypten aufrechtzuerhalten. Nach Meinungsverschiedenheiten mit der jungtürkischen Regierung stellte er sich auf die Seite der Briten – ein Verhalten, das bis heute von den Türken als Verrat seitens der Araber bewertet wird.

<sup>525</sup> Vgl. Tibi: *Vom Gottesreich*, S. 101.

<sup>526</sup> Ebd.

<sup>527</sup> Vgl. Saiyid Aḥmad: *Qur'an wa saif*, S. 37f.

politischen und sozialen Konzepten hatte.“<sup>528</sup> Ein direkter Grund dafür war, wie bereits erwähnt, der Einfluss der gebildeten Elite von Schriftstellern und Literaten westlicher Orientierung wie Ṭaha Ḥussein (1889–1973), Luṭfi as-Saiyid (1872–1964) und vielen anderen, die tonangebend waren.

„In den islamischen Gesellschaften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren so politische Tendenzen entstanden, die deutliche Analogien zur Parteienlandschaft in Europa aufweisen. Die Moderne hatte drei Hauptströmungen politischer Theorien hervorgebracht (nationalistisch, liberalkonservativ und sozialistisch), die auch in den islamischen Gesellschaften zum Ausdruck kamen.“<sup>529</sup>

Hinzu kam noch die allgemeine Stimmung unter den besetzten Völkern während des Ersten Weltkrieges, die vor allem die Unabhängigkeit ihrer Heimatstaaten auf der Basis des Nationalismus erlangen wollten. Dennoch warf die Abschaffung des Kalifats einen dunklen Schatten auf den gesamten Entwicklungsprozess. Den Ägyptern stellte sich erneut die schwierige Entscheidung zwischen Orthodoxie und Modernismus.

## 5.2 Aufstieg des Nationalismus und Säkularisierung des Diskurses

Historiker und Experten schätzen den Zeitraum vom 19. bis knapp in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts im arabisch-islamischen Raum als eher liberale Phase ein:

„Albert Hourani called the ‚long‘ nineteenth century (c. 1798–1939) ‚the Liberal Age‘ in Arabic thought, a period of ‚modernity‘ among the intellectual elite of the Middle East.“<sup>530</sup>

Für die überwiegende Mehrheit der Muslime ist das Kalifat als Symbol der Einheit der muslimischen Umma heute nur noch ferne Erinnerung. Vor dem Hintergrund der geopolitischen Fragmentierungen und persönlichen Interessen der verschiedenen Staatsherrscher und ihrer Anhänger schließen selbst die konservativen Muslime eine Realisierbarkeit des Kalifats aus. „Das Kalifenreich enthüllt sich als das Ziel romantischer Sehnsucht. Der Versuch, es zu verwirklichen, schafft einen reaktionären absolutistischen Staat. Der romantische Gedanke der Theokratie zerbricht an dem ins Neue führenden Gedanken des Nationalismus.“<sup>531</sup> Allerdings müsste diese Feststellung Tibis vor dem Hintergrund des

---

<sup>528</sup> Johannes Reissner: Die militant-islamischen Gruppen, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 2. Auflage. München 1989, S. 470–486, hier: S. 471.

<sup>529</sup> Schulze: Geschichte, S. 50.

<sup>530</sup> R. Michael Feener: New networks and new knowledge: Migrations, communications and the refiguration of the Muslim community in the nineteenth and early twentieth centuries, in: Hefner: The New Cambridge History of Islam. Volume 6, S. 39–68, hier: S. 39.

<sup>531</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 103.

Ausbruchs des sogenannten Arabischen Frühlings und der Machtübernahme der Islamisten z. B. in Ägypten erneut überprüft werden.

Der Nationalismus überfiel das Osmanische Reich schonungslos:

„Ausgerechnet die Türkei, der Wohnsitz des islamischen Kalifats, fiel dem Nationalismus als erstes Opfer der islamischen Welt. Dies zeigte sich anfänglich in der Bewegung der Jungtürken. Die Ordnungskrise erreichte ihren Höhepunkt, als das Sultanat 1922 abgeschafft und durch republikanische Institutionen ersetzt wurde. An die Stelle des islamischen Herrschaftsanspruchs wurde ein kleintürkischer Nationalismus gesetzt.“<sup>532</sup>

Die Politik Ägyptens galt in der bewegten ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – vor allem zwischen 1922 und 1952 – in verstärktem Maße der Suche nach politischer Gemeinschaft. Diese Suchbewegung nutzten die Kolonialmächte, indem sie die Ausbreitung der Idee des Nationalismus unterstützten, mit dem Ziel, die Abspaltung der arabischen islamischen Länder vom Osmanischen Reich zu forcieren. Nach der Bildung unabhängiger Nationalstaaten innerhalb Europas verbreitete sich die Idee des Nationalstaates auch über die Grenzen Europas hinaus und nahm als Idee Universalcharakter an.

„Die Universalisierung der Idee der Nation als staatliches Organisationsprinzip können wir als Folgeprozess der Ausbreitung deuten. Die Europäer eroberten die außereuropäische Welt und kolonisierten sie. Die Angehörigen außereuropäischer Welten bekämpften ihre Eroberer mit deren eigener Waffe, ihrer Idee der Volkssouveränität.“<sup>533</sup>

Die Idee des Nationalstaats wurde sowohl in ihrer ursprünglichen, säkularen Form als auch vermischt mit religiösen Ideologien vertreten. Hauptziel der nationalistischen Bewegung in Ägypten, Syrien und anderen Teilen der arabisch-islamischen Welt war die Bekämpfung der Kolonialherrschaft und der Hegemonie der europäischen Zivilisation.

Bereits vor dem Ende des 19. Jahrhunderts, Jahrzehnte vor dem Ende des Kalifats 1922, setzte in Ägypten die Diskussion über das zukünftige Staatsmodell ein. Von Muslimen und Kopten getragen, war es eine Zeitlang möglich, dass sich eine Nationalbewegung formierte, in der die religiöse Begründung nicht der ausschlaggebende Faktor war.

„So konnte ein ägyptischer Liberaler wie Georgi Zaidan (1861–1914), selbst ein Christ, durchaus von der arabischen Rasse schwärmen, den Islam als Kulturideal feiern und zu bürgerlicher Freiheit aufrufen, ohne gleich in einen politischen Synkretismus zu verfallen und zu einem sozialrevolutionären Nationalliberalen zu werden.“<sup>534</sup>

Unter der nationalistischen Bewegung fanden Minderheiten einen Zufluchtsort vor Ausgrenzung, Diskriminierung und Unterdrückung. Aus diesen Gründen wirkten Anfang der

---

<sup>532</sup> Sivers: Kalifat, S. 9.

<sup>533</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 7.

<sup>534</sup> Schulze: Geschichte der islamischen Welt, S. 5.



1940er Jahre Christen wie Makram Ebaïd, der zweite Mann der al-Wafd Partei Ägyptens, oder Michael Aflaq, Begründer der Baath Partei in Syrien, und Anton Sa'ada in Syrien aktiv zusammen. Der Nationalismus erwies sich als das stärkste Band für die Einigung einer Nation, „in der sich seit dem späten 19. Jahrhundert Muslime und Christen für das gemeinsame Wohl der ägyptischen Nation zusammenfanden und im antikolonialen Kampf engagierten.“<sup>535</sup>

In diesem Sinne lautete das berühmte Motto der Revolution von 1919 unter der Führung S'ad Zaglul *Ad-din lillah wa al-Waten liljamie'* (Die Religion für Gott und die Heimat für alle). Mustafa Kamil, einer der wichtigsten Anhänger des Nationalismus in Ägypten, sagte: „Wäre ich kein Ägypter, wäre mein Wunsch, Ägypter zu sein“, in Anspielung auf Atatürks Ausspruch: „Wäre ich kein Türke, wäre mein Wunsch, Türke zu sein“. So musste Muḥammad 'Abduh kurz vor seinem Tod erleben, dass jüngere Generationen mit der Religion als Identitätsrahmen in der gesellschaftlichen Praxis nicht mehr viel anfangen konnten.

Der damals entfachte Kampf zwischen säkularen Nationalisten und islamischen Traditionalisten existierte als parallele Strömungen, die die Konturen der ägyptischen Gesellschaft im Laufe des letzten Jahrhunderts gravierend geprägt hat. Die Nationalisten wie Sa'ad Zaglul (1858–1927) und Mustafa Kāmel (1874–1908) konnten durch ihren Kampf gegen den Kolonialismus nicht mehr von den Orthodoxen als Nichtmuslime bezeichnet werden. Dies führte dazu, dass die säkulare Strömung zu einem untrennbaren Teil der ägyptischen Gesellschaft wurde, der Ägypten bis heute mitgestaltet. Obwohl das Land Ende des 19. Jahrhunderts unter dem osmanischen Kalifat stand und als Teil des großen osmanischen Imperiums galt, konnte es eine gewisse politische Unabhängigkeit bewahren. Es genoss aufgrund seiner homogenen Bevölkerungsstruktur, seiner klaren, wesentlich naturgegebenen Grenzen und nicht zuletzt seiner Jahrtausende alten Geschichte eine besondere Stellung innerhalb des Osmanischen Reiches. Eine Gruppe selbstbewusster intellektueller Elitenangehöriger, die im späten 19. Jahrhundert die Missstände in ihrem Lande feststellten, strebte eine progressive Entwicklung nach europäischem Muster an.<sup>536</sup>

Zur selben Zeit, als die Jungosmanen Reformen im Osmanischen Reich anstrebten, begannen also die früheren Vertreter des ägyptischen Nationalismus Akzente zu setzen, die den unabhängigen Charakter des ägyptischen Volkes betonten. Sie begannen u. a. eine Staatsform anzustreben, in der die Rechte und Pflichten der Bürger und des Herrschers durch eine Verfassung europäischen Typs geregelt sein sollte. Zudem bildeten die Intellektuellen eine

---

<sup>535</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 473.

<sup>536</sup> Vgl. Ibrahim: Der Aufstieg, S. 95.

Opposition gegen die autokratische Herrschaft des Khediven und erhoben den Anspruch auf eine Abgeordnetenversammlung, die sich gegenüber dem Khediven verantwortlich erweisen sollte. So heißt es in der Entgegnung eines Abgeordneten auf die Rede des Khediven zur Eröffnung der Abgeordnetenversammlung am 27. Januar 1879:<sup>537</sup>

„Wir, die Repräsentanten der ägyptischen Nation und die Verteidiger ihrer Rechte und Interessen, die zugleich seine Regierung sind, danken seiner Exzellenz dem Khediven für seine Güte, die Abgeordnetenversammlung einberufen zu haben, die der Grundstein allen Fortschritts und ein Wendepunkt in unserem Ringen um Freiheit ist, ohne die keine Gleichberechtigung möglich ist. Eine Gleichheit, die das Wesen der Gerechtigkeit ausmacht.“<sup>538</sup>

Inspiziert von den neuen politischen Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und des Fortschritts bildete sich durch die Intellektuellen ein selbstbewusster Nationalismus heraus. Die entsprechend wachsende Unzufriedenheit der ägyptischen Offiziere mit ihren fremden Vorgesetzten führte 1882 zur Rebellion von ‘Urabi Pascha, die aber, wie schon angeführt, durch die britische Besatzung niedergeschlagen wurde. Doch dieses militärische Vorgehen der Briten gegen ‘Urabi Pascha und seine Anhänger beflügelte den ägyptischen Nationalismus geradezu.<sup>539</sup> Dies offenbarte sich z. B. in verschiedenen Artikeln von Abadalla al-Nadim (1844–1896), der umgehend den Schulterschluss der Ägypter, Christen und Muslime propagierte: „Christen und Muslime bildeten eine Gemeinschaft und mussten sich angesichts der Okkupation der fremden Macht zusammenschließen.“<sup>540</sup> Abdallah al-Nadims Einfluss hielt sich zunächst in Grenzen. Erst als die Briten 1884 bis 1907 mit der Ernennung Lord Cromers zum britischen Generalbevollmächtigten – und somit als de facto Herrscher Ägyptens – den Bogen überspannten, reagierte die wachsende gebildete Elite. Der bereits erwähnte Mustafa Kamel (1874–1908), der in Frankreich Jura studierte hatte, gründete im Jahre 1894 die nationale Partei.<sup>541</sup> Er glaubte an die Existenz einer ägyptischen Nation und vor allem an eine mögliche Einheit von Muslimen und Kopten.

„Als Grundlage der Einheit von Muslimen und Kopten gilt ihm die Berufung auf das Vaterland und die ägyptische Nation. Er ermahnt die Ägypter darum, patriotische Gesinnung zu zeigen. Die Ägypter sollen überzeugt sein, dass die Liebe zum Vaterland die höchste Tugend ist, die eine menschliches Wesen auszeichnen kann.“<sup>542</sup>

---

<sup>537</sup> Vgl. ebd.

<sup>538</sup> Ebd.

<sup>539</sup> Vgl. ebd.

<sup>540</sup> Ebd., S. 96.

<sup>541</sup> Vgl. ebd.

<sup>542</sup> Ebd.

Mustafa Kamil ging mit gutem Beispiel voran und galt später als wichtige Figur in der Geschichte des ägyptischen Nationalismus. Wenn die Ägypter heutzutage von der Einheit des ägyptischen Volkes, von Kopten und Muslimen, sprechen, so verweisen sie meist auf das beispielhafte Vorgehen Mustafa Kāmils. Der Funke seiner Idee sprang auf die intellektuelle Elite über.

Die Liebe zum Vaterland als Prinzip durchzusetzen, wie es Mustafa Kemal Atatürk in seiner Reform in der Türkei erfolgreich gelang, glückte Mustafa Kamil in Ägypten jedoch nicht. Zum einen fehlte es ihm dafür an Atatürks Charisma, und zum anderen stieß er auf den Widerstand der mächtigen Religionsgelehrten, die in der Säkularisierung des Landes die Marginalisierung der Religion und damit ihrer eigenen Stellung erkannten. So meinte Mustafa Kamil neben dem ägyptischen Nationalismus auch die Re-Islamisierung predigen zu müssen, um die Gunst und den Segen des Klerus zu erlangen. Mit der Behauptung, Religion stehe nicht im Widerspruch zum Nationalismus, rechtfertigte er später seine Haltung. Auf Dauer war es ihm jedoch nicht möglich, die Gleichberechtigung der beiden Prinzipien aufrechtzuerhalten. Schließlich entschied er, die Religion an erste Stelle zu setzen, und erhob die Vaterlandsliebe zu einem integralen Bestandteil der Religion. „Unsere Devise lautet nun: die Vaterlandsliebe gehört zum Glauben.“<sup>543</sup> Mustafa Kamil hatte aus Rücksicht auf die Orthodoxie und die gläubigen Massen nachgegeben. In seinen späteren Jahren sah er sogar im osmanischen Sultan das Oberhaupt der islamischen Umma. So sind auch seine Loyalität und seine Unterstützung für die türkische Seite im türkisch-griechischen Krieg von 1897 zu verstehen.<sup>544</sup>

Erst Aḥmad Luṭfi as-Saiyid (1872–1964) und seine Mitstreiter waren es, die dem ägyptischen Nationalismus Substanz und Form verliehen. Sie gründeten *Hizb al-Umma* (Die Volkspartei). Zudem publizierten sie *al-ḡarida* (Die Zeitschrift) mit dem Ziel, das Programm der Nationalisten zu veröffentlichen, die lebenswichtigen Interessen des Landes zu vertreten, die Rechte des Volkes zu verteidigen und die Aufklärung der öffentlichen Meinung auf eine solide Basis zu stellen. Im Gegensatz zu Mustafa Kamil, der mit dem osmanischen Sultan sympathisierte und panislamische Ideen propagierte, kritisierte Luṭfi as-Saiyid die panislamische Haltung heftig. Seiner Ansicht nach ist die Vorstellung vom Land des Islam als dem Heimatland eines jeden Muslims ein imperialistisches Prinzip, dessen Übernahme jeder imperialistischen Nation nützlich sein kann, die es auf die Vergrößerung ihres Territoriums und

---

<sup>543</sup> Vgl. ebd., S. 97.

<sup>544</sup> Vgl. ebd.

die Ausdehnung ihrer Macht abgesehen hat.<sup>545</sup> Aber auch historisch konnten die Dinge anders gesehen werden. Im Gegensatz zu ihren nationalistischen Vorgängern waren die Vertreter der Umma-Partei der Meinung, dass Ägypten bereits seit dem Vertrag von London 1840 ein unabhängiger Staat sei. Luṭfi as-Saiyid war vor diesem Hintergrund absolut davon überzeugt, dass die ägyptische Nation unabhängig von der islamischen Umma existieren könne. Seine Ansichten beruhen auf klaren säkularen Prinzipien:

„Ganz entschieden weise ich die Auffassung zurück, die Religion könne (auch) im 20. Jahrhundert ein geeignetes Instrument für politisches Handeln sein. Unser Nationalismus muss auf unseren Interessen, nicht auf unserem Glauben beruhen.“<sup>546</sup>

Luṭfi as-Saiyid stellt seine Auffassung weiter so dar: Die Ägypter unterscheiden sich bezüglich ihrer allgemeinen Eigenschaften, ihrer Mentalität und ihrer Geschichte von den anderen muslimischen Völkern. Sie konnten ihre ganze Geschichte hindurch diese ihre eigene Identität bewahren.<sup>547</sup> Er leugnet zwar den Islam als einen wichtigen Faktor in dem bevorstehenden Wiederaufbauprozess nicht, aber das Land zeige auch noch andere Prägungen und Gesichter, die man nicht übersehen oder verleugnen dürfe.

Zwar seien die Ägypter Muslime. „Ihre patriotischen Gefühle und nationalen Rechte konnten sie jedoch nur innerhalb einer fest umrissenen geographischen Einheit entfalten. Diese geographische Einheit ist es, auf der wiederum die Nationalität beruhen sollte.“<sup>548</sup> Luṭfi as-Saiyid widerlegt somit entschieden Lord Cromers Behauptung, dass Ägypten keine Nation bilde und nicht auf die Errichtung eines Nationalstaates hoffen könne.

„Im Übrigen ist die Souveränität eines Volkes naturgegeben; die Mehrheit der Ägypter ist sich dieses Prinzips nur noch nicht bewusst geworden, was wiederum früheren islamischen Herrschern anzulasten ist, die die Ägypter zur widerstandslosen Hinnahme des Despotismus gebracht haben. Nun aber müssen die Ägypter ihre nationale Unabhängigkeit erstreben und zugleich auf eine konstitutionelle Regierungsform hinarbeiten, unter der die Freiheit eines jeden Individuums anerkannt wird.“<sup>549</sup>

Der Gedanke, dass Ägypten ein Land mit spezifischen kulturellen und geographischen Komponenten sei, wie Luṭfi as-Saiyid erklärte, wurde im ägyptischen Grundgesetz von 1923 fest verankert, in dem das gesamte ägyptische Volk (also Muslime und Kopten) zur Einheit der politischen Ordnung und zum Urheber der Gesetzgebung erhoben wurde.<sup>550</sup> Damit wurde die dominierende Rolle der Šari‘a (der Quelle des islamischen Rechtes) eingeschränkt und auf die

---

<sup>545</sup> Vgl. ebd.

<sup>546</sup> Ebd., S. 98.

<sup>547</sup> Vgl. ebd., S. 97.

<sup>548</sup> Ebd., S. 98.

<sup>549</sup> Ebd., S. 99.

<sup>550</sup> Vgl. ebd.

private Sphäre der Erbschaft, Scheidung und Heirat reduziert.<sup>551</sup> Obwohl die ägyptische Führungselite damals den Islam mit großem Respekt betrachtete, fand sie jedoch in ihm nur noch die Regeln, die das Verhältnis des Einzelnen zu Gott betreffen. Daher erschien ihnen auch die Abschaffung des Kalifats als selbstverständlich. Das Kalifat sei nun ein unverbindliches geistliches Amt und habe mit der islamischen Religion nichts zu tun, schrieb ‘Alī ‘Abd ar-Rāzīq 1925 in seinem Buch *Al-islam wa usūl al-ḥukm* (Der Islam und die Grundlage der Herrschaft).<sup>552</sup>

Der Schriftsteller und Literat Ṭaha Ḥusain (1889–1973) ging sogar noch weiter als ‘Alī ‘Abd ar-Rāzīq, der ohnehin als mutig galt und mit seiner Haltung zum Kalifat auf den Widerstand des Klerus stoßen musste. So behauptete Ṭaha Ḥusain, dass die Muslime der Frühzeit zwischen Religion einerseits und Staat und Kultur andererseits bereits unterschieden hätten. So hätten sie ihre Staaten auf der Basis pragmatischer Interessen gegründet und bereits vor dem Ende des zweiten islamischen Jahrhunderts Religion, Sprache und ethnische Zugehörigkeit als ausschließliche Voraussetzungen für die Zugehörigkeit und die Loyalität zum Reich aufgegeben. Auf diese Weise entstanden innerhalb des islamischen Reiches verschiedene Staaten aufgrund geschichtlicher, politischer, geographischer oder ökonomischer Interessen. Einer der ersten eigenständig entstandenen Staaten war Ägypten.<sup>553</sup> In dem Verständnis Ṭaha Ḥusains war das Nationalgefühl wichtiger als irgendein anderes Gefühl.<sup>554</sup> Die Nation sollte vorrangig sein. Ähnlich wie Luṭfi as-Saiyid hielt er die Religion für einen wichtigen Faktor, aber eben nur einen Faktor, der eine Wirkung auf die Vertiefung der nationalen Gefühle des Einzelnen und damit auch auf die nationale Einheit ausübe. Jedoch solle, wie gesagt, die Religion aus der Politik herausgehalten werden.

Taufiq al-Ḥakīm (geb. 1889) gehört ebenfalls zu den bedeutendsten Schriftstellern und Bühnenauteurs Ägyptens dieser Zeit. Auch für ihn spielte der spezifische Charakter der Ägypter und der ägyptischen Kultur eine wichtige Rolle.<sup>555</sup>

„Weder dem Islam noch dem Christentum ist es nach al-Ḥakīm gelungen, die Eigentümlichkeit des ägyptischen Geistes zu verändern, weil dieser sich lebendig erhielt und seine eigene Kultur fortwährend weiterentwickelte. Diese Tatsache würde ein Blick auf die Volkskultur der christlichen Ära bestätigen, die der islamischen vorangegangen war und eher ägyptischen als christlich-römischen Charakter getragen hatte. Dasselbe gilt auch für die islamische Epoche: Moscheen und andere Kunstwerke dieser Periode unterscheiden sich wesentlich von denen anderer islamischer Länder. Al-Ḥakīm bedauert daher die dominierende Stellung der arabischen

---

<sup>551</sup> Vgl. ebd.

<sup>552</sup> Zu Raschid Rida und Ali ‘Abdel Razig und zur Diskussion über die Konformität des Kalifats mit dem Islam siehe in der vorliegenden Studie den Abschnitt 5.3.

<sup>553</sup> Vgl. Ibrahim: Der Aufstieg, S. 100.

<sup>554</sup> Vgl. ebd.

<sup>555</sup> Vgl. ebd.

Kultur im modernen Ägypten und fordert die ägyptischen Intellektuellen auf, ihre Kultur vom Joch der arabischen Kultur zu befreien und zu ihrer ureigenen zurückzufinden.“<sup>556</sup>

Die Ägypter sollen auf ihrer eigenen Kultur aufbauen, denn nur auf ihrer Grundlage könnten sie die Bedingungen für den Fortschritt und die Kraftquellen für die Zukunft erschließen.

„Die allgemeine Deislamisierung der Öffentlichkeit in Ägypten hatte nun sogar die arabische Identität berührt. In einer ‚pharaonistischen‘ Mode versuchten Literaten wie Konsumenten, sich vom ‚arabischen Makel‘ zu befreien und zu ‚Ägyptern‘ zu werden, indem sie sich der altägyptischen Kultur verpflichtet fühlen.“<sup>557</sup>

Dass das Leben der sogenannten „Pharaonischen Bewegung“<sup>558</sup> von kurzer Dauer war, hatte seine Gründe: Das unerschütterliche Festhalten der Ägypter an der arabischen islamischen Kultur stand der Identifikation mit der pharaonischen Kultur im Wege. Taufiq al-Ḥakīm sah letztendlich ein, dass doch die islamische Kultur das wesentliche Merkmal sei, durch das sich der arabisch-islamische Osten von dem europäischen christlichen Westen unterscheide.

„Die Frage ist nicht einfach eine der Religion, sondern eine Angelegenheit der Rasse und der Nationalität. Für Europa repräsentiert der Islam den Orient. Den Islam zu verteidigen, heißt darum weniger, die Religion oder den Glauben zu verteidigen, sondern die eigene Persönlichkeit und das eigene Leben.“<sup>559</sup>

Aber auch Ṭaha Ḥusain begann schließlich, die arabisch-islamische Zivilisation zu verherrlichen, die er gegenüber der altägyptischen nunmehr für überlegen hielt. Die Ägypter sollten sich also eher auf die islamische Kultur besinnen. Die pharaonische Kultur verdiente zwar Respekt, sie könne dem modernen Ägypten aber kaum Impulse geben. Ṭaha Ḥusain kam zu der Auffassung, dass der Islam bzw. die arabische Sprache die wesentlichen Elemente seien, die Geist und Bewusstsein der Ägypter geprägt hätten. 1940 ging Ḥusain noch einen Schritt weiter und stellte folgende Behauptung auf:

„Die arabische, islamische Kultur habe eine spezifische Geisteshaltung herausgebildet, die nicht nur für die Araber, sondern für alle islamischen Nationen, unabhängig von ihrer jeweiligen Rasse oder Staatszugehörigkeit, typisch sei. Deswegen können auch jene Nationen, die aus politischer Gesinnung die arabische Sprache und Kultur aufgegeben haben, noch zu keiner eigenen kulturellen Identität gelangen, weil sie eben von ihrem kulturellen Hintergrund her muslimische Nationen sind, deren Geist von der arabisch-islamischen Zivilisation geformt worden ist.“<sup>560</sup>

---

<sup>556</sup> Ebd.

<sup>557</sup> Schulze: Geschichte, S. 125.

<sup>558</sup> Bei Literaten und Nationalisten des ersten Jahrzehntes des 20. Jahrhunderts dominierte der Gedanke, dass die pharaonische Kultur für Ägypten von großer Bedeutung ist und muss wieder in den Vordergrund gerückt werden. Die Anhänger dieses Denkens konnten sich jedoch gegen den Strom der Re-Islamisierung, die mit der Gründung der Organisation der Muslimbruderschaft 1928 immer stärker wurde, nicht durchsetzen.

<sup>559</sup> Ibrahim: Der Aufstieg, S. 102.

<sup>560</sup> Ebd.

So gesehen erscheint die sogenannte pharaonische Bewegung im gesamten Geschichtsbild Ägyptens als nur kurzer Wimpernschlag der nationalgesinnten Elite. Nun wurden der Bezug der Ägypter zu den Arabern und die Zugehörigkeit zur arabisch-islamischen Kultur betont. Der von Ägypten in den dreißiger Jahren erhobene Anspruch auf Führung in der arabisch-islamischen Welt erforderte ein klares Bekenntnis zur arabisch-islamischen Kultur bzw. den Verzicht auf die Betonung eines eigenen Sonderweges aufgrund der besonderen Kulturgeschichte. Am Ende befanden sich Ägypten und die Ägypter in einer Art doppelter Loyalität einerseits zum pharaonisch geprägten vorislamischen Ägypten, andererseits zur arabisch-islamischen Zivilisation. Ṭaha Ḥusain brachte es so auf den Punkt: „Die ägyptische Persönlichkeit war zugleich ägyptisch und arabisch.“<sup>561</sup>

Im Folgenden soll eine Stimme der koptischen Minderheit Ägyptens zu Wort kommen, nämlich die von Makram Ebeid, bis 1937 zweiter Mann in der *Wafd*-Partei und einer der wichtigsten Politiker Ägyptens dieser Zeit. Er sprach sich für eine arabische Vereinigung aus, an der sich Ägypten beteiligen sollte:

„Ägypten sei, so erklärte er 1939, ein arabisches Land und die Ägypter seien Araber, denn wie die Araber seien sie ethnisch Semiten und zudem Träger der gleichen arabischen Kultur. Darüber hinaus sei der arabische Osten, zu dem er Ägypten rechnete, in der Vergangenheit vereint gewesen, und diese Einheit müsse nun in der Gegenwart wiederhergestellt werden, da sonst Ägypten und der arabische Osten dem Ansturm des Imperialismus nicht würden widerstehen können.“<sup>562</sup>

Aufgrund der Tatsache, dass der arabische Nationalismus in seinem Kern überwiegend von Personen wie Ṭaha Ḥusain, Qasim Amin, Tawfīq al-Ḥakīm, Aḥmad Luṭfi as-Saiyid und Makram Ebeid in Ägypten und davor in Syrien von Adib Ishaq (1856–1885), Butrus Bustani (1819–1883), Ibrāhīm Yazigi (1847–1905) und Abdel Raḥman Kawakibi – und damit hauptsächlich von Literaten und Philologen – getragen wurde, beschränkte er sich auf die Betonung der Existenz einer selbstständigen arabischen Kultur, ohne darüber hinausgehende politische Konsequenzen zu postulieren.<sup>563</sup> „Denn für eine politisch-nationale Bewegung waren im 19. Jahrhundert weder die objektiven noch die subjektiven Bedingungen im arabischen Orient gereift.“<sup>564</sup> In diesem Sinne begann der arabische Nationalismus also als literarische Bewegung, die im europäischen Westen ihr Vorbild sah. Dieses Bild änderte sich als Folge des zunehmenden Kolonialismus im Nahen Osten. Es galt nun, diesen Westen zu bekämpfen, um Freiheit und Souveränität zu erlangen.

---

<sup>561</sup> Ebd., S. 105.

<sup>562</sup> Ebd., S. 104.

<sup>563</sup> Vgl. Tibi: Vom Gottesreich, S. 91.

<sup>564</sup> Ebd.

Parallel zum Abflauen der pharaonischen Bewegung entstanden zwei andere Strömungen in Ägypten, die das neue politische und gesellschaftliche Bild gestalten sollten: Erstens die Richtung der politisch denkenden, regierenden Elite, die sich vor allem um die Absicherung ihrer Macht gegen das Osmanische Reich bemühte, das zudem auch als korrupt und dekadent galt. Zweitens die religiöse Strömung, die sich verpflichtet fühlte, das Problem Ägyptens als einen Teil des gesamten Problems der islamischen Umma zu behandeln, die sich nach dem Zerfall des osmanischen Kalifats dem eiskalten Wind der Säkularisierung und der Überlegenheit des Westens schutzlos ausgesetzt fühlte.

Mit der niederschmetternden Niederlage des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg und mit der Verteilung des Erbes des „kranken Mannes am Bosphorus“ gemäß dem Sykes-Picot-Abkommen wurde eine Lawine der nationalistischen Bewegungen in der islamischen Welt ausgelöst. Diese besiegelten nicht nur das Ende des Osmanischen Reiches und die Auflösung des Kalifats, sondern leiteten auch die Suche nach Alternativen ein. Naturgemäß verlor die Umma durch die nationalistischen Bewegungen ihre Legitimation und ihren Symbolwert als Einheit der islamischen Gemeinschaft. Parallel verschärfte sich auf der geistigen Ebene der islamischen Bewegung die Auseinandersetzung zwischen der säkular-reformorientierten Schule unter der Führung von ‘Alī ‘Abd ar-Rāzīq, die das Kalifat nicht islamisch begründet sah, und der Orthodoxie unter Muḥammad Rašīd Rida, der das Kalifat als Symbol der Einheit der Muslime mit allen Mitteln verteidigte.

### **5.3 Rašīd Rida und ‘Alī ‘Abd ar-Rāzīq: Ist das Kalifat eine vom Islam vorgegebene Staatsform?**

Als der Prophet Muḥammad im Jahre 632 n. Chr. gestorben war, hatte er vorher weder einen Kalifen ernannt noch Voraussetzungen für das Amt des Kalifats festgesetzt. Demzufolge waren die Muslime in der Wahl eines Nachfolgers des Propheten auf sich selbst gestellt.<sup>565</sup> Wie bereits erwähnt, sah ‘Abduh im Islam ebenfalls keine religiöse Autorität. Dennoch äußerte er sich nie eindeutig zur Trennung von Religion und Politik. Deswegen war und ist seine liberale Position nicht leicht zu definieren.

Seine neuen Ideen zum Verhältnis von Religion und Staat entfachten in Ägypten Anfang des 20. Jahrhunderts eine intensive Debatte und schufen damit einen fruchtbaren Boden für die

---

<sup>565</sup> Vgl. Noth: Früher Islam, S. 74.



Auseinandersetzung zwischen den Verfechtern des Alten und den Anhängern der Moderne. Geführt von ‘Abduhs syrischem Schüler Muḥammad Rašīd Rida (1865–1935) lebte die alte Reformschule weiter. Rida pflegte in seiner Zeitschrift *al-Manar* (der Lichtspender) neben der Lehre seines Meisters ‘Abduh den erfinderischen islamischen Geist des Mittelalters zu predigen. Doch unter den politischen Ereignissen und der fortschreitenden Fragmentierung der islamischen Gesellschaft schlug er einen immer konservativeren Kurs ein. Inspiriert von seinem konservativen Denken entwickelte später die Muslimbruderschaft ihre rechtskonservative „radikale“ Ideologie:

„In his Book, *Al-Khilafa, aw al-‘imama al-‘uzma* (The caliphate or the supreme imamate), Rašīd Rida (1865–1935), the principal disciple of Muḥammad ‘Abduh and his successor as leader of the Salafiya, insisted that Islam required as single caliph ruling over as single Muslim community (umma).“<sup>566</sup>

Letztendlich bekräftigte Rida erneut also die Notwendigkeit des Kalifats als Symbol der Einheit der Muslime gegenüber den Kolonialmächten. Die Gedankenwelt Rašīd Ridas beruhte auf der Betonung und Fortsetzung der Lehre der Salafiten, jedoch in noch konservativerer Form. Die kleinen Lichter, die gerade von ‘Abduh in der Finsternis des islamischen Denkens entzündet worden waren, wurden unter dem konservativen Kurs Ridas Flamme um Flamme gelöscht. So blieben ‘Abduhs neue, in seinen Büchern entwickelten Ideen weitgehend wirkungslos.

„Anders als Muḥammad ‘Abduh arbeitete Rašīd Rida an einer islamischen Liga, unter deren Fahne es keinen Platz für Nationalismus geben sollte. Nationalismus war für ihn ein fremdes Prinzip. Außerdem war er ein Gegner der modernen ägyptischen Literatur. Damit wich er vom Weg seines Lehrers klar ab.“<sup>567</sup>

Möglicherweise war Ridas radikale Auffassung von der Bedeutung der islamischen Herrschaftsform eine Reaktion auf den Niedergang des Kalifats und Produkt seines Bestrebens, dem Zusammenbruch der islamischen Herrschaftsstruktur entschieden entgegenzuwirken. Seine Bemühungen um die Wiederherstellung des Kalifats stießen bei manchen lokalen arabischen Anführern durchaus auf Zustimmung. Wie bereits gesagt, war unter anderem König Fuad von Ägypten mit dem Ziel, selbst Kalif zu werden, stark an der Wiederherstellung des Kalifats interessiert. „Zudem spielte die Kalifatsidee für die realpolitischen Interessen bestimmter weiterer lokaler arabischer Führer eine gewisse Rolle, so dass es in den zwanziger Jahren zu einer Reihe internationaler Kalifatskongresse kam.“<sup>568</sup>

---

<sup>566</sup> Carl Brown: Islamic political thought, in: Hefner: *The New Cambridge history of Islam*. Volume 6, S. 387–410, hier: S. 400.

<sup>567</sup> Amin: *Rāid al-fīkr al-miṣrī*, S. 257.

<sup>568</sup> Meier: *Der politische Auftrag*, S. 102.

Auf die Frage, ob der Islam eine politische Religion sei oder nicht, soll Rida wie folgt geantwortet haben:

„Es ist nicht wichtig, ob die Religion als Politik bezeichnet wird oder nicht. Wichtig ist, dass die Herrschaft mit dem Text des Qur‘an verbunden bleibt. So ist ein Herrschaftssystem, das die Interessen und die Rechte der Muslime bewahrt und Schaden von den Muslimen fernhält, nicht verboten, es kann sogar durch die islamische Politik erwünscht oder zur Pflicht werden. Die Form der Politik der Nation wurde weder im Koran noch in der Sunna mit klaren Sätzen genannt, welche jedem Aufschluss geben könnten. Das Fundament des Kalifats ist das öffentliche, allgemeine Interesse. Dieses ändert sich daher von einem Zeitalter zum anderen, von einem Ort zum anderen und von einem Umstand zum anderen. Die beste Methode für seine Verwirklichung ist der Rat derjenigen, die das „Lösen und das Binden“ (*Ahlu al-Halli wal al-‘Aqd*) in der Hand haben: also der der Wissenschaftler und der Experten und nicht nur der der islamischen Rechtsgelehrten. Hast du nicht gesehen, wie die Politiker der recht geleiteten Kalifen gehandelt haben. So hat das Vorbild aller muslimischen Politiker, ‘Umar Ibn al-Chatab, seine Vertreter unter den klugen Köpfen und nicht unter den Religionsgelehrten ausgesucht. Die bekannte Regel, die der große Rechtsgelehrte Anas Ibn Malik aus der Sunna und der Tradition der Kalifen hergeleitet hatte, besagt, dass, dass die Regelungen der religiösen Rituale gemäß dem heiligen Text erlassen und die Regelungen der Politik bzw. der weltlichen Interaktionen an die Interessen und das Gemeinwohl der Menschen angepasst werden sollen. Wenn der heilige Text in diesem Zusammenhang im Widerspruch mit dem Gemeinwohl steht, so muss der Text so ausgelegt werden, dass er zu Gunsten des Gemeinwohls steht.“<sup>569</sup>

Hier steht Rida dafür, dass die Führungspersönlichkeiten in der Politik keine religiösen Gelehrten sein müssen. Zudem bestätigt er, dass die Einschätzung der öffentlichen Interessen den Experten des jeweiligen Bereichs überlassen werden sollen. Aus welchem Grund Rida plötzlich seine Haltung änderte und sich für die Wiederherstellung des Kalifats einsetzte, kann nur dadurch erklärt werden, dass er das allgemeine Interesse und das Gemeinwohl der Muslime seiner Zeit schließlich doch in der Wiederherstellung des Kalifats sah.

Die zweite Reformströmung wurde von ‘Alī ‘Abd ar-Rāzziq, Qasim Amin und dem Syrer Abdel Raḥman Kawakibi vertreten. Kawakibi (1854–1905), im Gegensatz zu Rida, entwickelte die Lehre Abduls zum arabischen Nationalismus hin. Er baute in seinen Schriften außerdem die Ideologien al-Afġānīs und ‘Abduhs ausgehend von der Überzeugung aus, dass die Araber die einzigen seien, die als Träger des Islam gelten dürften.<sup>570</sup>

„Während Rida die neo-orthodoxen Ansätze zu einer rigiden Orthodoxie ausbaute, die immer stärker die Züge des Puritanismus der Wahhabiten annahm, entwickelten andere Schüler, unter ihnen Aḥmad Luṭfī as-Saiyid (1872–1964), aus anderen Ansätzen ‘Abduhs säkulare Ideologien“.<sup>571</sup>

In seinem Buch *Al-islam wa usūl al-ḥukm* (Al-Islam und die Grundlage der Herrschaft, erschienen 1925) behandelte ‘Abd ar-Rāzziq (1888–1966) kritisch das Verhältnis von Religion

---

<sup>569</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 24.

<sup>570</sup> Vgl. ebd., S. 25.

<sup>571</sup> Ebd., S. 84.

und Staat bzw. die Legitimation des Kalifats.<sup>572</sup> Ausgerechnet in jener Zeit, in der die größte Sorge der islamischen Welt dem Zerfall bzw. der Erneuerung des Kalifats galt, stellte er die Legitimation des Kalifats in Frage. Kein anderes Buch löste deshalb so viele Diskussionen und so heftigen Streit im 20. Jahrhundert in Ägypten aus wie dieses. Es besteht aus drei Kapiteln. Sie tragen die Titel „Zum Islam und Kalifat“, „Zum Islam und Staat“ und „Zur Kalifatsfrage in der Geschichte“. ‘Abd ar-Rāzsiq untersucht also die Frage des Kalifats in der islamischen Geschichte, wobei er am Ende zu dem Ergebnis kommt, dass das Kalifat als Herrschaftssystem dem Islam fremd sei, und entzieht so dem Kalifat als islamisch legitimierte Herrschaftsform jede Grundlage.

„Der Niedergang des Kalifats hat der Säule der Religion nicht im Geringsten geschadet. Auch die Interessen und Angelegenheiten der Muslime wurden dadurch in keiner Weise beeinträchtigt. Mit dieser Aussage strebte ‘Alī ‘Abd ar-Rāzsiq die vollkommene Trennung zwischen Religion und Staat an.“<sup>573</sup>

Der Verfasser des Buches lieferte weitere Beweise für die Ansicht, dass das Kalifat weder die islamische Staatsform sei, noch vom Koran und von der Sunna her begründet werden könne:

„Der erhabene Koran hat das Kalifat weder genannt noch erwähnt. Die prophetische Tradition hat es ausgelassen. Die Muslime waren sich darin einig. So bleibt den Kalifatssympathisanten keine andere Quelle, aus der sie dafür Hinweise ableiten könnten. Wenn die Kenner der islamischen Jurisprudenz mit dem Kalifat das meinen, was die Politiker als Regierung in unterschiedlicher Form nennen, so hätten sie Recht.“<sup>574</sup>

Der Koran bestätigt außerdem an zahlreichen Stellen die Annahme, dass der Inhalt der islamischen Botschaft eine prophetische Sendung und keine königliche Herrschaft ist. „Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott. Und wenn sich jemand abkehrt – siehe, wir haben dich nicht zum Hüter über sie gesandt“ (Koran 4/80). „Wenn Gott gewollt hätte, wären sie nicht Götzendiener geworden, wir haben dich nicht zum Hüter über sie gemacht, und du bist nicht als Sachverwalter über sie eingesetzt“ (Koran 6/107). „Wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden, willst nun du die Menschen dazu zwingen, gläubig zu werden?“ (Koran 10/99). „So warne nun! Du bist ja nur ein Warner, und du hast keine Gewalt über sie“ (Koran 88/22). „Muḥammad ist nicht der Vater irgendeines eurer Männer. Vielmehr ist er der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten. Gott weiß über alles

---

<sup>572</sup> ‘Alī ‘Abd ar-Rāzsiq absolvierte sein Studium an der Azhar-Universität als Islamgelehrter. In seinem oben genannten Buch stellt er das Kalifat als scheinbar vom Islam begründetes Herrschaftssystem in Frage. Mit zahlreichen Argumentationen aus dem Koran und dem Leben des Propheten, die solch ein Verständnis widerlegen, konfrontierte er die Orthodoxie seiner Zeit. Auch die Erfahrung lehre, dass das Kalifat den Muslimen Unheil gebracht habe. Gerade durch die Trennung von Staat und Religion werde die Religion vor politischem Missbrauch geschützt.

<sup>573</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura’n wa saif*, S. 39.

<sup>574</sup> Vgl. ebd., S. 25.

Bescheid“ (Koran 33/40). Die Berichte des Koran betonen zudem unmissverständlich, dass der Prophet weder *ḥāfiẓ* (Hüter), noch *wakīl* (Sachverwalter), noch *Muṣaiṭer* (Besitzer von Autorität) ist. Er ist vielmehr ein *mundir* (Warner) und *Raūsl Allah* (Gesandter Gottes).<sup>575</sup>

‘Abd ar-Rāzzīq ging noch weiter, indem er dem Propheten jegliche politische Funktion absprach. Er konstatierte:

„Lass dich also nicht von den Dingen in Zweifel versetzen, die dir in der Biographie des Propheten gelegentlich als Ausübung von Funktionen des Regierens und als Phänomene von Königtum und Staatlichkeit erscheinen Denn wenn du dem genauer nachgehst, so wirst du finden, dass es sich so keineswegs verhält. Vielmehr handelt es sich um nichts anderes als um zweckdienliche Mittel, die der Prophet zur Festigung der Religion und zur Verbreitung des Glaubensrufes notgedrungen zu Hilfe nehmen musste. So ist es nicht verwunderlich, dass der Ġihād eines dieser Mittel ist: Ein Mittel, das zwar brutal und unbarmherzig ist, aber was meinst du wohl- vielleicht ist in manchen Fällen das Böse zum Erreichten des Guten durch die Not geboten und die Zerstörung notwendig, um den Aufbau zu ermöglichen. [...]“<sup>576</sup>

„Es kommt darauf an, zu wissen, ob die Autorität des Propheten über sein Volk auf der Prophetie oder auf dem Königtum beruhte, ob die Fälle von autoritativem Handeln, die wir bisweilen in der Lebensgeschichte des Propheten finden, ein politisches Reich oder religiöse Führerschaft voraussetzen, ob jene Einheit, an deren Spitze der Prophet stand, eine Regierung und einen Staat darstellte oder eine religiöse, nicht politische Einheit, und schließlich, ob Muḥammad nur ein Prophet gewesen ist. Der deutliche Sinn des Qoran bestätigt die Annahme, dass der Prophet nichts mit dem politischen Königtum zu tun gehabt hat, und seine Verse erhärten gegenseitig, dass seine himmlische Tätigkeit über die Grenze einer von Herrschaft jeder Art getrennten Verkündigung nicht hinausgegangen ist.“<sup>577</sup>

Wie der Text zeigt, stellte ‘Abd ar-Rāzzīq als wichtigste Argumente fest: Der Herrscher ist kein *ḥalifah* (Nachfolger) oder Vertreter des Propheten und ihm wird keine fest verankerte, absolute Herrschaft zugesprochen.

„Der Islam hat mit dem Kalifat, wie es die Muslime kennen, nichts zu tun. Vielmehr ist der Islam unschuldig an allem, was um das Kalifat von Macht und Stärke, von heiligem Schein und Ehrfurcht kursiert. Das Kalifat gehört nicht zu den religiösen Einrichtungen, ebenso wenig die Justizämter und andere Regierungsposten.“<sup>578</sup>

Im Denken ‘Alī ‘Abd ar-Rāzzīqs ist die Verantwortung des Menschen bezüglich der Initiierung politischer Strukturen eine Sache, die sich von selbst versteht. Das Kalifat sei Menschenwerk, das mit der islamischen Botschaft unmittelbar nichts zu tun habe. Die Wahl der Herrschaftsformen sei dem Menschen überlassen:

„Die Wahrheit ist, dass die islamische Religion mit jenem Kalifat, zu dem sich die Muslime bekennen, nichts zu tun hat, und auch mit dem Eifer und mit der Ehrfurcht und mit der Macht und der Stärke, mit der sie es umwoben haben, nichts zu tun hat. Das Kalifat gehört in nichts zu den religiösen Einrichtungen, ebenso wenig das Amt des Qadi und andere Regierungsposten und

---

<sup>575</sup> Vgl. Meier: Der politische Auftrag, S. 112.

<sup>576</sup> Ebd., S. 113.

<sup>577</sup> Hottinger: Allah heute, S. 87f.

<sup>578</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura'n wa saif*, S. 39.

zentrale Staatsstellen; vielmehr sind das alles rein politische Einrichtungen, mit denen die Religion nichts zu tun hat, weder befiehlt noch verbietet, die sie uns vielmehr überlassen hat.“<sup>579</sup>

Was die *Sunna* (Prophetentradition) als zweite Gesetzesquelle im Islam angeht, so geht unser Autor von folgender Auffassung aus:

„Alles, was der Islam an Gesetzen hervorbrachte und der Prophet an Systemen, Regeln, Ethik und Moral verfolgte, hat weder von nah noch fern, weder mit den politischen Regierungssystemen noch mit den Systemen des zivilisierten Staates zu tun und ist, wenn wir alles zusammen sehen, nur ein kleiner Teil von dem, was ein zivilisierter Staat an Politik und Gesetzen benötigt. Alles, was der Islam an Glauben, Beziehungsregelungen, Ethikkodexen und Strafgesetzen brachte, sind nur pure religiöse und keine weltlichen Angelegenheiten und dienen den Menschen nur in diesem Sinne.“<sup>580</sup>

Mit diesen klaren Aussagen stellte ‘Abd ar-Rāzzīq die Theorie des Kalifats sozusagen auf den Kopf. Seine Argumente waren für Rechtsgelehrte in Ägypten ein Schlag ins Gesicht. Es folgte daher eine riesige Protestwelle von Seiten der orthodoxen Kreise gegen ihn. Außerdem wollte sich, wie gesagt, König Fuad von Ägypten als einer der Nachfolger des Propheten inszenieren und sich mit dem religiösen Nimbus des Kalifats umgeben. Folglich leistete die ihn umgebende politische Elite im Interesse des Königs heftigen Widerstand gegen den Verfasser des Buches: ‘Abd ar-Rāzzīq wurde per Gesetz aus dem Kreis der Groß-‘ulamā‘ (Rechtsgelehrten) suspendiert und musste seine Ämter niederlegen. Es ist ihm dennoch gelungen, mit Hilfe einiger Journalisten und Parteigrößen seine Position wieder zu erlangen.

Der Fall ‘Abd ar-Rāzzīq ist ein weiteres Beispiel für die Konfrontation zwischen Alt und Modern bzw. zwischen europäisch-säkularem und islamisch-orthodoxem Denken. Andreas Meier schreibt über den Konflikt zwischen ‘Abd ar-Rāzzīq und den orthodoxen Ulema Folgendes:

„‘Abd ar-Rāzzīq, der in London und Oxford studiert hat, ist ein Beispiel für den Graben zwischen überkommener Religiosität und säkularer Welterfahrung, der sich durch die Begegnung mit der modernen Zivilisation des Westens im Denken und Empfinden muslimischer Intellektueller aufgetan hat“<sup>581</sup>

Außer dem Buch „Der Islam und die Grundlage der Herrschaft“ hinterließ ‘Abd ar-Rāzzīq kaum nennenswerte Schriften. Auf die oben beschriebene dramatische Art und Weise ist der Stern ‘Abd ar-Rāzzīqs untergegangen. Das beklagt auch der Historiker Muḥammad ‘Umara:

„Mit Ausnahme von wenigen Vorträgen, die er an der Universität hielt, findet man von ihm kaum ein schriftliches Werk. So können wir sagen, dass das Terrorisieren des Denkens durch die Politik

---

<sup>579</sup> Hottinger: Allah heute, S. 88.

<sup>580</sup> Ebd., S. 39f.

<sup>581</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 108.

und die konservativen Institutionen die schöpferische Denkbewegung in Ägypten erheblich gefährdet hat.“<sup>582</sup>

Als Ḥasan al-Banna 1928 die Untrennbarkeit von Religion und Politik demonstrativ zum Ausdruck brachte und die politische Arbeit zu einem unerlässlichen Teil des Erfolgs seiner Mission erklärte, wurden die Diskussionen über Politik und Religion neu entfacht. Seine Anhänger unterstützten sein Verständnis von der politischen Arbeit. Seine Gegner hatten aber keinen Zweifel daran, dass Religion und Politik zwei Denk- und Praxisbereiche völlig verschiedener Natur seien. Muḥammad Ḡawad Mughniyya<sup>583</sup> begründet die Notwendigkeit der Trennung von Religion und Politik wie folgt:

„Die Religion hat in der Gesellschaft die Aufgabe, als Reform das soziale Leben zu erfüllen. Die Vermischung von Religion und Politik führt zum Missbrauch der Religion im Namen der Religion selbst und ebnet am Ende den Weg zum diktatorischen Staatssystem. Die Religion soll sich von der Politik befreien und sich der Moral, der Tugend, der Ehrlichkeit und der Frömmigkeit jedes Einzelnen widmen. Die Politik verdirbt die Reinheit der Religion.“<sup>584</sup>

Viele heutige Forscher, wie etwa Bassam Tibi, sind der Meinung, dass die Diskussion über das Verhältnis zwischen Staat und Religion in der islamischen Welt vor der Konfrontation mit dem Westen nicht existierte. Die Untrennbarkeit von Religion und Staat wurde als Erbe über die Jahrhunderte als Selbstverständlichkeit weitergegeben. Das bedeutete jedoch nicht, dass die muslimischen Völker in dieser Zeit über ein besseres gerechtes Leben verfügten oder dass die Verbindung von Religion und Politik gar für Wohlstand und Sicherheit sorgte. Das Gegenteil war der Fall: Die muslimischen Völker verloren ihre Macht und wurden unter der Ausbeutung durch ihre despotischen Herrscher rückständig. Religion konnte die Völker weder vor der Ungerechtigkeit ihrer Herrscher schützen, noch konnte sie Glückseligkeit und Wohlstand bringen. Das Osmanische Reich entmachtete und beutete seine Völker gewaltsam aus. Es enthielt der breiten Bevölkerung jeglichen Fortschritt und jegliche Entwicklung vor und missbrauchte die Religion für die Machtentfaltung seiner Eliten. Unter seinen Machthabern fror die islamische Welt für ca. vier Jahrhunderte ein, bis sie so retardiert wie nie zuvor war. Luṭfi as-Saiyid (1872–1963) hat das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Osmanischen Reich an den Pranger gestellt und erklärt, wie dieses Verhältnis als Vorwand und Legitimation dafür diente, dass der Stärkere seine Herrschaft über den Schwächeren ausüben konnte. Er schrieb am 16. Januar 1913 in der Zeitschrift *al-ḡarida* (Die Zeitung):

---

<sup>582</sup> ‘Umāra: *Al-Islam wa uṣūl al-ḥukm*, S. 42.

<sup>583</sup> Biografie konnte nicht eruiert werden.

<sup>584</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 16.

„Es waren unter unseren *salaf* (Vorgänger) diejenigen, die meinten, dass das Land des Islam eine echte Heimat für alle ist. Dies galt als Vorwand, um die Interessen der Stärkeren durchzusetzen, damit sie die schwächeren Völker kolonisieren können. Da die Lage sich geändert hat [er meinte damit, dass es kein Osmanisches Reich mehr gibt] soll diese Regel nicht mehr gelten, weil sie mit der Lage der heutigen Muslime nicht mehr konform ist. Es bleibt also nur, dass jede Nation Recht auf die eigene Heimat hat. Dieser Weg ist der Weg des Nationalismus.“<sup>585</sup>

Dass sich der Nationalismus im arabisch-islamischen Raum langfristig nicht fest verankern könnte, hat nach Tilman Nagel folgenden Grund:

„Wenn also im späten 19. Jahrhundert das Gedankengut des Nationalismus, dessen wahlverwandte Organisationsform der Nationalstaat ist, von manchen Intellektuellen der islamischen Welt aufgegriffen wurde, so war die islamische Welt insgesamt keineswegs auf solche Umsetzung fremder Ideen in die Wirklichkeit vorbereitet.“<sup>586</sup>

Ägypten, das Entstehungsland der Muslimbruderschaft, litt Anfang des 20. Jahrhunderts unter einer doppelten Kolonialherrschaft, nämlich der als korrupt geltenden osmanischen Herrschaft einerseits und der als aggressiv und unmoralisch geltenden britischen Kolonialherrschaft andererseits. Bis 1925 sprachen die Reformer und Widerstandskämpfer von *muqawamat al muhtal* (Widerstand gegen den Besatzer). Die Abschaffung des Kalifats, die Verschärfung der Kolonialisierung und der damit verbundene Identitätsverlust förderten die militante eher als die liberal-reformorientierte islamische Ideologie. Der Kampf gegen die Besatzer gewann nun mehr und mehr religiösen Charakter: Es wurden nun Begriffe wie *Ĝihād* und *Umma islamiya*, also heiliger Krieg und islamische Nation, in den Vordergrund gestellt, um die Kräfte der Bevölkerung gegen die Besatzer zu bündeln. Es mangelte nicht an Personen, die gerne bereit waren, die Religion zu diesem Zwecke zu instrumentalisieren. Das arabisch-jüdische Problem in Palästina, das sich bereits in den Aufständen von 1929 und 1936 bis 1939 entlud, war der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte. Die inneren wie äußeren politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen kündigten eine schwere Geburt an.

## 5.4 Zusammenfassung

Nach der politischen Niederlage der arabischen Revolte 1916 wurde die Region des arabischen Halbmondes und des Irak durch und zwischen Frankreich und Großbritannien aufgeteilt. Die Engländer kooperierten mit dem neuen saudischen Staat unter dessen Führer König Faisal (1883–1933) und konnten dadurch ihren Einfluss auch auf die Arabischen Emirate und

---

<sup>585</sup> Ebd., S. 17.

<sup>586</sup> Nagel: Theologie, S. 38.

Fürstentümer von Oman bis Kuwait ausweiten. Ägypten stand ohnehin unter britischem Protektorat. Franzosen und Italiener sicherten sich ihre Präsenz in Nordafrika. Unter diesen politischen Umständen spalteten sich die Träger des jungen arabischen Nationalismus in zwei Gruppen: Die eine Gruppe übernahm die von den Kolonialmächten installierten Regierungen. Sie rechtfertigte ihre Haltung dadurch, dass sie keine andere Alternative habe und die neue Realität politische Flexibilität erfordere. Tatsächlich aber begnügten sie sich mit ihren neuen Posten, Einflussmöglichkeiten und Einkünften. Die andere Gruppe suchte sich einen neuen Ausgangspunkt, um ihren Kampf weiterzuführen. Zu dieser Gruppe gehörten Personen, die den Kampf gegen die Franzosen und Engländer in Syrien und in Palästina anstrebten.<sup>587</sup>

Obwohl der arabische Nationalismus sein Vorbild im Westen hatte, gewann er, wie bereits angesprochen, zusätzlich seine Legitimität nicht zuletzt durch die Bewegung der Jungtürken, die ebenfalls nationalistisch und vom Westen inspiriert war. Die arabische Elite, die ihr Studium im Westen absolvierte und dementsprechend auch westlich orientiert war, blieb in ihrer Wirkung aber überwiegend auf sich beschränkt und konnte die Masse nicht in ihren Bann ziehen, bis ein charismatischer Führer wie Nasser zur Mitte des 20. Jahrhundert den Nationalismus auf einen Höhepunkt trieb. Bassam Tibi konstatierte, dass die Araber, egal ob sie Christen oder Muslime waren, sich eben als Araber fühlten. Wir gehen davon aus, dass er damit die arabische Elite meinte.

Die Sehnsucht nach Selbstbestimmung und die Konfrontation mit einem gemeinsamen Feind vereinigte die arabischen Stimmen unter der Ideologie des Nationalismus. So erlebte die arabische Welt 1919 den ägyptischen Aufstand gegen die Briten unter der Führung des ägyptischen Nationalisten Sa'd Zağlūl, 1921 die irakische Revolte, 1922 die marokkanische Revolte unter der Führung von Abdel Karim al-Chatabi, 1925 die syrische Revolte und 1929 den Aufstand in Palästina.

Im Zuge dieses Aufruhrs fand 1931 die erste arabische Nationalkonferenz in Jerusalem statt.<sup>588</sup> So rückte der Nationalismus als Ideologie zur Erlangung der Unabhängigkeit Anfang der 1930er Jahre ins Rampenlicht. Die überzeugten Pioniere des arabischen Nationalismus wie Sati' al-Husari (18181–1970), der Christ Michel Aflaq (1910–1989) und Zaki al-Arzousi sahen in der Einheit der arabischen Sprache, Religion und Geschichte alle nötigen Voraussetzungen für eine

---

<sup>587</sup> Vgl. Muḥammad Sa'ied Talib: *Al-ḥadāṭa al-'arabiya: al-fikr al-'arabi bayna wa'y ad-dat wa haimanat alahar* [„Die arabische Moderne zwischen dem Selbstbewusstsein und der Hegemonie des Andern“]. Damaskus 2003, S. 99.

<sup>588</sup> Vgl. Talib: *Al-ḥadāṭa al-'arabiya*, S. 127.



erfolgreiche Durchsetzung der arabischen nationalen Idee. Vorbilder für den arabischen Nationalismus existierten für Husari in den deutschen und italienischen nationalen Einigungen:

„Er glaubte daran, dass sich die Geschichte der beiden deutschen und italienischen Staatsgründungen wiederholen und ein Wegweiser für eine arabische Vereinigung sein könnte. Auf der Suche nach dem arabischen Bismarck und dem arabischen Preußen verfiel er einmal auf König Faisal Irak und ein anders Mal auf Nasser und Ägypten.“<sup>589</sup>

Der arabische Nationalismus eignete sich sogar radikale Züge des deutschen Nationalsozialismus an. In der Sprache der Ba‘th-Partei sagte Sami al-Gindi:

„Wir waren Rassisten und bewunderten den Nationalsozialismus, dessen Bücher und dessen Gedankenquellen wir gerne lasen, insbesondere: ‚Also sprach Zarathustra‘ von Nietzsche und ‚Briefe an die deutsche Nation‘ von Fichte. Zudem waren wir die ersten, die an eine Übersetzung von Hitlers ‚Mein Kampf‘ dachten.“<sup>590</sup>

Michel Aflaq konstatierte, dass der Kurs der Geschichte offen bleibe und dass die Nationen nicht sterben. „Selbst in den Umbruchzeiten, in denen die Nationen keine Präsenz zeigen, spielte der Gang der Geschichte für diese Nationen dennoch eine Rolle. Dies gilt umso mehr für eine große Nation, die geistig, religiös und kulturell so tief verwurzelt ist wie eben die arabische Nation.“<sup>591</sup> Die arabische Nation sei eine ewige Botschaft und ein reales Wesen, in dem die Araber lebten und welches sie spürten. Sie sei keine Illusion oder Wunschdenken. Die Araber müssten selbstbewusster sein, wieder zu sich selbst finden und aktiver agieren. Aflaq war überzeugt davon, dass die arabische Nation das Potential für ein starkes Erwachen noch nicht verloren hatte.

„Der größte Dienst, den die Araber der Welt anbieten könnten ist somit, ihrer kulturellen Verantwortung wieder gerecht zu werden. Denn allein die arabische Nation, so Aflaq, ist in der Lage, das verlorene Gleichgewicht zwischen dem Kapitalismus und dem Sozialismus wiederherzustellen. Die Botschaft der arabischen Nation ist somit eine menschliche sowie kulturelle und geistige Verpflichtung.“<sup>592</sup>

Die arabischen Nationalisten waren davon überzeugt, dass die Religion allein den notwendigen Rahmen für die Einheit der Araber nicht bereitstellen kann. Im Gegenteil beruhe die neue Zivilisation auf dem Säkularismus. Die unrühmliche Niederlage der arabischen Revolte 1916 ließ jedoch das Volk an der Ideologie der arabischen Nationalisten und deren säkularer Ausrichtung zweifeln. Aus diesem Grund wandte sich die Mehrheit der Bevölkerung dem traditionellen islamischen Diskurs und der von den Religionswächtern propagierten Wiederherstellung des Kalifats zu.<sup>593</sup> Die einschlägige Bewegung der *al-ba‘t al-‘arabi*

---

<sup>589</sup> Ebd., S. 101.

<sup>590</sup> Ebd., S. 105.

<sup>591</sup> Ebd., S. 119.

<sup>592</sup> Ebd.

<sup>593</sup> Vgl. ebd., S. 116.

(Arabisches Erwachen) war eine nationalistische geistige und eine Bildungsbewegung. Ursprünglich nur rein literarisch ausgerichtet, wandelte sie sich unter dem Eindruck des Versagens der arabischen Eliten zunehmend zu einer politischen Bewegung, deren literarische Produktion im Dienste der Politik stand.<sup>594</sup>

So ist dieses Verhältnis genauso alt wie das Arabertum selbst: Das Leben der Araber vor dem Islam bestand aus kleinen Allianzen zwischen kleinen Stämmen in zerstreuten Regionen auf der arabischen Halbinsel. Es ist den Arabern vor dem Islam nicht gelungen, einen Staat oder eine Nation zu bilden; entweder weil es keine gesellschaftliche oder politische Notwendigkeit dafür gab, oder weil die arabischen Stämme das Gefühl der Zusammengehörigkeit noch nicht entdeckt hatten, das somit nicht als natürlich vorgegebene oder bereits vorhandene Größe betrachtet werden kann. Erst mit dem Islam und auf der Basis islamischer Ideologie entstand eine arabische Gemeinschaft, die so stark und in ihrem Glauben so fest verankert war, dass sie die alten Königreiche der Perser und der Römer erschütterte und ablöste. Der Islam hatte es also geschafft, auf der Basis des Glaubens ein Einheitsgefühl zu bilden.

Daher ist es für die meisten Muslime unverständlich, warum der Islam als Garant für die Einheit der arabischen Nation ungeeignet sein sollte.<sup>595</sup> Das Kalifat war schlicht und einfach das Symbol und der historische Ausdruck dieser Einheit, weswegen es diesen besonderen Stellenwert bei der Mehrheit der Muslime hat. Dieses Kalifat ist für die Muslime sozusagen die dem europäischen Nationalismus entsprechende Form. Und wenn wir annehmen, dass die Muslime ihre politische Form bereits haben – wie auch ihrer Überzeugung nach der Gang der Geschichte bewies –, warum sollten sie dann ein europäisches Produkt importieren? So dachten damals und denken heute viele Muslime. Hiervon ausgehend ist auch das Beharren der religiösen Kräfte auf dem Kalifat als Herrschaftsform bei weitgehender lokaler Autonomie Anfang des 20. Jahrhunderts zu verstehen. Im Kampf gegen den gemeinsamen Feind, den Kolonialismus im eigenen Land, wurde der Nationalismus vom Islamismus unterstützt, so dass sich die zwei größten Strömungen Ägyptens für eine bestimmte Phase verbanden. Andreas Meier konnte über die Wurzeln des heutigen Islamismus in der Jugendzeit al-Bannas deshalb schreiben: „In seinen Anfängen hat er [der Islamismus] sich parallel mit der Formulierung und Etablierung des arabischen Nationalismus in unserem Jahrhundert entwickelt“.<sup>596</sup>

---

<sup>594</sup> Vgl. ebd., S. 124.

<sup>595</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

<sup>596</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 169.

## 6. Zur Entstehung des Denkens der Muslimbruderschaft 1928

Bezeichnend für die Anfänge der Muslimbruderschaft ist das folgende Zitat aus al-Bannas *Mudakkirāt ad-da‘wa wa ad-da‘īya*:

„Im März 1928 besuchten mich zuhause sechs Brüder, die von meinen Vorträgen und Predigten beeindruckt waren. Während sie sich unterhielten, spürte ich in ihren Stimmen latente Kraft, in ihren Augen und auf ihrem Gesicht sah ich die Ausstrahlung des Glaubens und Zeichen der Entschlossenheit. Sie sagten: Gehört und begriffen haben wir. Wir wissen den richtigen Weg, aber nicht, um dem Islam und den Muslimen zu dienen. Wir haben das Leben der Unterdrückung und der Sklaverei satt. Du siehst selbst, dass die Araber und die Muslime keine Würde und kein Glück in der eigenen Heimat haben. Sind sie nicht mehr oder weniger Gefolgsleute der Fremden? Wir haben nur unser Blut, das heiß in unseren Adern fließt, und unsere Seele, die im Glauben und in der Ehre aufgeht, und diese wenigen Dirhams aus dem Unterhalt unserer Kinder. Wir wissen weder die Mittel noch den Weg, um der Heimat, der Religion und unserer Nation zu helfen. [...] Wir geloben Gott, dass wir gemäß seiner Religion ehrlich leben und auf dem Wege (zu Ihm) sterben. [...] Ihre Worte hinterließen in mir tiefe Spuren. Ich konnte mich der Verantwortung, die sie mir auferlegten, nicht entziehen. [...] Ich sagte: Gott soll euch für eure Absichten belohnen und uns zum Guten richtig leiten. Lasst uns Gott geloben, dass wir dem Islam Soldaten und der Nation Schutz und Stolz werden. Es war unter uns ein *Bai‘a* (Treuebekenntnis), gemeinsam als Brüder dem Islam zu dienen und uns auf seinem Wege anzustrengen. Einer fragte: ‚Wie sollten wir uns nennen, sollen wir ein Verein, ein Klub oder gar eine Gewerkschaft sein?‘ Ich antwortete: Weder dies noch das, lasst die scheinheiligen Formalitäten weg! Unsere Vereinigung beruht auf der Idee, der Moral und der Tat. Wir sind Brüder im Dienste des Islam. Wir sind also ‚Die Muslimbrüder‘. Auf diese Art und Weise entstand aus diesen sechs Personen die erste Zelle der Muslimbruderschaft.“<sup>597</sup>

Die erste Zelle der Muslimbruderschaft trat diesem Zeugnis gemäß spontan ins Leben. Ihre Gründung war weder ein organisierter Akt noch unmittelbare Folge der Abschaffung des osmanischen Kalifats. Dennoch verliehen der noch unbewältigte Zusammenbruch des Osmanischen Reichs von 1922 und der zunehmende Einfluss der Briten in Ägypten der Entstehung der neuen Organisation Legitimation und Sinn. Ausgerechnet in jener Zeit, in welcher Anarchie und Orientierungslosigkeit in der arabisch-islamischen Welt vorherrschten, entstand eine junge, vitale Organisation mit universellem Anspruch auf Herrschaft und Führung. Von al-Banna sind aus der Gründerzeit der Muslimbrüder allerdings noch keine der späteren, weitreichenden politischen Ziele bekannt. Es ging ihm zunächst rein pragmatisch um die Bekämpfung der ausbeuterischen von den Briten ausgehaltenen Monarchien.

Ḥasan al-Banna war ein charismatischer, redegewandter junger Lehrer, der die Kräfte der Massen durch Predigten gezielt zu bündeln wusste.<sup>598</sup> Er bediente sich dabei der Ideologie des konservativen Islam, die, wie oben ausgeführt, neben dem erstarkten Nationalismus das

---

<sup>597</sup> Ḥasan al-Banna: *Mudakkirāt*, S. 67f.

<sup>598</sup> Zu seiner Person liegt jetzt die maßgebliche Publikation der deutschen Islam- und Nahostwissenschaftlerin Gudrun Krämer vor: Dies.: Ḥasan al-Banna. Oxford 2010.

damalige Denken in Ägypten wesentlich bestimmte. Innerhalb weniger Jahre konnte er mit Unterstützung seiner euphorischen Anhänger seine Ideen verwirklichen. Durch seine unermüdliche Arbeit und seinen charismatischen Charakter bekam die Organisation Form und Gestalt.

Die Ziele der Muslimbruderschaft *al-iḥwān al-muslimūn* bestanden in der Verbreitung islamischer Moralvorstellungen, der Unterstützung sozialer Einrichtungen und der Befreiung des Landes von der fremden Okkupation. Anfänglich setzte die Organisation ihren Schwerpunkt auf die soziale Arbeit, den sie auch in den dreißiger und vierziger Jahren beibehielt, einer Zeit, in der sich massenweise Anhänger unter ihrem Schirm zusammenfanden.

### **6.1 Ḥasan al-Banna (1906–1948): Zur Person**

Zum besseren Verständnis der Ideologie der nun entstehenden islamistischen Bewegung erscheint zunächst ein Blick auf die Weltanschauung ihres Begründers sowie die Quellen seines Denkens notwendig. Besonders ein Einblick in die Jugendzeit al-Bannas soll das Leben der späteren Anführer der bis heute wichtigen Organisation erhellen.

Al-Banna wuchs in einem konservativen religiösen Milieu auf, in welchem die aufmerksame Nachbarschaft darauf achtete, dass jeder ordentlich, rechtschaffen und vor allem fromm lebte. Zivilcourage, soziales Engagement und Opferbereitschaft waren unentbehrliche Tugenden, die die Charakterzüge eines „guten Muslims“ prägen sollten. Die Religiösen galten als Vorbilder und gaben den Ton an. In seinem Tagebuch erzählt al-Banna mit Begeisterung von der *ḡam ‘iyat al-aḥlāq al-ḥamida* [„Verein der lobenswerten Moral“], für die sein Lehrer Schüler vorschlug. Beim Kodex des Vereins handelte es sich um eine Art Ethik, die u. a. Folgendes vorschrieb: Wer seinen Bruder [Schulkamerad] beschimpfte oder beleidigte, musste ein *mellim* [so viel wie ein Cent] als Strafe zahlen; wer über die Eltern seines Schulkameraden schimpfte, musste zwei *mellims* zahlen; und wer über die Mutter seines Mitschülers schimpfte, musste ein Pfund zahlen. Wer aber mit seinem Schulkameraden handgreiflich wurde oder über die Religion schimpfte, musste zwei Pfund zahlen. Der Anführer und die Mitglieder der Vereinsverwaltung sollten sogar das Zweifache bezahlen, sollten sie derartige Fehler machen. Wer sich weigerte, die Strafe zu zahlen, sollte aber von seinen Kameraden gemieden werden, bis er demütig die Geldstrafe entrichtet hatte. Das gesammelte Geld sollte wohltätigen Aktivitäten dienen. Zudem mussten sich alle Vereinsmitglieder an die Vorschriften der Religion und die Verrichtung des täglichen

Gebetes zu den vorgeschriebenen Zeiten halten und im Respekt gegenüber den Eltern und Älteren wetteifern.<sup>599</sup> In einer solchen sich selbst disziplinierenden, kontrollierten Gesellschaft wuchs al-Banna auf. Er selbst verheimlichte seine Begeisterung für die Ideen derartiger Vereine keineswegs. So stellte er fest: „Es gibt keinen Zweifel daran, dass solche Vereine, die die Moral vorantreiben, besser sind als zwanzig theoretische Lektionen. Schulen und Institutionen sollten solche Kameradschaften hegen und pflegen.“<sup>600</sup>

Die Bedeutung der Eigeninitiative jedes einzelnen Vereinsmitglieds unterstrich er mit folgendem Beispiel:

„Ein Kamerad des Vereins sah bei einem Spaziergang am Nil, dass ein Schiffsinhaber eine Figur aus Holz in einer unsittlichen Form an den Mast des Schiffes hängte, und das dort, wo viele Frauen zum Wasserschöpfen an den Nil gingen. Das Mitglied ging zur Polizei, äußerte seine Unzufriedenheit. So ist der Polizist mit ihm zum Schiffsinhaber gegangen und befahl ihm, die Holzfigur abzunehmen.“<sup>601</sup>

So soll nach al-Banna also ein echter muslimischer Jugendlicher gewesen sein: immer bereit, das Verbotene und Unsittliche, wo auch immer er ihm begegnete, zu bekämpfen. Bei seinen Aufrufen zu derartiger religiöser Nachhilfe war sich al-Banna offensichtlich nicht der Gefahr bewusst, dass er dadurch dem Denunziantentum und der Verleumdung Vorschub leistete. Denn es darf zu Recht gefragt werden, wer im Einzelfall das Maß für Unsittlichkeit setzen soll oder darf. Wer kann garantieren, dass solche Sittenwächter nicht übertreiben und mit der Zeit ihre Autorität missbrauchen und die Zivilbevölkerung schikanieren? Al-Bannas Vorstellung von der Bekämpfung des Lasters und des Bösen in der Gesellschaft hatte wohl seine Wurzeln in einem *ḥadīth* (Prophetenspruch), in dem der Prophet gesagt haben soll: „Wenn einer von euch eine unsittliche Tat sieht, so soll er sie ändern.“ Zur Zeit des Propheten gab es aber keine Aufsichtsinstitutionen, sondern die Menschen verhandelten solche Fälle im direkten Gespräch. So sollte damals der eine dem anderen die Anweisungen des Propheten mitteilen, während heute eben bestimmte Ämter dafür zuständig sind. Der Spruch des Propheten wurde und wird so immer noch von vielen Muslimen falsch gedeutet und als religiöse Rechtfertigung dafür missbraucht, Autorität gegenüber anderen auszuüben. Al-Banna bewunderte die Entwicklung seines Vereins durch die damaligen selbsternannten Sittenwächter, die sogar eine weitere, noch eifrigere Gruppe, die *ḡami‘iyat man‘ almuḥḥramāt* (Verein zur Verhinderung des Verbotenen) gründeten. Die Aufgabe dieses Vereins war es, seine Mitglieder dazu anzuhalten, die Menschen in ihrem Lebensalltag genau zu beobachten. Stellte man ein Vergehen fest, so wurde zuerst eine

---

<sup>599</sup> Vgl. Hasan al-Banna: *Mudakkirāt*, S. 12.

<sup>600</sup> Ebd.

<sup>601</sup> Ebd., S. 12.

anonyme Mahnung geschickt. Diese Tätigkeiten waren vor allem Minderjährigen zgedacht, die in der Menge nicht so auffielen.<sup>602</sup>

Immerhin, so notierte al-Banna stolz in seinem Tagebuch, wurde dieser Verein sechs Monate lang heimlich geführt, bis sich bestimmte Personen beobachtet fühlten und sich über die anonymen Anzeigen beschwerten. Zudem rief der Umstand Widerspruch hervor, dass es immer wieder zu ungerechtfertigten Anschuldigungen kam.<sup>603</sup>

Al-Banna sah in seinem Verhalten indes keine Gefahr. Bereits mit zwölf Jahren soll er in seinem berühmten Friedhofraum erfahren haben, dass er dazu berufen sei, gegen den Satan für die richtige Religion einzutreten:

„Ich habe auf dem Friedhof meiner Stadt ein großes Grab gesehen, das sich bewegte, das durch zunehmende Bewegung gespalten wurde. Aus dem Spalt ragte eine große Feuersäule in den Himmel hinauf. Da gestaltete sich ein Feuer in die Form eines furchtbar großen Mannes um. Als die Menschen aus allen Richtungen zu ihm hinströmten, schrie er sie an und sagte: ‚Oh, ihr Menschen, Gott erlaubt euch nun, was er euch einst verboten hat, so tut ihr alles, was ihr wollt‘. In diesem Moment habe ich mich unter der Menge erhoben und sagte zu ihm: Du lügst, du bist ein Lügner! Und den Menschen sagte ich: Oh Menschen, hört nicht auf ihn, er ist der Satan und will euch von eurer Religion abbringen.“<sup>604</sup>

In einem Text mit dem Titel „Tage des Schweigens und der Isolation“ erzählt al-Banna, wie er mit seinen Klassenkameraden einen Schweigewettbewerb in der Schulklasse durchgeführt habe, um die Selbstdisziplin zu stärken.<sup>605</sup>

„Das Schweigen hat manchmal so lang gedauert, dass einige von uns diesen Zustand abstoßend fanden und unsere Freundschaft dadurch beeinträchtigt wurde. Selbst Freundschaftsbriefe habe ich in dieser Zeit weder geöffnet noch gelesen. Wir wussten nicht, was die Šari‘a dazu sagt, wir taten es aber, um den Willen zu stärken und die Kontrolle über die Seele und die Zunge nicht zu verlieren. Somit lernt der Mensch, sein Selbst zu beherrschen, anstatt sich von seinem Selbst beherrschen zu lassen.“<sup>606</sup>

Er habe das tägliche Gebet in der Schule zunächst gegen das Votum des Lehrers verrichtet:

„Wenn mir ein Lehrer aus Ordnungsgründen, weil die Gebetszeiten sich mit dem Unterricht manchmal überschneiden, keine Erlaubnis erteilte, dann führte ich mit ihm eine ganz scharfe Auseinandersetzung, bis er aufgab. Die Rechtfertigung meiner Haltung gegen meinen Lehrer basierte auf dem Prinzip ‚Man darf einem Geschöpf nicht gehorsam sein, wenn dies zum Ungehorsam gegenüber dem Schöpfer führt‘.“<sup>607</sup>

---

<sup>602</sup> Vgl. ebd., S. 13f.

<sup>603</sup> Ebd., S. 13.

<sup>604</sup> Ebd., S. 18.

<sup>605</sup> „Wenn das Reden aus Silber, so ist das Schweigen aus Gold“, so lautet eine traditionelle islamische Weisheit. Die Fähigkeit zu Schweigen bedeutet die Fähigkeit, Kontrolle über die Zunge zu halten, was als Zeichen der Frömmigkeit und der Entbehrung gilt.

<sup>606</sup> Hasan al-Banna: *Mudakkirāt*, S. 24.

<sup>607</sup> Ebd.

Durch sein unangepasstes Verhalten fiel al-Banna in der Schule auf. Er begründete dieses Verhalten damit, dass er die *Sunna* einhalten wolle und müsse:

„Aufgrund meiner ungewöhnlichen Schuluniform bin ich dem Schuldirektor aufgefallen, da ich ein Kaftan und auffällige Schuhe und eine lange weiße *ġalabiya* anhatte. Er fragte mich, warum ich mich so anziehe. Ich antwortete: ‚Weil das die Sunna ist.‘ Er sagte: ‚Damit bist du aber von der Schulordnung abgewichen.‘ Ich konterte: ‚Die Schulordnung bedeutet Disziplin, gutes Benehmen und gute Manieren und gerade in diesen Sachen bin ich vorbildlich.‘ Er sagte: ‚Aber wenn du dein Studium beendet hast, wird dir der Schulrat keine Anstellung als Lehrer zuteilen, weil die Schüler dich aufgrund deines ungewöhnlichen Aussehens als fremdartig empfinden werden.‘ Ich antwortete: ‚Die Zukunft liegt in Gottes Händen.‘“<sup>608</sup>

Diese Auseinandersetzung, die angeblich zwischen dem jungen al-Banna und seinem Lehrer stattgefunden haben soll, kann als beispielhaft für die Anpassungsschwierigkeiten der islamischen Ideologie in der eigenen Gesellschaft betrachtet werden. So ist diese Ideologie befangen in großem Respekt vor der (angeblichen oder tatsächlichen) Tradition, die allerdings das Leben in der Gegenwart einschränkt und sie als weltfremd erscheinen lässt. Diese mangelnde Anpassungsfähigkeit schon in der eigenen Gesellschaft wirft die Frage auf, ob diese Ideologie in der Diaspora überhaupt lebensfähig sein kann. Die Virulenz dieser Problematik belegt aktuell etwa die unentschiedene Haltung des Gastvolkes zur unentschlossenen muslimischen Minderheit z. B. in Deutschland.

Al-Banna beschreibt in seiner Abhandlung „Unvergessliche Ereignisse“ ferner, wie er die Bewohner seines Dorfes frühmorgens zum Frühgebet aufgeweckt habe:

„Wir haben das Dorf unter uns geteilt, um die Menschen, besonders die Brüder, zum Beten zu wecken. Ich empfand eine große Freude und fühlte mich innerlich sehr wohl, wenn mich die Stimme des Gebetsrufers in der Früh aufgeweckte. Ich stand in diesem magischen und emotionsgeladenen Moment am Nilufer und lauschte den Gebetsrufen der Muezzine, die von allen Seiten herschallten. Erst dann wurde mir bewusst, dass ich der Grund war, dass alle diese Menschen zum Beten gehen. Meine Freude wurde unermesslich, wenn ich danach in die Moschee ging und sah, dass ich der jüngste unter den Betenden war.“<sup>609</sup>

Sicherlich bedachte der fromme Junge al-Banna, der im Namen Allahs zu handeln glaubte, nicht, wie viele Kinder, Alte, Kranke, Andersgläubige, möglicherweise auch Schichtarbeiter, die gerade von der Arbeit nach Haus zurückgekommen und eben erst zu Bett gegangen waren, er auf diese Weise aus dem Schlaf gerissen hatte. Dies sind u. a. die Charakterzüge der Gesellschaft der Muslimbrüder, nämlich gut gemeintes, aber übertriebenes Engagement und letztlich Rücksichtslosigkeit, geblendet und getrieben von der vermeintlich edlen Überzeugung, sie hätten den göttlichen Auftrag, die Menschen unter allen Umständen zum Guten zu führen.

---

<sup>608</sup> Ebd., S. 25.

<sup>609</sup> Ebd., S. 28.

Bei der Umsetzung der göttlichen Ordnung sind auf diese Weise religiöse Freiheit und Menschenrechte allenfalls sekundäre Fragen.

Die Geschichtsbücher, die den Geist al-Bannas stark beeinflusst haben, waren offenbar in erster Linie solche, „die durch Beispiele den Mut, die Standhaftigkeit und die Heldentaten von Männern darstellten, solcher, die sich noch der Verteidigung der Heimat und der Religion widmeten, um den Ruhm und die Überlegenheit durch den Ğihād zu erreichen.“<sup>610</sup> Al-Bannas Umzug aus seinem Dorf nach Kairo gilt als wichtiger Wendepunkt in seinem Leben. Er nahm ein Hochschulstudium an der Fakultät *dār al-‘ulūm* (Haus der Wissenschaften) an der Universität Kairo auf. Die von ihm beobachtete Dekadenz und gesellschaftliche Zügellosigkeit der Großstadt, die er als unvereinbar mit der islamischen Moral ansah, brachten ihn auf die Idee, Studenten aus der al-Azhar-Universität und aus der Fakultät *dār al-‘ulūm* als Prediger auszubilden. Diese sollten die Menschen auf der Straße und den öffentlichen Plätzen ansprechen, um sie in der richtigen Religion zu unterweisen. Diese Idee ist bis heute weit verbreitet und wird nach wie vor umgesetzt, wie etwa das Beispiel der Salafisten zeigt, die in Köln 2012 öffentlich den Koran verteilten. Dieses missionarische Verfahren sollte alle Städte und Dörfer erreichen.

Al-Banna musste während seines Aufenthaltes in Kairo erleben, wie im Namen der individuellen Freiheit die Dekadenz und das aus seiner Sicht zutiefst unislamische Verhalten einen Höhepunkt erreichten. Zudem erlebte er noch den Putsch Atatürks gegen den Kalifen in der Türkei mit:

„So erklärte Mustafa Kemal Pascha die Abschaffung des Kalifenstaates und die Trennung zwischen Religion und Staat in einem Lande, das vor wenigen Jahren in den Augen der ganzen Welt als der Sitz des Führers der Gläubigen galt. Es herrschte die Auffassung, dass die Universität nicht wissenschaftlich sein wird, solange sie sich nicht von der Religion und den von ihr abgeleiteten Traditionen trenne. Die Menschen rannten hinter dem vom Westen wörtlich übernommenen materiellen Denken her. Die Reaktion al-Bannas darauf war äußerst betrübt: Es tat mir sehr weh, die geliebte ägyptische Nation unter der bitteren gesellschaftlichen Realität, der militärischen Invasion des Westens mit seinen vernichtenden Waffen und ihrer Religion schwanken zu sehen, die sie geerbt und geschützt und unter ihrer Schirmherrschaft vierzehn Jahrhunderte lang gelebt hatte.“<sup>611</sup>

Nach Abschluss seines Universitätsstudiums wurde Ḥasan al-Banna als Grundschullehrer in Ismailiya eingesetzt.<sup>612</sup> An seinem ersten Dienort wurde der junge Mann mit relativ

---

<sup>610</sup> Ebd., S. 29.

<sup>611</sup> Ebd., S. 47.

<sup>612</sup> Al-Ismailiya liegt östlich von Kairo. Die Stadt erstreckt sich am westlichen Ufer des Suezkanals, dem international wichtigen Wasserweg zwischen Rotem Meer und Mittelmeer. Unter Ismail Pascha (1830–1895) befand sich der Hauptsitz der Suezkanal-Verwaltung in al-Ismailiya, bevor er später in die Stadt Suez verlegt wurde. Auf Ismail Pascha geht auch der Name der Stadt zurück. Auf Grund ihrer Lage hatte die Stadt große



bescheidener Ausbildung und beschränkter Weltsicht mit einer europäisch geprägten Stadt konfrontiert, deren öffentliches Leben durch die Präsenz des britischen Militärs und der britischen Verwaltungsbeamten bestimmt war, was ihn geradezu provozierte und den schmerzlichen Eindruck der Niederlage des Islam noch verstärkte:

„Ismailya hatte ein merkwürdiges Flair. Die britische Kaserne, die mächtig und gewaltig im Westen die Stadt überragte, löste in der Seele jedes patriotisch gesinnten Menschen Zorn und Bedauern aus, trieb jeden dazu, dieser hässlichen Besatzung zu widerstehen. [...] Auf der anderen Seite stand das elegante prachtvolle Verwaltungsgebäude des Suezkanals, worin die Ägypter erniedrigt und wie Sklaven behandelt werden, während die Fremden die Herren und die Herrscher sind. Strom, Wasserversorgung, Ein- und Ausgänge, Kommunen und Rathaus stehen unter britischer Herrschaft.“<sup>613</sup>

Er musste außerdem mit ansehen, dass die prachtvollen Häuser und Villen den fremden Besitzern gehörten, während die winzigen Wohnungen und armseligen Hütten den armen ägyptischen Arbeitern zugeteilt waren. Selbst die Straße, die zur Moschee führte, trug einen fremden Namen. Al-Banna konnte diese Welt nicht verstehen und fühlte sich demzufolge in der eigenen Heimat heillos entfremdet. „Ismailya beeinflusste die Gemütsverfassung der Predigt und des Predigers nachhaltig.“<sup>614</sup> So erfuhr al-Banna die fremden Europäer beim ersten Kontakt als ungerechte Ausbeuter und Unterdrücker. Das tiefe Gefühl der Entfremdung im eigenen Land verstärkte aber sein Bedürfnis nach Identität und Selbstbewusstsein. Auf diese Weise wurden zentrale Voraussetzungen für die Entstehung der Muslimbruderschaft geschaffen.

Al-Banna versuchte in seinem neuen Leben in Ismailiya, den richtigen Weg zum Herzen und Verstand seiner Mitmenschen zu finden. Er unterschied vier einflussreiche Gruppen, die Religionsgelehrten, die Scheichs der verschiedenen Sufi-Orden, die Reichen und die berufsspezifischen Gruppen, mit denen er zu tun hatte:

„Zu den Ulama suchte ich den Weg der Freundschaft. Ich war zurückhaltend und erwies ihnen großen Respekt. Was die Scheichs der Orden betrifft, so war ich von ihrer Botschaft nicht so begeistert, weil ich den Islam als weltumfassende Botschaft und keinen privaten Weg kenne. Trotzdem versuchte ich, die Auseinandersetzung mit ihnen zu vermeiden. Die reiche Schicht war unter sich aufgrund des Wettbewerbs geteilt. Ich habe versucht, unter den beiden rivalisierenden Gruppen zu schlichten. Im Klub der Arbeiter gab es einen Verein zum Kampf gegen Alkohol. Dort fand ich meine Chance und nahm sie auch wahr.“<sup>615</sup>

So gelang es al-Banna nach eigener Angabe in den sechs Monaten seines Aufenthaltes in Ismailiya, alle Schichten der für ihn neuen Gesellschaft zu studieren und gute Beziehungen zu

---

Bedeutung für die Engländer, als Ägypten sich unter britischem Protektorat befand. Al-Ismailiya war zudem Ort schwerer Kämpfe in den Kriegen zwischen Ägypten und Israel.

<sup>613</sup> Ebd., S. 66f.

<sup>614</sup> Vgl. ebd., S. 67.

<sup>615</sup> Ebd., S. 63f.

allen zu knüpfen – eine wichtige Voraussetzung für die erfolgreiche Durchführung einer tiefgreifenden Reform.

Die angeführten Zitate sollten vor dem Hintergrund bewertet werden, dass es sich bei Ismailiya zur Zeit von al-Bannas Aufenthalt nicht um eine altherwürdige Stadt handelte, die auf eine lange Geschichte zurückblicken konnte, sondern um eine gerade einmal sechzig Jahre alte, von den Briten gegründete Verwaltungsstadt ohne landestypischen Hintergrund. Al-Bannas zugespitzte Beschreibung der dortigen Zustände und die populistische Schilderung seines Erweckungserlebnisses finden eine weitere Entsprechung in seiner Selbstüberhöhung, wenn er seinen angeblichen Einfluss als Schlichter zwischen den Gruppen der Reichen hervorhebt. Hier scheint auch Wunschdenken in die Zitate eingeflossen zu sein.

## **6.2 Al-Bannas Reformideen**

Viele muslimische Gelehrte bedienen sich noch heute eines einfachen Beispiels, um den Laien das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu veranschaulichen: Sie vergleichen es mit einem Maschinenkonstrukteur und dessen Maschine. Der Konstrukteur gibt eine Gebrauchsanweisung vor. Solange der Benutzer der Maschine die Anweisung einhält, können für das Gerät beste Ergebnisse und eine lange Lebensdauer gewährleistet werden. Nur der Schöpfer weiß so am besten, was für sein Geschöpf gut oder schlecht ist. Gott gibt dem Menschen den Koran als Gebrauchsanweisung, empfiehlt ihm, an dessen Regeln festzuhalten, und verspricht ihm dadurch Heil und Erfolg im Diesseits wie im Jenseits. Al-Banna hielt sich für einen berufenen Vertreter dieser göttlichen Religion und der von Gott vorgeschriebenen Weltordnung, die zum Heil der Menschen umgesetzt werden müsse. Diese Religion sei gültig für jeden Menschen an jedem Ort und zu jeder Zeit. Im Sinne Gottes und zum Wohle aller fühlte sich al-Banna aber verpflichtet, diese Religion überall hinzutragen und notfalls die Menschen sogar mit Gewalt zu ihrem Heil und Glück zu zwingen. Betrachtet man diese Ideologie, so entdeckt man in ihr bereits den Keim des heutigen radikalen Denkens seiner entschiedenen Anhänger. In seinem Glaubensbekenntnis sagte al-Banna:

„Ich glaube, dass alle Dinge auf Gott zurückgehen; dass unser Lehrmeister Muḥammad, Gottes Segen und Heil auf ihn, das Segel der letzten und ausschlaggebenden der Propheten ist und zu allen Menschen gesandt wurde; dass der Koran das Buch Gottes ist, dass der Islam ein allgemeines Gesetz darstellt für die Ordnung dieser Welt und der jenseitigen. [...] Ich glaube, dass alle Muslime eine einzige und vereinte große Nation bilden, die durch den Islam geeint ist, und dass der Islam seinen Söhnen gebietet, allen Wohltaten zu erweisen. Ich gelobe, alles zu tun was ich vermag, um die Bruderschaft aller Muslime zu stärken, ihre Gleichgültigkeit zu

überwinden sowie die Unterschiede auszugleichen, die unter ihren Gruppen und Bruderschaften bestehen. Ich glaube, dass das Geheimnis der Rückständigkeit der Muslime mit ihrer Distanz zu ihrer Religion erklärt werden muss, dass die Grundlage einer Reform daraus besteht, dass man zu den Lehren und Urteilen des Islam zurückkehrt. Dies ist möglich, wenn die Muslime in diesem Sinne wirken und die Lehre der Muslimbrüder darauf hinzielt. Ich gelobe, mich an diese Grundausrichtungen zu halten, loyal zu bleiben gegenüber einem jeden, der für sie wirkt, ein Soldat in ihrem Dienste zu sein und nötigenfalls für sie zu sterben. [...] Ich glaube, dass die Fahne des Islam die Menschheit beherrschen sollte und dass es Pflicht eines jeden Moslems ist, die Welt von den Regeln des Islam zu unterrichten. Ich gelobe, mein Leben lang zu kämpfen, um diese Mission zu erfüllen, und ihr alles, was ich besitze, aufzuopfern.“<sup>616</sup>

Die Universalität des Herrschaftsanspruchs des Islam ist laut diesem Glaubensbekenntnis unbestreitbar und unvermeidbar. Al-Banna betont nochmals unmissverständlich, dass der Grund für die Rückständigkeit der Muslime in Geschichte und Gegenwart ausschließlich in der Entfernung von ihrer Religion zu suchen sei. Der Gedanke, die Zukunft der Muslime liege in ihrer Vergangenheit, hält ihn fest gefangen. Diese zentrale Überzeugung rückt auch bei den heutigen islamistischen Bewegungen immer deutlicher in den Vordergrund. Dementsprechend gilt eine Re-Islamisierung der Gesellschaft als unabdingbarer Ausgangspunkt jeglicher Reform. Da al-Bannas Gegner ihm allerdings schon zu seinen Lebzeiten vorwarfen, den politischen Islam dem sozialen vorzuziehen, erweiterte der Gründungsdenker sein Glaubensbekenntnis um die soziale, solidarische Seite des Islam.

„Ich glaube, dass die Tugend, die Aufrichtigkeit und das Wissen zu den Grundlagen des Islam gehören. Ich verpflichte mich, fromm und aufrichtig, tugendhaft und wohlgesittet zu sein, schlechte Gebräuche aufzugeben, die Glaubensriten des Islam so genau wie möglich zu befolgen, Liebe und Zuneigung dem Streit und der Auseinandersetzung vorzuziehen. [...] Ich glaube, dass ein Muslim arbeiten und sein Brot verdienen soll, dass die Bedürftigen ein Recht und Anteil an seinem Geld haben, welches er verdient; ich verpflichte mich, zu arbeiten und für die Zukunft zu sparen, Almosensteuer zu entrichten und einen Teil meines Einkommens für gute Werke auszugeben, alle nützlichen Wirtschaftsprojekte zu unterstützen, den Erzeugnissen meines Landes und meiner Religionsgenossen den Vorzug zu geben, keinen Wucher zu treiben, in welchem Geschäft auch immer es sei, mich nicht Dingen hinzugeben, die meine Fähigkeiten übersteigen. Ich glaube, dass der Muslim für seine Familie verantwortlich ist, dass es zu seinen Pflichten gehört, ihre Gesundheit zu erhalten, ihren Glauben und ihre guten Sitten. [...] Ich glaube, dass ein Muslim die Pflicht hat, den Ruhm des Islam neu zu beleben, indem er die Renaissance der Völker fördert und die islamische Gesetzgebung wiederherstellt.“<sup>617</sup>

Al-Banna war bei allem Eifer ein besonnener, kein voreiliger Stratege. So war er sich bewusst, dass die Heranbildung einer islamischen Intellektuellenschicht – was ihm als wichtige Voraussetzung für die Etablierung seiner Reformbewegung wie auch für die Errichtung des islamischen Staates galt – ein längerfristiges Projekt darstellen würde. Die Reform sollte an der Basis der Bevölkerung beginnen, um zuverlässig die breite Masse zu erreichen. Diese Strategie verdeutlichte er mit den einfachen Worten der Fellachen seines Dorfes:

---

<sup>616</sup> Hasan al-Banna: *Mudakkirāt*, S. 175.

<sup>617</sup> Ebd., S. 180.

„Oh, ihr gutmütigen Bauern, oh, meine Brüder! Wenn ihr Baumwolle anbaut, müsst ihr lange Monate auf die Ernte warten. Aber ihr baut neben Baumwolle auch andere Sachen an, deren Früchte in nur wenigen Wochen zu ernten sind. Wir, Muslimbrüder, sind genauso wie die Bauern. Wir haben für unsere Mission kleine nähere Ziele angesetzt, die wir in unserem Leben erreichen könnten, wir haben aber auch weitere größere Ziele ins Auge gefasst, für die wir nur den Weg bahnen können und deren Verwirklichung die Aufgabe unserer Kinder und Enkelkinder sein wird. Unsere näheren Ziele sind, Güte und Wohl zu stiften, die richtige islamische Lehre zu verbreiten und diese unseren Kindern zu vermitteln. Unsere weiteren Ziele sind es aber, die Forderungen des Koran in die Tat umzusetzen. Ihr habt das Recht, mich zu fragen: Was meinst du mit der Umsetzung der Forderungen des Koran? Ich erkläre es euch: Der Koran, der den Menschen den geraden Weg (*ṣirāṭ mustaqīm*) zeigt, ist nicht nur zum Rezitieren und Auswendiglernen da. Vielmehr sind wir verpflichtet, seinen Geboten und Verboten zu folgen. Wenn der Koran uns das Beten, Fasten und das Verrichten der Armensteuer befiehlt, so müssen wir dies tun. Wenn der erhabene Koran uns aber den Genuss von Alkohol, das Betreiben von Wucherei und das Töten von Menschen verbietet, so dürfen wir es nicht tun [...].“<sup>618</sup>

Beide, Muḥammad ‘Abduh und al-Banna, erkannten mithin die Wichtigkeit der Bildung und der Aufklärung für den angestrebten Reformprozess zur Entwicklung der Gesellschaft. Beide räumten ein, dass dieser Prozess Zeit und Mühe in Anspruch nehmen würde. Dennoch unterscheiden sich hierbei ihre Ansichten zu den Methoden und Zielen deutlich voneinander. In al-Bannas Strategie überwiegt die militärisch-machtorientierte Ambition, der Reform der Šari‘a oder des Denkens in der Gesellschaft kommt hingegen geringere Bedeutung zu. Er war in diesem Sinne kein Erneuerer. Anders als für ‘Abduh war für ihn niemals die Reform des Bildungssystems die wirklich zentrale Frage, noch stand das Problem der Anpassung des religiösen Denkens an den Zeitgeist im Mittelpunkt seines Interesses. War ‘Abduh eher ein offener Denker und sozialer Reformier, so war al-Banna eher ein eifriger, selbstsicherer, Charismatischer fundamentalistischer Führer und revolutionärer Kämpfer, der dem Islam zu Ruhm und Macht über seine Feinde verhelfen wollte.

Ein zentraler Punkt in al-Bannas Denken war die Überzeugung, dass der Islam eine untrennbare Einheit von Politik und Religion darstelle. Der Islam repräsentiere ein umfassendes System, das sich auf alle Lebensbereiche erstreckte und Lösungen für alle politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen vorgebe. Der Islam, wie ihn al-Banna versteht, bietet mithin ein universelles Lebens- und Gestaltungskonzept als Summe von Koran und Sunna (Tradition des Propheten).

„So ist der Islam ein salafitischer Ruf, ein sunnitischer Weg, eine mystische Wahrheit, eine politische Institution, ein sportlicher Verein, ein wissenschaftlicher und Bildungsverband, eine ökonomische Gesellschaft und eine soziale Idee.[...] Die Vorschriften und das Urteilsvermögen des Islam regeln durch ihre Totalität die Angelegenheit der Menschen im Dies- und im Jenseits. Diejenigen irren sich, die glauben, der Islam beschränke sich nur auf Spiritualität und Ritus.“

---

<sup>618</sup> Muhammad ‘Abdullah al-Sammān: *Aiyām ma‘a al-imām aš-šahīd Ḥasan al-Banna* [„Tage mit dem Imam und Märtyrer Ḥasan al-Banna“]. Kairo 2003, S. 53.

Islam ist Glaube und Gebet, Heimat und Nationalität, Religion und Staat, Spiritualität und Aktivität, Milde und Schwert [...].<sup>619</sup>

Mit diesem Islamverständnis hat al-Banna als Ideologe Religion und Politik so eng wie noch nie zuvor verwoben, mit erheblichen Folgen bis in die Gegenwart.

### 6.3 Betonung des Universalitätsanspruchs des Islam

Al-Banna stellte demzufolge klar fest: „Die Muslimbrüder glauben fest daran, dass der Islam eine umfassende Religion ist, die das Potential hat, alle Angelegenheiten des Lebens aller Völker und aller Nationen, in jedem Zeitalter und an jedem Ort zu regeln.“<sup>620</sup> Der Islam ist diesem Verständnis gemäß selbst für Chinesen, Inuit oder Zulus die einzige menschenlösende Religion, eine Religion, die Glückseligkeit und Heil garantieren kann, weil allein sie göttlich ist und Gott wohl weiß, was für den Menschen das Beste ist. Diese Vorstellung von der Universalität, ewigen Beständigkeit und unveränderten Konstanz sowie absoluten Gültigkeit des Islam für alle Zeiten und für alle Nationen an allen Orten der Welt zieht allerdings ein Erstarren des Denkens nach sich, eine kulturelle Versteinerung, und schließt praktisch alle Tore vor dem Austausch mit der Moderne und dem Lernen vom Anderen. Ausgehend von dieser Einstellung sieht die islamistische Ideologie die Welt, trotz ihrer sich ständig beschleunigenden Veränderungen, geradezu aus dem Schlüsselloch, läuft mit Scheuklappen durch diese sich verändernde Welt und verschließt alle ihre Sinne vor jeglicher ernsthaften Wahrnehmung und Verarbeitung neuer oder fremder Erfahrung. Das ist als sichere Voraussetzung für Stillstand und ein Retardieren des Geistes zu betrachten. Der „Tunnelblick“ und das daraus resultierende verengte Weltbild der Muslimbruderschaft gelten daher zu Recht als die entscheidenden Hindernisse für Fortschritt und Entwicklung in der von ihr beeinflussten islamischen Welt:

„Die Anhänger dieser extremistischen Ideologie stecken ihre Köpfe in den Sand des goldenen islamischen Zeitalters, verstopfen ihre Ohren vor dem rauschenden Strom der modernen Errungenschaften, die sich tagtäglich nacheinander ereignen. Die Verfechter der Universalität des Islam wollen nur ihre eigene Sichtweise, in allen Bereichen der Wirtschaft, der Politik, der Kunst und der Literatur praktizieren. Wie sollen wir denn mit den vielen Konfessionen umgehen, die unabhängig vom Islam entstanden sind?, fragte sich Fuad Zakaria und fügt hinzu – sollen wir bei dem Standpunkt derjenigen stehen bleiben, die meinen, dass das größte Verbrechen, das al-Mamoun begangen hatte, war, dass er die griechische Philosophie in das Land des Islam einführen ließ?“<sup>621</sup>

---

<sup>619</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 8.

<sup>620</sup> Vgl. ebd.

<sup>621</sup> Fuād Zakaria: *Al-ḥaqīqa wa al-wahm fī al-ḥarakah al-islamiya al-mu‘aṣirah* [„Die Wahrheit und die Illusion in der aktuellen islamischen Bewegung“]. Kairo 1986, S. 163.

Nicht zuletzt widerspricht die Universalitätstheorie des Islam auch dem folgenden Spruch des Propheten: „Ihr kennt euch am besten mit den Angelegenheiten eures Lebens aus.“<sup>622</sup> Das ist ein Hinweis darauf, dass die Regelung des menschlichen Lebens den Menschen selbst überlassen ist. In seiner Meinung zur Rolle, die dem Verstand in dieser Sache zukommt, wagte al-Banna sich immerhin einen Schritt nach vorne, als er erklärte, dass, obwohl die Religion die allgemeinen Grundlagen und Anweisungen festlege, sie es dem Menschen überlasse, die Art und Weise ihrer Umsetzung zu finden. Er erklärte weiter, dass der Mensch mit seinem Verstand die Quelle der weltlichen Ordnung sei. Er könne sie also gestalten und weiterdenken. Damit der Mensch dies auf beste Art und Weise vollbringen könne, kümmere sich der Islam aber darum, dass die Seele aufrichtig sei, weil sie der Ursprung des Denkens sei. Deswegen erscheine die Natur des Islam für jede Zeit und jede Nation tauglich. Der Islam akzeptiere jedes nützliche System, welches nicht im Widerspruch zu seinen allgemeinen Grundlagen stehe.<sup>623</sup>

In einer Debatte mit al-Banna um die Untrennbarkeit von Religion und Politik könnte man somit wie folgt argumentieren: Der Prophet Muḥammad, der zu allen Einzelheiten der alltäglichen Aktivitäten Kommentare hinterließ, erklärte seinen Anhängern ausführlich, wie man sich auf der Toilette, beim Einschlafen und Aufstehen, vor und nach dem Essen verhalten solle. Selbst so banale Aktivitäten wie Anziehen oder Ausziehen von Schuhen und Kleidern blieben von ihm nicht unkommentiert. Es fiel ihm jedoch offenbar nicht ein, einen *Kalifen* als Nachfolger zu benennen, noch seine Anhänger über ein bestimmtes islamisches Herrschaftssystem zu unterrichten. Schon allein die Tatsache, dass der Prophet keinen Wert darauf legte, über derartige, doch sehr wesentliche Fragen zu sprechen, bedeutet, dass er für diese Fragen keine vorgefertigten Modelle vorschreiben wollte, sondern seinen Nachfolgern die Freiheit gewähren wollte, selbst zu bestimmen. Diejenigen, die eine Trennung zwischen den Autoritäten des Glaubens und denen des kritischen Verstandes fordern, betonen, dass die Autorität des Islam nur auf Religionsfragen beschränkt sei. Selbst in Religionsfragen hat der Verstand also eine analytische Erwägungsfunktion, die sogenannte *iğtihād*. In Bezug auf die weltlichen Wissenschaften hat der Islam dagegen keine Autorität. Hier urteilt letztlich nur der menschliche Verstand.

Die verschiedenen Kalifen, die angeblich im Namen des Islam regierten, haben diesen in der Tat in erster Linie nur für die Stabilisierung ihrer Macht missbraucht, anstatt ihn oder die Šari‘a

---

<sup>622</sup> Es handelt sich um einen berühmten ḥadīṭ des Propheten.

<sup>623</sup> Vgl. Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 9.

ehrlich zu praktizieren. Die entscheidenden Denkrichtungen des orthodoxen Islam distanzieren sich von der theokratischen Herrschaftsstruktur grundsätzlich. Im Gegensatz zum Christentum erteilte der Islam den Religionsgelehrten keine Autorität über die Menschen und setzte eine vertiefte religiöse Bildung nicht als Bedingung für einen geeigneten Herrscher voraus. Selbst Ibn Taimiya, der strenge Gelehrte des 13. Jahrhunderts, ging davon aus, dass die politische Verantwortung dem geeigneten und nicht dem frommen Gelehrten zugeteilt werden soll. So sollte der mutige, wenn auch nicht so tugendhafte Stärkere die Führung im Krieg übernehmen und nicht der unfähige Schwache, auch wenn er frömmere sei. Doch fast in jeder Predigt bekräftigte al-Banna seine politischen Ziele und damit die Verflechtung von Religion und Staat. Er könnte die Widersprüche in der Universalität seiner Ideologie allerdings sogar selbst entdeckt haben, stellte er doch fest: „Viele glauben, dass die Aktivitäten der Muslimbrüder Widersprüche aufweisen. Es ist aber nicht so, denn unsere Ideologie ist in jeder Hinsicht mit dem Islam vereinbar.“<sup>624</sup>

Angesichts der Feststellung, dass die Ideologie von al-Banna sich zum Universalismus hin entwickelte, lassen sich folgende Fragen stellen: Begann Hasan al-Banna seine Ideologie zu entwickeln, ohne ihren universalen Charakter im Blick zu haben? Oder war er sich dessen bereits von Anfang bewusst? Hat er diesen Komplex in den ersten Phasen seiner Predigt überhaupt erwähnt? Oder hat er ihn zunächst verschwiegen, um seine eigentlichen Ziele geheim zu halten und seine Organisation vor einer möglichen Verfolgung zu bewahren? Hatte er politisch, wirtschaftlich und sozial umsetzbare Programme entwickelt oder nicht?

Wenn man das Leben al-Bannas vor der Gründung seiner Organisation, aber auch die Schriften der Bewegung in ihren frühen Jahren untersucht, so kann man feststellen, dass er und seine Ideen während seiner Schulzeit keine Berührungspunkte mit politischen Strömungen und Organisationen aufwiesen. Er setzte sich damals eher für Tugendideale und religiöse Überzeugungen ein, vermittelte Moralpredigten und Moralerziehung. Er engagierte sich in vielen Gruppierungen, die sich für solche Fragen interessierten. Nach dem Umzug von seinem Dorf nach Kairo erlebte er Freiheiten, die auf dem Dorf nicht selbstverständlich waren. In al-Ismailiya dann wurde er, wie bereits ausgeführt, mit den in seinen Augen dekadent lebenden Briten konfrontiert, was ihn bewog, die negativen Einflüsse der Europäer auf die ägyptische Gesellschaft zu bekämpfen. Dies waren die maßgeblichen Hintergründe, von denen ausgehend er seine sozialen Ziele formulierte. So hatte er die Organisation anfangs zu einem rein religiösen

---

<sup>624</sup> Ebd., S. 10.

Verband erklärt, dessen Schwerpunkt er darin sah, auf sozialer Ebene das Gute zu unterstützen und dem Bösen entgegenzuwirken, und zwar ausschließlich innerhalb Ägyptens. Seine Absicht war damit im Grunde eine Erweiterung der Wohlfahrtsorganisation *al-huṣāfiya*, deren Mitglied er war. Jedoch wollte er ursprünglich weder eine eigene Organisation gründen noch eine andere Gruppe nachahmen, da er Meinungsverschiedenheiten oder gar Konflikte unter den Muslimen vermeiden wollte. Denn mit dem Anwachsen einer Organisation und der Zunahme ihres Einflusses in der Bevölkerung wachsen immer auch Ansprüche und Ziele.

Wenn wir die Biographie al-Bannas etwas genauer unter die Lupe nehmen, so stoßen wir hinsichtlich der Frage, ob er auch in der Anfangsphase schon politische Ziele verfolgte, lediglich auf einen Anhaltspunkt: Aus der Ablehnung gegenüber den dominierenden Fremden mit ihrer befremdlichen, unislamischen Lebensführung wurde angesichts der sozialen Ungleichheit zwischen Kolonialherren und den Landesbewohnern bald Hass, und aus diesem Gefühl heraus konnte das politische Ziel entstehen, die Kolonialmacht mittels organisierten Vorgehens zu vertreiben und das islamische Recht auf alle Länder auszudehnen. Seine Erbitterung und Unzufriedenheit mit der Lage brachte er vor allem in seinem Buch „Aufbruch zum Licht“ zum Ausdruck. In seiner Rede anlässlich des zehnten Jahrestages der Begründung der Bewegung wurde er noch deutlicher:

„Was zur schnellen Ausbreitung unserer Botschaft führte, so wie ich zuvor erzählt hatte, ist, dass unsere Organisation in Al-Ismailiya entstand, in ihrem schönen Wetter und auf derer schönen ausgedehnten Sandböden aufblühte. Ernährt und revolutioniert wurde sie aus dem, was sie jeden Morgen und jeden Abend von den Erscheinungen der Dekadenz und der Tyrannei der europäischen Besatzung, deren Raub der Güter des Landes, erlebte. Da ist der Suezkanal, der als Wurzel allen Übels gilt. Hier im Westen der Stadt war das Lager der Engländer mit seinen Verwaltungen und Apparaten. Dort im Osten stand das Generalverwaltungsbüro der Suezkanal-Gesellschaft mit ihrem prachtvollen Bau und ihren großen Einkünften. Der Ägypter stand diesem Geschehen klein, machtlos und fremd im eigenen Lande gegenüber, wobei der Fremde die Güter seines Landes genoss. Das war ein guter Nährboden und gute Unterstützung für unsere Botschaft. So hat sich die Muslimbruderschaft in dieser Region unter diesen Umständen etabliert.“<sup>625</sup>

Al-Banna übersieht hier geflissentlich, dass der Bau des Kanals unter dem Kalifat der Hohen Pforte in Istanbul erfolgte, also zu einer Zeit, als Ägypten noch nominell von der Türkei beherrscht wurde. Zudem muss betont werden, dass der Suezkanal, die angebliche Wurzel allen Übels, in einer ursprünglich fast unbewohnten Gegend gebaut wurde und der unausgebildeten Landbevölkerung, die unter massiver Landnot litt, Arbeitsplätze verschaffte. Al-Banna äußerte sich in populistischer Weise über die Missverhältnisse unter den Engländern, kritisierte aber nicht die Versklavung der Landarbeiter durch die ägyptischen Großgrundbesitzer.

---

<sup>625</sup> Hasan al-Banna: *Mağmu'at rasāil*, S. 180f.



Erst nach knapp zehn Jahren trat al-Banna mit seiner bislang nur im engeren Kreis besprochenen Strategie an die Öffentlichkeit. Entscheidende Informationen hierüber verdanken wir Muḥammad Abdel-Halim Mahmoud, der als treuer Historiker der Muslimbruderschaft gilt. Er ist der Meinung, dass al-Banna schon von Anfang an von einem berechtigten Universalitätsanspruch des Islam überzeugt war. Diesen Anspruch hätte er aber nicht so einfach öffentlich äußern dürfen, da die Engländer ihn nie akzeptiert hätten und alle Aktivitäten zu dessen Verwirklichung gefährlich gewesen wären:

„Die Muslimbrüder verbargen ihre Mission vor den Augen der Engländer, solange ihre Mission noch in der Wiege war. Hätten die Engländer von den Plänen der Bewegung gewusst, hätten sie sie vernichtet bevor sie das Licht des Tages erblickt hätte. Als die Bewegung wuchs und an Kräften gewann, zog sie die Aufmerksamkeit der Engländer zum ersten Mal auf sich. Es war für die Engländer aber zu spät, denn die Organisation war nicht mehr zu kontrollieren.“<sup>626</sup>

Aḥmad Ḥasan al-Baquri (1907–1985) war der ehemalige Minister der karitativen Einrichtungen und ein Führer der Muslimbruderschaft. Er bezeugt, dass die Verschleierung des eigentlichen universalen Anspruchs absichtlich erfolgte.

„Al-Banna beabsichtigte, die Muslimbrüder als Derwische erscheinen zu lassen, die sich nur mit tradierten Überlieferungen beschäftigen. Er hoffte damit die Aufmerksamkeit des Westens davon abzulenken, dass die Muslimbruderschaft eine politische Organisation war. [...] Die britische Botschaft gab zu, dass sie nicht ahnen konnte, welche Rolle die Muslimbrüder zukünftig spielen würden. Diese Annahme bestätigte auch der Bericht des britischen Geheimdiensts, der besagt: Während der ersten 8 Jahre von 1928 bis 1936 blieb die Bewegung der Muslimbruderschaft dank al-Bannas Taktik von der britischen Sicherheitsbehörde unbeachtet.“<sup>627</sup>

Die anfängliche Geheimhaltung der Ziele der Organisation passt zu al-Bannas bekanntem Verhalten als schweigsamer, verantwortungsvoller Führer. Die Urgemeinde der Muslime in Mekka verhielt sich ähnlich und diente daher möglicherweise als Vorbild. Nach dem Schritt in die Öffentlichkeit musste al-Banna den Anspruch des Islam auf Universalität in ein Programm umsetzen, um seine Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung nicht zu verlieren. Die Theorie musste sich in der Praxis bewähren.

„Aber Ḥasan al-Banna hatte den Großteil seiner Programme erst nach einiger Zeit, oder zögerlich vorgestellt, um Meinungsverschiedenheiten innerhalb der jungen Organisation und damit auch eine mögliche Spaltung zu vermeiden. Was er tatsächlich angeboten hatte, waren allgemeine, undurchschaubare Regeln.“<sup>628</sup>

Wenn al-Banna sich in Erklärungsnot fühlte, versuchte er, die Argumente seiner Gegner, die seine politisch-religiöse Haltung kritisierten, scharf zu widerlegen.

---

<sup>626</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 32.

<sup>627</sup> Muhsin Muḥammad: *Man qatala al-Banna?* [„Wer ermordete al-Banna?“]. Kairo 2000, S. 27f.

<sup>628</sup> Ebd., S. 14.

„Wollen diese Leute nicht begreifen, dass der Islam *Fatwas* (religiöse Gutachten) für alle Lebensbereiche bereitstellt hat? Wenn wir wissen, dass der Islam das Herrschaftssystem und seine Grundlagen erklärt hat, die Rechte und Pflichten des Herrschers und der Beherrschten detailliert festgelegt hat, so müssen wir davon ausgehen, dass für den Islam die Politik im Mittelpunkt steht. [...] Der Islam verpflichtet den Menschen dazu, Gerechtigkeit zu offenbaren, Gutes zu empfehlen und das Tadelnswerte zu vermeiden, den Ungerechten und die Ungerechtigkeit zu bekämpfen. [...] Dementsprechend verpflichtet er sich zur politischen Wachsamkeit und damit auch zur Einnischung in der Politik. Der Islam berechtigt die Nation zur Kontrolle über ihre Herrscher. Daher steht kein Mensch über der Gerechtigkeit. [...] Wenn der Islam dies alles vorschreibt, dann gibt es keine Trennung zwischen Religion und Politik. Die Trennung ist eine europäische Erfindung. Dies ist keine parteiliche Einnischung, noch ein politischer Trick von mir, dies ist die Erfüllung meiner religiösen Pflicht.“<sup>629</sup>

Der Islam nach Al-Bannas Verständnis beschränkt sich somit nicht auf die Religion, sondern er umfasst auch Wirtschaft, Gesellschaft und Politik. Dies wird unmissverständlich klar, wenn er sagt: „Die Muslimbruderschaft ist keine religiöse Gruppe, wie man sie im Westen definiert. Sie glaubt nämlich nicht an den Spruch Christi: ‚Lass dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist‘ Al-Banna behauptet, dass der Islam den Menschen ein vollendetes Herrschaftssystem liefere. Seine Gegner aber meinen, dass er nur allgemeine Grundlagen und Prinzipien, nicht aber ein umfassendes System anbiete. Selbst wenn der Islam sich ab und zu in die Politik einmische, müsse dies lediglich als eine Art von Anweisung und Empfehlung und nicht als direkte politische Vorgabe verstanden werden. Zudem muss betont werden, dass im Denken al-Bannas Widersprüche feststellbar sind. So bemerkte er zum einen, dass er an die Demokratie glaube, andererseits forderte er die Abschaffung der ägyptischen Verfassung und setzte sich für die Vereinigung der Gewalten ein. Hier sprach er davon, dass der Islam dem Volk das Recht gegeben habe, seinen Herrscher zu kontrollieren. „In der vierten Ausgabe von al-Mundzir [dagegen] rief er nach der Vereinigung der Gewalten und reduzierte die Bedeutung der Verfassung in der Gesellschaft.“<sup>630</sup> Außerdem plädierte er für die Abschaffung des Parteiensystems, maß aber seiner eigenen Organisation die Rolle einer politischen Partei bei. Öffentlich gestand er dies freilich nicht ein, sondern dementierte sogar den Parteienstatus seiner Organisation:

„Wir sind keine politische Partei und wir akzeptieren diesen hässlichen Namen nicht. Wir sind Vertreter der universalen Botschaft des Islam im gesamten Konzept. Das Problem ist einfach so, dass wir auf dem Weg zur Umsetzung unserer sozialen Reform zwei Hindernisse gefunden haben. Erstens, wir sahen, dass die Macht der Regierung der kürzeste Weg zur Reform ist, denn Gott lässt durch die Macht des Herrschers mehr ändern als durch die Predigt des Predigers. [...] So wollten wir das Instrument der Herrschaft reformieren durch die Reform der Herrschaft selbst. Nur auf diese Art und Weise können wir garantieren, dass kein Urteil gefällt wird, das nicht mit der islamischen Šari‘a vereinbar ist. Zweitens stießen wir auf dem Weg der Reform auf Räuber und Wegelagerer, die Hindernisse auf unseren Weg legen, und die ungerechten Besitzer, die der

---

<sup>629</sup> Ebd., S. 29.

<sup>630</sup> Vgl. ebd., S. 30.

Einheit der Muslime entgegenwirken und Dekadenz in der Gesellschaft verbreiten. Wer nun den Wagen ernsthaft ins Rollen bringen will, muss mit den defekten Rädern anfangen und den Räubern und den Wegelagerern den *Ġihād* erklären. Aufgrund dieses Konflikts und durch diese Auseinandersetzung meinen die Ungerechten, dass wir eine politische Partei sind, die um die Macht streitet.“<sup>631</sup>

## 6.4 Verschärfung der Gewaltretorik in al-Bannas Ideologie

Der Koran stellt eindeutig fest: „Es gibt keinen Zwang im Glauben“ (Koran 2/256). Zudem rückt er nachdrücklich die Predigt als Überzeugungsmittel in den Vordergrund: „Rufe zum Weg deines Herrn mit der Weisheit und guten Worten und diskutiere mit ihnen auf die beste Art und Weise“ (Koran 16/25). Ein Blick in die Geschichte lehrt hingegen, dass zahllose Muslime den Islam in kriegerischer Weise auslegten und somit pervertierten. Die Muslimbruderschaft glaubte, sie verfüge über die absolute, göttliche Wahrheit, die sie allen Menschen der Welt mitteilen müsse. Die Heldentaten der früheren muslimischen Führer, die sie verherrlichte, waren ihr dabei ein Vorbild. Diese Überzeugung macht die Verbreitung der islamischen Botschaft, die möglichst bis in die entferntesten Teile der Welt getragen werden soll, zur größten Wohltat, die ein Muslim seinem Mitmenschen erweisen kann, und zum höchsten Dienst, den er seiner Religion und seinem Schöpfer anbieten kann. Angesichts dessen erscheint Ḥasan al-Banna als Muslim, dem die Umsetzung und Ausbreitung des Islam nur durch bloße Predigt zu passiv war. Ohne Einsatz von Zwang, so seine Ansicht, sei der Islam ein zahnlöser Tiger, der zu nichts taugt:

„Viele Menschen fragen sich: Beabsichtigen die Muslimbrüder zur Umsetzung ihrer Ziele, Gewalt anzuwenden? Bereiten sie eine allgemeine Revolution gegen das politische und gesellschaftliche System vor? Ich lasse die Grübler nicht lange im Grübeln. Ich nutze die Gelegenheit, um die Antwort darauf preiszugeben. So soll hören, wer hören möchte. Die Macht ist das Motto des Islam in allen seinen Systemen und Verordnungen. Selbst im Gebet, im Zustand der Schwäche und der Ergebung, erbittet der Mensch von Gott Kraft und Stärke. Siehst du nicht, dass der Prophet in seinem Bettgebet nach Schutz vor allen Erscheinungen der Schwäche und der Unterwerfung bei Gott gesucht hat? Wenn das der Fall beim Propheten gewesen war, was erwartest du denn von einem Menschen, der dieser Religion folgt, außer dass er Stärke und Macht als sein Motto sieht. Die Muslimbrüder müssen mächtig sein und ihre Arbeit kraftvoll ausüben. [...] Einerseits muss man bei Gewaltanwendung nach islamischer Vorschrift bedenken, welche Voraussetzungen und Rahmenbedingungen und Konsequenzen berücksichtigt werden müssen. Andererseits soll bedacht werden, ob die Gewalt als erstes oder als letztes Mittel angewendet werden soll. Eine Revolution zu führen, besonders in einem Land wie Ägypten, das sein Glück durch Revolutionen erprobt hat, wird nur das bringen, was ihr bereits erlebt habt. Die Muslimbrüder werden nur Gewalt anwenden, wenn es wirklich keine andere Alternative dazu gibt. Wenn wir uns für Gewalt entscheiden, werden wir ehrlich sein und den Feind vorher ermahnen und dann in Ehre und Würde vorgehen und alle Konsequenzen mutig tragen. Was Revolutionen angeht, denken die Muslimbrüder nicht an sie, und ich halte sie für kein gutes

---

<sup>631</sup> Ḥasan al-Banna: *Mağallat al-iḥwān al-muslimūn* [„Die Zeitschrift der Muslimbrüder“]. Kairo 1946, Ausgabe 1, S. 20.

Mittel. Trotzdem sprechen wir jede Regierung in Ägypten offen an: Wenn die Lage so bleibt, wie sie ist, und die Entscheidungsträger zur Besserung der Lage nichts unternehmen, wird es sicherlich zu einer Revolution kommen, die nicht durch die Muslimbrüder bewirkt wird, sondern eine Folge der miserablen Umstände ist.“<sup>632</sup>

In seiner Rede *lasna darāwīš* (Wir sind keine Derwische) versicherte al-Banna ausdrücklich, dass sich die Ziele der Bewegung nicht auf Mystik und Religion beschränkten: „Diejenigen irren sich, die glauben, die Muslimbrüder seien Derwische, die ihre Bemühungen nur auf den engen Kreis der Religion und der Gebete beschränkt halten.“<sup>633</sup>

Am 28. Oktober 1945 rechtfertigte al-Banna die Einmischung der Muslimbruderschaft in das politische Geschäft erneut. Er begründete sie mit dem Fehlen von Demokratie und Stabilität im Land. Diese Lage machte den Muslimbrüdern die Bekämpfung der Korruption und der fremden Herrschaft zur Pflicht. Ihre Anstrengungen seien jedoch trotzdem keine Politik im traditionellen Sinne, sondern eher religiös bedingt. Zudem sagte al-Banna vor einer Versammlung von arabischen und ausländischen Reportern:

„Die Mission der Muslimbrüder kann man nicht als Politik, wie sie die Politiker kennen, bezeichnen. Unsere noblen Ziele können aber nur in einer Atmosphäre der Demokratie und der Freiheit aufblühen, weswegen wir für Ägypten und alle arabischen und islamischen Länder die Unabhängigkeit anstreben. Nur in diesem Punkt überschneidet sich unsere Mission mit der der Politiker.“<sup>634</sup>

## 6.5 Der Stellenwert des Kalifats in al-Bannas Ideologie

Als pragmatischer Anführer und Stratege stellte Ḥasan al-Banna seine Vorstellung von der Re-Islamisierung der Gesellschaft wie folgt dar:

„Der Weg der Muslimbruderschaft hat klar definierte Schritte. Wir kennen genau unsere Ziele und wir kennen die Methoden ihrer Verwirklichung. Wir wollen zuerst den *muslimischen Menschen* erziehen, damit sein Denken, seine Moral, sein Gemüt und sein Verhalten rein islamisch werden. So soll unser Individuum aussehen. Danach wollen wir das *muslimische Haus* erziehen, dessen Moral, Glaube, Verhalten und Gemüt ebenfalls rein islamisch sein sollten. Wir kümmern uns dabei um den Mann genau wie um die Frau, um die Jugendlichen wie um die Kinder. So soll unsere Familie sein. Wir wollen danach das *muslimische Volk* aufbauen, das ebenfalls all diese islamischen Eigenschaften besitzt. Darum bemühen wir uns, dass unsere Stimme jedes Dorf, jeden Weiler,

---

<sup>632</sup> Ḥasan al-Banna: *Mağallat az-zakāt* [„Aufklärungsbroschüre zur Geldsteuer“] (erschien 1942 als Teil der Zeitschrift der Muslimbruderschaft), S. 184f.

<sup>633</sup> Vgl. Muḥammad ‘Abdullah Al-Sammān: *Ḥasan al-Banna ar-rağul wa al-fikra* [„Ḥasan al-Banna: Der Mann und die Idee“]. Kairo 1978, S. 109.

<sup>634</sup> Ḥasan al-Banna: *Mağallat al-iḥwān*, S. 3.

jede Gasse und jedes Haus erreicht und erfasst. Danach wollen wir eine *muslimische Regierung* haben, die das Volk in die Moschee bringt und den Menschen den Islam auferlegt. [...] Wir erkennen daher kein Herrschaftssystem an, das nicht auf den Grundlagen des Islam beruht. Wir erkennen zudem weder die politischen Parteien noch jegliche Form der Herrschaft an, die die Feinde des Islam uns aufgezwungen haben. [...] Wir wollen jeden kleinen Teil unserer *islamischen Heimat*, der aufgrund der politischen Missstände und der Gier der Europäer abgespalten wurde, zu der großen Heimat zurückführen. Wir anerkennen deswegen weder die politischen Abspaltungen noch diesbezügliche internationale Verträge, die aus der großen Heimat der Muslime kleine schwache und fragmentierte Staaten machen. Wir werden nicht schweigen vor der Unterdrückung und der Ausbeutung unserer Länder. Ägypten, Syrien, der Irak, der Jemen, Libyen, Tunesien, Marokko, alle diese Länder bilden unsere große Heimat, deren Befreiung, Rettung und Wiedervereinigung unser Streben ist. Wenn das Deutsche Reich sich als Beschützer ausgibt für alle, in deren Adern deutsches Blut fließt, so darf es in unserer islamischen Tradition nicht sein, dass ein Vertrag stärker binde als die Bindung an den Glauben. Wir wollen außerdem, dass die Fahne Gottes in die Regionen stolz flatternd wiederkehrt, die einst unter dem Islam glücklich verweilt hatten und in denen der Ruf des *Muezzins* (Gebetsrufer) lange Zeit widergehallt hatte. Andalusien, Sizilien, der Balkan und Süditalien sind alle islamischen Gebiete, die in den Schoß des Islam zurückkehren müssen. Das Rote und das Mittelmeer müssen erneut islamische Seen werden. Wenn Monsieur Mussolini sich im Recht sah, das römische Imperium wiederherzustellen, das eigentlich auf Unrecht und Gier gegründet wurde, so ist es auch unser Recht, den Ruhm unseres *islamischen Imperiums*, das einst auf Gerechtigkeit und Gleichberechtigung beruhte, wieder zu errichten. Es ist unser Wille, unsere Mission in die *ganze Welt* zu tragen und alle Menschen davon zu unterrichten, bis wir alle Horizonte der Erde erreicht haben.“<sup>635</sup>

Al-Banna sieht sich berechtigt, jedem mächtigen Herrscher seinen Islam aufzuzwingen.

„IN unserem Glauben liegen das Wohl und das Seelenheil aller Menschen. Wir werden mit unserm Glauben jeden mächtigen Despoten bezwingen, damit es keine *fitna* [Irrglaube] mehr gibt und die Menschen nur Allah anbeten. An jenem Tag werden sich die Gläubigen über den Sieg Gottes freuen. Wir wissen darüber Bescheid, dass jede dieser Phasen ihre richtige Zeit, ihre Methode und ihre Vorbereitung haben muss. Diejenigen, die das für Illusion halten und daran nicht fest glauben, haben Angst, Schwäche und Zweifel in ihren Herzen. Diese Angst und diese Schwäche stärken die Feinde der *Umma* [islamische Gemeinschaft]. Unser Zustand ist die Folge der Entfernung des Glaubens aus den Herzen der Gläubigen und der Grund für den Niedergang der Muslime.“<sup>636</sup>

Aus der Grundüberzeugung heraus, der Islam könne nie fehlgehen, billigte al-Banna also auch die kriegerische Wiedereinnahme der ehemals islamischen Gebiete in Europa.

Al-Banna galt die konsequente Umsetzung seines Plans für die Errichtung und Durchsetzung des Islam, die in mehreren Stufen erfolgen sollte, als unerlässliche Voraussetzung für den Erfolg

---

<sup>635</sup> Hasan al-Banna: *Mağmu‘at rasāil*, S.4.

<sup>636</sup> Hasan al-Banna: *Mağmu‘at rasāil*, S. 95f.

seiner Mission. Diese Umsetzung sollte mit der Erziehung des muslimischen Individuums beginnen, worauf die Erziehung zu einer muslimischen Familie folgen sollte. Dieses Konzept bildet die Basis für die Schaffung eines muslimischen Volkes. Es fordert zwangsläufig eine ausschließlich muslimische Regierung in einer muslimischen Heimat. Wenn schließlich diese islamische Heimat Realität geworden ist, kann darauf aufbauend das islamische Imperium wiederhergestellt werden. Doch mit dieser Wiederherstellung allein sind die Ziele al-Bannas noch nicht erreicht, beruht seine imperialistische Idee doch auf Eroberung und territorialer Erweiterung im Namen des Allmächtigen Gottes. So ist die göttliche Mission erst dann erfüllt, wenn der Islam in die weite Welt getragen wurde und alle Ecken und Enden der Erde erfasst hat.

Al-Banna berief sich bei der Umsetzung seiner islamistischen Ideologie auf Benito Mussolini und Adolf Hitler. Tatsächlich sehen viele Muslime auch außerhalb der Kreise der Muslimbruderschaft in Diktatoren wie Hitler und Mussolini, die als Schande der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts gelten, ihre Vorbilder. Solche Figuren rufen im Gedächtnis der Muslime Bilder von frühen islamischen Führern wach, die ebenfalls mit Gewalt und grausamen Taten Völker und Länder förmlich überrollt und annektiert haben. In diesem Zusammenhang steht die Sehnsucht nach der Macht, die den Muslimen seit langem fehlt, im Vordergrund. Aus der Tatsache, dass die faschistischen Führer noch zu Lebzeiten al-Bannas unter verheerenden Verlusten scheiterten, zog dieser für seinen ähnlich strukturierten Idealstaat freilich keine kritischen Konsequenzen. Ein ähnliches Schicksal fürchtete er für seine Bewegung nicht, glaubte er sich doch durch Gottes Schutz vor derartigen Fehlern bewahrt. Im Einklang mit dieser Ideologie formulierte al-Banna seine Meinung über das Kalifat, das ebenfalls auf imperialen Kolonialideen basierte:

„Die Muslimbrüder glauben fest daran, dass das Kalifat das Symbol der islamischen Einheit und Ausdruck des Zusammenschlusses der muslimischen Nationen ist. Es bedeutet für die Muslime eine fixe religiöse Bezugsgröße, wofür sie sich interessieren und um die sie sich kümmern müssen. Das Kalifat ist Dreh- und Angelpunkt der Umsetzung der Religionsvorschriften. Daher kümmerten sich *aş-şahāba* (die Begleiter des Propheten) um die Frage des Kalifats, bevor sie sich um die Beerdigung des Propheten gekümmert hatten. [...] Die Muslimbrüder halten die Wiederherstellung des Kalifats für ihr oberstes Gebot. Sie wissen dabei, dass dies viele Vorarbeiten erfordert. Zuvor müsse eine komplette kulturelle und wirtschaftliche Kooperation zwischen allen islamischen Staaten bestehen, Konferenzen müssen stattfinden und Allianzen geschmiedet werden. Die Gründung eines ‚panislamischen‘ Parlaments zur Unterstützung der Palästinafrage und die Fürsprache der islamischen Länder für die Palästinenser in London sind zwei lobenswerte Schritte auf diesem Wege. Danach kommt die Gründung des Völkerbundes

der islamischen Nationen und dann die Wahl des Kalifats, der Kernpunkt der Einheit und der Gottesschatten auf der Erde.“<sup>637</sup>

Als charismatischer Begründer und Stratege der Muslimbruderschaft hinterließ al-Banna kein umfangreiches publizistisches Werk. Außer seiner Autobiographie *Muḍakkirāt ad-da‘wa wa ad-da‘īya* (Aufzeichnungen der Predigt und Erinnerungen des Predigers) und seinem Buch *Naḥwa an-nūr* (Aufbruch zum Licht) gibt es keine Abhandlungen aus seiner Feder. Den Kurs seiner Organisation bestimmte er – und das sehr erfolgreich – vor allem intuitiv, je nach aktueller Entwicklung der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Rahmenbedingungen.

## 6.6 Al-Bannas Haltung zum Westen

In seiner Artikelsammlung beschreibt Ḥasan al-Banna die Voraussetzungen für seine Berufung folgendermaßen:

„Es ist Gottes Wille, dass der Ruf der Muslimbruderschaft in al-Ismailiya wächst als Folge eines religiösen Meinungsstreits (*ḥilāf fiqhī*). Die Entstehung meines Rufes überschneidet sich mit der Epoche des Kampfes zwischen dem fanatischen fremden Aggressor und dem heimischen Widerstandskämpfer. Dies hat dazu geführt, dass unsere Botschaft die folgenden Kriterien beherbergt, welche uns von den anderen unterscheiden sollen: die Vermeidung der Streitigkeiten, die Abwehr gegen die Einflüsse der ungerechten Machthaber, die Unabhängigkeit von den Parteien und offiziellen Institutionen, der sorgfältige Aufbau und die stufenweise Entwicklung, dass die wissenschaftliche produktive Seite mehr betont wird als das Werben um die Zustimmung und den Enthusiasmus der Jugendlichen und die rasche Verbreitung in den Dörfern und Städten.“<sup>638</sup>

Besonders interessant ist hier al-Bannas Vorstellung vom allmählichen Aufbau der Organisation. Was die abgestufte Erziehung und den Aufbau angeht, so sind die Muslimbrüder der Ansicht, dass jede Mission drei Entwicklungsphasen braucht:

„Erstens die Phase der Anwerbung und der Missionierung unter den verschiedenen Schichten der Bevölkerung. Zweitens die Phase des Aufbaues und der Auswahl der Kader, der Vorbereitung und der Soldaten. Drittens die Phase des Vollzugs der Arbeit und der Produktion. Meist laufen alle drei Phasen parallel.“<sup>639</sup>

Wir haben bisher das Verhältnis von aṭ-Ṭaḥṭāwī, Muḥammad ‘Abduh und al-Afḡānī zum Westen erklärt. Sie traten als Reformer auf, die in den Westen gereist waren und einen mehr oder weniger intensiven Austausch mit dem Westen führen konnten. Deshalb ist es wichtig, auch al-Bannas Bild vom Westen zu studieren, das Bild eines Reformers, der nie im Westen lebte und die westliche Zivilisation nie direkt, sondern nur den westlichen Kolonialismus

<sup>637</sup> Ḥasan al-Banna: *Maḡmu‘at rasāil*, S. 194.

<sup>638</sup> Ebd., S. 199.

<sup>639</sup> Ḥasan al-Banna: *Maḡmu‘at rasāil*, S. 2002, S. 172f.

kennenlernen konnte. So beklagte er die militärische Invasion des Westens, die später auch weitreichende soziale und kulturelle Auswirkungen entfaltete:

„Es wäre realistisch zuzugeben, dass eine zerstörerische Welle und ein durchaus steter Strom den islamischen Geist überfallen haben. So entstanden im Lande des Islam, angelockt durch die Fahrlässigkeit der Muslime, neue Philosophien und Lebenssysteme, etablierten sich Prinzipien und Zivilisationen, die mit den islamischen Ideologien konkurrierten, in die Länder und in die Dörfer und bis in die Schlafzimmer eindringen und über Verstand, Herz und Gefühle der Muslime herrschten. [...] Es ist richtig zu erkennen, dass wir von den Anleitungen und den Lehren des Islam weit entfernt sind. Der Islam verbietet uns nicht, die nützlichen Dinge zu übernehmen und die Weisheit überall zu suchen. Aber er verbietet uns, die Nichtmuslime blind nachzuahmen, deren Lehren und Pflichten zu übernehmen und hinter Nationen herzurennen, die die materielle Welt vergöttern und vom Teufel irregeleitet sind. Es ist wahr, dass die Wissenschaft, die Kunst und der menschliche Geist einen großen Sprung nach vorn machten, das Geld sich vermehrte und die Welt sich schmückte und dekadenter wurde. Hat das aber dem Menschen die Glückseligkeit gebracht? Ist das Leben dadurch sicherer geworden? Sind die Seelen der Menschen dadurch ruhiger und gelassener geworden? [...] Sind die Armen reicher geworden? Haben die unzählbaren Millionen die Menschen satt gemacht? [...] Sind die Nationen vor der Aggression anderer Nationen sicherer geworden? Es ist nichts davon passiert. Wo ist denn der Vorteil dieser Zivilisation gegenüber anderen Zivilisationen? Es ist nicht nur das; wir sehen, dass sich diese Systeme und diese Philosophien selbst in Sachen ‚Wissenschaften und Technik‘ widersprechen. So kehren die Menschen nach langer Erfahrung und vielen schmerzhaften Opfern mit leeren Händen und Misserfolg zurück. Was ist dann die Aufgabe der Muslimbrüder? Wir werden gegen die hegemoniale Welle der materiellen Zivilisation, die Kultur der Lust und der Genüsse, die die islamische Welt in ihren Bann zog und sie von der Führung der Welt abgebracht hat, kämpfen, bis das Übel dieser Zivilisation aus dem Lande des Islam verschwindet. Erst dann wird die ganze Welt im Namen des Propheten jubeln, die ganze Welt nach den Lehren des Koran leben und der Schatten des Islam die Erde umfassen. Was ist denn unser Werkzeug, um dies zu verwirklichen? Unser Werkzeug ist das gleiche wie das unserer *salaf al-ṣaliḥ* (frommen Vorfahren) und unsere Waffe ist die Waffe, mit der unser Prophet, unser Vorbild, und seine Anhänger gekämpft haben – das ist die Waffe, mit der wir die Welt erneut unterwerfen werden.“<sup>640</sup>

Die polemische und übertriebene Schilderung der Situation spiegelt eher die Haltung eines Kämpfers, der den Machtverlust seiner Kultur nicht verkraften kann, als die Ergebnisse einer unvoreingenommenen Analyse der realen Situation. Es handelt sich um eine pessimistische, unsachliche und einseitige Darstellung der europäischen Zivilisation. Der Autor sieht nur die negativen Seiten und blendet wahrscheinlich sogar absichtlich die positiven Folgen und die Vorteile der modernen Wissenschaft aus. Die Neigung zu einer unsachlichen Beurteilung des Westens war und ist bis heute ein Defizit in der Denkweise der islamistischen Bewegung.

„Der Islam, wie ich vordergründig erwähnt habe, hält die Muslime für *ummah waḥida* (eine einheitliche Nation), die ein einziger Glaube zusammenschweißt und deren Mitglieder miteinander Schmerzen und Hoffnungen teilen. [...] Ich will damit sagen, dass die islamische Heimat eine untrennbare Einheit ist. Ein Angriff auf einen Teil von ihr ist ein Angriff auf das Ganze. Das ist das eine. Das andere ist, dass der Islam die Muslime dazu verpflichtet hat, Herren in ihrer Heimat zu sein. Zudem hat er ihnen die Aufgabe auferlegt, sie müssen den anderen den Islam und dessen Licht aufzwingen. Davon ausgehend glauben die Muslimbrüder fest daran, dass jeder Staat, der das Land des Islam angreift, seine Aggression sofort stoppen muss. Die Muslime müssen sich ihrerseits gut wappnen und gemeinsam die Demütigung durch die Aggressoren bekämpfen. England unterdrückt Ägypten trotz dessen Loyalität. Es nützt uns

---

<sup>640</sup> Ebd., S. 107f.



nichts, wenn wir sagen, dass das Abkommen (von 1936 zwischen England und Ägypten) revidiert oder durchgeführt werden muss. Das ist eine brotlose Rede. Es gibt keinen Zweifel daran, dass das Abkommen von 1936 eine Kette um den Hals Ägyptens und Fesseln an seinen Händen ist. Können wir uns aus diesen Fesseln, außer mit Arbeit und guter Ausrüstung, befreien? Die Sprache der Macht ist die klarste Sprache (die Macht ist das beste Ausdrucksmittel). So sollten wir arbeiten und die Zeit nutzen, wenn wir die Freiheit und die Unabhängigkeit erlangen wollen. England bedroht Palästina immer noch und versucht die Rechte seines Volkes einzuschränken. Palästina ist die Heimat jedes Muslims, da es die Wiege der Propheten und der Heimatort der al-Qqsa Moschee ist. England schuldet den Muslimen Palästina, das keine Ruhe finden wird, bevor es seine Rechte zurückbekommen hat. [...] Wir nutzen diese Gelegenheit, um die Engländer daran zu erinnern, dass die Rechte der Araber nicht getilgt werden können. Die Aktivitäten der Vertreter Englands bestätigen den Muslimen ihr schlechtes Bild von England. [...] Wir warnen die islamischen Delegationen vor der Hinterhältigkeit und Falschheit der Engländer. [...] Wir werden mit England in den besetzten islamischen Gebieten abrechnen. Mit Frankreich, das seine Freundschaft dem Islam lange Zeit vorgespielt hat, haben die Muslime eine lange Rechnung zu begleichen. Wir werden seine beschämende Haltung gegen Syrien, gegenüber dem arabischen Maghreb nie vergessen. Wir werden unsere Brüder, die Freiheitskämpfer in den Gefängnissen und im Exil nie vergessen. Es wird ein Tag kommen, an dem wir diese Fragen klären werden. Unsere Beziehung zu Italien ist nicht weniger belastet als die zu Frankreich. Sie besetzen unsere Nachbarin Libyen und behaupten, es sei sogar ein Teil von Italien. Liebe Muslimbrüder, es sind Fragen, die die Herzen bluten und die Leber zerreißen lassen. Es ist eine endlose Kette, von der ihr Bescheid wisst. Ihr sollt aber die Menschen aufklären und ihnen darüber Bescheid geben. Ihr sollt die Menschen unterrichten, dass der Islam von ihnen nicht weniger als Freiheit und Herrschaft verlangt, selbst wenn das durch den Ğihād Blut, Hab und Gut kosten sollte. In Würde zu sterben ist besser als in Sklaverei zu leben.<sup>641</sup>

Al-Bannas Polemik gegen die europäischen Besatzer entspricht inhaltlich weitgehend der von al-Afgānī. Sie zeichnet sich durch Agitation, Kampf- und Widerstandsparolen gegen den fremden Aggressor aus. Dennoch konzentrierte al-Banna seine Vorbereitungsarbeit für den Aufbau der Organisation anfänglich auf Ägypten, arbeitete systematisch und strebte eine Grundlegung und Etablierung der Macht von unten nach oben an. Al-Afgānī, der Wanderer zwischen den muslimischen Ländern, wollte hingegen für seinen Kampf gegen die europäischen Kolonialmächte vor allem Regierungen und einflussreiche Angehörige der Machteliten gewinnen.

Im Folgenden soll al-Bannas Haltung zu den Errungenschaften und Leistungen der modernen westlichen Zivilisation näher beleuchtet werden. Die Haltung der Muslimbrüder zur europäischen Zivilisation ist, wie bereits angesprochen, durch den Gedanken bestimmt, dass der Islam dank seines spirituellen Reichtums auf den materiellen Reichtum des Westens verzichten kann. Seine Natur sei für alle Zeiten und für alle Nationen anpassungs- und umsetzungsfähig, beinhalte Antworten und Lösungen für alle Anforderungen und Bedürfnisse des Lebens. Zu dieser ablehnenden Haltung ist kritisch zu bemerken, dass sie nicht nur die moderne Entwicklung und den Fortschritt hemmt, sondern auch die Werte und die Prinzipien der islamischen Religion selbst ignoriert, fordert diese doch, dass man von anderen lernen und

---

<sup>641</sup> Hasan al-Banna: *Mağmu‘at rasāil*, S. 201f.

von modernen Entdeckungen – auch solchen jenseits religiöser und nationaler Grenzen – profitieren soll. So sagte der Prophet unmissverständlich: „Sucht nach der Wissenschaft, selbst wenn sie in China ist. Die Weisheit ist das verlorene Herdentier des Gläubigen.“<sup>642</sup>

Ein historisches Beispiel für die Umsetzung dieser Forderung liefert die Regierungspraxis des zweiten Kalifen ʿUmar Ibn al-Ḥattāb, der sich in der Gestaltung seiner Verwaltung an den Persern und Römern orientierte. Teils behielten die Muslime bei ihren Aneignungen der ursprünglich persischen Verwaltungssysteme sogar die persische Terminologie bei. Die arabisch-islamische Zivilisation verdankte ihre Blüte also auch an dieser Stelle dem Zusammenleben und dem Austausch mit anderen Zivilisationen. Doch der einst offene Geist der Muslime, der ohnehin Jahrhunderte lang in ein tiefes Koma verfallen war und erst von Muḥammad ʿAbduh im 19. Jahrhundert zu neuem Leben erweckt wurde, erlitt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert durch al-Bannas konservative Islamideologie wieder einen heftigen Rückschlag. So war die Haltung der Muslimbrüder für alles Nichtislamische und besonders für alles Europäische ablehnend, ja sogar feindlich. Jedoch tun sich in al-Bannas Haltung hierzu deutliche Widersprüche auf:

„Er propagierte einerseits, dass der Islam für alle Zeiten und alle Nationen, alle Anforderungen und Bedürfnisse des Lebens gültig ist. Andererseits behauptet er, dass der Islam das Profitieren von anderen Systemen nicht ablehnt. In seiner Antwort auf westliche Reporter, die der Muslimbruderschaft den Vorwurf des Fanatismus gegenüber dem Westen machten, erwähnte er, dass Ägypten von westlicher Wissenschaft profitiert habe, aber nicht dulden könne, dass Europa das Land ausbeute, in dem das Volk bitterarm sei.“<sup>643</sup>

Dementsprechend erfolgte eine Öffnung der Muslimbruderschaft hin zu anderen Zivilisationen, besonders der europäischen, nur sehr vorsichtig und blieb höchst begrenzt. Al-Banna fasste seine Meinung und die Haltung der Muslimbrüder zum Westen um 1938 etwas ausführlicher in der Zeitschrift der Muslimbruderschaft zusammen:

„Wir leugnen nicht den Vorteil des Austausches mit dem Westen in der neusten Geschichte. Wir hassen weder die europäische Kultur, noch haben wir etwas gegen die zeitgenössische europäische Wissenschaft. Im Gegenteil, wir respektieren und schätzen den wissenschaftlichen Reichtum, welcher der Westen den Menschen ermöglicht hat. Wir werden dem Westen nicht vor Augen führen, was wir ihn einst gelehrt haben. Wir wissen außerdem, dass wir, um unsere Renaissance zu schaffen, weder auf westliches Kapital noch auf dessen technische Kooperation verzichten können. [...] Dann begann er die Gründe seiner feindlichen Haltung zu erklären: Acht Millionen Ägypter leben in einem Zustand, der unter den Lebensverhältnissen der Tiere ist. Sie finden nicht einmal die nötigsten Mittel für ein würdiges Leben. Das ist unser Zustand, wobei

---

<sup>642</sup> Es handelt sich um berühmte Sprüche des Propheten Muḥammad.

<sup>643</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 78.

die Europäer große Gewinne erzielen und das Luxusleben in unserer Heimat genießen. Diese Lage kann nicht lange andauern. Entweder kommt eine Lösung oder eine Explosion.“<sup>644</sup>

Trotz seiner strengen, fast feindlichen Haltung glaubte al-Banna an die Möglichkeit einer guten Nachbarschaft mit den Europäern, einer Nachbarschaft, die auf gegenseitigem Respekt und Gleichberechtigung beruhen könne. Er will nicht so verstanden werden, dass der Islam die Muslime völlig vom Westen fernhalten solle:

„Manche mögen meinen, dass der Einfluss des islamischen Lebenssystems auf unser Leben den Graben zwischen uns und den Europäern vertiefen und die Reinheit unserer politischen Beziehungen trüben wird. Dies ist freilich eine alte, verbreitete Idee. Wenn die Länder des Westens uns misstrauen, werden sie mit uns nicht zufrieden sein, egal, ob wir Muslime oder Nichtmuslime sind. Wenn wir uns gegenseitig vertrauen und zueinander ehrlich sind, so glauben wir an die Äußerungen der westlichen Politiker, dass jedes Land die Freiheit hat, sein Lebenssystem zu wählen, solange dies die Rechte der Anderen nicht beeinträchtigt. Die Politiker des Westens sollen begreifen, dass die islamischen internationalen Regelungen die ehrenvollsten sind und dass die islamischen Grundlagen zum Einhalten dieser Regelungen die stabilsten sind [...]. Der Islam, der diese Regeln zu Grunde legt, soll der beste Garant für die Europäer sein, dass sie eingehalten werden. Jawohl, es wäre sogar gut für die Europäer, wenn sie die perfekten Systeme des Islam in die internationalen Beziehungen übernehmen.“<sup>645</sup>

Al-Banna versuchte seine Mitbrüder allerdings auf eigene Symbole sowie ein spezifisches Erscheinungsbild und Benehmen (Kleidung, zurückhaltendes Auftreten) einzuschwören. Dadurch sollte nicht nur der Unterschied zu anderen Parteien deutlich werden, sondern die Einhaltung dieser Erscheinungsmerkmale sollte vor allem auch die Nachahmung der europäischen Lebensweise verhindern.

## **6.7 Al-Banna: Erneuerer oder Erweiterer bereits existierender Ideologien?**

Aus dem Umstand, dass Al-Banna Muḥammad ‘Abduh in seinem Tagebuch überhaupt nicht erwähnt, könnte man den falschen Eindruck gewinnen, er sei von dessen Ideen nicht beeinflusst worden. Nachweislich war er aber von den Lehren Rašīd Ridas inspiriert. Dieser gab bekanntlich die liberale Ideologie seines Lehrmeisters Muḥammad ‘Abduh in sehr viel konservativerer Form wieder und entfernte dabei ihren liberalen, weltoffenen Geist. Zudem hatte al-Banna im Gegensatz zu den Rechtsgelehrten zusätzlich politische Ziele vor Augen. Bereits Rašīd Rida hatte Interesse an der Wiederherstellung des Kalifats als Symbol für die Einheit der islamischen Nation. Er behauptete jedoch nie, dass die Politik ein Teil der Religion sei, noch stellte er eine so enge Verbindung zwischen Politik und Religion her, wie dies später al-Banna tun sollte.

---

<sup>644</sup> Hasan al-Banna: *Mağallat al-iḥwān*, 73. Ausgabe, S. 5.

<sup>645</sup> Ebd., S. 80.

In seinem Buch *Die Muslimbrüder und der islamische Staat* weist Saiyid Yusuf darauf hin, dass al-Banna mit seinem Verständnis vom globalen Islam kein Erneuerer, sondern ein Nachahmer oder Erweiterer war:

„In der Tat war al-Bannas Islamverständnis nicht neu. Diese Islamauslegung findet ihre Wurzeln in der Schule von Ibn Hanbal, der im Irak im dritten Jahrhundert des islamischen Kalenders (im neunten Jahrhundert nach Christus) existierte, dann im Verständnis von Ibn Taimiyya, der 1327 starb, dann in der Lehre von Ibn abdel Wahhab auf der arabischen Halbinsel im 18. Jahrhundert und schließlich bei Rašīd Rida.“<sup>646</sup>

Al-Banna baute somit die streng konservative Strömung des islamischen Denkens weiter aus. Die strikte Ablehnung des Prinzips, Religion und Staat zu trennen, rückte das Staatsmodell der Muslimbrüder in die Nähe einer Theokratie. Das widersprüchliche Denken in diesem Zusammenhang ist nicht zu übersehen. Wenn diese Denker behaupten, dass der Herrscher der Vertreter des Volkes sei, sprechen sie damit gleichzeitig dem Volk jegliche politische oder legislative Autorität ab. Sie sprechen von einem göttlichen, vorgefertigten Gesetz, das umgesetzt werden müsse, und schließen damit das Tor vor jeglicher Initiative des neuen modernen Denkens, mit dem Argument, es handle sich um eine fremde geistige Invasion. Mit der Behauptung, der Islam enthalte alles, was benötigt werde, wodurch die Muslime auf alles Fremde verzichten könnten, stellen sie sich dem Fortschritt in den Weg. Als die Muslimbruderschaft ihre strenge Ideologie aus der streng konservativen Strömung der islamischen Geschichte ableitete, ignorierte sie die Rahmenbedingungen und den historischen Kontext, in denen diese strengen Ideologien geboren worden waren.

Die Schule von Ibn Hanbal gilt unter den vier islamischen Rechtsschulen als die strengste. Sie wurde von Ibn Taimiyya im 13. Jahrhundert aufgegriffen. Er reagierte damit auf die Invasion der Tataren in die islamische Welt. Ibn Taimiyya arbeitete die kriegerische Seite des Islam heraus und rückte sie bewusst in den Vordergrund, um den Kampfgeist der Muslime zu erwecken und ihre Kräfte zu mobilisieren. Selbst al-Afgānī, der alles versuchte, um den Islam für seine politischen Ziele zu instrumentalisieren, glaubte grundsätzlich an ein ziviles Staatsmodell, in dem das Volk die Autorität haben sollte. Die extreme Denkrichtung hat somit im Islam eine lange Tradition, die bis in das dritte Jahrhundert nach dessen Entstehung zurückführt. Je nach politischem und religiösem Befinden der Muslime veränderte sich diese Denkströmung und fiel in ihrer Erscheinungsform mal schärfer und aggressiver, mal weniger scharf und aggressiv aus. Die jeweilige Entwicklung der extremen islamischen Denkströmung ist dabei stets Produkt des

---

<sup>646</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 14.

Agierens des Okzidents und des Reagierens des Orients. Das extreme Denken konnte immer und kann immer noch Legitimation und Halt sowohl im heiligen Text als auch in der Tradition des Propheten finden. Dazu genügt es, einen Satz aus dem Koran oder ein Beispiel aus dem Leben des Propheten, der bzw. das scheinbar eine militärische Auseinandersetzung befürwortet, aufzugreifen und ohne Berücksichtigung des historischen Zusammenhangs im eigenen Sinne zu interpretieren.

Man kann dennoch nicht ohne Weiteres behaupten, die Muslimbruderschaft erweitere lediglich bereits vorhandene Vorstellungen oder setze sie fort. So verlieh al-Banna der islamistischen Bewegung durch sein Charisma, seine Rhetorik und nicht zuletzt seine Fähigkeit, Menschenkräfte zu bündeln, eine qualitativ neue Form und Gestalt. Er wirkte auf viele seiner Glaubensbrüder und seiner Nachfolger wie ein neuer Prophet. Untersucht man die Entstehung und Entwicklung der Organisation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens, so würden sich durch die Begeisterung und Loyalität der Masse zu al-Banna den Eindruck noch verstärken, es handele sich um einen neu berufenen Propheten und eine neue Offenbarung. Die Gesellschaft der Muslimbrüder erinnert stark an die Gesellschaft der islamischen Urgemeinde zur Zeit des Propheten und tut alles dafür, dieses Bild zu stärken. Sie bewirkte eine Wende in der islamischen Geschichte, die die arabisch-islamische Welt bis heute maßgeblich prägt. Die offizielle Ächtung al-Bannas ließ sein Werk für die Jugendlichen umso interessanter werden und machte es zu einer gern gelesenen Lektüre. Er galt und gilt vielen jungen Leuten der Folgegenerationen als authentisches Vorbild, auf welches sie sich beriefen und berufen. Beachtliche politische Leistungen, die er mit großer Effizienz verwirklichte, sein früher Tod, der ihn möglicherweise vor Irrungen und Wirrungen eines langen Führerlebens bewahrte, und sein Märtyrertum verliehen der Person und dem Leben Ḥasan al-Bannas einen gewissermaßen heiligen Status.

Die Durchschlagskraft seiner Ideologie trug entscheidend zum Ende der liberalen Phase bei, die um die Wende zum 20. Jahrhundert begonnen und im Werk von Muḥammad ‘Abduh einen Höhepunkt erreicht hatte, sich aber langfristig nicht durchsetzen konnte. Gegenwärtig gewinnt al-Banna für die Anhänger der islamistischen Bewegung immer mehr an Bedeutung. Wenn Muslime aber nach Vorbildern vor al-Bannas Zeit suchen, klammern sie die Ansätze ‘Abduhs meist aus und richten ihr Augenmerk auf radikale Gelehrte wie Ibn Taiymijja. Angesichts der

neuesten Entwicklu<sup>647</sup>ng in Ägypten stellt sich die Frage, ob sich ein regierender Muslimbruder als Staatspräsident öffentlich zu al-Banna als Vorbild bekennen kann.

## 6.8 Zur Rezeption von al-Bannas Ansatz durch Denker aus der zweiten Reihe

Die Ideologie des Machtanspruchs und der Gewaltbereitschaft Ḥasan al-Bannas traf, wie gesagt, bei seinen Anhängern auf offene Ohren. Manche formulierten ihre Meinung sogar extremer als al-Banna selbst, da dieser sich für seinen Glauben verantwortlich fühlte und deswegen seine Worte möglichst vorsichtig wählte. Er ermahnte in diesem Zusammenhang ständig seine Anhänger, „die Frucht nicht vor der Reife zu ernten“. Denn er selbst war der Überzeugung, dass die Zeit für eine mögliche Machtergreifung noch nicht reif war. „Die Muslimbrüder sind zu vernünftig und klug dafür, nach der Macht zu greifen, bevor sich ihre Prinzipien und Ideologien genug in der Bevölkerung gefestigt haben.“<sup>648</sup> In diesem Kontext entwickelte er seine Vorstellung von der optimalen Entwicklung der Macht der Muslimbruderschaft:

„Die erste Stufe der Macht ist: Kraft aus dem Glauben zu gewinnen. Dann kommt die Macht durch das Gefühl der Solidarität und des Zusammenhaltes, dann kommt die Kraft des Ergreifens der Waffe. Eine Gruppe kann nicht als mächtig bezeichnet werden, solange sie diese Voraussetzungen nicht erfüllt hat. Sollte sie nach der Waffe greifen, wenn sie schwachen Glaubens, fragmentiert und zerrissen ist, so wird ihr Schicksal Vernichtung und Niedergang sein.“<sup>649</sup>

Aḥmad Abdel Raḥmān Ibrāhīm, einer der wichtigsten Prediger der Muslimbrüder, erläuterte das Verhältnis zwischen Religion und Politik folgendermaßen:

„Die muslimischen Gruppierungen wurden ins Leben gerufen, um den globalen Islam zu praktizieren, um den Geist, das Denken, die Riten, die Moral, die Wirtschaft, die Politik, die Kunst und die Literatur und alle anderen Lebensbereiche mit der besonderen Farbe des Islam zu färben. [...] Es ist den Islamisten gleich verwerflich, ob jemand den Islam leugnet oder die Universalität des Islam ablehnt.“<sup>650</sup>

Nach diesem Verständnis sind alle bestehenden Herrschaftssysteme in den islamischen Staaten, die den Islam in seiner Ganzheit nicht praktizieren – und das sind sie in der Tat alle –, nicht muslimisch, sondern ungläubig.

Selbst vor der fünften Konferenz der Muslimbruderschaft drohte Ṣālīḥ Mustafa al‘Shmāwī (1910–1983), Chefredakteur der offiziellen Zeitschrift der Muslimbrüder *al-Munḍir* und

---

<sup>647</sup> Ebd., S. 15.

<sup>648</sup> Ebd., S. 15.

<sup>649</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 231.

<sup>650</sup> Ebd., S. 10.

politischer Sprecher al-Bannas, allen etablierten politischen Kräfte sowie jedem, der nicht Muslimbruder war. Er erklärte sie alle für abtrünnig und fehlgeleitet. Außerdem gab er bekannt, dass sich die Zeitschrift fortan auf den politischen Kampf gegen die Gegner der Muslimbrüder und deren Ideologie beschränken werde. Für wissenschaftliche oder religiöse Fragen werde sie hingegen keinen Platz mehr haben. Man werde den Menschen die politischen und öffentlichen Angelegenheiten im In- und Ausland im islamischen Rahmen erklären, um die Ideen des islamischen Herrschaftssystems den Muslimen allgemein und dem Volk der Muslimbruderschaft im Besonderen nahezubringen. Al-‘Ashmawi vergaß in dieser Hetzrede alle Regeln und Prinzipien der islamischen Predigt, nämlich die Menschen mit guten Worten anzusprechen und zu erklären, dass es keinen Zwang in der Religion geben solle, wie der Koran selbst eindeutig vorschreibt. Er erklärte unmissverständlich, dass die Muslimbruderschaft den Menschen die Religion aufzwingen werde, koste es, was es wolle. Und entsprechend fuhr er fort: „Wir sind keine Händler, die nach materiellem Gewinn streben, wir haben Prinzipien, die wir den Menschen auferlegen werden. Wir werden uns davon weder abhalten, noch darin beirren lassen.“<sup>651</sup> Sowohl al-‘Ashmawi als auch Ḥasan al-Banna haben dennoch nicht eindeutig erklärt, welches organisatorische Mittel sie für die Umsetzung ihrer Ideologien anwenden würden. Dieses Instrument wurde nie öffentlich genannt und blieb lange unbekannt. Schließlich stellte sich aber heraus, dass es sich dabei um einen bewaffneten Geheimapparat handelte, dessen Anführer al-‘Ašmāwi selbst war.

Die Schriftsteller und Anführer der islamistischen Bewegung bedienten sich vielfach derselben Gewaltrhetorik. So schrieb z. B. Abdel-Raḥman al-Sa‘ati, ein alter Freund und enger Anhänger al-Bannas, im Jahre 1938 im al-Mundzir:

„Oh, ihr Soldaten! Bereitet euch vor! Jeder soll seinen Platz erkennen und seine Waffe halten, geht hin, wohin ihr befohlen werdet! Behandelt eure Menschen klug und sanft und zeigt ihnen, wo das Heil ist. Wenn die Nation sich dagegen wehrt, so bindet ihr die Hände mit Fesseln, drückt sie zu Boden und reicht ihr das Heilmittel mit Gewalt! Solltet ihr an ihrem Körper ein faules Glied finden, so entfernt es!“<sup>652</sup>

Hanafī Mahmoud, ein Muslimbruder aus der ersten Reihe, versuchte die Notwendigkeit der politischen Arbeit für die Organisation so zu rechtfertigen:

„Meinst du, dass der Muslim, der sich genügsam mit der Verrichtung der verschiedenen alltäglichen Gebetsrituale zufrieden gibt und den sündigen, unfähigen und korrupten Despoten die Politik überlässt, noch Muslim bleibt? Die Antwort lautet: nein. Er ist nicht mehr Muslim. Denn die Wahrheit des Islam besteht aus Ġihād und Wirken, Religion und Staat.“<sup>653</sup>

---

<sup>651</sup> Vgl. ebd., S. 21f.

<sup>652</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 23.

<sup>653</sup> Ebd., S. 20.

Es lässt sich damit klar erkennen, dass Terror und Gewalt schon ein Bestandteil der Ideologie der früheren Generation der Muslimbruderschaft waren, die sich ursprünglich nach eigenem Bekunden vor allem der sozialen Reform widmen wollte. Die offene Hinwendung der Organisation zur aktiven politischen Betätigung rief Reaktionen von innen wie von außen hervor. Einige Prediger der Muslimbruderschaft wie Ḥasan Raouf hielten eine Einmischung in die Politik zu diesem Zeitpunkt aus taktischen Gründen für falsch und begründeten ihre Haltung damit, dass das politische Klima für die junge Organisation noch nicht günstig sei. Raouf schrieb im Mai 1938 in der Zeitschrift *alMundur* in diesem Sinne:

„Nach meiner Meinung kam dieser Schritt zu früh. Die Organisation war nicht älter als zehn Jahre. [...] Die Engländer waren immer noch in Ägypten und in den meisten arabischen Ländern. [...] Ich war der Meinung, man sollte diesen Schritt lassen, bis ca. drei Viertel der Gesellschaft Muslimbrüder sind, so wäre die Einmischung in die Politik eine normale Folge, die keine Rechtfertigung braucht.“<sup>654</sup>

Andere Personen außerhalb der Organisation, wie der Schriftsteller und Journalist Aḥmad Amin (1886–1954), waren grundsätzlich dagegen, dass die Muslimbruderschaft sich politisch betätigte. Amin begründete diese Ansicht folgendermaßen: „Dies hat die Bemühungen der Organisation zerstreut und kommt der sozialen Arbeit nicht zugute. Die Politik hat krumme Wege und führt oft zu Zwist und Meinungsverschiedenheit. All dies hat mit der Moralpredigt und der sozialen Reform nichts zu tun.“<sup>655</sup>

Die Beschäftigung mit der Politik war zudem ausschlaggebend dafür, dass eine Gruppe namens *ṣabāb Muḥammad* (Muḥammads Jugend) sich schon früh von der Muslimbruderschaft abspaltete. Abdallah al-Samman (1917–2007) behauptete hingegen, der Grund für die Abspaltung sei al-Bannas Entscheidung für die Begründung einer parallelen Organisation für die Frauen (Muslimschwesterschaft) gewesen.<sup>656</sup>

## 6.9 Expansion und Diskurswechsel der Bewegung

Die Organisation der Muslimbrüder vermied also anfangs jegliche politische Aktivität. Erst als sie sich zu einer Massenbewegung wandelte und sich des Rückhalts der Bevölkerung sicher war, schien ihr die Ergreifung der Macht und die Einmischung in die Politik immer attraktiver

---

<sup>654</sup> Ebd., S. 25.

<sup>655</sup> Ebd., S. 27.

<sup>656</sup> Vgl. ebd., S. 28.



zu werden und näher zu rücken. Davon ausgehend teilt Gudrun Krämer die Ära Ḥasan al-Bannas in zwei Phasen:

„The Muslim Brothers did not get involved in regional affairs until the mid-1930s and they did not formally announce ambition to play a role in national politics until 1938–9. The sequence of political engagement – first abroad, then at home – merits attention.“<sup>657</sup>

Viele kleine Parteien und einzelne Personen mit politischen Ambitionen unterstützten die Muslimbruderschaft, um mit Hilfe ihres Rufs und ihrer Prominenz eigene Ziele zu erreichen. Die Organisation ließ sich außerdem im Kampf zwischen den verschiedenen politischen Kräften und der dominierenden al-Wafd-Partei wahrscheinlich instrumentalisieren. Durch diese Kooperation erhoffte al-Banna politische Gewinne zu erzielen. Er selbst suchte schon früh Kontakt zu einflussreichen Personen, die kompatible politische Interessen hatten und ihrerseits die Organisation als Steigbügelhalter gerne nutzen wollten, etwa zu Aziz al-Masri (1880–1965), Chef des Stabes der ägyptischen Armee, ‘Alī Maher (1888–1945), Premierminister Ägyptens, oder Abdel-Raḥman A‘zzam (1893–1976), bis 1952 erster Chef der arabischen Liga.

In den 1930er Jahren war die Organisation der Muslimbrüder fast der einzige bedeutende Akteur unter den Massen der Bevölkerung. Als religiöse Bewegung konnte sich die Organisation schnell vorbereiten. In diesem günstigen Klima wuchs die Zahl der Anhänger der Bewegung rasch und sie gewann immer mehr an Macht. Der Organisation bot sich dadurch die Chance, ihre Ziele allmählich zu erweitern. Bald schon verkündete al-Banna denn auch, wie bereits angesprochen, öffentlich, dass die Organisation nun auch politische Ziele ins Auge fasse und offiziell in der Zeitschrift der Organisation zur Kenntnis gab.

Im Mai 1938 veröffentlichte die Organisation die erste Ausgabe ihrer Zeitschrift *an-nadzīr* (Der Mahner). Danach fand Ende desselben Jahres die fünfte Konferenz der Bewegung statt, in der al-Banna die Universalität der Bewegung und den Beginn der politischen Arbeit ankündigte. Schon davor waren Schritt für Schritt die Ideen zur Universalität der Bewegung in der Zeitschrift *Al-iḥwān al-muslimūn* (Die Muslimbrüder) entwickelt worden. Schon 1934 schrieb al-Banna eine Artikelserie mit den Titeln *nla ai šaiin nad‘u* (Wonach rufen wir); *nahyah waḥida la takfī* (Eine einseitige Arbeit ist nicht genug), *da‘watuna* (Unsere Botschaft). 1937 verfasste er schließlich seinen bereits erwähnten Aufruf *Nahwa an-nūr* (Aufbruch zum Licht), in dem er an Parteien und öffentliche Persönlichkeiten 50 Forderungen für seine grundlegende Reform richtete.

---

<sup>657</sup> Krämer: Ḥasan al-Banna, S. 47.

In der Wochenausgabe von al-Naḍīr von 1937 trug die Zeitschrift erstmals den Untertitel „Politische – islamische – wöchentliche Zeitung über die Grundprinzipien der Muslimbrüder“. Damit betonte die Organisation ihren politischen und religiösen Charakter, wobei zugleich die Untrennbarkeit der beiden Dimensionen zum Ausdruck gebracht wurde. In dieser Ausgabe schrieb al-Banna mehrere wegweisende Artikel, z. B. *ḥuṭwatuna at-taliya* (Unser nächster Schritt), *Ila-al-amām da-iman* (Immer nach vorn) oder *aiyuha al-Iḥwān tağahhazu!* (Oh, Brüder! Bereitet euch vor!). Ihre Konkurrenz zu bereits existierenden säkularen Strömungen, die sich mit modernen wissenschaftlichen Argumenten an die Bevölkerung gewandt hatten, veranlasste die konservative Muslimbruderschaft, die Universalität des Islam in allen möglichen weltlichen Belangen mit noch mehr Nachdruck zu betonen. Dabei wusste sich die Organisation höchst erfolgreich als Alternative zu anderen, bislang gescheiterten Ideologien zu präsentieren.<sup>658</sup>

Ausgehend von seiner Idee der Einheit von Islam und Politik knüpfte al-Banna die Beschäftigung mit der Politik an die Vervollkommnung des Glaubens:

„Ich kann es offen sagen, dass der Glaube eines Muslims noch nicht vollkommen ist, solange er kein weitsichtiger Politiker ist. Jede Gruppe muss an der obersten Stelle ihrer Prioritäten die politischen Ziele der Nation hochhalten. Tut sie das nicht, so soll sie den Islam neu lernen.“<sup>659</sup>

In seiner Predigt anlässlich der fünften Konferenz der Organisation formulierte er sein politisches Anliegen noch deutlicher:

„Wenn die Zeit kommt, wo es unter den Muslimbrüdern dreihundert „Einheiten“ gibt, die sich seelisch mit dem festen Glauben, geistig mit Wissenschaft und Bildung, körperlich mit Sport und Training vorbereitet haben, so verlangt von mir, dass ich mit euch die Meere befahre, den Himmel besteige und jeden mächtigen Arroganten unterwerfe, und ich werde es tun *inscha 'a Allah* [wenn Gott will].“<sup>660</sup>

Zehn Jahre nach ihrer Gründung war nun die Bedeutung, die die Muslimbruderschaft inzwischen auf der politisch-gesellschaftlichen Bühne Ägyptens gewonnen hatte, nicht mehr zu übersehen. In seiner Biographie teilte al-Banna seine Missionsarbeit in zwei Phasen: Die erste Phase mit der Basis in al-Ismailliya und vielen Vertretungen und Zellen in den Städten und Provinzen des SuezKanals, also Port Said und Suez. Die anschließende zweite Phase begann mit seiner Rückkehr nach Kairo. Beide Phasen seien dem Aufbau der Organisation gewidmet gewesen. Vor allem in den verarmten Vierteln Kairos fanden die Muslimbrüder

---

<sup>658</sup> Vgl. Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 11f.

<sup>659</sup> Ebd., S. 20.

<sup>660</sup> Ebd., S. 21.

beeindruckenden Zulauf. Im Jahre 1941 lag die Zahl der registrierten Mitglieder bei 60.000, 1948 betrug sie 500.000, dazu kamen Hunderttausende von Sympathisanten. Selbst nach Ermordung ihres charismatischen Führers Ḥasan al-Banna im Jahre 1949 galt die Muslimbruderschaft als die stärkste Massenbewegung Ägyptens mit etwa einer Million Mitgliedern und Sympathisanten<sup>661</sup>

Damit war die Muslimbruderschaft eine erfolgreiche Reformbewegung mit religiösen, politischen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Ideologien geworden. Sie baute eigene Moscheen, Fabriken, Schulen, Krankenhäuser und Wohlfahrtseinrichtungen, ihre Mitglieder besetzten im Laufe der Jahre wichtige Posten in der Armee und in den Gewerkschaften. Sie leistete der untersten Schicht der ägyptischen Gesellschaft unzweifelhaft gute soziale Dienste und entwickelte sich somit zu einer nationalen Massenorganisation. So gelang es der Organisation, großen Einfluss besonders in der Mittelschicht des ägyptischen Staates zu gewinnen. „Wenn die traditionelle Islaminstitution als Prediger der Sultane galt, so galt die Muslimbruderschaft als Prediger des Publikums und der Bevölkerungsmasse.“<sup>662</sup> Aktuelle Statistiken deuten darauf hin, dass die Muslimbruderschaft in mehr als 70 Ländern tätig ist. Organisationen wie Hamas, Ğihād und Ğamaa islamiya gelten als Ableger der Muslimbruderschaft, Figuren wie Osama bin Laden, Ayman al Zawahri und ‘Umar abdel-Raḥman sind von den Ideologien der Muslimbrüder stark beeinflusst, die Ideologien fast aller terrorverdächtigen Organisationen überschneiden sich mehr oder weniger mit derjenigen der Muslimbruderschaft, und Ḥasan al-Banna war und bleibt der Prototyp des Führers aller gegenwärtigen islamischen Bewegungen.

Infolge ihrer politischen Betätigung und der Kooperation mit politischen Parteien gewann die Muslimbruderschaft zunehmend selbst den Charakter einer politischen Partei. Al-Banna konnte die ursprüngliche Linie nicht durchhalten, und somit verlor die Organisation schon zu seinen Lebzeiten ihren speziellen Charakter, der sie so einzigartig gemacht hatte, wie al-Banna selbst stolz propagierte.

## **6.10 Nationalismus und Nationalstaat nach al-Bannas Verständnis**

„Jede aufstrebende Nation will mit Nachdruck ihren Stolz auf ihre Heimat und ihre Geschichte betonen. Wenn die Bedeutung der Heimat in den Gemütern der nachkommenden Generationen befestigt wird, werden sie bereit sein, sich für die Ehre und den Ruhm ihrer Heimat aufzuopfern. Die zivilisierten Nationen versuchten, diese Prinzipien in die Seelen ihrer Völker einzupflanzen.“

---

<sup>661</sup> Vgl. Gudrun Krämer: Die Geschichte des Islam. 2. Auflage. München 2011, S. 278.

<sup>662</sup> ‘Umāra: *At-turaṭ*, S. 178.

So hörten wir ‚Deutschland über alles‘, ‚Italien über alles‘ oder ‚Großbritannien, herrsche und regiere!‘ Der Unterschied zwischen diesen Prinzipien und dem islamischen Prinzip liegt darin, dass das Gefühl des Muslims dabei in den Himmel zu Gott emporsteigt, wohingegen das Gefühl des Nichtmuslims nur bei seinem Reden oder bestenfalls bei niedrigeren weltlichen Begierden aufhört. Der Islam legte die Ziele und die Grenzen der nationalistischen Gefühle fest und verpflichtete seine Anhänger damit, sich an diese Ziele und diese Grenzen zu halten. Der Nationalismus im Islam ist nämlich nicht Fanatismus und verlogener Nationalstolz, sondern der Anspruch, die Welt zum Guten zu führen. [...] Die Prinzipien der Herrschaft in den westlichen Nationen berufen sich aber auf unberechtigten Fanatismus. Die Folge war der Kampf und die Aggression gegen die schwachen Nationen. [...] Die modernen Nationen pflegten diese Prinzipien zu praktizieren. Wir haben deswegen gesehen, dass der Faschismus von Mussolini, der Nazismus von Hitler und der Kommunismus von Stalin nur auf puren militärischen Verbreitungsideologien fußten.<sup>663</sup>

Al-Banna, der seine Islamvorstellung rücksichtslos den anderen Nationen aufzwingen wollte, erklärte noch einmal sein Verständnis von den Grenzen des Nationalstaates mit klaren Worten. Er erlaubte sich, was er anderen verbieten wollte, weil er davon überzeugt war, im Namen Gottes zu sprechen.

„Der Unterschied zwischen uns und ihnen [den Nationalisten] liegt darin, dass wir die Grenze unserer Heimat mit dem ‚Glauben‘ und nicht mit der geographischen Grenze erklären. Es ergibt sich daraus, dass jeder Fleck Erde, auf dem ein Muslim lebt, unsere Heimat ist, die unsere Loyalität, Solidarität und unser Mitgefühl erfordert [...]“<sup>664</sup>

Al-Banna machte den Nationalisten den Vorwurf, dass sie ihre Interessen nur auf ihre Heimat begrenzten, sich aber, sobald sie diese befreit und ihre geographischen Grenzen festgelegt hätten, ausschließlich um deren materielle Entwicklung kümmerten, und zwar auf Kosten anderer Nationalstaaten:

„Das Ziel der Nationalisten ist die Befreiung ihrer Länder. Wenn sie dann ihre Länder modernisieren wollen, widmen sie sich vor allem deren materiellem Wohlstand, genau wie die Europäer. Wir aber glauben daran, dass der Muslim die Verantwortung hat, für die Erfüllung seines Verständnisses vom Nationalismus sein Kapital und sein Leben aufgeben muss, der islamische Nationalismus ist die Rechtleitung der Menschheit durch das Licht des Islam. [...] Wir erstreben dadurch keine materiellen Gewinne noch weltliche Herrschaft, geschweige denn Versklavung der Völker, wir streben nur die Gottesgunst und die Glückseligkeit der Welt an. Diese Einstellung war wohl tatsächlich der Grund, der es den früheren Muslimen ermöglichte, die islamischen Eroberungen zu bewerkstelligen, die die ganze Welt erstaunen ließen.“<sup>665</sup>

Danach erklärte er, dass die Beruhung seiner nationalistischen Ideologien auf den Glauben, weder den Andersgläubigen noch der Einheit der eigenen Gesellschaft in irgendeiner Form gefährlich werden könne.

„Lasst euch durch die Behauptung nicht beirren, die sagt, dass der Aufbau der Staaten nach diesem Prinzip der Grund ihres Zerfalls ist, besonders wenn ihre Bevölkerung mehrere

---

<sup>663</sup> Hasan al-Banna: *Mağmu‘at rasāil*, S. 70f.

<sup>664</sup> Ebd., S. 71.

<sup>665</sup> Ebd.

Glaubensgruppen hat, denn der Islam, die Religion der Einheit und der Gleichberechtigung, gewährt den Zusammenhalt zwischen verschiedenen Religionsangehörigen in der Gesellschaft, solange sie alle zum Guten zusammenarbeiten.<sup>666</sup>

Er betont also nachdrücklich die Vorteile des Nationalismus gemäß dem Verständnis der Muslimbrüder im Gegensatz zum Nationalismus im traditionellen bzw. europäischen Sinne. Wenn die Aufgabe der Nationalisten die Befreiung der Heimat und die Rückerlangung ihres Stolzes auf sie ist, so halten die Muslimbrüder dies jedoch nur für einen Teil des Weges. Denn daran schließt sich als neue Aufgabe, die Fahne der islamischen Heimat auf allen Flecken der Erde und die Banner des heiligen Koran an jedem Ort der Welt hoch zu halten.

„Wenn diejenigen, die vom Nationalismus schwärmen, mit diesem Nationalismus meinen, dass die Nachfahren die Vorfahren als Vorbilder nehmen und deren Weg zum Ruhm und Erfolg nachgehen müssten, so ist dies ein nobles Ziel, das auch wir mit Begeisterung unterstützen und verfolgen würden. Wenn mit dem Nationalismus gemeint ist, die Loyalität des Individuums gegenüber seinem Nächsten, seinem Stamm und seiner Nation zu fördern und zu fordern, so ist uns auch dies Recht und Pflicht.<sup>667</sup>

Und wenn mit Nationalismus gemeint ist, dass wir alle der Arbeit und dem Ğihād verpflichtet sind und dass jede Gruppe ihrerseits das Ziel verfolgt, bis wir alle zum selben Ziel kommen und einander auf dem Feld des Sieges treffen, was wäre das für eine schöne Aufgabenteilung!

Diese und ähnliche positive Interpretationen des Nationalismus widersprechen dem Islam nicht, im Gegenteil, es erfreue die Muslime und verdiene ihre Unterstützung. Wenn aber mit dem Nationalismus der übertriebene Stolz auf die eigene Nationalität gleichgesetzt werden sollte, so dass man demzufolge die anderen Nationalitäten verachte und für minderwertig halte, wie es z. B. von Deutschland und Italien propagiert wurde, so sei dies ein verwerflicher Nationalismus, der mit der Menschlichkeit nichts zu tun habe. Zudem bedeute das, dass sich die Menschheit wegen des sich daraus ergebenden Wahnsinns zerfleische.

Die Muslimbrüder glauben nicht an einen Nationalismus, der übertriebenen Stolz auf die eigene Nation und Verachtung anderer Nationen generiert. „Wir sagen nicht wie die anderen, wir sind Araber, Pharaonen, Syrer oder nennen irgendwelche anderen Namen, die die Menschen streiten lassen. Wir glauben nur an das, was der Prophet, der vollkommene Mensch und der Lehrmeister der Menschheit, sagte: Gott hat euch befreit vom Fanatismus der *ġāhiliya* (Unwissenheit der

---

<sup>666</sup> Vgl. ebd., S. 19.

<sup>667</sup> Vgl. ebd., S. 20. Das von al-Banna dargestellte Verständnis von Nationalismus entspricht nicht dem westlichen Nationalismuskonzept. Al-Banna will jedoch damit den Islam als umfassendes Konzept darstellen, das jede mögliche Auslegung des Nationalismus beinhaltet.

vorislamischen Zeit). Ihr seid alle aus Adam, und Adam ist aus Erde. Es gibt keinen Vorteil für einen Araber auf Kosten des Nichtarabers, außer durch Tugend und gute Arbeit. Al-Banna leugnete die speziellen Charakterunterschiede der Menschen bzw. der Nationen aufgrund der Natur nicht, trotz seines scheinbar globalen Verständnisses von der Gleichheit aller Menschen. Diese sollten keinesfalls ein Grund der Selbstüberheblichkeit einer Nation über die anderen sein. Wir, die Muslimbruderschaft, leugnen trotzdem die spezifischen Eigenschaften und Charaktere der verschiedenen Nationen nicht. Wir wissen darüber Bescheid, dass jedes Volk seinen eigenen Charakter und Anteil an Tugend und Moral hat und dass die Völker darin unterschiedlich sind. Die Vorzüge eines Volkes sollten aber kein Grund zu Aggression und Verachtung der anderen darstellen, vielmehr sollte dies ein Motiv der Kooperation und der Zusammenarbeit sein.<sup>668</sup>

## **7. Zur Entwicklung des Denkens der Muslimbruderschaft**

„Allah ist unser Ziel, der Prophet ist unser Führer, der Koran ist unsere Verfassung. Sterben auf dem Wege Allahs ist unsere größte Hoffnung“, so lautet das Motto der Muslimbruderschaft. Unter dem Einfluss der Ideologie al-Bannas vollzog die islamische Bewegung eine gefährliche Wandlung: Sie vernachlässigte die offene und kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen religiösen Erbe und der sozialen gesellschaftlichen Reform. Stattdessen wurde sie politisch angereichert und ihr Schwerpunkt verschob sich auf den Konflikt mit dem Westen. Nun begann ein neuer Diskurs der islamischen Bewegung, der im Laufe des 20. Jahrhunderts von mehr Tiefen als Höhen, mehr Niederlagen als Erfolgen geprägt sein sollte.

Die Reformideen waren, wie oben ausgeführt, zunehmend politisch geprägt. Die Umsetzung der Ideen der Muslimbruderschaft konnte angesichts der allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen in Ägypten nicht immer friedlich vorgenommen werden. Erstens lag es nicht im Interesse der britischen Kolonialmacht, dass eine junge, religiös motivierte Organisation gegen sie kämpfte. Aus diesem Grund wurde al-Banna nach Südägypten strafversetzt und die Organisation mehr und mehr ins Visier genommen. Zweitens

---

<sup>668</sup> Vgl. Hasan al-Banna: *Mağmu'at rasāil*, S. 19f. Siehe dort al-Bannas Interpretation des islamischen Nationalismus und dessen Vergleich mit dem europäischen.

war die politische Führung in Ägypten, die der Bevölkerung ohnehin als Marionette der Engländer galt, nicht in der Lage, im Land wirtschaftliche oder politische Stabilität herzustellen. Zwar stand das Mittel der Gewaltanwendung in der Ideologie der Muslimbruderschaft nicht im Vordergrund, doch schloss sie es keinesfalls aus. Während ihr Streben nach Reform und ihr Ruf nach sozialer Gerechtigkeit in der Bevölkerung auf große Resonanz stießen, fanden ihre Forderungen bei der Regierung hingegen kein Gehör.

Als die Muslimbrüder, die 1948 in Palästina gegen Israel gekämpft hatten, zurück nach Ägypten kamen, machten sie die damalige Regierung von König Farouq öffentlich für die Niederlage gegen Israel verantwortlich. Dadurch kippte in der gesamten arabischen Welt und besonders in Ägypten die Stimmung. Wie besorgt der ägyptische Staat wegen dieser Anschuldigungen seitens der religiösen Kräfte war, zeigt das Verhalten des damaligen Ministerpräsidenten Ägyptens, Nuqrāšī Pascha (1888–1948):<sup>669</sup> Um die Muslimbrüder in Schach zu halten, ließ er am 8. Dezember 1948 die Organisation auflösen, ihre Mitglieder verhaften, ihren Besitz verstaatlichen und ihre Aktivitäten verbieten. Die Antwort der Muslimbruderschaft ließ nicht lange auf sich warten: Nuqrāšī Pascha wurde am 28. Dezember desselben Jahres von einem Mitglied der Muslimbruderschaft ermordet. In seiner Erklärung „Weder Brüder noch Muslime“ – womit er die Attentäter meinte – distanzierte sich al-Banna von der Tat. Diese Reaktion belegt, dass die Organisation zu diesem Zeitpunkt grundsätzlich noch keine Durchsetzung ihrer Reformideen mittels Gewalt beabsichtigte. Doch al-Bannas Verurteilung des Attentats verschonte ihn nicht vor der Rache der Regierung: Im Jahr darauf, am 12. Februar 1949, wurde er auf offener Straße erschossen. Er wurde ins Krankenhaus eingeliefert, wo man ihn nach Aussage von Augenzeugen verbluten ließ.

Mit der Ermordung des charismatischen Anführers der Muslimbruderschaft begann für die Organisation wie der islamischen Bewegung insgesamt eine chaotische Zeit des Wandels. In ihrem Kern war die Muslimbruderschaft als Reformbewegung gegründet worden, die einer neuen Generation die islamischen Werte vermitteln sollte, damit diese zukünftig das Schicksal des Landes in die Hand nehmen könne. Das Fehlen charismatischer Führungspersönlichkeiten, die den Kurs vorgaben, führte unvermeidlich zu Entgleisungen und groben Fehlritten. Zentrale Fragen wie „Wie soll die Reform durchgeführt werden?“ oder „Wann darf Gewalt angewendet

---

<sup>669</sup> Maḥmūd Fahmī an-Nuqrāšī wurde 1888 in Alexandria geboren. Er wurde aufgrund seiner Rolle in der Revolution von 1919 von der englischen Kolonialmacht zum Tode verurteilt. Von 1946 bis 1948 war er ägyptischer Premierminister.

werden?“ wurden in al-Bannas Schriften, an denen sich seine Nachfolger orientierten, nicht eindeutig beantwortet.

Nach dem Tod al-Bannas herrschte also eine Art geistiges Vakuum. Dies bildete die Voraussetzung dafür, dass sich in der Folge das entschieden radikalere Denken von Saiyid Quṭb, des neuen Vordenkers der Bewegung, etablieren konnte. Dass al-Banna aber von der Gründung der Geheimorganisation der Bruderschaft wusste, bestätigt auch Muḥammad Hassanen Haikal in seinem Buch *Ḥarīf alǧdab* [„Der Herbst der Wut“]: Al-Banna war sich bewusst, so schreibt Haikal, dass sich sowohl er als auch seine Organisation im Fadenkreuz der Engländer und des ägyptischen Regimes befunden hatten. Die Muslimbrüder behaupteten deshalb, sie hätten mit der neugegründeten Organisation die Engländer bekämpfen wollen.

Die Aufnahme neuer Mitglieder in die Organisation erfolgte mittels eines mysteriösen Rituals: Das neue Mitglied wurde in ein dunkles Zimmer geführt und musste mit der einen Hand auf dem Koran, mit der anderen auf einer Waffe einen Eid ablegen. Danach musste es seine uneingeschränkte Bereitschaft erklären, jeden Befehl der Bruderschaft ohne jedes Zögern oder jegliche Diskussion zu erfüllen.

Unter dem Druck der politischen Umstände vor dem Palästina-Krieg erlebte die Muslimbruderschaft jedoch einige öffentliche Rückschläge. Dagegen wurde ihr Geheimapparat immer stärker und immer gewalttätiger. Seine Anhänger verübten terroristische Attacken auf Vergnügungsstätten, die sie für die Dekadenz Ägyptens verantwortlich machten, etwa Nachtclubs, Lichtspielhäuser und Lokale, deren Besitzer aus dem Westen kamen. Auch richteten sie ihre Gewalt gegen die Justiz, z. B. als sie im März 1948 den Richtern Aḥmad al-Ḥazindār ermordeten, weil dieser zuvor einige Mitglieder der Muslimbruderschaft verurteilt hatte.<sup>670</sup>

Die Führung des Geheimapparats agierte offenbar vielfach unabhängig von der Organisation. Das Nebeneinanderbestehen von zwei Führungen ließ Fehler und unkoordinierte Aktionen der Organisation sichtbar werden, die al-Banna oft zu öffentlichen Erklärungen nötigten. Er sah sich unter anderem mit dem Vorwurf konfrontiert, dass die Organisation einen Putsch gegen die Regierung verüben wolle. Solche Absichten wies er jedoch scharf zurück und betonte, dass die Organisation nur bei Tageslicht arbeite. Aus den Schriften der Muslimbruderschaft aus dem Jahre 1947 geht jedoch unzweifelhaft hervor, dass die Organisation mit der Regierung und den Regierenden höchst unzufrieden war und durchaus beabsichtigte, von ihren Möglichkeiten

---

<sup>670</sup> Vgl. Saiyid Ahmad: *Qura'n wa saif*, S. 56.



Gebrauch zu machen. Al-Banna selbst pflegte immer wieder zu bestätigen, dass er im Namen des ägyptischen Volkes und der ganzen arabisch-islamischen Nation spreche. Es konnte aber nie eindeutig bewiesen werden, dass die Muslimbruderschaft einen Putsch oder eine Revolution beabsichtigt hätte. Vielmehr zeigt sich ein wechselvolles Bild: Anfang der 1950er Jahre kämpfte die Organisation zunächst Seite an Seite mit den Nationalisten gegen die britische Besatzung. Nach der Machtergreifung der Bewegung der Freien Offiziere standen die Muslimbrüder diesem neuen Regime sehr nahe. Manche Revolutionsoffiziere, z. B. Anwar alSadat (1918–1981),<sup>671</sup> der spätere Staatspräsident von Ägypten, hatten sogar ziemlich enge Verbindungen zur Muslimbruderschaft. Doch im Streit zwischen dem neuen Staatschef Muḥammad Nagieb<sup>672</sup> und Gamal Abdel Nasser stand die Bruderschaft auf der Seite Nagiebs, weil er eine rasche Rückkehr zur Demokratie nach der Vorstellung der Muslimbrüder versprach, in der die Organisation als machtvolle Massenbewegung eine wichtige Rolle zu spielen hoffte. Im Jahre 1954 verlor sie jedoch zusammen mit Nagieb den Machtkampf gegen Nasser. Damit stand ihr ein schwieriges Schicksal bevor.

## 7.1 Die Muslimbruderschaft unter Nasser

Das Verhältnis zwischen den herrschenden arabischen Regimen und der muslimischen Orthodoxie ab den 1970er Jahren lässt sich wie folgt beschreiben:

„Einerseits die progressiven Staaten, die enge Beziehungen zu Moskau pflegen (wie Ägypten unter Nasser, Syrien und der Irak unter der Herrschaft der Baath-Partei, das Libyen Gaddafis, das Algerien Ben Bellas, dann Boumediennes, der frühere Südjemen in Arabien oder das Indonesien Sukarnos). Sie erachten die traditionellen islamischen Institutionen als reaktionär, schränken deren Eigenständigkeit im sozialen Bereich erheblich ein und unterwerfen sie einer strengen Kontrolle, um sie zu Treibriemen der sozialistischen Herrschaftsideologie im religiösen Bereich zu machen. Andererseits gibt es die Gruppe der mit dem Westen verbündeten Länder, unter denen die Haltung der Regierungen zum Islam zwischen einem mehr oder minder prononcierten Laizismus (wie in der Türkei oder in geringerem Maße in Tunesien) und dem

---

<sup>671</sup> Muḥammad Anwar Al-Sadat wurde 1918 in *Mita Abul Kom* in Munufiyya geboren und war der wichtigste ägyptische Staatsmann von 1970 bis 1981. Er gilt als einer der wichtigsten Anführer der Revolte der Freien Offiziere gegen den ägyptischen König. Seit dem Staatsstreich von 1952 bekleidete er hohe Ämter. Sadat führte Ägypten in den Jom-Kippur-Krieg von 1973. Er löste Ägypten aus der engen Verbindung zur Sowjetunion und schloss 1977 den Friedensvertrag mit Israel. Für seine Friedensbemühungen mit Israel erhielt er zusammen mit Menachem Begin 1978 den Friedensnobelpreis. Seine Friedenspolitik bezahlte er mit seinem Leben: 1981 fiel er einem Attentat zum Opfer.

<sup>672</sup> Am 18. Juni 1953 proklamierte Nagib die Republik Ägypten. Im Jahre 1954 wurde er zum ersten Präsidenten Ägyptens ernannt, wurde jedoch noch im selben Jahr von Nasser zum Rücktritt gezwungen, als er gegen dessen Willen zu einem parlamentarischen Regierungssystem zurückkehren wollte. Wenig später nahm Nasser ein auf ihn verübtes Attentat islamistischer Terroristen zum Anlass, Nagib der Mitwisserschaft zu bezichtigen und ihn abzusetzen. Im November 1954 musste er endgültig seinen Rücktritt erklären und wurde unter Hausarrest gestellt. Erst 1971, nach dem Tod Nassers, wurde der Hausarrest durch den Präsidenten Sadat aufgehoben und Nagib vollständig rehabilitiert. Er starb im Jahre 1984 (vgl. Schulze: Geschichte, S. 177f.).

exklusiven Gebrauch des Islam zur Legitimierung des Regimes (hauptsächlich Saudi-Arabien) schwankt.<sup>673</sup>

In den 50er Jahren ließ Nasser die al-Azhar-Institution verstaatlichen und entzog ihr somit die Unabhängigkeit. Sowohl Nasser als auch seinen beiden Nachfolgern Sadat und Mubarak ist es gelungen, ihre politischen Diskurse durch die nun unabhängig gewordene Institution zu legitimieren. Der Islam war trotzdem allezeit präsent:

„Aber er wird von jedem Regime anders dekliniert, und je nachdem, welche gesellschaftliche Schicht im Moment der staatlichen Unabhängigkeit die Macht ergriffen hat, wird er in unterschiedlicher Weise mit dem Nationalismus verknüpft.“<sup>674</sup>

Durch Nassers Vorgehen verlor eine seit geraumer Zeit hochangesehene Institution nicht nur ihre Autorität, sondern auch einen Großteil ihrer Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung. Man betrachtete al-Azhar nun oft als Lakaien der Macht. Dies öffnete Tür und Tor für das Auftreten von Peripherie-Ulema, die nach und nach sogar einflussreicher als al-Azhar wurden. Somit begann die Privatisierung der Fatwas durch die neuen, selbsternannten Ulemas, die die Gesellschaft bei jedem Schritt und Tritt mit Fatwas begleiteten.<sup>675</sup> In dieser Situation konnte auch eine Organisation wie die Muslimbruderschaft immer mehr Sympathisanten und Anhänger gewinnen.

Nachdem die Nationalisten die Macht an sich gerissen hatten und die Früchte des Kampfes gegen die Engländer allein ernten konnten, musste die Muslimbruderschaft feststellen, dass sie auf das falsche Pferd gesetzt hatte, als sie sich für Nagiebs Seite entschied. Sie musste mit leeren Händen aus dem Kampf gehen. Noch mehr, sie geriet ins Visier der neuen Regierung. Unter dem Druck des neuen Machtapparates musste sie sich in den Hintergrund zurückziehen, blieb aber in der Gesellschaft aktiv.<sup>676</sup>

Nasser, der neue Staatspräsident, versuchte die Muslimbruderschaft für seine eigenen Interessen zu instrumentalisieren, um den Zusammenhalt in der Bevölkerung in der Zeit des Krieges zu bewahren. Dabei wollte aber nicht zulassen, dass die Muslimbrüder als Sprachrohr des Volkes auftraten. Die Muslimbruderschaft konnte sich jedoch mit der neuen Rolle, die ihr zugeordnet war, nicht zufriedengeben. Mit jedem Zwischenfall zwischen ihr und dem Regime verschlechterte sich die Stimmung zunehmend.

---

<sup>673</sup> Kepel: Das Schwarzbuch, S. 65f.

<sup>674</sup> Ebd., S. 67.

<sup>675</sup> Entspricht der eigenen Beobachtung des Verfassers.

<sup>676</sup> Vgl. Kepel: Das Schwarzbuch, S. 39f.

Da die Engländer Ägypten verließen und der Suezkanal durch Nasser gegen viele Widerstände verstaatlicht wurde, nahm dessen Popularität nicht nur in Ägypten zu, sondern auch in den übrigen arabischen und vielen afrikanischen Ländern. Die Muslimbruderschaft konnte mit dem neuen charismatischen Präsidenten nicht konkurrieren. Sie war schwach, während die Nationalisten am Gipfel ihres Erfolges angekommen schienen. Als Zeichen der Stärke in dieser schwierigen Lage versuchten die Mitglieder der Muslimbruderschaft daher am 28. Oktober 1954, in Alexandria ein Attentat auf Nasser zu verüben. Die Schüsse, die die Attentäter auf Nasser während dessen Rede abfeuerten, waren im ganzen Lande im Radio zu hören. Die Reaktion des Regimes auf diese existenzielle Herausforderung fiel für die Muslimbruderschaft verheerend aus: Auf Veranlassung Nassers setzte eine massive Verfolgung und Verhaftung der Mitglieder der Organisation ein. Man schätzt die Zahl der unter Nasser inhaftierten Muslimbrüder auf 20.000. 1966 ließ Nasser zudem sechs Anführer der Muslimbrüder, darunter ihren wichtigen Ideologen und Vordenker Saiyid Quṭb, öffentlich hängen.<sup>677</sup> Diese gelegentlich unverhältnismäßigen Racheakte und die von der Staatsmacht angewandten grausamen Foltermethoden in den Gefängnissen ließen Saiyid Quṭb und viele andere Muslimbrüder zur Auffassung gelangen, dass es eine Verschwörung zwischen Nasser und den internationalen christlichen Mächten gebe, die das Ziel verfolgte, den Islam und seine wahren Anhänger zu vernichten. Dieser Verdacht war ein bedeutender Faktor, der das Bewusstsein Saiyid Quṭbs und seiner Gefängniskameraden nachhaltig prägte. Die Rahmenbedingungen für die Entstehung einer extremen Ideologie, die bei jeder entsprechenden Gelegenheit revitalisiert werden konnte, waren somit geschaffen.

„Vor diesem Hintergrund entwickelte Quṭb das Bild von der *jahiliyya*, der antiislamischen Barbarei. Seines Erachtens befindet sich die gesamte Welt seiner Zeit einschließlich der Länder, die sich islamische nennen, in diesem Zustand der Verblendung. Ihm muss ein Ende gesetzt werden, so wie der Prophet Muḥammad die ursprüngliche *jahiliyya* vernichtete, um auf ihren Ruinen den islamischen Staat zu errichten. Dieses Konzept stellte einen Bruch mit der alten Praxis der Muslimbrüder dar, die in die Gesellschaft integriert waren und der Monarchie nicht grundsätzlich feindselig gegenüberstanden. Denn es bedeutet, dass man die Mitglieder dieser Gesellschaft nicht länger als Muslime betrachten kann.“<sup>678</sup>

Unter diesen Umständen entstand in Ägypten eine neue Form des radikalen Denkens, wie es das Land am Nil bis dahin weder in seiner neuen noch in seiner alten Geschichte erlebt hatte.

„Denn die islamische Ideologie ist nicht aus dem Nichts entstanden, vielmehr reihte sie sich, wenn auch kontradiktorisch, in eine Tradition ein: sie hat verschiedene Elemente dieser Tradition

---

<sup>677</sup> Vgl. Krämer: Geschichte des Islam, S. 278.

<sup>678</sup> Kepel: Das Schwarzbuch, S. 49.

aufgenommen, wobei sie gewisse Elemente betonte und andere vernachlässigte, und zwar je nach Land und Situation mit unterschiedlichem Erfolg.“<sup>679</sup>

Der neue Radikalismus offenbarte sich nun auch in der Entstehung kleiner Gruppen wie *attakfir wa al-hiğra* (Exkommunikation und Wanderung), die die Gesellschaft vermieden und ablehnten, verurteilten und für durchweg ungläubig erklärten. Auch das war ein Ergebnis der Marginalisierung, der grausamen Folterung und Unterdrückung, die zu entsprechenden psychologischen Reaktionen führten. „Der neue Radikalismus war eher Folge eines instabilen psychologischen Zustands als ein Ausdruck des traditionellen Islam.“<sup>680</sup> Nassers Regime strebte nach Stabilität in der Bevölkerung. Diese Stabilität erschien ihm unerlässlich, um sich den Rücken freizuhalten für die Bekämpfung der Engländer und den neuen Feind „vor der eigenen Haustür“, den neugeborenen israelischen Staat. Doch die regierende und religiöse Strömung Ägyptens waren in dieser Auseinandersetzung, die von 1952 bis 1970 anhielt, Verlierer. Nasser bekam seine Schwäche nach der Niederlage gegen Israel 1967 zu spüren, die die Muslimbrüder gnadenlos ausnutzten, um für sich als Alternative zum Regime, das so kläglich versagt habe, zu werben. Sie waren aber ebenfalls Verlierer, da sie zahlreiche Persönlichkeiten ihrer Kader im Zuge der Verfolgung durch die Staatsmacht opfern mussten. Die Bevölkerung nahm das politische Engagement der Muslimbruderschaft offenbar eher mit gemischten Gefühlen auf: Einerseits war die Mehrheit gegen diese politische Einmischung eingestellt, andererseits zeigte sie Mitleid und Solidarität mit der Muslimbruderschaft aufgrund der grausamen Repression und Unterdrückung seitens des Regimes.<sup>681</sup> Quṭb stellte die Gesellschaft an den Pranger, indem er den Vorwurf formulierte, dass die islamische Gesellschaft seiner Zeit im Zustand der *ğāhiliya* (Unwissenheit) lebe wie einst die Barbarei in vorislamischer Zeit. Er forderte in seinem Buch daher beschwörend die konsequente Durchsetzung islamischer Werte. Obwohl Quṭb in seinen Publikationen nicht eindeutig zu Gewalt aufrief, haben seine Schriften vielfach als Nährboden fanatischer Ideologien zu gelten, die anstreben, den militärischen Kampf gegen das regierende System zu legitimieren. Unter dem Druck und der Repression von Nassers Regime wurde die islamische Bewegung also stark geschwächt und ihre wichtigsten Anführer ausgeschaltet.

„Beobachtet man die politische bzw. die gesellschaftliche Szene in Ägypten in den 60er Jahren, so bekommt man das Gefühl, dass die religiöse Strömung ein für alle Mal niedergeschlagen

---

<sup>679</sup> Ebd., S. 40.

<sup>680</sup> Habieb: *Al-ħraka*, S. 16.

<sup>681</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

wurde. Erscheinungen einer islamischen Bewegung, z. B. verschleierte Frauen, langbärtige Männer, volle Moscheen oder aktive islamische Zentren, waren kaum mehr zu sehen.“<sup>682</sup>

Unter der gnadenlosen Folter in den Gefängnissen des nasseristischen Regimes mussten sich die Mitglieder der Muslimbruderschaft die Frage stellen, ob diese Täter noch Muslime waren, bzw. ob das noch ein islamisches Regime war, das dies zuließ. Die Antwort war zu erwarten: Die Muslimbrüder sprachen dem Regime jeglichen islamischen Charakter ab. Viele dieser Gefangenen, die später entlassen wurden, wandten sich daher auch praktisch von der Gesellschaft ab und erklärten das herrschende System grundsätzlich für unislamisch. In der islamischen Lehre handelt es sich bei diesem Vorwurf um die schlimmstmögliche Anschuldigung, den sogenannten *takfīr*. Aus ihm leiteten die Muslimbrüder die Legitimität ihres Ġihād ab, also ihres Krieges gegen die Gesellschaft.<sup>683</sup>

Damit erlebte die islamische Bewegung eine gefährliche Wandlung in ihrer neuesten Geschichte. Nun wurde eine neue, extrem radikale Ideologie geboren, die in ihrer Brutalität selbst das Regime übersteigen sollte. Vielmehr muss man sich jedoch die Frage stellen, ob der Extremismus in Verbindung mit Gewalt tatsächlich erst ein Produkt des nasseristischen Regimes oder bereits der islamischen Bewegung selbst war. Kritiker des islamischen Denkens wie Naṣr Ḥamed Abu Zaid lehnen diese „psychologische“ Erklärung ab:

„Diese Meinung bietet der islamistischen Denkhaltung in der Tat mehr Rechtfertigung als Erklärung.“<sup>684</sup>

Hinzu kommt, dass in dem langen, blutigen Kampf zwischen der Muslimbruderschaft und der Regierung von Nasser eher die Muslimbrüder die Initiatoren waren. Dass beide Seiten die Religion für ihre eigenen Interessen zu instrumentalisieren suchten, ist dagegen unbezweifelbar.

„Sämtliche Konflikte zwischen Staat und Islamisten sind politischer Natur, auch wenn beide Parteien sie islamisieren: Der Staat, indem er den Kampf gegen den religiösen Extremismus mit dem Argument rechtfertigt, dieser betreibe eine falsche Interpretation religiöser Lehren; die Islamisten, indem sie die offizielle Staatsideologie – und damit seine legitime Grundlage – als säkular und positivistisch bezeichnen oder gar als ‚ungläubig‘ und ‚heidnisch‘. Aber unter dieser religiösen Fassade stecken immer politische Konflikte, die nicht zum Ausdruck kämen, wären die Islamisten keine politische Herausforderung für den Staat, wäre ihr Extremismus nicht ideologischer Natur. Es gibt daher keine Veranlassung, von einer religiösen Verfolgung der Islamisten durch den Staat zu sprechen.“<sup>685</sup>

---

<sup>682</sup> Habieb: *Al-ḥraka*, S. 27.

<sup>683</sup> Das arabische Wort *takfīr* kommt von *kufir* im Sinne von „Abfall vom Glauben“. Es gibt in der islamischen Gesellschaft keine schlimmere Bezeichnung als jemandem den *takfīr* [„Unglaube“] zuzuschreiben. Der Muslim, der diesen Tatbestand erfüllt, wird aus der Gemeinschaft der Muslime exkommuniziert und ausgestoßen. Der *takfīr* stellt eine Art Strafurteil in letzter Instanz dar.

<sup>684</sup> Abu Zaid: *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, S. 67.

<sup>685</sup> Zakariya: *Säkularisierung*, S. 231.

## 7.2 Saiyid Quṭb 1906–1966: Zur Person

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden in der arabisch-islamischen Welt vier Personen geboren, die das islamische Denken im Allgemeinen und das Gesicht der arabisch-islamischen Politik im Besonderen stark prägen sollten: Bereits behandelt wurden Ḥasan al-Banna (1906–1949), Begründer und Stratege der Organisation der Muslimbruderschaft, und Saiyid Quṭb (1906–1966), Ideologe und Vordenker des radikalen Islam. Ferner zu nennen sind Ayatollah Khomeini (1903–1989), der Führer der islamischen Revolution im Iran, und schließlich Abu al-A‘la al-Maudūdī aus Pakistan (1903–1979), ein Denker, dessen Beiträge großen Einfluss auf fast alle islamischen Gruppierungen im 20. Jahrhundert ausübten.<sup>686</sup> So leiteten und leiten mehrere islamistische Gruppen ihre Ideologien aus der von al-Maudūdī entwickelten radikalen Auslegung des Islam ab, namentlich *al-ḡama‘a al-islamiya* (Die islamische Gruppe) unter ihrem Führer Ḥussein al-Qadi, *ḡama‘at Tatbīq al-šari‘a* (Verein zur Überbringung der Šari‘a) unter Šufi Muḥammad, *ḡama‘at nafāḍ al-šari‘a al-muḥammadiya* (Verein zum Vollzug der mohammedanischen Šari‘a) unter der Führung des Scheichs Muḥammad Ismāil und nicht zuletzt die Taliban-Gruppe von Mulla ‘Umar und Osama bin Laden, die 1996 in Afghanistan an die Macht kam. Selbst die islamischen Gruppierungen im Kern der islamischen Welt, etwa in Ägypten, wurden sichtlich vom Denken al-Maudūdīs beeinflusst.<sup>687</sup> Günstige Rahmenbedingungen für die Entstehung solcher radikaleren Ideologien waren, wie bereits erwähnt, ohnehin vorhanden:

„The Islamic ideologies of Mawdudi and Quṭb had been formulated in the age of total ideologies, notably communism and (in Mawdoudi’s case) fascism. The third wave of democratisation and the global demise of totalitarianism in 1989, following upon the failure of socialism in the Middle East in the preceding decades, amounted to a complete change in the international political culture. This new climate created new global conditions to which political Islam had to be adapted. It had to become less collectivist and obsessed with the creation of an Islamic state and to reorient its communitarianism toward civil society and accommodate capitalism.“<sup>688</sup>

Während al-Maudūdī und Quṭb sich gegenseitig gedanklich befruchteten und den sunnitischen Islam sowohl im Zentrum als auch in der Peripherie prägten, entfaltete Khomeini seine Wirkung zunächst im schiitischen Islam, vor allem im Iran. Doch alle drei Personen galten und gelten zu Recht als Repräsentanten und Verfechter des politischen Islam. Ihre Bemühungen konzentrierten sich auf die Errichtung des islamischen Staates und widersetzten sich damit

---

<sup>686</sup> Vgl. Abu Zaid: *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, S. 73.

<sup>687</sup> Vgl. Saiyid Ahmad: *Qura‘n wa saif*, S. 70.

<sup>688</sup> Saīd Amer Arjomand: *Islamic resurgence and its aftermath*, in: Hefner: *The New Cambridge History of Islam*, Volume 6, S. 173–197, hier: S. 195.

sowohl dem säkularen Nationalismus als auch dem liberalen Denken ihres Vorgängers Muḥammad ‘Abduh, der den Weg zur Trennung von Religion und Politik geebnet hatte.

„Aber sie setzten drei unterschiedliche Akzente: Quṭb trat für einen radikalen Bruch mit der bestehenden Ordnung ein, was ihm sogar die Sympathie eines Teils der Gebildeten und der unterprivilegierten Jugend eintrug, aber die meisten muslimischen Geistlichen und die Angehörigen der Mittelschicht verprellte. Maudoudi, für den die Errichtung eines islamischen Staates ein schrittweiser Prozess war, fand zwar bei einem Teil der Mittelschicht Anklang, konnte jedoch die Masse der pakistanischen Bevölkerung nicht überzeugen. Khomeini wiederum gelang es, sowohl die Entrechteten als auch die Mittelschicht, die Intellektuellen, die Radikalen und die Geistlichkeit einzubinden. Dies erklärt zum Teil, weshalb die islamische Revolution im Iran erfolgreich war.“<sup>689</sup>

Unter dem Einfluss der neuen Ereignisse der sechziger Jahre gab es kaum mehr Platz für die Reformlösung, geschweige denn für eine entschiedene Liberalisierung des Denkens und eine Modernisierung der Gesellschaft.

Auf der anderen Seite musste die islamistische Ideologie aufgrund der Verhaftung ihrer Aktivisten in den fünfziger und sechziger Jahren viel Macht einbüßen. Sie wurde von der Staatsführung gezielt marginalisiert und bekam keine Chance, Einfluss auf die Gestaltung des politischen und öffentlichen Lebens zu nehmen. Trotz aller Maßnahmen seitens der politischen Führung in Ägypten gegen die sogenannten „importierten Denkmodelle“ und trotz deren permanenter Propaganda, dass das bestehende Regierungssystem mit dem Geist des Islam mindestens kompatibel sei, säkularisierten sich die staatlichen Institutionen fortschreitend. Das westliche Modell bestimmte die politische Struktur und die Werte der Menschen immer mehr. Bis zum Ende der sechziger Jahre blieb der Nationalismus, der von Intellektuellen, meist mit europäischer Schulbildung, und im arabischen Raum von charismatischen Führern wie Nasser erarbeitet und getragen wurde, in den meisten arabischen und islamischen Ländern tonangebend. Dennoch war die Etablierung des säkularen Nationalismus ohne die Unterdrückung des konservativen Islamismus nicht möglich. Viele Anführer der islamistischen Bewegung mussten deshalb, wie gesagt, zum Schweigen gebracht werden.

Vor den fünfziger Jahren war Saiyid Quṭb weder ein extremer Denker, noch scheint er den bewaffneten geheimen Apparat der Muslimbruderschaft gekannt zu haben. Ein zweijähriger Aufenthalt in Amerika verwandelte aber den Literaturkritiker in einen streng gläubigen Muslim:

„Sayyid war ein Stipendiat, der am Colorado State College of Education ein Semester lang Kurse in Englisch und Pädagogik belegte. Mit seinen 43 Jahren war der ernste Herr aus Ägypten mit dem schmalen Oberlippenbart und dem schütterten Haar deutlich älter als die anderen Studenten. In seiner Heimat hatte er als Beamter im Erziehungsministerium gearbeitet. Vor allem aber hatte er sich als Literaturkritiker und Essayist profiliert. Er war kein besonders religiöser Mann gewesen. Sein Glaube war vor allem von seinem Antikommunismus geprägt. ‚Entweder wir gehen den Weg des Islam oder den Weg des Kommunismus‘, hatte er geschrieben. Doch seine

---

<sup>689</sup> Kepel: Das Schwarzbuch, S. 39f.

zwei Jahre in der amerikanischen Ferne verwandelten den kritischen Geist in einen leidenschaftlichen Verfechter eines radikalen Islam, der mit seinen Schriften die Bewegung prägen sollte, die in al-Qaida ihren grausamen Höhepunkt fand. ‚Das Amerika, das ich gesehen habe‘ lautet der Titel seines Buches, das er bei seiner Rückkehr verfasste. Darin beschrieb er das amerikanische Leben mit einem Ekel und Hass, der den Grundstein für seinen politischen Islamismus legte. So beschrieb er seinen Tanzabend in einer Kirche: ‚Tanzende nackte Beine wirbelten durch den Raum, Arme schlangen sich um Hüften, Brüste drückten sich an Brust, Lippen fanden andere Lippen, und die Atmosphäre war aufgeheizt mit Sinnenlust.‘ Zu einem guten Teil waren Quṭb's Ekel und Hass von seiner Biographie geprägt, von der Unfähigkeit, eine Familie zu gründen, von der Einsamkeit als Junggeselle, von der phobischen Haltung zu Sex. Doch aus seinem Ekel leitete er den Hass auf all die Grundwerte des Westens ab.“<sup>690</sup>

Mit besonderer Ausführlichkeit berichtet Quṭb in vielen seiner Werke über die „absolute Zügellosigkeit“ der Frauen im Westen. Trotz, oder gerade wegen dieser *ibaḥiya muṭlaqa* (absoluten Zügellosigkeit) befriedigte seiner Meinung nach *al-‘ilaqa al-ḡinsiya aṭ-ṭabi‘iya* (die normale sexuelle Beziehung) zwischen Mann und Frau die sexuelle Neigung der Menschen nicht mehr. Darum verbreite sich *aš-šodūd aḡ-ḡinsi* (die Abweichung von der Norm), also die Homosexualität immer stärker.<sup>691</sup>

Die Betonung des moralischen Verfalls des Westens, dessen Diffamierung und negativ überzeichnete Darstellung auf der einen und die Hervorhebung der islamischen Lehre und des göttlichen Charakters dieser Lehre auf der anderen Seite bilden den Dreh- und Angelpunkt von Quṭb's Betrachtung der Beziehung zwischen Orient und Okzident. Im Zentrum seiner Kritik stehen die Vergöttlichung des Materiellen und die Darstellung der Frau im Westen als Lustobjekt.<sup>692</sup>

### 7.2.1 Quṭb's Deutung des Niedergangs des Islam

In den 1960er Jahren erfolgte die Entstehung und Verankerung der Ideologien des islamischen Fundamentalismus. Im Gefängnis formulierte Quṭb seine Vorstellung vom Islam und von der Re-Islamisierung zu einer radikalen Ideologie um. In diesem Konzept treten die Konturen des islamischen Fundamentalismus so klar hervor wie noch nie zuvor. Dieser islamische Fundamentalismus oder Islamismus kann, nach Arnold Hottinger, „als die Umwandlung der Religion des Islam in eine Ideologie verstanden werden.

Sowohl im Islam als auch im Christentum gab es und gibt es auch heute noch und wieder Fundamentalisten, die an den dogmatischen Fundamenten ihrer Religion festhalten wollen und

---

<sup>690</sup> Andrian Kreye: „Die Wurzeln des Bösen“, in: Süddeutsche Zeitung vom Mittwoch, 03. Mai 2011.

<sup>691</sup> Vgl. Quṭb: *Al-islam wa muškilāt al-ḥadāra*, S. 80f.

<sup>692</sup> Vgl. ebd., S. 79f., Quṭb: *Naḥwa muḡtama‘ islami*, S. 5f., und nicht zuletzt Quṭb: *Ma‘ālim fi aṭ-ṭarīq*.



daran glauben, dass nur die exakte Befolgung der in diesem Dogma enthaltenen Vorschriften Heil und Erfolg sowohl für die Gemeinschaft als auch den Einzelnen bringt. An dieser Stelle muss man im Übrigen erwähnen, dass der Begriff Fundamentalismus aus dem Christentum stammt und nicht aus dem Islam, wie mancher Zeitgenosse glauben könnte:

„Der Begriff ‚Fundamentalismus‘ stammt aus der christlichen Theologie insbesondere protestantischer Ausprägung und meint den Versuch einer Theologie und Lebensführung, die sich streng an die als solche empfundenen Fundamente der in diesem Falle christlich-protestantischen Religion halten will, ebenfalls in der Hoffnung und subjektiven Gewissheit, dass eine solche Lebenshaltung und Lebensführung das Heil für den einzelnen und seine Gemeinschaft bringe.“<sup>693</sup>

Die Ähnlichkeit zwischen dem islamischen und dem christlichen Fundamentalismus hat dazu geführt, dass der Begriff im Westen häufiger gebraucht wird als im islamischen Kontext. Noch vor etwa 30 Jahre konnten die meisten Muslime mit diesem Begriff nichts anfangen. Sie verstanden nicht, was damit genau gemeint ist.<sup>694</sup> Historisch betrachtet gab es jedoch im Islam vom Beginn an derartige puristische und fanatische Bewegungen, die den Islam radikal von fremden Einflüssen reinigen wollten, und andere Richtungen, die in ihrer Haltung zum Dogma überwiegend gemäßigt waren. In der politischen Auseinandersetzung mit dem Westen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff Fundamentalismus eher vom Westen benutzt und wurde von vielen Muslimen eine Zeit lang nicht verstanden.<sup>695</sup>

Es ist anzunehmen, dass wir es bei der islamistischen Ideologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit einer radikalen Ideologie zu tun haben, deren strenge Haltung ebenfalls von ihrem Umfeld stark beeinflusst war. Ihre Vertreter beziehen diesen Tatbestand mit ein. Quṭb's Vorstellung von *al-ba'ṭ al-islamī* (der Re-Islamisierung) der Umma war seiner Ansicht nach nur durch die Erziehung einer neuen islamischen Generation auf der Basis koranischer Werte zu vollziehen. Die Re-Islamisierung müsse sich an der Basis realisieren, bis sie schrittweise die ganze Gesellschaft in ihren Bann ziehe. Zu diesem Zweck bemächtigte sich Quṭb seiner Anhänger, um sie zu Trägern seiner islamischen Werte zu machen. Diese Werte

---

<sup>693</sup> Ebd.

<sup>694</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

<sup>695</sup> Der Begriff Fundamentalismus, auf Arabisch *uṣūliya*, leitet sich ab von *asl* im Sinne von „Fundament“, „Wurzel“ oder „Stamm“. In diesem Sinne bedeutet das Wort *aṣli* so viel wie „original“ im Sinne von „wertvoll“ und „unverfälscht“. Die Araber legen sehr viel Wert auf ihre Abstammung und ihre Herkunft. Auch bei der Partnersuche für die Heirat findet dies seinen Niederschlag. So sollte man bevorzugt ein Mädchen *bint aṣl* (Tochter aus guter Abstammung) oder einen Jungen *ibn aṣl* (Sohn einer guten Abstammung) auswählen. Dabei wird der Ruf der gesamten Familie des Heiratskandidaten berücksichtigt. Die Festhaltung und die sorgsame Pflege der Abstammung oder der Wurzel sei daher ein äußerst lobenswerter Charakterzug. Das bedeutet, dass der Begriff „Fundamentalismus“ bzw. *uṣūliya* bei den Arabern aufgrund dieser mit dem positiv besetzten Konzept der guten Abstammung verbundenen Bedeutungsdimension auch positive Assoziationen hervorruft. Wenn die Europäer nun die Muslime als Fundamentalisten *uṣūliyyien* bezeichnen, so müssen die Muslime dies somit zunächst als Komplement verstehen.

basierten seiner Ansicht nach nicht mehr auf fremder Ideologie, sondern auf der Wiederbelebung und Erneuerung der religiösen Autorität.

Quṭb präsentiert seinem Leser einen Katalog zentraler Fragen, auf die er programmatische Antworten formuliert:

„Wie kann *al-ba' ʿal-islamī*, also die islamische Re-Islamisierung beginnen? Es muss ein *ṭali'a*, eine ‚Vorhut‘ entstehen, die diese Aufgabe übernimmt und ihren Weg unter den unwissenden Menschen einschlägt, in Abgeschiedenheit arbeitet und möglichst den Kontakt zur *ḡāhiliya*, der unwissenden Gesellschaft, vermeidet. Diese auserwählte *ṭali'a* braucht logischerweise *Ma'ālim fi aṭ-ṭarīq* (‚Die Wegmarken‘), die Anfang, Aufgabe und Ziel ihrer Rolle beschreiben. Die ‚Wegmarken‘ sollen dieser ‚Vorhut‘ ihre Haltung zu *ḡāhiliya* (‚Unwissenheit der Gesellschaft‘) erklären, etwa wann der richtige Muslim mit den Menschen mitwirken soll und wann nicht, wie man die Unwissenden mit der Sprache des Islam anspricht und worüber zu reden ist. Die ‚Wegzeichen‘ müssen aus der Rechtleitung der ersten Quellen des Glaubens (also aus dem Qura'n) hergeleitet werden. [...] Für diesen langersehnten *ṭali'a* schrieb ich mein Buch *Ma'ālim fi aṭ-ṭarīq* (‚Die Wegmarken‘).“<sup>696</sup>

Quṭb erläuterte seinen Anhängern ferner sehr detailreich, welche Gründe seiner Meinung nach zum Niedergang der islamischen Kultur geführt hatten:

„Diese Botschaft des Islam schuf eine besondere Generation, die in der Geschichte der Muslime und der ganzen Menschheit einzigartig war. Es gab wohl ab und zu in der Menschheitsgeschichte Personen auf der gleichen geistigen Höhe. Es kam aber noch nie vor, dass sich eine so große Zahl von diesen einzigartigen Menschen an einem Ort versammelte, wie es in der ersten Phase des Lebens der islamischen Botschaft der Fall war. Dieses Phänomen verdient unser Nachdenken und unsere Aufmerksamkeit, um möglicherweise den Grund herauszufinden, der diese großartigen Menschen unter einer Idee zusammenbrachte.

Sowohl die Botschaft des Koran als auch die Tradition des Propheten stehen uns immer noch zur Verfügung, genau wie sie der ersten Generation zur Verfügung standen. Einziger Unterschied ist, dass die Person des Propheten nicht mehr unter uns existiert. Könnte vielleicht dies der Grund sein, der hinter der Entstehung dieser einzigartigen Generation stand? Wenn aber die Anwesenheit des Propheten eine Voraussetzung des fruchtbaren Daseins dieser Botschaft sein sollte, dann hätte Gott diese umfassende und abschließende Botschaft für alle Menschen und alle Zeiten bis zum Ende der Zeit nicht bestimmt. Gott hatte die Bewahrung und das Fortexistieren dieser Botschaft, auch nach dem Tod des Propheten, zu seiner eigenen Aufgabe gemacht. So ließ Gott den Propheten 23 Jahre nach dem Entstehen der Botschaft sterben. Sterben und Erhelte dennoch die Botschaft bis zu Ende der Zeit. Es lässt sich daraus schließen, dass weder die Anwesenheit noch die Abwesenheit des Propheten dieses einmalige Phänomen erklären kann.

So lasst uns nach dem wahren Grund suchen. Wir schauen uns die erste Quelle (*an-ab' alawwal*) genauer an, aus der die erste Generation ihr Lebenssystem hergeleitet hat: Vielleicht hat sich etwas an dieser Quelle geändert. [...] Die erste Quelle, aus der die erste Generation ihre Lebensvorstellungen und Weltanschauungen entnahm, war bekanntlich der heilige Koran und nichts anderes als der heilige Koran. Der Hadit und die Rechtleitung des Propheten waren bloß eine Folge dieser Quelle. Als 'Aischa, die Frau des Propheten, nach dessen Moral gefragt wurde, antwortete sie: Seine Moral war der Koran. Nach dem Koran lebten sie und an seine Gesetze passten sie ihr Leben an. Dies war nicht so, weil die Menschheit damals keine anderen Zivilisationen, Kulturen und Wissenschaften hatte. Nein, denn es gab damals die Gesetzbücher und die Kultur der Römer, so wie die Hinterlassenschaften der griechischen Kultur und die

---

<sup>696</sup> Quṭb: *Ma'ālim*, S. 9f. Der Begriff *ḡāhiliya* stammt aus dem Koran und bezeichnet den Zustand der Unwissenheit, in dem die Araber vor dem Islam lebten. Der Begriff ist sehr negativ belastet und gilt bei Quṭb als Synonym für „Unglaube“.

Kultur der Perser. [...] Die römischen und persischen Kulturen grenzten an die arabische Halbinsel. Christentum und Judentum lebten sogar auf der arabischen Halbinsel mit dem Islam Seite an Seite. Es gab also zu dieser Zeit keinen Mangel an Zivilisationen oder Kulturen, der diese Generation gezwungen hätten, in der ersten Phase der islamischen Botschaft ihre Werte ausschließlich aus der Quelle des Koran zu schöpfen. Es waren also die Ambitionen und Überlegungen des Propheten, dass er seinen Anhängern in der ersten Phase nur den Koran als Gesetzesquelle vorschrieb, damit sie diesem Koran treu bleiben. Der Prophet wollte eine Generation reinen Herzens, reinen Verstandes, reinen Gefühls erziehen, frei von jeglichem Einfluss außer dem göttlichen Gesetz des Koran. Diese Generation schöpfte ausschließlich aus dieser vorgeschriebenen Quelle, welche ihr zu dieser einzigartigen Stellung in der Weltgeschichte verholfen hatte.

Lasst uns sehen, was nach dieser Generation passierte. Die Quellen vermischten sich. Es flossen fremde Flüsse in die reine Quelle. Logik und Philosophie der Griechen, Märchen und Wissenschaften der Perser, Erzählungen der Juden und biblische Geschichten der Christen usw. wurden bei der Exegese des Koran und dem Aufbau der Theologie sowie bei der Jurisprudenz (fiqh) mit integriert. [...] Aus dieser infizierten, getrübbten Quelle schöpften nun die folgenden Generationen. Das war der wesentliche Faktor, der den Unterschied zwischen der ersten und den nachfolgenden Generationen ausmachte.<sup>697</sup>

Um seine Auffassung zu stützen, führt Quṭb folgende Auseinandersetzung zwischen dem Propheten und dem zweiten Kalifen ‘Umar Ibn al-Ḥattāb an:<sup>698</sup>

„Ein Beweis dafür ist die Aufregung des Propheten, als er in der Hand von ‘Umar Ibn al-Ḥattāb die Tora sah. Er ärgerte sich und sagte zu ‘Umar: ‚Ich schwöre bei Gott, wenn Moses unter uns noch am Leben wäre, hätte er keinen anderen besseren Weg gewählt, als mir zu folgen.‘<sup>699</sup>

Quṭb schloss daraus, „dass der Prophet damit seinen Anhängern das ‚Schöpfen‘ aus fremden Quellen strikt verbieten wollte.“<sup>700</sup> Quṭb glaubte, damit einen eindeutigen Beweis gefunden zu haben, den er seinerseits auf seine Zeit beziehen konnte, um dadurch vor den Muslimen das Verbot der Übernahme jeglicher Werte fremder Zivilisationen zu rechtfertigen.

Die Berufung auf die Tradition des Propheten zur Legitimation dessen direkter Nachahmung ist ein typisches Argumentationsmuster der neuzeitlichen islamistischen Ideologie. Die Probleme dieses Argumentationsmusters liegen auf der Hand: Erstens wissen wir beim obengenannten Beispiel vom Propheten und seinem Anhänger ‘Umar nicht, unter welchen Umständen oder mit welcher Absicht ‘Umar Ibn al-Ḥattāb die Tora in die Hand nahm. Zweitens: Selbst wenn wir annehmen würden, dass der Prophet mit seinen Anhängern im Falle,

---

<sup>697</sup> Ebd., S. 11f.

<sup>698</sup> ‘Umar ibn al-Ḥattāb war der zweite Kalif, der Abu Bakr 634 n. Chr. nachfolgte. Er wurde nach einer erfolgreichen zehnjährigen Regierungszeit im Jahre 644 n. Chr. von Firez, einem persischen Sklaven, ermordet. ‘Umar ragt unter den frühen Kalifen deshalb besonders hervor, weil er zur Ausbreitung des Islam maßgeblich beigetragen hat. Unter ihm vertrieben die großen Generale Abu ‘Ubaida, Ḥālid ibn al-Walīd und Yazīd die Oströmer aus Syrien und Phönizien, S‘ad ibn abi Waqqās, Qaqa‘ah und Nu‘mān vollendeten die Eroberung des Irak und die Niederwerfung des persischen Reiches, und ‘Amr Ibn al-‘As unterwarf Ägypten und Teile der libanesischen Küste. ‘Omars Name ist auch deshalb eng mit der Geschichte des Islam verknüpft, weil er eine wichtige Rolle bei der ersten Sammlung der verstreuten Korantexte unter Abu Bakr spielte und weil er die muslimische Zeitrechnung der Hiğra einführte. Vgl. Art. ‘Umar, in: Hughes: Lexikon des Islam, S. 729.

<sup>699</sup> Quṭb: *Ma‘ālim*, S. 13.

<sup>700</sup> Ebd., S. 14.

dass sie mit fremden Kulturen in Berührung kamen, tatsächlich so streng umging, so ist doch auch dieser Fall in seinem historischem Kontext zu interpretieren: Die muslimische Urgemeinde war in dieser Zeit bekanntlich noch recht klein und schwach. So musste der Prophet in dieser kritischen Phase aus Gründen des Selbstschutzes und der Selbstidentifizierung, die für die Etablierung der neugeborenen Botschaft dringend nötig waren, seinen Anhängern den offenen Austausch mit dem Fremden zunächst verbieten. Später sollten er und seine Nachfolger freilich in dieser Sache ihre Haltung ändern. Die Frage muss also lauten: Warum greift Quṭb gezielt auf Beispiele zurück, die von der Verslossenheit und der Angst des Propheten vor der Berührung mit anderen Religionen zeugen, und ignoriert auf der anderen Seite zahlreiche andere Situationen aus dem Leben des Propheten, die im Gegensatz dazu von Toleranz und Offenheit zeugen? So ist beispielsweise überliefert, dass der Prophet zu seinem jüdischen Nachbarn guten Kontakt pflegte, ja sogar mit ihm handelte.<sup>701</sup>

Es ist offenbar die Situation der Muslime zur Zeit Quṭbs, die ihn dazu veranlasste, sowie sein Bestreben, diese Situation zu ändern. Er hielt sich und seine Anhänger aufgrund der Entfremdung und Bedrohungen, die er in den Gefängnissen erlebt hatte, für eine kleine islamische Gemeinde, umgeben und bedroht von Ungläubigen. Das ist eine Annahme, die bei seiner Erklärung von *ḥakimiya* (Herrschaftssystem) und *ḡāhiliya* (Unwissenheit der Gesellschaft) ihre Bestätigung findet. Die Neigung zu einer einseitigen, nicht selten fehlerhaften Interpretation von Koranstellen sowie zum selektiven Umgang mit der Tradition des Propheten durch die muslimische Ideologie ist auch heute weit verbreitet. Vielen Kritikern gilt sie zu Recht als das entscheidende Defizit des zeitgenössischen islamistischen Denkens. Wie eine Koranstelle interpretiert oder ein Ereignis im Leben des Propheten gedeutet werden kann, hängt nicht zuletzt vom jeweiligen historischen Kontext ab. Dieser muss daher für eine adäquate Deutung stets konsequent einbezogen werden. Ein Blick auf die Tradition der jüngsten islamischen Bewegung offenbart allerdings unzählige Beispiele dafür, wie Extremisten den historischen Kontext – manchmal bewusst, manchmal aus Unwissen – völlig unberücksichtigt ließen. In beiden Fällen zog dies negative Folgen nach sich. Weil Naṣr Hamid Abu Zeid diese Problematik in seinem Buch *Naqd al-ḥitab ad-dīnī* (Kritik des religiösen Diskurses, erschienen 1992) ausführlich behandelte und dabei den Umgang der religiösen Instanzen mit dem religiösen Erbe kritisierte, wurde er für abtrünnig erklärt und aus der Gesellschaft der Muslime ausgestoßen. Er wurde zudem von seiner Frau zwangsgeschieden, weil er nach dem islamischen

---

<sup>701</sup> Entspricht dem in der Schule und an der heimatlichen Universität erworbenen Wissen des Verfassers.

Recht nicht mehr als Muslim galt und daher mit seiner muslimischen Frau kein eheliches Leben mehr führen durfte.<sup>702</sup> Bemerkenswert ist aber auch Quṭb's Lob der frühen Muslime, weil sie angeblich ihr Leben an die Vorschriften des Korans angepasst hätten. Die Quṭb's neue Ideologie trieb das islamische Denken, das ohnehin verschlossen und ausschließlich auf das Eigene fokussiert ist, zunehmend in die Isolation und die Rückständigkeit.

Ein zweiter, nach Quṭb wichtiger Grund für den Niedergang der islamischen Welt sei der Tatbestand, dass die Muslime zu Quṭb's Zeit die Lehre des Koran nicht mehr so streng umsetzten wie die Muslime der ersten Generation dies getan hätten. Quṭb vergleicht dabei die Haltung der Muslime seiner Zeit mit der ihrer Vorfahren folgendermaßen:

„Außer der Veränderung der Quelle gibt es noch einen weiteren wichtigen Unterscheidungsfaktor. Die erste Generation der Muslime las den Koran, nicht weil sie sich mehr Bildung erwerben wollte, noch aus bloßem Vergnügen und Neugier. [...] Vielmehr empfing sie den Koran als Gottes Urteil in ihrem privaten bzw. öffentlichen Leben und im Leben ihrer Gemeinschaft, in der sie lebte. Sie erhielten dieses Urteil, um es sofort in ihrem Leben anzuwenden, genau wie ein Soldat auf dem Schlachtfeld, der die ‚Tagesaufgabe‘ erhält und sie ohne Verzögerung oder Hinterfragung in die Tat umsetzt.“<sup>703</sup>

Was wir erkennen können, ist eine latente Militarisierung der Sprache und des gesamten Weltbilds der islamischen Bewegung. Quṭb vergleicht das Verhältnis des Muslims der ersten Generation zum Koran mit der Beziehung zwischen dem Soldaten und seinem Befehlshaber: Der Soldat darf weder diskutieren noch nachdenken. Es darf von ihm erwartet werden, dass er die Befehle widerspruchslos ausführt. Quṭb behauptete sogar, dass diese Art und Weise des Empfangs und der blinden Erfüllung der koranischen Befehle der ersten Generation alle Horizonte des Wissens und der Wahrnehmung eröffnet habe. Ohne diese Bereitschaft zur widerspruchslosen Pflichterfüllung und Befehlsausführung sei dies hingegen gar nicht möglich gewesen. Der Koran habe so das Leben der ersten Generation erleichtert und bereichert, weil er mit ihrer Seele vereint gewesen sei. Durch die erste Generation sei der Koran wirklich gelebt worden und habe so eine lebendige Kultur werden können.<sup>704</sup>

„Der Koran ermöglichte nur denjenigen, die ihn mit diesem Geist und dieser Einstellung empfingen, seine *Kunūz* (Schätze) zu entdecken. Der Koran ist kein Kunst- oder Literaturbuch, das man, um sich zu unterhalten und zu amüsieren, liest, sondern er ist die Sprache Gottes, die vom Menschen erfüllt werden muss. Die Einstellung des ‚Empfangs und der Erfüllung‘ machte die erste Generation einzigartig. Die neue Haltung unserer Generation, die als ‚Empfang zum Studieren und zur Unterhaltung‘ zu bezeichnen ist, produzierte die nächsten nachlässigen Generationen. Es gibt keinen Zweifel daran, dass dies den Unterschied zwischen der ersten einzigartigen und den anderen Generationen ausmacht.“<sup>705</sup>

---

<sup>702</sup> Abdel-Samad: Der Untergang, S. 87.

<sup>703</sup> Ebd., S. 14f.

<sup>704</sup> Vgl. ebd., S. 15.

<sup>705</sup> Ebd.

## 7.2.2 Legitimation der Entstehung von Parallelgesellschaften

„Es gibt noch einen dritten Faktor, der unsere Aufmerksamkeit verdient. Bevor der Nichtmuslim zum Islam übertrat, hatte er seine Vergangenheit in der *ġāhiliya* (Unwissenheit) vor der Schwelle des Islam völlig abgelegt. Er begann ein neues Kapitel seines Lebens, welches von seinem Leben in *ġāhiliya* komplett getrennt war. [...] Er ließ sich im Islam von seiner Vergangenheit reinigen und begann nach dem Lichte des Koran zu leben. Er erlebte eine Art ‚Gefühlstrennung‘ zwischen seiner Vergangenheit in der *ġāhiliya* Gesellschaft und seiner Gegenwart im Islam. Es entstand dadurch ein völliger Abbruch von allen seinen alten sozialen Verbindungen (*rawabiṭahu al-ġtima ʿyya*). Selbst wenn er in seinem alltäglichen Geschäft mit der Gesellschaft der *ġāhiliya* in Kontakt kommen musste, so war diese erzwungene Interaktion etwas anderes als seine innere Gefühlseinstellung, zu dieser Gesellschaft nicht zu gehören.“<sup>706</sup>

Quṭb wies mit Nachdruck darauf hin, dass sich die bekehrten Muslime von ihrer alten Umgebung regelrecht *Inḥila* (entwurzelt) hätten, also sich ihrer alten Vorstellungen, Verbindungen und Sitten endgültig entledigten. Der Muslim ordnete sich, so Quṭb, mithin der neuen islamischen Gesellschaft mit ihrer neuen Führung unter. Der neuen Gesellschaft und der neuen Führung hätte der Muslim sich völlig loyal, unterwürfig und abhängig hingeeben. Mit der Aufzählung dieser Tugenden der ersten goldenen Generation der Muslime unterstrich Quṭb nicht nur die Faktoren, die seiner Meinung diese erste Generation nach ausmachten und den Aufstieg des Islam ebneten. Auf diese Weise legitimierte er seine Forderungen an die eigenen und die künftigen Generationen:

„Wir leben heute in *ġāhiliya*, wie es der Islam in seiner Anfangszeit erlebte, und sogar schlimmer. Alles, was uns umgibt, ist *ġāhiliya*. Der Glaube, die Gewohnheiten und die Traditionen der Menschen sowie die Kunst, die Literatur und die Quelle der Gesetze der Menschheit, und selbst Vieles, was wir für islamisch halten, ist *ġāhiliya*. Unsere islamische Philosophie und unser islamisches Denken sind auch *ġāhiliya*. Deswegen werden die Prinzipien des Islam in den Seelen unserer Generation nicht ruhen können, solange wir nicht zu den ersten reinen Quellen zurückgehen und die Generation in der Vorbereitungs- und Aufbauphase vor allen fremden *ġāhiliya*-Einflüssen schützen. [...] Aus dieser Quelle müssen wir unsere Lebensvorstellungen, unsere Moral und unsere Werte, unsere Herrschaftssysteme, die Wirtschaft und die Politik und alle anderen Lebensgrundlagen schöpfen. [...] Wir müssen uns von der Repression, der Mentalität und der Führung der *ġāhiliya* (Gesellschaft) befreien. Es ist nicht unsere Aufgabe, uns mit der Realität dieser unwissenden Gesellschaft zu versöhnen, noch Loyalität zu ihr zu zeigen. [...] Unsere erste Aufgabe ist es, die Realität der *ġāhiliya*-Gesellschaft grundlegend zu decken und zu ändern, jene Realität, die dem islamischen Weg entgegensteht. [...] Unser erster Schritt ist, dass wir uns über diese unwissende Gesellschaft und ihre Vorstellungen und Werte erheben und uns mit ihr nicht auf Kompromisse einlassen, um einen Konsens mit ihr zu erreichen. Wir stehen mit *ġāhiliya* auf dem Scheideweg. Sollten wir mit ihr nur einen Schritt gehen, verlieren wir den ganzen Weg. Wir haben einen anderen Weg als sie. Wenn wir nur einen Schritt mit ihr laufen würden, würden wir unseren ganzen Weg verlieren. Wir werden auf unserem Weg viele Bürden

---

<sup>706</sup> Ebd., S. 16.

tragen und viele Schmerzen erleiden müssen. Wir werden viele Opfer bringen müssen. Wir haben aber keine andere Wahl, wenn wir den Weg der ersten Generation einschlagen wollen.<sup>707</sup>

Quṭb's verschwörungsideologische Perspektiven und diese Argumentation schufen optimale Voraussetzungen für die Entstehung und Verbreitung islamischer Parallelgesellschaften in nichtislamischer Umgebung, in denen sich der Muslim von seiner Umgebung zumindest emotional und kulturell abkapselt und die Mehrheitsgesellschaft, die ihn doch trägt, innerlich verachtet und ablehnt. Derartige Entschiedenheit und Kompromisslosigkeit sind zentrale Elemente des fundamentalistischen Denkens, weil dieses sich nach Auffassung seiner Verfechter aus göttlichem, also höherem Verständnis speist. Diese Ideologie der innerlichen Ablehnung der Gesellschaft, in der ein Muslim außerhalb der Umma leben soll, wirft die dringende Frage auf, ob eine nach Quṭb's Vorstellungen gestaltete islamische Gemeinschaft überhaupt fähig ist, ein friedliches Miteinander in einer islamischen oder gar nichtislamischen Gesellschaft zu bewerkstelligen.

Zum Begriff *ḡāhiliya* gehörte nach Quṭb's Vorstellung auch das Herrschaftssystem seiner eigenen Zeit, also das Herrschaftssystem Nassers. Denn *ḥākmiya* sei eine spezifische Eigenschaft Gottes, und das müsse auch so bleiben. Herrschaft von Menschen hingegen sei eine Anmaßung und habe als Angriff auf Gottes spezielle Eigenschaft zu gelten. Kein einzelner Mensch noch eine Menschengruppe dürfe sich das Recht herausnehmen, anderen Menschen Gesetze zu verordnen. Quṭb betrachtete somit das aus seiner Sicht importierte sozialistische Herrschaftssystem Nassers als ein *ḡāhiliya*-System, dessen Strukturen und Institution unislamisch seien und daher bekämpft werden müssten.

### 7.2.3 Die Reformvorstellungen nach Quṭb's Verständnis

Um den Islam als eine potentiell erfolgreiche Idee darzustellen, versuchte Quṭb die sozialen und politischen Umstände der Entstehung der Botschaft des Islam historisch darzulegen. Zweck seiner Analyse war es, wie wir sehen werden, alle von Menschen geschaffenen weltlichen Herrschaftssysteme, vor allem den Nationalismus und den Kommunismus, zu diskreditieren und den Islam als einzige Alternative anzubieten.

So erklärt er zunächst, warum der Prophet die islamische Botschaft ausschließlich auf der Basis des monotheistischen Prinzips begründet habe, obwohl andere Wege wirksamer, leichter und

---

<sup>707</sup> Ebd., S. 14f.

erträglicher gewesen wären. Er argumentiert, dass der Prophet Muḥammad, wenn er gewollt hätte, aufgrund seines guten Rufes und seiner Abstammung aus dem angesehenen Geschlecht des Quraisch-Stammes durchaus die Möglichkeit gehabt hätte, seine Botschaft auf einer nationalen Perspektive zu definieren und damit die Fahne eines vereinten arabischen Staates hochzuhalten. Der Prophet hätte eventuell sogar die Zustimmung aller arabischen Stämme dazu gewonnen und wäre nicht auf deren Widerstand, der ihm tatsächlich entgegenschlug, gestoßen.

„Gott der Erhabene, Allwissende und Allweise befahl seinem Propheten jedoch, den Spruch der Einheit (Es gibt nur einen Gott) unter den Menschen kundzutun, und ordnete an, dass der Prophet mit seinem kleinen Freundeskreis alles Leid und jede Qual ertragen müsse.“<sup>708</sup>

Es sei also Gottes Wille gewesen, dass der Prophet und seine Anhänger ausgerechnet diesen schwierigen Weg gehen mussten, weil der Prophet eben die Gottesherrschaft auf Erden vorbereiten sollte. Quṭb fragte sich jedoch auch, aus welchem Grund Gott seinem Gesandten diesen Weg auferlegt habe. Gott, der Erhabene, habe sicherlich seinen Propheten damit nicht einfach quälen wollen:

„Es ist nicht der richtige Weg, dass sich zunächst die Welt von dem Joch eines persischen oder römischen *tagūt* (Tyannen) befreit, um dann doch letztendlich unter dem Joch eines arabischen zu leiden. Die Erde gehört Gott und muss ihm bleiben. Die Erde gehört Gott noch nicht, solange die Fahne der Einheit (Es gibt keinen Gott außer Allah) auf der Erde nicht erhaben weht. [...] Die Nationalität, die der Islam für die Menschen vorsieht, ist der islamische Glaube, in der die Araber, Römer und Perser und alle anderen Nationalitäten gleichberechtigt leben.“<sup>709</sup>

Quṭb setzt mit dem letzten Satz voraus, dass, um die Gleichberechtigung der Bürger in der neuen islamischen Gesellschaft zu erreichen, alle Nationen zum Islam übertreten würden. Ob dies freiwillig oder unter Zwang geschehen sollte, bleibt hier, am Anfang des Werkes, noch offen. Eine weitere Möglichkeit, die dem Propheten laut Quṭb zur Verfügung stand, war die folgende: Der Prophet hätte seine Botschaft auf einem sozialistischen Konzept begründen und den Reichen den Krieg erklären können. Der Prophet hätte dadurch ohne weiteres die Mehrheit der Araber auf seine Seite ziehen können. Er hätte sich sogar die Macht aneignen können, die nötig gewesen wäre, um anschließend den Weg für seine Botschaft zu ebnen. Dieses Vorgehen wäre wohl tatsächlich leichter zu verwirklichen gewesen.

„Gott der Erhabene wusste aber bereits, dass dies auch kein richtiger Weg war. Gott wusste, dass die soziale Gerechtigkeit in einer Gesellschaft einer globalen Glaubensvorstellung entspringen muss, die die ganzen Angelegenheiten des Menschen zu Gott zurückführt und die das Urteil Gottes zur Verteilung des Kapitals unter den Menschen freiwillig akzeptiert. Vielmehr akzeptiert diese Gesellschaft das von Gott vorgeschriebene Solidaritätsmuster. Diese Gesellschaft geht von der Überzeugung aus, dass ihre Akzeptanz eine Art des Gehorsams zu Gott ist, dessen Erfüllung im Dies- und im Jenseits belohnt werden wird. So bleiben die Herzen der Menschen von Neid

---

<sup>708</sup> Quṭb: *Ma'ālim*, S. 24.

<sup>709</sup> Ebd.



und Hass fern. Die Lebensangelegenheiten laufen ohne Stock und ohne Schwert, ohne Abschreckung und ohne Terror. Auf diesem Wege werden die Herzen nicht verderben und die Seelen bleiben frei, im Gegensatz zu Gesellschaften, die nicht nach dem *ṣahāda* (Bekenntnis) *la ilaha illa Allah* (Es gibt keinen Gott außer Allah) leben.<sup>710</sup>

Die gläubige Gesellschaft, die sich Quṭb erhoffte und mit der er seine islamischen Reformideen umsetzen wollte, scheint eine Gesellschaft zu sein, die alles akzeptiert und nichts hinterfragt, eine, die absolut gottergeben und gläubig ist und für ihren Gehorsam eine Belohnung im Jenseits erwartet, eine Gesellschaft, die sich mit Wenigem begnügt und sich für ein besseres materielles Leben nicht interessieren darf, eine Gesellschaft, die keine Initiative ergreift und nur Befehle, die angeblich Gottes Befehle sind, zu empfangen und zu erfüllen hat. Quṭbs Vorstellung von seiner idealen Gesellschaft vermittelt das Bild einer passiv eingestellten, letztendlich willenlosen Sklavengesellschaft, die sich bevormunden und alles mit sich machen lässt, und dies auch noch freiwillig und gern, weil ihr für dieses Verhalten Gottes Gunst versprochen ist.

Inwieweit sich dieses Menschen- und Gesellschaftsbild mit konkurrierenden Ideen und Lebenspraktiken in der heutigen Zeit vereinbaren lässt, soll weiter unten behandelt werden. An dieser Stelle nur so viel: Der Ausdruck „Sklavengesellschaft“ ist weniger überzogen als er zunächst vielleicht erscheinen mag, denn diese islamische Botschaft selbst spricht ja oft von der Sklaverei des Menschen vor Gott als positiv und angesehen. Sklaverei bezeichnet in diesem Sinne nicht etwa die Haltung eines willenlosen Subjekts gegenüber dem allmächtigen Herrscher, sondern den ergebensten Diener eines fürsorglichen Vaters. Sie gilt daher als die höchste Stufe der Religiosität und Dankbarkeit. Zahllose muslimische Namen weisen das Wort *‘abd*, arabisch für Sklave oder Diener, als Bestandteil auf, was die frommen Wünsche besorgter Eltern dokumentiert. Beliebte muslimische Namen sind daher z. B. *‘Abdullah* (Sklave oder Diener Gottes), *Abdel Raḥman* (Diener des Barmherzigen) oder *‘Abdel Nasser* (Diener des Siegreichen). Der betende Muslim fühlt sich dementsprechend im demütigen Niederknien seinem Gott am nächsten.

Der Prophet hätte laut Quṭb durchaus auch die Möglichkeit gehabt, eine reformatorische Botschaft zu begründen, um lediglich die bestehende Moral zu korrigieren, eine Botschaft, die die Gesellschaft entsprechend reinigen und die Seelen verfeinern sollte. Er hätte dafür gewiss Unterstützung gefunden, durch die er wiederum seine Botschaft hätte etablieren können, und dies wäre wohl erneut ein vergleichsweise einfacher Weg gewesen. „Der erhabene Gott wusste jedoch, dass das nicht der richtige Weg war, weil er eben wusste, dass Moralvorstellungen nur auf der Basis des Glaubens beruhen können, ein Glaube, der Maßstäbe festlegt,

---

<sup>710</sup> Ebd., S. 26.

Wertvorstellungen bestimmt und die Herrschaft konstituiert.<sup>711</sup> Zwar sah der Prophet den Sinn und Zweck seiner Botschaft durchaus unter anderem in der Reform der Gesellschaft, sagte er doch: „Ich wurde gesandt, um die Wertvorstellungen zu vervollständigen“, jedoch verkürzte Quṭb hier die Botschaft erneut auf den absoluten Gehorsam. Damit weist sein Verständnis der Reform ein verzerrtes Bild auf und verzerrt den Islam zu einer Ideologie, welche der Erstarrung des (orthodoxen) Islam Vorschub leistet.

Wie wohl zu merken ist, arbeitete Quṭb ziemlich systematisch, um an sein Ziel zu gelangen. Worin dieses bestand, ist nach dem bisher Gesagten klar: Weder Nationalismus noch Kommunismus noch moralische Reformkonzepte sind das Ziel der Errichtung der islamischen Gesellschaft, sondern einzig und allein die Errichtung der Herrschaft Gottes auf Erden.

„Nachdem der Glaube nach einem langen, ermüdenden Weg Wirklichkeit und die Herrschaft auf seinem Fundament etabliert worden war und die Menschen ihren Gott erkannt und angebetet hatten, nachdem die Menschen von der Herrschaft des Menschen und der Herrschaft der Triebe befreit worden waren, nachdem in den Herzen der Menschen der Glaube daran, dass es nur einen Gott gibt (*la ilaha illa Allah*), begründet worden war, wurde die Erde von den Persern und den Byzantinern befreit, nicht um die Herrschaft der Araber zu ermöglichen, sondern um die Herrschaft Gottes zu etablieren und die Erde von jeglicher byzantinischen, persischen oder arabischen Form *tagūt* (der teuflischen Tyrannei) zu säubern. Die Gesellschaft hatte sich von *az-zulm al-iğtima'i* (der sozialen Ungerechtigkeit) befreit und konnte sich somit entwickeln. Das islamische System begann mit der Gerechtigkeit Gottes zu richten, mit der Waage Gottes zu wiegen und die Fahne der sozialen Gerechtigkeit im Namen der Einheit Gottes zu erheben, eine Fahne, die nur die Schrift *la ilaha illa Allah* [„Es gibt nur einen Gott“] trägt und keine andere Schrift neben sich duldet.“<sup>712</sup>

Quṭb war der Auffassung, dass es den zeitgenössischen Anhängern des Propheten tatsächlich gelungen sei, ihre Religion in die Form einer *dawla* (eines Staates), *niḍam* (eines Systems), *Šari'a aḥkam* (der Bestimmungen und Regelungen der Šari') umzusetzen, weil sie zunächst die Religion in ihr Gewissen und in ihr Leben eingepflanzt und in ihrem Verhalten und ihrem Gebet umgesetzt hätten. Aber da diese ersten Muslime ihren Stolz auf das Land und die Heimat, auf den Stamm und den Wohnort aufgegeben hätten, vertraute Gott ihnen seinen Glauben an. Denn „hätte man die ersten Schritte der Verwirklichung der Botschaft auf nationaler, sozialer oder moralischer Basis unternommen, hätten die Ambitionen und die Gesinnung dieses gesegneten Systems nie Gottes Willen entsprochen.“<sup>713</sup> Demzufolge strebt Quṭb zuallererst eine ausschließlich religiöse Erziehung der Gesellschaft bzw. der Menschen an. Er erwähnt zunächst keine konkreten Vorschläge zur Besserung des Lebens der Menschen, weil er glaubt, dass nur

---

<sup>711</sup> Ebd., S. 28f.

<sup>712</sup> Ebd., S. 29.

<sup>713</sup> Ebd., S. 31.

der Glaube, die Überzeugung, die demütige Ergebung der Gläubigen in Gott die Grundlage für jede vorstellbare Entwicklung in seinem Sinne sein können:

„Wenn der Glaube an den einen Gott in den tiefsten Tiefen der Gläubigen ruht, ruht in ihren Seelen dadurch alles, was dieser Glaube fordert. Wenn sich die Seelen der Gläubigen grundsätzlich und ausschließlich diesem System (*istaslamat*) unterwerfen, selbst bevor sie sich mit *tafsilātih* (dessen einzelnen Details) und *Taschri'atih* (dessen rechtlichen Regelungen) befassen, dann ist *al-istaslam ibtidāan* (die bedingungslose Unterwerfung) *muqtaḍa al-imān* (der Sinn des Glaubens). Mit dieser Einstellung zur Unterwürfigkeit empfangen die Gläubigen die islamischen Bestimmungen mit *qabūl* (Bejahung), ja sogar mit *rida* (Wohlgefallen). Die Gläubigen widersprachen nie seinen Befehlen und zögerten nicht in deren Erfüllung. Auf diese Art und Weise wurden der Genuss von Alkohol, *ar-riba* (die Wucherei), *al-maisir* (das Glücksspiel) und *al-'adāt al-ḡāhiliya* (die vorislamischen Traditionen) mit Versen aus dem Koran oder durch Worte des Propheten verboten.“<sup>714</sup>

Quṭb lehnt *al-ḥukūmāt al-arḍiya*, die irdischen, nach den Ideen von Menschen errichteten Regierungen, wie er sie nannte, also ab. Er konnte aber weder sie noch andere negative Phänomene wie Alkoholgenuss und Glücksspiel, trotz des massiven Einsatzes der Medien und der Polizei, nicht aus der Welt schaffen oder unterdrücken.<sup>715</sup> Als Werkzeug Gottes, als das er seinem Anspruch gemäß fungierte, forderte er vielmehr einen auf religiösem Urvertrauen beruhenden Blankoscheck für sich und seine Anhänger, um die richtige Ordnung herzustellen, und verspricht dafür das Paradies als Belohnung.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob Quṭb sich Gedanken darüber machte, wie denn ein richtiger Herrscher beschaffen sein müsse: Welche Kriterien muss ein Herrscher erfüllen, der ein Volk mit Sklavenmentalität regiert? Musste Quṭb nicht damit rechnen, dass der eine oder andere Herrscher das Volk unter diesen Bedingungen unterdrücken und ausbeuten würde? Es steht außer Zweifel, dass ein Volk aus Gottessklaven für einen Herrscher, der ebenfalls im Namen Gottes regiert, eine große Versuchung zur hemmungslosen Ausbeutung bedeutet, der er in der Regel nicht widerstehen kann, selbst wenn man annimmt, dass der Herrscher meist sehr fromm und gottesfürchtig ist: Wie würde es denn aussehen, wenn ein ungerechter Herrscher an die Macht käme?

Auch und gerade islamische geschichtliche Begebenheiten belegen, dass dieses Verständnis des Herrschaftssystems meistens Diktatoren und Despoten erzeugt, deren Herrschaft seitens orthodoxer Kräfte dennoch zu Gottes Willen erklärt und legitimiert wird. Es ist nicht nur vorstellbar, sondern auch höchst wahrscheinlich, dass die Etablierung einer solchen Ideologie in einer Gesellschaft zu massivem Macht- und Autoritätsmissbrauch, und zwar auf allen Gesellschaftsebenen, führt. Quṭb beharrte jedoch auf seiner Ideologie und lehnte es ab,

---

<sup>714</sup> Ebd., S. 32.

<sup>715</sup> Quṭb meinte damit die westlichen Regierungen und vor allem die Regierung der USA (Prohibition). Mehr dazu in seinem Buch *Fi zilāl al-Qura'n* [„Im Schatten des Koran“]. Kairo 1982, S. 78f.

irgendwelche lebensstauglichen wirtschaftlichen, politischen oder sozialen Programme zu formulieren, bevor das Volk vor Gott völlig in die Knie gegangen sei.<sup>716</sup>

„Diejenigen, die heute fordern, dass der Islam Theorien, Lebensformen und Lebensregelungen entwerfen muss, wo doch eine Gesellschaft, die Gottes Herrschaft akzeptiert, noch gar nicht existierte, begreifen weder die Natur dieser Religion, noch verstehen sie, wie diese Religion im realen Leben wirkt.“<sup>717</sup>

Die bedingungslose Unterwerfung der Gläubigen gilt also als unerlässliche Voraussetzung für die Errichtung des Fundaments eines islamischen Staates. Man könnte Saiyid Quṭb freilich vorwerfen, dass er hier eine rein theoretische Debatte führe. Er selbst sah sich jedoch tatsächlich als Erbauer einer realen Gesellschaft.

„Dadurch, dass er in den Seelen der Muslime den Glauben einpflanzt, führte der Koran mit der ersten muslimischen Gemeinde eine breite Schlacht gegen die *ḡāhiliya* und deren Auswirkungen, deren darauf fußenden Moralvorstellungen und der gelebten Lebenswirklichkeit. Unter diesen Verhältnissen etablierte sich der Glaube, nicht in *naḡariya* (einer Theorie) und nicht in *ḡadal kalāmī* (einer fruchtlosen Debatte), sondern konkretisierte sich als ein lebensfähiges, organisches Wesen, das das Leben der muslimischen Gemeinschaft bestimmt.“<sup>718</sup>

Quṭb lehnte die Konkretisierung des Islam in Form einer Theorie oder einer Studie ab, die der Analyse durch den menschlichen Verstand unterliegt. Denn dies sei unislamisch und stelle die göttliche Lehre auf eine Stufe mit der menschlichen Vernunft, was jedoch unzulässig sei.

„Wenn wir vom Islam verlangen, dass er aus sich *naḡariya* (eine Theorie) zum Studieren machen soll, entlassen wir ihn aus *ṭabi‘at al-manḡaḡ al-ilāhi* (der Natur seines göttlichen Programmes) und ermöglichen, dass *al-tafkīr al-insāni* (das menschliche Denken) den Islam besiegt.“<sup>719</sup>

Deshalb muss der Menschenverstand mit dem heiligen Text anders als mit den von Menschen verfassten Texten umgehen. Der heilige Text dürfe somit nicht kritisch-analytisch, sondern müsse mit bedingungsloser Ergebung und Aufnahmebereitschaft gelesen werden. Somit ist gemäß Quṭb der Menschenverstand dem heiligen Text dezidiert untergeordnet. Dementsprechend widerspricht Quṭbs Islamverständnis Muḡammad ‘Abduhs Auffassung vom Islam diametral und warf das islamische Denken über mehr als ein halbes Jahrhundert zurück. Quṭbs übersteigerte Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Textes bedingt ein wortgetreues Beharren auf den Koranversen und verhindert weitergehende Auslegungen. Er versuchte zudem, seine Anhänger davon zu überzeugen, dass seine Denkmethode ein göttliches Privileg sei, das das islamische Denken von den anderen herrschenden Denkweisen strikt unterscheide:

---

<sup>716</sup> Vergleiche ähnliche Entwicklungen mit Gottesgnadentum im europäischen Feudalsystem und dem von Gott eingesetzten Papsttum!

<sup>717</sup> Quṭb: *Ma‘ālim*, S. 31.

<sup>718</sup> Ebd., S. 38.

<sup>719</sup> Ebd., S. 42f.

„Die Funktion des göttlichen Weges ist es, uns, die Anhänger der islamischen Botschaft, mit *manḥaḡan khassan lil-Taḡkier* (einer speziellen Methode des Denkens) auszurüsten, mit der wir uns von den auf der Erde herrschenden *ġāhiliya*-Denkmethoden unterscheiden.“<sup>720</sup>

Quṭb's Ideologie beinhaltet jedoch auch Widersprüche. Beispielsweise erwähnt er am Anfang seiner Abhandlung, dass „das Fließen von fremden Flüssen“ die Quelle der islamischen Lehre infiziert habe, und dass diese Vermischung der Quellen den Anstoß zum Niedergang der islamischen Kultur darstelle. Dessen ungeachtet ändert er je nach Zielsetzung seiner Abhandlung selbst den Tenor seiner Argumentationsweise. Gilt es, nichtmuslimische Nationalitäten für den Islam einzunehmen, so ändert Quṭb seinen Ton grundlegend. Er stellt den Islam als offenes Haus für alle Nationalitäten dar und anerkennt die vorteilhafte Übernahme von Elementen anderer Kulturen für die islamische, womit er seiner negativen Einschätzung vom „Fließen fremder Flüsse“ letztlich geradezu machiavellistisch widerspricht. In einem Kapitel seines Werkes „Die Wegmarken“ mit dem Titel „Entstehung der muslimischen Gesellschaft und deren Kriterien“ z. B. schreibt er dazu Folgendes:

„In der damaligen überlegenen muslimischen Gesellschaft kamen der Araber, der Perser, der Syrer, der Ägypter, der Marokkaner, der Türke, der Chinese, der Inder, der Römer und der Griechen, der Indonesier und der Afrikaner usw. zusammen. Sie brachten ihre vorzüglichen speziellen Eigenschaften in Einklang arbeitend zusammen, um die große islamische Kultur aufzubauen [...]. Sie kamen alle auf der gleichen Augenhöhe zusammen. Ihre gemeinsame Liebe und ihr gemeinsames Ziel vereinte sie alle. Sie strengten sich an und brachten das Beste der Geschichte ihrer Nationen und ihrer persönlichen Erfahrungen, um die neue vereinte Gesellschaft aufzubauen, zu der sie alle gleichberechtigt gehören.“<sup>721</sup>

## 7.2.4 Quṭb's Haltung zu Nassers Herrschaftssystem

„*Hākmiya* (Herrschaft des Menschen) macht den Menschen zu Gott. [...] Kein Mensch darf sich das Recht nehmen, Werte, Herrschaftstheorien und Gesetze zu verordnen, die nicht von Gottes Gesetz abgeleitet sind. Durch diesen Angriff auf Gottes Recht entstehen auch Angriffe auf die Rechte der Menschen. [...] Die Ungerechtigkeit durch die Herrschaft des Kapitalismus und die Versklavung des Menschen durch den Kolonialismus sind auch Folgen dieses Angriffes auf Gottes Herrschaft. [...]. Nur im islamischen System sind alle Menschen frei von der Vergötterung anderer Menschen und gleichberechtigt vor dem einen Gott. Die Ablehnung der Vergöttlichung von Menschen ist der entscheidende Punkt und damit das neue System, das wir der Menschheit anbieten können. [...] Das ist unser Kapital, das die Menschheit nicht hat.“<sup>722</sup>

Quṭb fährt in seiner die Menschheit spaltenden Ideologie fort, indem er die Welt in zwei Lager teilt, nämlich in eine muslimische und eine unwissende (im Sinne von „ungläubiger“) Gesellschaft. Der muslimischen Gesellschaft gebühre die Überlegenheit und Weltführung im

---

<sup>720</sup> Ebd., S. 43.

<sup>721</sup> Quṭb: *Ma'lim*, S. 53.

<sup>722</sup> Ebd., S. 8.

Diesseits und das Paradies im Jenseits. Dabei ist aber eine Gesellschaft, in der Muslime leben, laut Quṭb nicht automatisch die islamische Gesellschaft, wie sie seinen Vorstellungen entspricht, sondern nur eine solche, in der der Islam wirklich und vollständig praktiziert wird. Die zweite Welt, die der Ungläubigen, wird von Quṭb und seinen Nacheiferern durchweg negativ eingeschätzt, erwartungsgemäß entwertet und geächtet:

„Der Islam kennt ausschließlich zwei Gesellschaftsformen: Eine islamische und eine *ḡāhiliya*, also unwissende Gesellschaft. Die ‚muslimische Gesellschaft‘ ist die Gesellschaft, in der das islamische System und Gesetz angewandt werden. Die ‚unwissende Gesellschaft‘ ist die Gesellschaft, die den Islam und dessen Verordnungen nicht praktiziert. [...] Die unwissenden Gesellschaften äußern sich in verschiedenen Formen, die alle ebenfalls *ḡāhiliya* sind. So gestaltet sie sich manchmal in einer Gesellschaft, die Gottes Existenz verleugnet oder in einer anderen Gesellschaft, die die Weltgeschichte nur materiell versteht, *ḡāhiliya* äußert sich auch in einer Gesellschaft, die Gottes Existenz zwar nicht verleugnet, sich aber in zwei Reiche teilt, nämlich das Reich Gottes und das Reich der Welt. Sie lässt Gottes Gesetz nicht über die Angelegenheiten ihres tagtäglichen Lebens herrschen. [...] Somit verhindert sie die Herrschaft Gottes auf Erden. [...] Eine Gesellschaft, die die Existenz Gottes anerkennt und dessen Gesetz nicht anwendet, ist ebenfalls als *ḡāhiliya* zu bezeichnen. [...] Eine islamische Gesellschaft, die nach Gottes Vorschriften lebt, ist die einzige Gesellschaft, die zivilisiert ist. Alle anderen Gesellschaften sind rückständig. Dies ist eine große Wahrheit, die man erkennen muss.“<sup>723</sup>

*Hākmiya* (Gottes Herrschaft) sei demzufolge das Gegenteil von *ḡāhiliya* (Herrschaft des Menschen). Damit Gottes Gesetz herrschen kann, brauchen wir aber jemanden, der dieses Gesetz aus dem heiligen Text heraus gewinnen kann. Hier werden der Anspruch und die Rolle der Orthodoxie deutlich, die ja für sich das Recht auf die Auslegung des Textes reklamiert. In der Auslegung verbirgt sich aber nach Abu Zaid die Gefahr, dass auch Exegeten, als Menschen mit Neigungen und eigenen Interessen, subjektiv bedingte Fehler machen, somit der Weg zur richtigen Auslegung auch methodisch höchst schwierig ist.

Mit der entschiedenen Differenzierung der Gesellschaften in islamische und unwissende, ungläubige Gesellschaften, wie sie Quṭb vornahm, erlebte die islamische Bewegung eine neue Dimension in ihrer Geschichte. Es entstand zum Ersten eine neue radikale Ideologie, in der die islamistischen Gruppierungen die Legitimation fanden, die traditionell muslimische und erst recht die nichtmuslimische Gesellschaft für abtrünnig zu erklären. Das war und ist eine Ideologie, deren Ursprung in Quṭbs Buch liegt. Sie prägt das Denken der Islamisten bis heute. Ab diesem Zeitpunkt war die islamistische Ideologie in den Stand versetzt, ausschließlich schwarz oder weiß zu sehen. „Entweder ist man ein wahrhafter Gläubiger oder ein Ungläubiger, entweder erlöst oder verdammt, ein Freund oder ein Feind Gottes.“<sup>724</sup> Diese Ideologie, die die

---

<sup>723</sup> Quṭb: *Ma'ālim*, S. 105f.

<sup>724</sup> Robert S. Robins/Jerrold M. Post: Vom Verschwörungdenken zum politischen Wahn. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Christina Goldmann. München 2002, S. 207.

muslimische Gesellschaft und den muslimischen Herrscher für abtrünnig erklärt, war der muslimischen Masse durchaus fremd und schien ihr meist anmaßend. Dennoch erlebte dieser Fundamentalismus einen Aufstieg und erfuhr seinen Höhepunkt seit den 1970er Jahren, als Islamisten den ägyptischen Staatspräsidenten Sadat – den Pharaon, wie sie ihn nannten – ermordeten. Zur Legitimation dieser Untat verwendeten sie exakt dieselbe Bezeichnung *tagūt*, die Quṭb in seinem Buch als Bezeichnung für das unislamische Herrschaftssystem verwendet hatte.<sup>725</sup>

Kamāl al-Sa‘īd Ḥabīb schrieb in seinem Buch „Die islamische Bewegung von der Konfrontation zur Revision“, dass Quṭb besonders die Bücher der streng salafitischen Imame Ibn Taimiyya und Ibn al-Qaim al-Ġawziyya gelesen habe.<sup>726</sup> Er sei außerdem von den radikalen Ideen des *Abu al-‘Ala al-Maudūdī* stark beeinflusst. Al-Maudūdī war bekanntlich der erste, der die Begriffe der *ġāhiliya* und *ḥākmiya* verwendete.<sup>727</sup> Noch intensiver setzte sich Naṣr Ḥāmed abu Zaid mit der Auslegung des Begriffes *ġāhiliya* auseinander. In seinem Buch „Kritik des religiösen Diskurses“ versuchte er, die Bedeutung des Wortes mit Hilfe der Linguistik zu analysieren, um dessen Sinn genau zu bestimmen. Er ging dabei wie folgt vor: Zunächst stellte er fest, dass die *ġāhiliya* aus dem Infinitiv *ġahl* stammt, im Sinne von „Unwissen“ oder „Ignoranz“. Dies sei allerdings die Bedeutung des Wortes in der modernen arabischen Sprache. In der vorislamischen Zeit bedeutete der Infinitiv *ġahl* „Leichtsinn“, „Ungeduld“ und „Unmut“. Aus umgekehrter Perspektive wurde unter *ġāhiliya* das Gegenteil von *ḥulm* verstanden, was „Geduld“, „Sanftmut“, „Nachsicht“, „Einsicht“, aber auch „Verstand“ und „Vernunft“ meint. Somit bezog sich *ġahl* im vorislamischen Arabisch auf jegliche unvernünftige Verhaltensweise. Auch eine ungerechte, unbegründete Aggression oder ein Gewaltakt gegen andere waren somit im Bedeutungsspektrum des Begriffs enthalten. Dementsprechend wurde *ġahl* im sozialen und gesellschaftlichen Leben der Araber vor dem Islam vor allem als die Anwendung von Gewalt und Ungerechtigkeit unter den verschiedenen arabischen Stämmen und Sippen aufgefasst.<sup>728</sup> Der Islam verstand es dagegen als eine seiner wichtigsten Aufgaben, auf der geistigen Ebene den Wert der Vernunft und auf der gesellschaftlichen Ebene die Durchsetzung der Gerechtigkeit zu etablieren.

---

<sup>725</sup> Vgl. Kepel: Das Schwarzbuch, S. 103f.

<sup>726</sup> Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taimiyya (1263–1328) war ein muslimischer Gelehrter, dessen theologische Auffassungen als Ḥanbalitisch betrachtet werden. Er wird oft als geistiger Inspirator des modernen Islamismus bezeichnet. Ibn Taimiyya betonte, dass alle juristischen Entscheidungen direkt auf einem Beleg aus dem Koran oder der Prophetenüberlieferung zu beruhen haben. Ibn al-Qaim al-Ġawziyya lebte in Damaskus von 1292 bis 1349. Er begleitete Ibn Taimiyyas laut Überlieferung ca. 16 Jahre und galt als sein treuer Schüler.

<sup>727</sup> Vgl. Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 14.

<sup>728</sup> Vgl. Abu Zaid: *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, S. 54.

„Es gibt keinen Zweifel daran, dass soziale Verhältnisse, die auf solcher *ğahl* bzw. Ungerechtigkeit beruhen, der wichtigste Grund für die allgemeine Stagnation des Lebens der Araber vor dem Islam war. Um diese stagnierende Realität in Bewegung zu setzen, war das Hauptanliegen des Islam die Rückkehr zum Verstand und die Bekämpfung der *ğahl*. [...] [N]un erklärt Abu Zaid, warum er die Analyse des Begriffes *ğāhiliya* so detailliert darlegte. Mit der Erscheinung des Islam wandelte sich die Bedeutung des Wortes *ğāhiliya*, um als Begriff zur Bezeichnung der historischen Phase vor dem Islam zu werden. Wenn wir nun davon ausgehen, dass der Islam sich als das Gegenteil von der *ğāhiliya* definieren wollte, würde dies bedeuten, dass der Islam auch in der Auslegung seiner Texte auf dem Verstand und der Logik basiert. Die Orthodoxie lehnt jedoch den freien Einsatz des menschlichen Verstandes ab, ignoriert den historischen Hintergrund dieser sich wandelnden Wortbedeutung und pocht auf ihre buchstabentreue Ideologie. Im Gegensatz dazu wagt Abu Zaid, die *ğāhiliya* zu hinterfragen, und gelangt zu folgender Interpretation von *ğāhiliya*: ‚durch Ignoranz entstehender Angriff auf Gottes Herrschaft‘.<sup>729</sup>

Nach Abu Zaid verwendet Quṭb *ğāhiliya* nicht mehr als Bezeichnung einer vergangenen historischen Phase, sondern als Bezeichnung für eine gesellschaftliche Denkhaltung, die immer wieder auftreten könne, wenn sich die Gesellschaft vom richtigen Weg des Islam abwende.<sup>730</sup> Sein Zeitgenosse Yusuf al-Sayed nimmt Quṭb beim Wort und konstatiert: „Dieser Erklärung nach lassen sich alle heutigen Gesellschaften unter der *ğāhiliya* unterordnen.“<sup>731</sup>

Doch diese radikale Unterteilung und Beurteilung der Gesellschaften fand selbst unter den Mitgefangenen der Muslimbruderschaft keine Zustimmung. Ḥasan al-Hudaibe (1891–1973) kritisierte Quṭbs Haltung in seinem Buch *du‘atun la duḏāh* (Prediger sind keine Richter)<sup>732</sup> und erklärte, die muslimischen Gesellschaften seien sehr wohl muslimisch, selbst wenn sie den Islam nicht konsequent praktizierten. Yusuf al-Qaradāwī, einer der wichtigsten und einflussreichsten Autoren und Fernsehprediger, sprach sich ebenfalls in diesem Sinne aus und verurteilte deshalb Quṭbs Analyse:

„Die heutige Gesellschaft kann mit der damaligen Gesellschaft in Mekka nicht verglichen werden. Denn die Gesellschaft von damals war eine völlig wissende Gesellschaft, heute aber ist die Gesellschaft eine Mischung aus Islam und *ğāhiliya*. Saiyid Quṭb schlug mit seiner Haltung einen Sonderweg ein.“<sup>733</sup>

---

<sup>729</sup> Ebd., S. 55.

<sup>730</sup> Vgl. Quṭb. *Ma‘ālim*, S. 8.

<sup>731</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 106.

<sup>732</sup> Ḥasan al-Hudaibi (1891–1973) ist der zweite Anführer der Muslimbruderschaft. Er stand der Organisation in der schwierigsten Phase ihres Werdegangs vor, nämlich während der Auseinandersetzung mit Nassers Regime, in deren Folge Hunderte Muslimbrüder deportiert wurden. Al-Hudaibi wurde mehrmals verhaftet, aber zunächst immer wieder begnadigt. Dann wurde er von 1965 bis 1971 unter Hausarrest gestellt. 1971 wurde er aufgrund seines hohen Alters entlassen. Al-Hudaibis berühmtes Buch *Du‘atun la Qudāh* (Prediger und keine Richter) erschien wahrscheinlich 1977.

<sup>733</sup> Ebd., S. 108.



## 7.2.5 Quṭb's Haltung zum Westen

„Der Islam ist ein Glaube der Überlegenheit, dessen spezifische Eigenschaften darin liegen, in den Seelen seiner Anhänger Stolz ohne Arroganz, Selbstvertrauen ohne Selbstherrlichkeit und Gelassenheit ohne Fatalismen zu erwecken. Er erlegt den Muslimen die Verantwortung auf, Obhut der Menschheit an jedem Ort der Welt zu sein. Er verpflichtet die Muslime, die verlorenen Menschenherden auf dieser Erde zur wertvollen Religion zu führen, die Menschheit heraus aus den Finsternissen zum Licht des Qura'n zu führen.“<sup>734</sup>

Solange das reale Leben der Muslime mit diesem Verständnis im Einklang stand, schien ihre Welt in Ordnung. In ihrer Machtposition konnten die Muslime dem Feind ihre Voraussetzungen diktieren und auf dieser Grundlage mit dem unterlegenen Feind in Frieden leben. Spätestens seit dem Niedergang des Osmanischen Reiches 1922 lieferte jedoch die Lebenswirklichkeit der Muslime nur Demütigung und Beweise der Unterlegenheit. Die islamische Welt scheint diesen Machtverlust noch immer nicht verkraftet zu haben.<sup>735</sup> Die Krankheit scheint in der islamischen Welt schon lange zu existieren. Doch gewisse Schief lagen fördern sie.<sup>736</sup> Eine dieser Schief lagen der Muslime stellte Saiyid Quṭb fest.

Schon in der Abgeschlossenheit des Gefängnisses schrieb Saiyid Quṭb sein Buch *Ma'alim fi at-tariq* [„Die Wegmarken“], das bis heute als Leitfaden der radikalen Ideologie der islamistischen Bewegung gilt. Zunächst entwickelte er seine Apologie des fundamentalistischen Islam auf dem Gebiet der Kultur im weiteren Sinne, bevor er auf die Politik und die Gesellschaft einging. Im Vorwort seines Buches brachte der Autor zum Ausdruck, dass sich die Welt heutzutage am Rande ihres Untergangs befinde, und zwar aufgrund der Sinnentleerung ihrer Werte und ihrer Moral, die sie für ihre gesunde Weiterentwicklung doch dringend bräuchte. Er richtete seine Kritik unmittelbar und wie erwartet gegen den Westen:

„Die Menschheit steht gegenwärtig vor dem Abgrund [...], weil sie auf der Suche nach der für ihre gesunde Weiterentwicklung nötigen Moral vor dem Bankrott steht. Dies ist am klarsten in der westlichen Welt zu sehen, die der Menschheit nichts mehr an geistigen Werten anzubieten hat, vielmehr kann sie ihr Gewissen von ihrer verdienten Weiterexistenz nicht mehr überzeugen, nachdem die Demokratie sie in Konkurs führte [...] Dies ist auch der Fall im östlichen Lager. Der Marxismus, der anfangs viele Menschen begeisterte, auch im Westen, muss nun den Rückgang erleiden. [...] In Russland, das als die Spitze des kollektiven Systems gilt, mangelt es an Getreide und es muss Weizen importieren, damit es sein Volk ernähren kann. [...] Nun neigt sich die Führung der Welt durch den Westen dem Ende zu, da sich die westliche Welt materiell wie militärisch und wirtschaftlich kurz vor der Insolvenzerklärung befindet. Da der Westen keinen Vorrat an Werten mehr hat, geht seine Rolle auch zu Ende. Es muss eine neue Weltführung entstehen, die die Weiterexistenz der bisher durch den europäischen Geist erbrachten Zivilisation garantiert und zudem die Menschheit mit neuen Werten und Prinzipien bereichert. [...] Nur der Islam bietet diese Werte und somit die Voraussetzung zu neuer Weltführung. [...] Renaissance

<sup>734</sup> Abu al-Ḥasan Al-Nadawi: *Mada ḥasira al-'alm bi inḥiṭāṭ al-muslimin* [„Was die Welt mit der Rückständigkeit der Muslime verloren hat“]. 10. Auflage. Doha 1974, S. 16.

<sup>735</sup> Vgl. Meddeb: Die Krankheit des Islam, S. 23.

<sup>736</sup> Vgl. ebd., S. 11f.

und Aufklärung erfüllten ihre Rolle, nachdem beide ihren Höhepunkt im 18. und 19. Jahrhundert erreicht hatten. Die europäische Zivilisation hat somit keine Substanz mehr. Der Nationalismus wie die regionalen Allianzen haben ihrerseits nichts mehr anzubieten. Despotische Regime und kommunistische Herrschaftssysteme scheiterten auch. Nun ist die Zeit für die islamische Umma gekommen, in einem schwierigen Moment voller Umwälzungen und Unsicherheit. [...] Es ist Zeit für die muslimische Umma geworden, damit sie ihre von Gott gewollte Rolle der Weltführung übernehmen kann. [...] Der Islam kann aber seine Rolle, solange er in einer Gesellschaft nicht praktiziert wird, nicht erfüllen. Das heißt: Der Islam muss von einer Umma getragen und in die Tat umgesetzt werden. Die islamische Umma ist seit Jahrhunderten von ihrer zugeordneten Rolle weit entfernt. Der Islam ist weder ein Land, auf dem die Muslime leben, noch eine Gruppe von Menschen, deren Vorfahren einst nach dem islamischen System gelebt hatten. Die islamische Umma muss eine Nation sein, die ihre Werte, Erwägungen, Lebensvorstellungen und Lebenssysteme aus dem Islam herleitet. Eine islamische Umma in diesem Sinne existiert seit dem Abbruch der Herrschaft des göttlichen Gesetzes auf Erden [gemeint ist die Abschaffung des Kalifats] nicht mehr. Diese islamische Umma muss wiederhergestellt werden, um die von ihr erwartete Rolle zur Führung der Menschheit zu erfüllen. Es muss eine ‚Wiedererweckung‘ (*ba‘ī*) der Umma erfolgen, die unter der Anhäufung der falschen Vorstellungen und falschen Systeme der vergangenen Generationen begraben wurde; welche nur dem Namen nach als die islamische Welt existiert.<sup>737</sup>

Man bemerkt hier die selektive Sichtweise Quṭb in der Auseinandersetzung mit der Realität, hielt er doch alle Herrschaftssysteme und politischen Theorien seiner Zeit für bereits gescheitert. Seiner Ansicht nach wartete die Welt nun dringend auf die Wiederherstellung des ursprünglichen, gerechten Zustands durch den Islam. Was kann aber – nach Quṭb Vorstellung – die islamische Welt der Menschheit anbieten? Womit kann sie wetteifern? Mit anderen Worten: Worin liegen die besonderen Vorzüge des islamischen Systems, die die Welt aus dem Blickwinkel der Neuzeit noch begeistern können? Quṭb erkannte, dass die islamische Kultur zu seiner Zeit keineswegs in der Lage war und es auch nicht zeitnah sein würde, den technischen und wissenschaftlichen Vorsprung des Westens aufzuholen. Er verschonte daher seine Kultur vor einem – letztlich aussichtslosen – Widerstand gegen die europäisch-westliche Kultur und verlagerte die Auseinandersetzung auf eine andere Ebene: In Sachen Glaube und Moral schien ihm die europäische Zivilisation unterlegen zu sein:

„Es ist richtig, dass die Muslime nicht in der Lage sind, die Welt ihrer Zeit mit irgendeiner neuen materiellen Überlegenheit zu beeindrucken. In diesem Bereich kann sich die islamische Nation nicht durchsetzen, da das europäische Genie ohnehin in diesem Bereich weit überlegen ist. Die islamische Welt braucht zumindest mehrere Jahrhunderte, damit sie auf dieser Ebene in Führung gehen kann. Es muss also ein spezielles Konzept her, und zwar eben das, das die westliche Zivilisation nicht hat. [...] Dies kann nur noch ‚der Glaube als Lebensweg‘ sein.“<sup>738</sup>

Zunächst verwendete Quṭb ausschließlich Bezeichnungen wie „islamische Welt“ und „islamische Umma“, um klarzumachen, dass seine Ideologie eine übergreifende islamische und keine nationale Ideologie darstellt. Quṭb sah zudem, wie bereits vermerkt, den Glauben als das

---

<sup>737</sup> Quṭb: *Ma‘ālim*, S. 3f. Vgl. auch Quṭb: *Nahwa muḡtama‘ islami*, S. 5/10.

<sup>738</sup> Ebd., S. 6f.

entscheidende Kriterium an, das die islamische Welt wettbewerbsfähig machen könne. Somit übersieht die islamistische Ideologie, hier repräsentiert von Quṭb, die wichtige Tatsache, dass die westliche Zivilisation die Führung der Welt vor allem durch die Befreiung des menschlichen Geistes von den Fesseln des blinden Glaubens erreicht hat. Es ist anzunehmen, dass der Glaube, den Quṭb hier der Welt präsentieren will, anders ist als alle anderen Glaubensrichtungen, zumindest anders als der christliche Glaube, eine Glaubensrichtung, die wirtschaftsfreundlich, lebensstauender und vor allem moralischer ist.

Der Leser der Apologie der islamistischen Bewegung des 20. Jahrhunderts wird damit einen Akzent entdecken, der zwar nicht völlig neu war, jedoch durch die Rhetorik der islamistischen Ideologie stärker als je zuvor in den Vordergrund gerückt wurde. Man versuchte, die wissenschaftliche und technische Überlegenheit des Westens durch die Betonung der eigenen moralischen Überlegenheit zu kompensieren. Meistens tat und tut man dies subjektiv, auf sich bezogen, da man die Moral ausschließlich nach der eigenen Moralvorstellung definiert. Richtig betrachtet hätte sich die islamistische Ideologie aber erst einmal die Frage stellen müssen, was überhaupt moralisch und was nicht moralisch ist in einer Welt voller Differenzen und Paradoxien. Zum Beispiel das Tragen des Kopftuchs durch die Frauen, das bei den traditionellen Muslimen als Zeichen der Tugend und der Moral gilt, ist z. B. bei den Europäern heute ein Zeichen der Unterdrückung und der Rückständigkeit. Die Islamisten propagierten und propagieren explizit, dass der Muslim die Lebensart des Nichtmuslims nicht nachahmen und die Werte und Sitten der Nichtmuslime nicht übernehmen darf. Man verurteilt die Moralvorstellungen des anderen und will gleichzeitig der Welt die eigene Moralvorstellung vorschreiben. Quṭb benutzte den Begriff *ḡāhiliya* (Unwissenheit der Gesellschaft) ausnahmslos in diesem Sinne und meinte damit alle anderen Kulturen außer dem Islam. Egal wo auf der Welt, wo auch immer der Mensch und nicht Gott der Herrscher oder Gesetzgeber ist, ist nach Quṭb *ḡāhiliya*.<sup>739</sup> Die Aufgabe der echten Muslime sei es nun, die Menschen zu Gott zurückzuführen – eine universale Aufgabe, die jedem Muslim eine heilige Pflicht ist. Diese Überzeugung gestaltet auch das Verhältnis der Muslime zu den anderen, den Nichtmuslimen:

„*Aḍ-ḍabṭ at-tašri'i* (die gesetzliche Regelung) der Verhältnisse zwischen den Muslimen und allen anderen Gesellschaften beruht auf der Grundlage, dass der Islam *al-aṣl-al-'alami* (der Ursprung der Welt) ist, zu welchem die ganze Menschheit zurückkehren muss. Die Menschheit muss sich gänzlich dem Islam friedlich (*an tusālimahu*) hingeben. Sie darf seiner Botschaft weder mit politischer noch mit materieller Macht im Wege stehen. Zudem darf kein Mensch davon abgehalten werden, der sich für den Islam als Lebensweg entschieden hat. Sollte jemand dies

---

<sup>739</sup> Ebd., S. 47f.

verhindern wollen, müssen die Muslime ihn bekriegen, bis sie ihn töten oder bis er selbst zum Islam übertritt.<sup>740</sup>

Diese Ansichten entspringen einer Ideologie, die im Namen Gottes entscheidet und konsequent handelt. Quṭb's Deklaration der Menschenrechte ist daher nicht weniger entschieden oder weniger konsequent:

„Diese Religion ist *i'lān 'am* (eine universelle Deklaration), um die Menschen von der Sklaverei durch ihre Mitmenschen und ihre eigenen Triebe zu befreien, damit sich der Mensch zur Herrschaft des Einen Gottes bekennt. Das Bekenntnis zur Herrschaft Gottes bedeutet *alṭawra al-šamila* (die universelle Revolution) gegen die Herrschaft des Menschen in jeder Form, in jeder Lage und jeder Gestalt.<sup>741</sup>

Zur Bekräftigung der Universalität der islamischen Lehre schreibt Quṭb: „Diese Religion ist keine spezielle Erklärung, um den arabischen Menschen zu befreien. Das Subjekt dieser Botschaft ist der Mensch und ihr Bereich ist die Erde, die ganze Erde.“<sup>742</sup> Wie aber will Quṭb die von ihm so hochgelobte islamische Botschaft unter die Erdbevölkerung bringen? Er erkannte, dass dies mit friedlichen Mitteln allein nicht zu bewerkstelligen wäre. Darum solle alles friedlich verlaufen, solange man die Muslime nicht daran hindere, die Menschen zu erreichen und anzusprechen. Wenn aber ein Herrschaftssystem oder ein Herrscher sich dazwischen stelle, so gelte es, dieser Macht den Ğihād zu erklären:

„Es wäre naiv zu glauben, dass eine Botschaft, die die Menschen auf der Erde, sogar die ganze Erde, befreien will, nur ausschließlich mit Worten und Argumenten kämpfen kann. Mit Worten kann man kämpfen wenn die Menschen vom Einfluss der Herrschenden frei sind. Wenn aber eine materielle Macht dazwischen stehen sollte, so gilt es, diese Macht mit Gewalt auszuschalten.“<sup>743</sup>

Wenn man die islamische Botschaft so versteht und ernst nimmt, dann weiß man, dass der Ğihād für die Ausbreitung der Botschaft eine Notwendigkeit ist.

„Wenn wir es mit der Befreiung der Menschen ernst meinen, dann ist *al- Ğihād qarūra lil da'awa* (der Ğihād für die Botschaft eine Voraussetzung). [...] Wenn der Islam den Frieden anstrebt, dann meint er nicht diesen billigen Frieden, welcher sich nur auf die Sicherung der Region, in der die Muslime leben, beschränkt. Der Islam will vielmehr, dass die ganze Religion Gottes Religion wird und dass alle Gebete der Menschen nur Allah gehören.“<sup>744</sup>

Für Quṭb ist kein Frieden vorstellbar, bevor die ganze Welt sich dem Islam unterwirft, die Šari'a praktiziert und unter Gottes Herrschaft (wie Quṭb sie versteht) lebt. Quṭb griff dabei auf Ibn al-Qaiims Erklärung des Verständnisses von Krieg und Frieden mit den Nichtmuslimen aus der

---

<sup>740</sup> Ebd., S. 58f.

<sup>741</sup> Ebd., S. 59.

<sup>742</sup> Ebd., S. 66.

<sup>743</sup> Ebd.

<sup>744</sup> Ebd.

Zeit der Hochblüte des Islam zurück. Dieser teilte die Welt bezüglich ihres Verhältnisses zum Propheten wie folgt auf:

„Letztendlich zeigte sich das Verhältnis *al-kuffār* (der Ungläubigen) zum Propheten in dreierlei Formen: *muḥaribīn* (Kriegsgegner), *ahlu 'ahd* (Abkommens-Leute) und *ahlul ḍimma* (Schutzbefohlene). Die *ahlu al-'hd* (Abkommens-Leute) konvertierten. Die Verhältnisse der *muḥaribīn* (Feinde des Islam) und der *Ahlu al-ḍimma* (Schutzbefohlenen) blieben zunächst unverändert, wobei diese sich stets in Angst vor dem Propheten befanden. So wurde schließlich das Verhältnis der Erdbewohner zum Propheten dreigestaltig: Muslime, die *muslim mu'min bihi* (an ihn glaubten), *ahlu ḍimma* (Schutzbefohlene) und *ḥaif muḥārib* (verängstigte Kriegsgegner).“<sup>745</sup>

Nach Quṭb sind es aber die oben geschilderten Zustände und Perspektiven, in denen sich der Islam in seinem Verhältnis zu den anderen Religionen und Kulturen immer befindet und die demzufolge sein Verhältnis zum Anderen bestimmen. „Diese sind nach Quṭb die logischen Zustände, die zur Natur und dem Zweck dieser Religion passen.“<sup>746</sup>

Die Entwicklungsphasen des Ḡihāds im Frühislam waren nach Quṭb dreistufig: Am Anfang hielt Gott die Muslime in Mekka vor dem Kampf zurück. In der zweiten Phase erlaubte Gott den Kampf, um sich selbst zu verteidigen. Dann erlegte Gott den Muslimen den Kampf gegen die Ungläubigen als ständige Aufgabe auf. Der Ḡihād war somit zuerst *harām* (verboten), dann *ma'zūnan bihi* (erlaubt) und schließlich *ma'mou'ran bihi* (befohlen).<sup>747</sup> Quṭb kritisiert alle Muslime und Nichtmuslime, die versuchen, die Bedeutung des Ḡihād zu relativieren:

„Die Ernsthaftigkeit der koranischen Ḡihādtexte sowie die Klarheit der ḥadīṭe des Propheten, die den Ḡihād empfehlen, als auch die Ḡihād-Ereignisse im Laufe der langen Geschichte des Islam lassen auch vor dem Druck der Realität und dem Angriff der Orientalisten auf den Islam keinen Platz für eine Verharmlosung des islamischen Ḡihāds.“<sup>748</sup>

Diejenigen Muslime, die den militanten Charakter des Ḡihād zu schwächen versuchten, unternahmen dies ausschließlich als Reaktion auf den Druck der Nichtmuslime in einer Zeit, in der der Islam keine Macht mehr habe. Die *al-maḍ al-islamī* (islamische Ausbreitung) brauche jedoch keine anderen Rechtfertigungen als diejenigen, die die koranischen Texte lieferten. Unmittelbar konnte sich Quṭb diese Argumentation mit zahlreichen Versen aus dem Koran bestätigen, die den Muslimen den Ḡihād befehlen. Dass Gott den Muslimen den Auftrag erteilte, den Islam auszubreiten, war für Quṭb eine Sache, die sich von selbst versteht:

„Gott schickte uns, um die Menschen aus der *'badat al-'ibād* (Menschenverehrung) zur *'badat Allah* (Gottesverehrung) zu bringen und aus *ḍiḡ al-dunya ila si'atiha* (der Enge dieser Welt zu deren Größe) und *min ḡur al-adyān ila 'adl al-Islam* (aus der Unterjochung der Religionen zur Gerechtigkeit des Islam). Gott schickte seinen Propheten mit seiner Religion zu den Menschen. Wer diese Religion von uns annimmt, den nehmen wir auf und halten uns von ihm, seinem Leben

---

<sup>745</sup> Ebd., S. 66f.

<sup>746</sup> Ebd., S. 67.

<sup>747</sup> Vgl. ebd.

<sup>748</sup> Ebd., S. 68.

und seinem Boden fern. Wer sich gegen den Islam auflehnt, den bekämpfen wir, bis wir siegen oder sterben und im Paradies landen.“<sup>749</sup>

Quṭb spitzte somit die islamische Ideologie zu dem Punkt zu, dass sich der Muslim mit der ganzen Welt in einem Kriegszustand befindet, bevor nicht die Islamisierung der gesamten Welt vollzogen ist. Der Islam nach Quṭbs Verständnis ist damit eine Religion, die ihrer Natur nach in die Offensive geht, um die Menschen zu befreien. Dabei erkennt Quṭb keine geographischen Grenzen an. Noch weiter ging er, als er Folgendes feststellen zu können meinte:

„Es kann eine Zeit kommen, in der die feindlichen Lager des Islam den Islam nicht angreifen wollen, weil der Islam sich innerhalb ihrer eigenen Territorien von den eigenen Herrschern versklaven lässt. Selbst in diesem Zustand soll der Islam sie nicht in Frieden lassen, bevor sie sich seiner Herrschaft unterworfen und ihre Tore seiner Botschaft bedingungslos geöffnet haben. Dies ist die Natur und die Aufgabe dieser Religion.“<sup>750</sup>

Es erscheint an dieser Stelle notwendig, diese merkwürdigen Aussagen Quṭbs näher zu betrachten. Der Sinn, der sich nach dem ersten Lesen ergibt, ist tatsächlich in aller Kürze der, dass nach Ansicht Quṭbs jeder aufrechte Muslim weder rasten noch ruhen darf, bis der letzte Ungläubige freiwillig Steuer zahlt, tot ist oder ebenfalls Muslim wird. Zudem ist die Gnade, Steuern zu zahlen, nur gewissen Religionen vorbehalten. Über die Realisierung seiner Vision von der Wiederherstellung der islamischen Welt sagte Quṭb:

„Wir glauben fest daran, dass die Errichtung der muslimischen Gesellschaft *ḍarūra insaniya* (eine menschliche Notwendigkeit) und *ḥatmiya fiṭriya* (eine natürliche Vorbestimmtheit) ist. Wenn diese islamische Welt heute und hier nicht entstehen sollte, wird sie sicherlich morgen woanders entstehen.“<sup>751</sup>

## 7.2.6 Hintergründe von Quṭbs radikaler Ideologie und deren Resonanz

Forscher unterteilen Quṭbs Leben in drei Phasen: Eine erste Phase, in der er sich mit der Literatur, auch mit Gedichten, beschäftigte und sich als hervorragender Literaturkritiker erwies; eine zweite Phase, in der seine Hinwendung zum Glauben stattfand, in der er den Islam als Lebenssystem für sich und seine Gesellschaft entdeckte; die dritte Phase ist diejenige der Revolution gegen alle etablierten islamischen Regierungen. Deutlich erkennt man hier einen kritischen Geist, der sich zunächst mit Belletristik auseinandersetzt, dann sich nach seiner religiösen Erweckung schlussendlich zu einem „Rundumschläger“ gegen alles Nichtislamische

---

<sup>749</sup> Ebd., S. 75.

<sup>750</sup> Ebd., S. 78.

<sup>751</sup> Quṭb: *Al-islam wa muškīlāt al-ḥadāra*, S. 7, vgl. auch ebd., S. 189.

entwickelt. Bekanntlich wurde Quṭb von der Ideologie Abu al-A‘la Almadoudis beeinflusst, der 1903 bis 1979 in Pakistan lebte und als erster Begriffe wie *ḥākmiya* und *ḡāhiliya* entwickelte.

„Im Rückgriff auf Ibn Taimiya, der den Jihad gegen die nominell muslimischen Mongolen propagiert hatte, und den Indopakistaner Abul-Ala Mawudodi (1903-1979), der in Urdu bereits zentrale Begriffe des modernen Islamismus geprägt hatte, formulierte Quṭb das islamische Credo nun auch in arabischer Sprache.“<sup>752</sup>

Unter der grausamen Folter und der Repression des Regimes von Nasser übernahm Quṭb diese Begriffe und entwickelte sie zu einer umfassenden, extremen Theorie weiter, wobei der jeweilige geopolitische Rahmen, hier Pakistan, dort Ägypten, sich in der jeweiligen Ausformung widerspiegelt.

In seinem Buch *Harīf al-ḡaḍab*, erschienen 1988 [„Der Herbst der Wut“], analysiert Haikel diese Problematik wie folgt: Al-Maudūdi war der Verfasser einer 1932 erschienenen Zeitschrift namens *Turḡmān al-Qura‘n* [„Übersetzer des Korans“]. Diese Zeitschrift war das Sprachrohr der Muslimbruderschaft in Pakistan. Sie rief ebenfalls zur Rückkehr zu den ersten reinen Quellen des Islam auf. Als der Einfluss der Muslimbruderschaft aufgrund der Verfolgung durch den ägyptischen Staat zurückging, erhielt al-Maudūdis Stimme, die man vor der schwachen Periode der Muslimbruderschaft kaum hatte vernehmen können, plötzlich Gehör und Einfluss. Freilich konnte die Muslimbruderschaft die geglückte Abspaltung eines islamischen Teilstaates, nämlich Pakistans von der bisherigen Kronkolonie Indien, nicht unmittelbar mit ihrem Bestreben vereinbaren, die arabischen Staaten mit Ägypten zu vereinigen.<sup>753</sup> Ähnliches deutet auch Muḥammad Sa‘ied Al-‘Ašmāwī in seinem Buch *al-Islam as-siasi* [„Der politische Islam“] an:

„Aufgrund der heftigen Widersprüche und der starken Gegensätze und als Folge komplizierter historischer Umstände entstand eine islamische Strömung in Pakistan, in welcher sich die *murakkabat an-naqṣ* (Minderwertigkeitskomplexe), die *maša‘er al-iḏḥād* (Gefühle des Verfolgtseins), das *ahasies alaqalliyar* (Gefühl in einer verfolgten Minderheit) zu leben sowie die *karahiyat al-isti‘mār* (Hass gegen den Kolonialismus) und der *uḡmat al-Islam* (Überfremdung des Islam) gegenseitig hochkochten. So führte, laut al-‘Ašmāwī, die Reaktion derjenigen, die die Natur der religiösen Angelegenheiten nicht sachgemäß auffassen konnten, die Logik der Realität nicht verstehen und den geschichtlichen Vorlauf der Sezession nur selektiv, von ihrem Standpunkt aus, verstehen wollten, zu diesem übertriebenen Fanatismus und der unverhältnismäßigen Arroganz. Somit verkroch sich dieses Denken mit seinen Illusionen und Einbildungen in selbst.“<sup>754</sup>

Um die Unabhängigkeit zu erlangen und die eigene Identität zu betonen, musste die islamische Bewegung in Pakistan eine religiöse und kulturelle Ideologie abspaltenden Charakters

<sup>752</sup> Krämer: Geschichte des Islam, S. 278.

<sup>753</sup> Vgl. Hassanen Haikel: *Harīf al-ḡaḍab* [„Der Herbst der Wut“]. Kairo 1988, S. 285.

<sup>754</sup> Al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 32.

verfolgen, die al-Maudūdis radikales Denken stark beeinflusste. So gewann vor allem der kriegsgerische Ġihād in seinem Denken an Priorität. Er unterschied zwischen zwei verschiedenen Phasen des Aufbaus einer islamischen Gesellschaft:

„Ein Phase der Unterdrückung, in der die aufstrebende muslimische Gruppe nicht in der Lage ist, ihre eigene Sache zu verwalten. In diesem Falle muss sie sich zurückziehen um sich für die nächste Phase vorzubereiten. Die zweite Phase ist die des Ġihāds. Sie ist fällig, wenn die muslimische Gruppe ihre Vorbereitungen vollendet hat, erst dann kann sie das Heft in die Hand nehmen und den Ġihād verrichten.“<sup>755</sup>

Diese Analyse von Haikal findet Bestätigung, wenn wir Quṭb's Ideologie mit der von al-Banna vergleichen. Al-Banna wollte seine Mission hinaus in die Welt tragen, suchte Kontakt zu den Menschen, um sie unter dem Dach des Islam zu vereinigen. Quṭb's Ideologie war und ist im Gegensatz zu al-Bannas Ansatz und im Einklang mit al-Maudūdī hingegen eine isolierende, ablehnende und absplattende Ideologie:

„Al-Bannas Denken wollte Bäume einpflanzen, Keime säen und wässern, ließ sich mit der Luft und der Sonne ausbreiten. Quṭb's Denken wollte Wehrgräben ausheben, starke Befestigungen und hohe Mauern um sich aufbauen. Der Unterschied zwischen den beiden ist der Unterschied zwischen Frieden und Krieg.“<sup>756</sup>

„Bei denjenigen, die sich auf Quṭb beriefen und die seine Anschauungen in den Gefangenenlagern und deren Umkreis diskutierten, lassen sich drei Grundtypen der Auslegung unterscheiden. Die Extremisten vertraten den Standpunkt, dass außerhalb ihrer kleinen Gruppe von wahren Gläubigen überall die Gottlosigkeit herrsche. Sie sprachen einen allgemeinen *takfir* aus, der auch ihre Mithäftlinge einschloss. Andere exkommunizierten nur die Machthaber [...] [,] nahmen die Masse der Gläubigen dagegen aus. Wieder andere, vor allem Angehörige der Muslimbrüder, die freigelassen wurden oder außerhalb Ägyptens lebten und die den Nachfolger Bannas, Hassan al-Hudajbi, als obersten Führer der Organisation anerkannten, schlugen eine allegorische Auslegung der umstrittenen Passagen im Werk von Quṭb vor. Der Bruch mit der Gesellschaft, in der die jahiliyya herrscht, sollte nicht in einem materiellen, sondern einem geistlichen Sinne verstanden werden. Denn die Muslimbrüder wollten Prediger sein, keine Richter: Sie wollten der Gesellschaft das Wort Gottes verkünden, um sie stärker zu islamisieren, sie aber nicht wegen Gottlosigkeit verdammen.“<sup>757</sup>

Eine Frage bleibt noch zu beantworten: Welchen Einfluss hatte bzw. hat Quṭb's Denken auf diejenigen islamischen Gruppierungen, die sich zur Gewalt bekannten und bekennen? Muss wirklich ihm die ganze Verantwortung für die Gewaltideologie auferlegt werden? Folgende Überlegungen führen zur Bejahung dieser Frage.

„[...] [Z]ahlreiche Experten betrachten Quṭb's Denken als Quelle aller militanten Ġihād-Formen. Sein charismatischer Einfluss auf viele kleine Gruppierungen im Gefängnis ist historisch nicht zu bestreiten. Abdallah Azzam, Pionier des afghanischen Ġihāds bekannte unmissverständlich: ‚Saiyid Quṭb hat mir gedanklich eine Orientierung gegeben [...]‘. Auch Abu Qatada und al-Zawahiri verheimlichten ihre Begeisterung über die Schriften Saiyid Quṭb's keineswegs. Salih

<sup>755</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura'n wa saif*, S. 28f.

<sup>756</sup> Mu'taz Al-Ḥatīb: *Saiyid Quṭb wa at-takfir- azmat afkar am muṣkilāt qurr'a* [„Saiyid Quṭb und die Apostasie – Krise des Denkens oder Probleme der Leser“]. Kairo 2009, S. 19.

<sup>757</sup> Kepel: *Das Schwarzbuch*, S. 49f.



Serrija, der bei dem Attentat im Jahre 1974, bei dem es um die sogenannte Operation der militärischen technischen Fakultät in Kairo ging, ausgeübt hatte, wiederholte in seiner Schrift *Risālat al-imān* [„Botschaft des Glaubens“] von 1973 die Argumente Saiyid Quṭb, indem er behauptete: Alle Herrschaftssysteme sowie alle Regierungen der islamischen Welt, die ihre Lebenswege und Verordnungen weitab von Gottes Buch und nicht aus der Tradition seines Propheten ableiten, sind ungläubig und abtrünnig. Alle Menschen, die zu diesen Regierungen freiwillig loyal stehen, sind dementsprechend ebenfalls ungläubig und abtrünnig.<sup>758</sup>

Salih Sirrija sah in Saiyid Quṭb außerdem explizit sein Vorbild und hielt seine Koranauslegung für die beste Auslegung überhaupt:

„Muḥammad Abdelsalam Farag, der wichtigste Drahtzieher des Attentats auf Sadat, erwähnte zwar Saiyid Quṭb in seinem Buch *al-farīda al-ġāiba* [„Die abwesende Pflicht“] aus dem Jahre 1981 nicht, dennoch beruht der Schwerpunkt seines Buches auf der Bekämpfung der Herrschaftssysteme Ungläubiger. Darin ist der Geist der Schriften von Saiyid Quṭb in der Denkstrategie Abdelsalam Farags nicht zu übersehen. Alle Verlautbarungen und Schriften der *ġamaʿa al-islamīya* in Ägypten über den Ğihād, das Praktizieren der Šariʿa und die Konfrontation mit dem Regime überschneiden sich mit der Ideologie Quṭbs. [...] Alle gewaltbereiten Ğihād-Bewegungen können auf das revolutionäre Gedankengut, das Quṭb hinterlassen hat, nicht verzichten. So sehen wir zum Beispiel, dass selbst eine berechtigte Ğihād-Bewegung wie der islamische Ğihād in Palästina Saiyid Quṭb verehrt. Saiyid Quṭb wird bei der Ğihād-Bewegung als Symbol des Widerstandes und der Re-Islamisierung aus eigener Kraft betrachtet.“<sup>759</sup>

Muʿtaz al-Khatieb, der in seinem Buch von 2009 nüchtern die verschiedensten Ğihād-Bewegungen mit der Ideologie Quṭbs vergleicht, weist weiter darauf hin, dass die Ideologie der Gewalt meist nicht nur auf einer einzigen, unabänderlichen Begründung ruht, sondern oft eine eigene Dynamik entwickelt, die sich nach Zeit, Ort, Umständen und beteiligten Personen unterscheidet. Sie scheint deswegen umso unkontrollierbarer:

„Die Ideologie der Gewalt scheint nicht monokausal begründet zu sein. Sie entwickelt sich und formt sich um, je nach den verschiedenen Komplexitäten, die mit den Umständen, den Personen und der Zeit zu definieren sind.“<sup>760</sup>

Al-Khatieb stützte seine Analyse nicht zuletzt auf die Geschichte innerhalb der verschiedenen gewaltbereiten Ğihād-Bewegungen. Die Lage im heutigen Afghanistan vermag al-Khatiebs Standpunkt weitgehend zu bestätigen. Denn die Ğihād-Bewegung in Afghanistan, selbst wenn sie die gleiche Linie wie Quṭb verfolgt, beruft sich nicht bei jedem Schritt und Tritt auf eine bestimmte Ideologie einer bestimmten Person. Sie handelt weitgehend frei, aber im Sinne und Geiste der vorgeschriebenen Ideologie von Personen wie Quṭb und Ibn Taimiya. Die weitere Entwicklung der islamistischen Ideologien scheint sogar zu einer Art Privatisierung des Ğihāds geführt zu haben, nach der kleine Gruppen, Schläferzellen oder sogar einzelne Personen unabhängig von der Mutterorganisation, jedoch in deren Sinne, agieren. Diese Ideologie

<sup>758</sup> Al-Ḥatīb: *Saiyid Quṭb wa at-takfīr*, S. 26.

<sup>759</sup> Al-Ḥatīb: *Saiyid Quṭb wa at-takfīr*, S. 28.

<sup>760</sup> Ebd., S. 27.

gewann eine konkrete Form z. B. in der Äußerung von Ajatollah Fazlallah Mahallati,<sup>761</sup> als er sagte:

„Ein Muslim, der den Islam beleidigt sieht und nichts tut, werde ‚im siebten Kreis der Hölle landen‘. Vergießt er aber das Blut des Beleidigers, werde sein Platz ‚garantiert im Himmel‘ sein. Ein wahrhaft islamischer Staat bestehe aus Gläubigen, die mit der Welt so lange im Kriegszustand leben, bis die Welt den Islam annimmt.“<sup>762</sup>

Dies ist eine offene Aufforderung für jeden glaubenseifrigen Muslim, der seinem Glauben dienen möchte, sich am Ĝihād zu beteiligen.

## **8. Neue Ansätze und Konzeptionen seit 1970**

Betrachtet man die ägyptische Gesellschaft der 1960er Jahre, bekommt man den Eindruck, dass der Islamismus ein für allemal besiegt, sein Schicksal besiegelt gewesen sei. Es gab keine ernstzunehmenden Indizien, die dafür sprachen, dass der Islam das alltägliche Leben der Ägypter immer noch maßgeblich beeinflusste. Die Moscheen wurden fast nur von alten Menschen besucht. Die Medien boten durch Filme und Programme ein offenes, liberales, aus überzeugter islamischer Sicht dekadentes Weltbild an. In den 1970er Jahre wusste die Generation derjenigen, die nach Quṭbs Ansicht re-islamisiert werden sollten, vom Islam deshalb herzlich wenig. Die Anführer der islamischen Bewegung schmachteten hinter den Gittern der Gefängnisse. Die Herrschenden dachten, sie hätten die Fliegen und Insekten durch das Austrocknen des Sumpfes ausgerottet. Dann stellte sich aber heraus, dass dieses Bild trügerisch war. Man kann diese Phase daher aus heutiger Sicht besser als eine Art Winterschlaf des politischen Islam bezeichnen, in dem er sich nicht nur in Ägypten, sondern auch in der übrigen arabischen und islamischen Welt befand. Die Projekte und die versprochenen Reformen, die von den Nationalisten nach der Unabhängigkeit von Großbritannien gestartet worden waren, erlitten mit der Niederlage Ägyptens gegen Israel im Jahre 1967 einen heftigen Rückschlag. Die Anhänger des nasseritischen Regimes versuchten, die Folgen der Niederlage zu

---

<sup>761</sup> Biographie konnte nicht eruiert werden.

<sup>762</sup> Robins/Post: Die Psychologie des Terrors, S. 207f.

relativieren, indem sie diese *hazima* nicht als Niederlage, sondern als vorübergehenden *naksa* (Rückfall) zu benennen suchten, allerdings weitgehend vergeblich.

Mit der Niederlage gegen Israel ging der Stern des Nationalismus nämlich, wie bereits angesprochen, unter.<sup>763</sup> Die Idee des Nationalismus verlor ihren Glanz in der ägyptischen Gesellschaft. Die kritischen Eliten und die enttäuschte Masse der Bevölkerung begannen erneut, nach der verlorenen Identität zu suchen. Für immer mehr Ägypter schien dabei die Rückbesinnung auf den Islam die einzige und letzte rettende Lösung zu sein, während die stärker verwestlichten, linken Kräfte eine Minderheit blieben. Das war nun der lang ersehnte, günstige Zeitpunkt für die Islamisten, die tatsächlich rechtzeitig ihre Chance zu nutzen wussten. Das Motto der neuen Phase lautete folgerichtig *al-Islam hua alḥal*: „Der Islam ist die Lösung“.

„In den Augen vieler frommer Moslems war die demütigende Niederlage, die binnen sechs Tagen den Armeen von Jordanien, Syrien und Ägypten von jüdischer Hand beigebracht wurde, Gottes Strafe für die Korruption des Islam und das Abweichen von den Lehren des Koran. Nur wenn man sich auf die Ursprünge zurückbesann, die grundlegenden Lehren des Islam, durfte man hoffen, die Ehre und die Ruhmestitel des Islam wiederherzustellen.“<sup>764</sup>

Zu Beginn der siebziger Jahre wurden vor diesem Hintergrund viele Muslimbrüder, darunter auch ihre Anführer, aus den Gefängnissen entlassen. Aus ihrer Sicht begann nun die Zeit der Umsetzung der Ideen Saiyid Quṭbs, die die Muslimbrüder in den Gefängnissen Nassers auswendig gelernt hatten.<sup>765</sup> Die Vorzeichen der Re-Islamisierung wurden sowohl in der Gesellschaft als auch in den Universitäten schnell sichtbar. Vollbärtige Männer, Frauen und Studentinnen mit Kopftuch begannen das Bild der Gesellschaft zu prägen. Zum ersten Mal tauchte der Schleier als Zeichen der neuen radikalen Tendenzen 1976 in Ägypten auf. Gleichzeitig wurden intensiv islamische Zentren gebaut und islamische Sommerlager für Tausende von Studenten fanden in den Wohnheimen statt.

„In den siebziger Jahren entstehen in den meisten Ländern der islamischen Welt unvermittelt militante islamistische Bewegungen. Ihren Höhepunkt erreichten sie mit dem Sieg der Revolution im Iran im Februar 1979.“<sup>766</sup>

Die Islamisten dominierten die Wahlen der Studentenverbände. Eine Bücherserie mit dem Titel *sautul-ḥaq* [„Stimme der Wahrheit“] erschien, die große Nachfrage erfuhr.<sup>767</sup> Die Bücher der extremistischen Denkrichtung wurden neu gedruckt und in den Moscheen verteilt. Offensichtlich hatte sich die Mehrheit der Bevölkerung für den Islam als Lebensweg

---

<sup>763</sup> Vgl. Gilles: Das Schwarzbuch, S. 91.

<sup>764</sup> Robins/Post: Die Psychologie des Terrors, S. 2.

<sup>765</sup> Vgl. Gilles: Das Schwarzbuch, S. 91.

<sup>766</sup> Ebd., S. 86.

<sup>767</sup> Erscheinungsjahr konnte nicht eruiert werden.

entschieden. Im Gegensatz zu den sechziger Jahren wurde der Islam in den siebziger Jahren mithin der bestimmende Faktor des Lebens sowohl der Individuen als auch der Gesellschaft. Die Re-Islamisierung nahm ihren freien Lauf. Sie war wie der Phönix aus der Asche emporgestiegen.

Die Orthodoxie interpretierte die Niederlage gegen Israel erwartungsgemäß als gerechte Strafe Gottes und absehbare Folge der Entfernung von Gottes Vorschriften und der Geringachtung des Islam.<sup>768</sup> Die Mehrheit der Bevölkerung teilte mit der Muslimbruderschaft dieses Verständnis ohne ernsthafte Vorbehalte. Die Strategie der Muslimbruderschaft schien besonders im studentischen Milieu, im Prekariat und innerhalb der Moscheen aufzugehen. Die Re-Islamisierung als Reaktion auf die Enttäuschung durch den Nationalismus fand nun keinen Widerstand mehr. Zellen der islamischen Bewegung entstanden überall in der Gesellschaft und nahmen ihre Arbeit auf, wodurch die islamische Bewegung nun auch politischen Einfluss gewann. Die Bildung von Keimzellen der islamistischen Bewegung erfasste die meisten Länder der islamischen Welt, so in Saudi-Arabien, in Jordanien, in Tunesien, in Algerien, in Syrien, im Sudan und darüber hinaus. Zweifellos ist diese Entwicklung auch als Folge der kolonialen Epoche, der gnadenlosen Verfolgung der Muslimbrüder durch das Nasser-Regime und nicht zuletzt des Versagens des Nationalismus zu deuten.<sup>769</sup> „Der Islamismus verdankte seinen Erfolg einem paradoxen Gemisch aus den Ängsten der einen und den enttäuschten Erwartungen der anderen.“<sup>770</sup>

Die genannten regionalen Zweigstellen, wie beispielweise die heutige al-Qaida eine ist, sind zwar ideologisch mit der Mutterorganisation in Ägypten verwandt, sie begannen jedoch, wie oben angeführt, in weiten Teilen eigenständig zu handeln. Dabei bleibt Ḥasan al-Banna der Inspirator und sein Konzept der Prototyp, Saiyid Quṭb bleibt der Vordenker aller gegenwärtigen islamischen Bewegungen.

## **8.1 Zur Haltung der islamistischen Bewegung zu Sadats Friedenspolitik gegenüber Israel**

---

<sup>768</sup> Vgl. Gilles: Das Schwarzbuch, S. 91.

<sup>769</sup> Vgl. ebd., S. 93.

<sup>770</sup> Ebd., S. 92.

Wie sein Vorgänger Ğamāl Abdel Nasser wusste auch Anwar al-Sadat um die Wichtigkeit der religiösen Kräfte für den Zusammenhalt der Gesellschaft.<sup>771</sup> Entscheidend für seine Haltung zu den Islamisten waren aber ihre unerfüllbaren politischen und gesellschaftlichen Forderungen. Während Nasser jedoch die nicht als linientreu geltenden Kräfte unterdrückte, entließ sein Nachfolger Sadat die Führungskader der Muslimbruderschaft aus dem Gefängnis, um dadurch die ebenfalls noch vorhandenen Kommunisten und Sozialisten zu neutralisieren.<sup>772</sup> Obwohl Sadat den religiösen Kräften ein Stück Freiheit gewährte, gab es aber keinen wirklichen Markt der freien Ideen.<sup>773</sup> Die Kader der Muslimbruderschaft blieben weiterhin unter strenger Kontrolle. Als Zugeständnis ließ Sadat zumindest zum Teil die Šari‘a als offizielles Strafrecht einführen und einen religiösen Rat einrichten. Um ihren guten Willen zu zeigen, beteiligte sich die Muslimbruderschaft in Sadats Kampf gegen die Nasseristen und die Kommunisten. Dafür bekamen sie die formelle Anerkennung und Legitimation durch das Regime. Für die Befriedigung der Re-Islamisierungsbestrebungen der Islamisten schienen Sadats Zugeständnisse jedoch nicht auszureichen. Die nun verjüngte und vital gewordene Bewegung begann deshalb, eine neue Strategie zu erarbeiten.

Nasser hinterließ Sadat politisch wie wirtschaftlich und gesellschaftlich ein schweres Erbe:

„Die Folge des Krieges von 1967 war die teilweise Besetzung von drei verschiedenen arabischen Ländern (Ägypten, Jordanien und Syrien). Die Fläche, die Israel allein von Ägypten besetzte, betrug 61.000 qm<sup>2</sup>, die Gesamtfläche der Sinai-Halbinsel. 11.500 Ägypter kamen im Krieg ums Leben. Die ägyptische Luftwaffe verlor 95% ihrer Kapazitäten. 85% der ägyptischen Bodentreitkräfte wurden vernichtet. Nach den Worten von Mahmoud Riad gab es am Kriegsende nur noch 7 Panzer.

„Kurz vor dem Ende der Ära Nasser häuften sich in kurzer Zeit Faktoren, die zum Umdenken zu einem neuen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Weg führten. Es kam auch zur Verstärkung der fundamentalistischen Strömung. Zu diesen Faktoren gehörten: die Trennung Syriens von Ägypten 1961 sowie die Misserfolge bei der Vereinigung mit dem Irak 1963 und der Schwächung der sozialistischen Idee im Zuge der Niederlage 1967, wodurch die Loyalität zum Staat stark gefährdet wurde; die Gründung vieler geheimer religiöser Organisationen, die die politische Stabilität beeinträchtigten. Die Verlagerung der Macht nach Saudi Arabien infolge des Ölbooms veranlasste Sadat, nach neuen politischen und wirtschaftlichen Alternativen zu suchen. [...] Die Re-Islamisierung zeichnet sich ab, als der Scheich von al-Azhar zahlreiche Briefe von der Bevölkerung bekommen hatte, die ihn aufforderten, die Šari‘a‘ zu praktizieren. Der Scheich gab eine Erklärung dazu ab: Das ägyptische Parlament musste bei der Umformulierung der Verfassung 1971 die Šari‘a‘ als Hauptquelle der Verfassung mit der Akzeptanz anderer Quellen einverstanden sein.“<sup>774</sup>

„Als Hilfe für die Ankurbelung der ägyptischen Wirtschaft befürwortete Sadat die Öffnung der Märkte. Das ‚Oktober-Blatt‘, welches Sadat im Mai 1971 vorschlug, bot keine klare Analyse, wie sich Sadat die Öffnung der Wirtschaft vorstellte. Das ‚Oktober Blatt‘ wies nur auf die zur Verfügung stehenden Möglichkeiten hin, um arabische und europäische Investitionen für

---

<sup>771</sup> Ebd.

<sup>772</sup> Vgl. ebd., S. 93.

<sup>773</sup> Vgl. ebd.

<sup>774</sup> Ebd., S. 72.

Ägypten profitabel zu gestalten. Sadat bot dieses Blatt nicht als alternative Wirtschaftspolitik der sechziger Jahre mit ihren verschiedenen Komponenten an, im Gegenteil, er bekräftigte in diesem Blatt die Fortsetzung der neuen Politik auf den Grundlagen der alten Politik <sup>775</sup>

Nach dem Oktoberkrieg 1973 betonte Sadat in seinen offiziellen Reden, dass die Liberalisierung der Märkte dem nationalen Interesse nicht widerspreche und die so dringend benötigten fremden Investitionen im Rahmen eines transparenten Verfahrens mit bestimmten Prioritäten vollzogen würden. Die Märkte Ägyptens sollten seiner Ansicht nach sowohl dem Osten als dem Westen offen stehen. Doch Begriffe wie Öffnung und Modernisierung weckten in den Köpfen der Islamisten negative Assoziationen. Ihr Widerstand gegen die Öffnung zur Außenwelt verstärkte sich. Er spiegelte nicht zuletzt ihre Angst vor Entfremdung wider. Sadats Kritiker erhoben zudem den Vorwurf, dass der später ermordete Präsident nie mit klaren Worten definiert habe, was er mit Liberalisierung der Wirtschaft meinte und wie weit diese Liberalisierung gehen sollte, ohne Ägyptens Eigenart und islamische Prägung zu schädigen.

„Alle Definitionen der wirtschaftlichen Öffnung, die Sadat von 1974 bis 1975 formulierte, waren zu allgemein und undurchschaubar. Vielfach gilt die Politik der wirtschaftlichen Öffnung, wie sie Sadat praktizierte, als ein Teil des amerikanisch-israelischen Friedensplans. Zudem erfolgten zeitgleich die Schlichtungsversuche des amerikanischen Außenministers Henry Kissinger zwischen Ägypten und Israel, die zum Friedensvertrag von 1977 führten. [...] Experten zufolge bestanden die Folgen der wirtschaftlichen Öffnung in fünf Punkten: Die ökonomische Schere zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsschichten öffnete sich weiter. – Sie führten zu einer Krise der Loyalität gegenüber dem Staat und zu einer zunehmenden Bedeutung der egoistischen Abkapselung des Individuums innerhalb seiner Gesellschaft. – Sie zogen eine Verherrlichung der importierten Waren und ein geschwächtes Selbstvertrauen nach sich. – Sie generierten zahlreiche Emporkömmlinge als Repräsentanten einer schnell reich werdenden Schicht. – Sie bedingten einen Verfall der traditionellen Bildung.“<sup>776</sup>

Die Gründe für die starke Re-Islamisierung in den siebziger Jahren sind zahlreich. Manche sind, wie bereits angesprochen, inländischem, andere ausländischen Ursprungs: Im Inland gab es keine zivile (nicht-islamische) Opposition, die in der Lage gewesen wäre, einen Gegenentwurf zum in Teilen noch beschworenen, aber in Frage gestellten nationalen Sozialismus zu bieten, um damit ein politisches Umdenken durchzusetzen. Den gemäßigten islamischen Reformern gelang es nicht, den Islam und die säkularen Ideologien zu versöhnen. Die extremen Foltermaßnahmen, die die Gefangenen in den sechziger Jahren hatten erleiden müssen, ließen diese, nachdem sie in den siebziger Jahren in die Freiheit entlassen worden waren, die Re-Islamisierung umso radikaler verfechten. „Dadurch verlor die islamische Bewegung ein gemäßigtes, ausgeglichenes Vorbild, an dem sie sich hätte orientieren können.“<sup>777</sup>

---

<sup>775</sup> Ebd., S. 73.

<sup>776</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura' n wa saif*, S. 75.

<sup>777</sup> Vgl. Ebd., S. 66.

„Andere Studien führen den Prozess der extremen Re-Islamisierung der siebziger Jahre auf die Folgen der Politik der wirtschaftlichen Öffnung, die Sadat betrieben hatte, und deren politische, wirtschaftliche und psychologische Folgen auf die Bevölkerung zurück. Je mehr sich Sadats System dem Westen öffnete, desto stärker wuchs die Hinwendung der Mehrheit der Bevölkerung zum Islam.“<sup>778</sup>

Doch ausschlaggebend in der dramatischen Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Sadat und der islamischen bzw. islamistischen Bewegung war seine Friedenspolitik mit Israel, die 1979 zum Abschluss des Friedensvertrags von Camp David führte.<sup>779</sup> Das Vorantreiben der Friedenspolitik mit dem Staat Israel lieferte den extremistischen Kräften die entscheidende Legitimation zur Bekämpfung des ägyptischen Regimes. Denn Sadat hatte in den Augen der Islamisten mit dem Abschluss des Friedensvertrags eine religiöse Pflicht, nämlich die Befreiung der heiligen Stätte der al-Aqsa-Moschee, des dritten der heiligsten Orte der Muslime, aufzugeben. Besonders wegen der feindlichen Haltung Sadats zur iranischen Revolution und des Empfangs des 1979 entmachteten Schahs des Iran gingen massenhaft Menschen auf die Straße und protestierten vereint mit Studenten gegen Sadats Politik. Weniger als drei Jahre nach seinem Besuch in der Knesset schloss Sadat weitere umstrittene Verträge mit der israelischen Führung im Bereich der Ölindustrie, der Agrarwirtschaft und des Tourismus. 1982 wurde das israelische Akademische Bildungszentrum in Kairo gegründet. Diese mutigen Schritte zeigen, wie ernst Sadat es mit dem Frieden mit Israel meinte. Die Stimmung, die damals unter der einfachen Bevölkerung – nicht unter den Islamisten – herrschte, zeigt eine Befragung, die von einer Doktorandin namens Salwa al-‘Ameri mit zweihundert gebildeten Personen zur Normalisierung der Beziehung mit Israel durchgeführt wurde:

„Der Kern der Umfrage lautet, ob die Gefragten daran glauben, dass Ägypter und Israelis in absehbarer Zeit oder in der fernen Zukunft Seite an Seite leben können. 7% meinten, ein friedliches Zusammenleben wird es in absehbarer Zeit nicht geben. 60% waren der Meinung, es wird auch in der fernen Zukunft kein friedliches Zusammenleben geben. Zudem meinen 75,5%, dass Israel unfähig sei, ein normales, friedliches Zusammenleben mit der arabischen Bevölkerung, darunter auch die Palästinenser, aufrechtzuerhalten. 78,5% schätzten Israel und die Vereinigten Staaten von Amerika in deren feindlichen Haltung gegenüber den Arabern gleich ein.“<sup>780</sup>

Durch den Export ägyptischer Lehrer und Techniker auf die arabische Halbinsel in den Zeiten des Ölbooms nach 1973 hatte der Einfluss der Muslimbrüder schon stark zugenommen. Zudem ließ Sadat jetzt die von Nasser verbannten Muslimbrüder, die in Saudi-Arabien reich geworden waren, nach Ägypten zurückkehren. Der strukturelle Wandel der siebziger Jahre verschaffte der Organisation die Möglichkeit, ein weites Netz von Anhängern im In- und Ausland zu knüpfen.

---

<sup>778</sup> Ebd.

<sup>779</sup> Vgl. Schulze: *Geschichte*, S. 276.

<sup>780</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura'n wa saif*, S. 77.

Letztendlich verfügten nun die Islamisten über die nötigen finanziellen Mittel zum entscheidenden Auf- und Ausbau der Bewegung. Die Zahl der Anhänger der Muslimbruderschaft stieg auf eine Million aktive und mehrere Millionen von Sympathisanten.<sup>781</sup>

Hinzu kamen Veränderungen auf der internationalen Ebene. So stellte bis zum Ende der siebziger Jahre Israel in den Augen der islamischen Bewegung den Hauptfeind dar. Das Verhältnis zu den Vereinigten Staaten von Amerika war noch nicht so schlecht wie in der heutigen Zeit. Stattdessen vertrat die Muslimbruderschaft hier einen pragmatischen Standpunkt.

„Man erkannte die Vereinigten Staaten als die erste Weltmacht an. Die Muslimbruderschaft ist davon überzeugt, dass die Amerikaner ihre Politik und ihre Haltung zu den Muslimen ändern können. Die Muslimbruderschaft fragt sich, warum sollen die Vereinigten Staaten ihre Politik nicht auf den Grundlagen der Gerechtigkeit bauen?“<sup>782</sup>

Aber auch der noch anhaltende Kalte Krieg war mit Chancen verbunden. In den siebziger Jahren gab es ein inoffizielles antikommunistisches Abkommen zwischen den arabischen Regierungen und den USA. Daraus resultierte wiederum mehr Handlungsfreiraum für die islamischen Bewegungen, der im Hinblick auf den gemeinsamen kommunistischen Feind nun auch im Einklang mit den amerikanischen Interessen stand. Nachdem sich Ende der 1970er Jahre radikale Gruppen wie *at-Takfīr wa al-ḥiğra* (Exkommunikation und Auswanderung), die 1977 den Großscheich von al-Azhar ermordete, *al-ğama‘a al-islamiya* (Die islamische Gemeinschaft) und *al-Ğihād al-islamī* (Der islamische Ğihād) abspalteten, zählte die Muslimbruderschaft zudem eher zu den gemäßigten islamischen Organisationen. Sie verweigerte sich allerdings schon in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre jeglicher Annäherung an Israel. Alle Islamisten hielten den Krieg gegen Israel nunmehr für einen unausweichlichen Glaubenskampf. Die offizielle Stellungnahme der Muslimbruderschaft, vertreten durch den *muršid* (Anführer) und einige andere Mitglieder, zum Friedensvertrag mit Israel konnte man in der Aprilausgabe 1981 ihrer Zeitschrift lesen, in der al-Tilmisani (der Anführer der Muslimbrüder) in einem Artikel die Grundlagen der Ablehnung jeglicher Normalisierung durch die Muslimbruderschaft zusammenfasste. Er hob dazu die sogenannten *ğatar at-taṭbie‘a* (Gefahren der Normalisierung) hervor:

„Die Normalisierung mit Israel führt zum Sterben der Gefühle und zum Verblöden des Gewissens gegenüber dem ge- und beraubten Palästina. Sie gilt als langsamer Tod, bei dem wir die Kelche der Demütigung und der Erniedrigung austrinken müssen. Die Muslimbruderschaft lehnt die Normalisierung angesichts der folgenden Gefahren ab: 1. Wir würden uns daran

---

<sup>781</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

<sup>782</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura‘n wa saif*, S. 84f.



gewöhnen, Juden unter uns zusehen, so dass wir ihr Verbrechen in Palästina vergessen. 2. Sie werden ihre Missionsarbeit in der ganzen Region betreiben und unseren Glauben stark gefährden. 3. Die Juden sind dadurch weltweit bekannt, dass sie die moralische Dekadenz unter allen Völkern der Welt zu verbreiten pflegen, damit sie herrschen können. Die Normalisierung wäre die beste Methode zum Erreichen ihrer Ziele. 4. Diese Gefahr bedroht nicht nur Ägypten, sondern sie befällt wie die Pest alle Regionen der islamischen Welt. 5. Die Juden werden daran arbeiten, dekadente Moralvorstellungen unter unserer Jugend zu verbreiten und Nachtclubs zu bauen, die unsere Werte und Existenz vernichten werden. Sie werden außerdem alle käuflichen Medien nutzen, um Chaos in der islamischen Gesellschaft anzurichten. 6. Die Normalisierung ist deswegen gefährlich, weil die Juden dadurch ihre Spione in alle Bereiche der Wirtschaft einschleusen und Muslime mit den verachtenswerten Mitteln zu gefährden versuchen werden. [...] 7. Die Juden sind diejenigen, die die verlogene Propaganda erfunden und betrieben haben, und werden diese unter islamischen Namen ausbreiten.<sup>783</sup>

Diese Zitate umreißen die kompromisslose Haltung der Muslimbruderschaft, des wichtigsten Trägers der islamischen Bewegung in den siebziger Jahren. Dennoch äußerte sich al-Tilmisani selbst widersprüchlich zur offiziellen Haltung seiner Organisation: Er bekräftigte in Gesprächen mit der Presse nämlich, dass die Muslimbruderschaft als eine der islamischen Kräfte, die sich für die Reform einsetze, die Verhandlungen akzeptiere und sich sogar einen Frieden mit Israel in der fernen Zukunft vorstellen könne. Zu diesem Widerspruch in den Erklärungen der Muslimbruderschaft kamen noch die Ablehnung al-Tilmisanis, an der internationalen Koalition der islamistischen Gruppierungen in Camp David im Jahre 1980/1981 teilzunehmen. Der Widerspruch in der Politik dieses Anführers der Muslimbruderschaft zeigte sich nicht zuletzt auch in seinem Buch *Aiyām ma'a as-Sadat* (Tage, zusammen mit Sadat), in dem er gestand, dass die Ermordung Sadats ein Unrecht gewesen sei. Er verglich sie mit der ungerechten Ermordung des dritten Kalifen Osman. Die Anerkennung der weltweiten Rolle der Weltmacht Amerika wurde von den anderen islamistischen Strömungen verurteilt und scharf kritisiert, mit der Begründung, dass die islamische Mission keine Angst vor irgendeiner irdischen Macht haben solle und müsse.

## **8.2 Zu den radikalen Gruppierungen der siebziger Jahre und deren Wirkung auf die Gegenwart**

Als Ayman al-Zawahiri am 7. Oktober 2001, rund einen Monat nach den Anschlägen des 11. September, neben Osama bin Ladin vor die Kameras trat und den Ğihād gegen Amerika sowie die Revolution der islamischen Welt zur Rettung Palästinas forderte, fragten sich viele Muslime und Nichtmuslime, welche Ideologie einen ägyptischen Arzt dazu gebracht haben

---

<sup>783</sup> Saiyid Aḥmad: *Qura'n wa saif*, S. 82.

konnte, in die Berge und Höhlen Afghanistans zu ziehen und sein Leben so radikal zu ändern. Als man daher die Vergangenheit al-Zawahiris und die Hintergründe seiner Gedankenwelt näher durchleuchtete, wurde klar, welchen Einfluss die Ideologie der *Ĝihād*-Gruppen der siebziger Jahre auf sein Denken entwickelt hatten.

„Ayman al-Zawahiri, still in his teens, was personally inspired by Sayyid Quṭb to form a jihad cell in 1967 for his high-school friends. The organisation he thus set up for the new ‚Islamic vanguard‘ grew to become Egypt’s most deadly, the Tanzim al-jihad. Throughout this period, Zawahiri affirmed that ‚the road to Jerusalem goes first through Cairo.‘“<sup>784</sup>

Dazu muss man wissen, dass die Auswanderung der *Ĝihād*isten nach Afghanistan bei den Muslimen die Assoziation zur Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina hervorruft. Wegen Repressionen war er mit seiner jungen islamischen Gefolgschaft dorthin gezogen, um seine Mission unter günstigeren Umständen neu beginnen zu können. Ähnlich wie der Prophet flüchteten also Männer wie Ayman al-Zawahiri aus ihrer Heimat nach Afghanistan, um dort einen Fluchtort zu finden, an dem sie ihre Aufgabe erneut verfolgen konnten.

„Diese Ideologie hat ihren Ausgangspunkt im Denken *al-ġihāz as-sirrī al-ḥāṣ* (der geheime private Apparat) der Muslimbruderschaft der vierziger Jahre. Sie erblühte durch Saiyid Quṭbs ‚Die Wegmarken‘ und wurde fruchtbar durch ‚Die Botschaft des Glaubens‘ von Salih Sirriyya und ‚Die abwesende Pflicht‘ von Muḥammad Abdel-Salam Farag und Abbud al-Zumur und ihre Kameraden.“<sup>785</sup>

Die siebziger Jahre erlebten, wie gesagt, die Entstehung und die Abspaltungen der meisten radikalen gewaltbereiten Gruppierungen der islamistischen Bewegung. Bereits im Jahre 1973 entstand als kleine Gruppe die *tanẓīm al-Ĝihād* (Die Untergrundorganisation des *Ĝihād* im Jahre 1981) unter der Führung ‚Ulwi Mustafas. Diese Gruppe erklärte Israel den Krieg am Suez-Kanal. U. a. der Leutnant Isam al-Qamari schloss sich der Organisation an. Er wurde später zu einem der wichtigsten und gefährlichsten Anführer der Gruppe, die das Attentat auf Sadat 1981 verübte. Er selbst wurde in den achtziger Jahren bei seiner Flucht aus dem Gefängnis getötet. Im selben Jahr organisierte der palästinensische Student Salih Siriya die bereits erwähnte sogenannte Operation der technischen militärischen Fakultät 1974. Ihm wurde die Verantwortung für die Organisation eines Putsches gegen die Regierung zu dieser Zeit zugesprochen. 1975 wurde er zum Tode verurteilt und hingerichtet. Deshalb gründete der ebenfalls islamistisch gesinnte Staatsanwalt Yahia Haschim mit ca. 300 Anhängern aus Alexandria eine Organisation, die das Gefängnis, in dem sich Salih Sirriyya befand, überfallen

---

<sup>784</sup> Arjomand: Islamic resurgence, S. 194.

<sup>785</sup> Saiyid Ahmad: *Qura'n wa saif*, S. 110.

und den Islamistenführer befreien wollte. Die Aktion schlug jedoch fehl und Yahia Haschim wurde in einem Gefecht von der Polizei erschossen.<sup>786</sup>

„In Alexandria wurde 1977 eine Reihe von islamischen [islamistischen] Untergrundgruppen entdeckt und ihre Mitglieder verhaftet, so die ‚Soldaten Allahs‘ (Jund Allah), die ‚Gemeinschaft des Ġihāds‘ (Jama‘at al-jihad), von denen einige schon 1974 im Zusammenhang mit dem Überfall auf die Militärakademie in Kairo festgenommen worden waren.“<sup>787</sup>

Ebenfalls wurde 1965 die Organisation *at-Takfīr wa al-ḥiğra* unter der Führung Schukri Mustafas ins Leben gerufen. Dieser wurde 1978 zum Tode verurteilt und gehängt. 1979 spaltete sich die Ġihād-Gruppe in drei Gruppierungen. Die erste formierte sich unter der Führung von Muḥammad abdel Salam Faraj<sup>788</sup> und Abbud al-Zumar.<sup>789</sup> Die zweite entstand in Südägypten unter der Leitung von Karam Zuhdi.<sup>790</sup> Die dritte wurde unter Salim al-Rahhal aus Jordanien gebildet.<sup>791</sup> Der studierte Politikwissenschaftler Kamāl al-Sa‘ied Ḥabīb übernahm die Führung der Gruppe nach der Abschiebung al-Rahhals nach Jordanien.<sup>792</sup>

Die Gruppe „Exkommunikation und Auswanderung“ war die wichtigste Sondergruppe innerhalb der islamischen Bewegung in den siebziger Jahren.<sup>793</sup> Auch sie plante, mittels Gewaltanwendung einen islamischen Idealstaat zu errichten. Ihre Mitglieder gingen so weit zu behaupten, dass diejenigen, die sich ihrer Gruppe nicht anschließen, ungläubig seien. *Al-ğama‘a al-islamiya* baut sich gemäß Schukri Mustafas Ideologie in zwei Phasen auf. Was sich durchsetzte, war ein zwei-Stufen-Plan: Die erste Phase ist *marḥalat aḍ-ḍa‘f* (die Phase der Schwäche). In dieser Phase soll die Gruppe aus der Gesellschaft in die Wüste auswandern, in

---

<sup>786</sup> Ebd., S. 111. Zur Entstehung der islamistischen Gruppierungen der 1970er Jahre siehe auch Schulze: Geschichte, S. 259f.

<sup>787</sup> Johannes Reissner: Die militant-islamischen Gruppen, in: Ende/Steinbach: Der Islam in der Gegenwart, S. 470–486, hier: S. 480.

<sup>788</sup> Muḥammad ‘Abdel Salām Farağ (geb. 1952) studierte Elektrotechnik an der Universität Kairo und arbeitete als Elektroingenieur in Kairo. Farağ wurde von den Schriften al-Maudūdis und Quṭbs inspiriert. Er gilt als einer der ersten Anführer der *ğama‘a islamiya* in den frühen Jahren der 1970er Jahre. Im Jahr 1979 gründete er die ägyptische islamische Ġihād-Gruppe zusammen mit Ayman al-Zawāhirī und Karam Zuhdī. Farağ wurde 1982 für seine Rolle in der Ermordung des ehemaligen ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat hingerichtet.

<sup>789</sup> ‘Abbūd az-Zumar (geb. 1947 in Gize) ist ein ehemaliger ägyptischer Armeeeangehöriger. Er wurde ebenfalls für die Teilnahme an der Ermordung des ehemaligen Ägyptens Präsident Anwar al-Sadat und für seine Mitgliedschaft in der verbotenen Organisation al-Ġihād schuldig befunden und zu 25 Jahren Gefängnis verurteilt. Nach dem Sturz von Mubarak im Februar 2011 wurde er nach 29 Jahren Haft freigelassen.

<sup>790</sup> Karam Zuhdī war Vorsitzender und Mitgründer des Rates der *ğama‘a islamiyya*. Zudem gilt er als einer der wichtigsten Drahtzieher des Attentates auf den ehemaligen Präsidenten Sadat. Zuhdī gehört jedoch zu den wenigen, die die Ermordung Sadats bereuten. Ferner lobte er den ehemaligen Präsidenten Sadat als denjenigen, der den Islamisten die Chance gab, ihr islamisches Leben frei auszuüben.

<sup>791</sup> Sālīm al-Rahḥāl wurde 1956 in Palästina geboren. Er studierte die Grundlagen der islamischen Religion an der al-Azhar Universität in Ägypten. Nach dem Abschluss seines Studiums 1975 wurde er verdächtigt, eine Untergrundorganisation gründen zu wollen, und verhaftet. Er blieb bis 1979 in Haft. Al-Rahḥāl war der Anführer der Operation der sogenannten militärisch-technischen Fakultät, die das Ziel verfolgte, al-Sadat zu ermorden.

<sup>792</sup> Vgl. Saiyid Ahmad: *Qura‘n wa saif*, S. 113.

<sup>793</sup> Vgl. ebd., S. 103f.

die Berge und in die Höhlen, um sich dort zu etablieren. Dann beginnt *at-tamkīn* (die Ermächtigung) als zweite Phase, welche die Konfrontation mit den Ungläubigen bedeutet.<sup>794</sup>

„Würden sich die Muslime an der Spitze eines Berges oder im Schoß eines Tales versammeln und nach den Gesetzen des heiligen Buches leben, so hätten sie den Staat des Islam gegründet, aus dem das Licht hinausstrahlen und in die Welt vorbereiten würde. So würden sie mit Gottes Wort und auf Gottes Wegen die Ungläubigen bekämpfen und die Erde von der Ketzerei reinigen, die Menschen aus der Verehrung der Menschen retten und zur Verehrung des einzigen Gottes führen.“<sup>795</sup>

Die Ähnlichkeit zwischen Schukris Ideologie und der Strategie und Praxis der Taliban-Bewegung in Afghanistan ist somit nicht zu übersehen. Schukri betonte mehrmals, dass der einzige Weg für seine Bewegung, ihr Ziel zu erreichen, die Emigration in die Wüste sei und dass alle anderen Wege zum Misserfolg verurteilt seien.

Das Leben der Gruppe „Exkommunikation und Auswanderung“ war freilich nur von kurzer Dauer, weil erstens ihre innere Struktur nach der Hinrichtung von Schukri zerfiel, zweitens die Gruppe durch ihre fremde Ideologie kaum mehr Anhänger fand, drittens die Tendenz der Muslimbruderschaft, ihrer Mutterorganisation, zur politischen Arbeit dem Extremismus weitgehend die Grundlage entzog, und schließlich, weil durch die Entführung und die Ermordung von Scheich al-Zahabi die Gruppe in ein schlechtes Licht geriet. Schukris Ideologie besagt, dass der Kampf zwischen den Muslimen und den Ungläubigen unvermeidlich sei. Dieser werde aber erst am Ende der Zeit, am jüngsten Tag), beginnen. Bis dahin müsse seine Gruppe auswandern und abwarten, bis diese Zeit käme.

„Somit glaubt *ğama ‘at al-muslimīn* an den bewaffneten Ğihād [...]. Was den Zeitpunkt und seine Mittel betrifft, so wird das am Ende der Zeit in der großen Schlacht sein. Das Kriegszeug wird das Schwert und der Schießbogen sein müssen.“<sup>796</sup>

Dieser bewusste, für Außenstehende angesichts der großen Ziele lächerliche Rückgriff auf Traditionen der islamischen Hochblüte und das Miteinbeziehen des Weltendes in ihre Pläne, belegt eine tiefe Gläubigkeit, in die diese Menschen sich flüchten, weil sie sich in ihrer Umwelt fremd fühlen. Dieses Beispiel zeigt meiner Meinung nach deutlich, dass so geartete sektiererische Gruppierungen mit dem Körper in der Gegenwart stehen und mit dem Geist in der Vergangenheit verharren.

Die *ğama ‘a islamiya* war auf der sozialen Ebene allerdings sehr engagiert. Sie half da, wo der Staat versagte. Sie bot in Kairo als Alternative zu den Unannehmlichkeiten der öffentlichen

---

<sup>794</sup> Vgl. ebd., S. 94.

<sup>795</sup> Ebd., S. 103.

<sup>796</sup> Ebd., S. 98.

Verkehrsmittel den Transport mit Kleinbussen an, die Studentinnen vorbehalten waren. Doch als das Interesse an dem Transportservice so zunahm, dass die Nachfrage das Angebot überstieg, wurde das Transportsystem der Gama‘a Islamiya nur auf Studentinnen beschränkt, die den Hiğab (Schleier) tragen. Selbst in den Bankreihen der Hörsäle an den Universitäten setzte die Gama‘a die Trennung der Geschlechter durch.

„Einer der Ideologen der gama‘a, der Mediziner ‘Isam al-‘Aryan, bemerkte dazu in einem 1980 erschienen Artikel: ‚Wenn hinreichend viele Studentinnen den Schleier tragen, dann ist das ein Zeichen des Widerstandes gegen die westliche Zivilisation und der Beginn der *iltizam* (der strengen Befolgung) der Regeln des Islam.‘ Er deutete dies als Zeichen der Existenz einer starken islamischen Bewegung – zusammen mit dem Tragen eines Bartes und weißem Ğallaba bei den Studenten und dem großen Zulauf zu den öffentlichen Gebeten der beiden Feste Aid elFitr (Fest des Fastensbrechens) und Aid el-Kebir (Opferfest), bei denen die gama‘a ihre Stärke demonstrierte, indem sie Tausende von Gläubigen in allen großen Städte Ägyptens betreute.“<sup>797</sup>

### 8.3 Die Ğihād-Gruppe und die Rechtfertigung der Ermordung Sadats

Die Kader der islamischen Bewegung, die Sadat ursprünglich mit dem Ziel aus dem Gefängnis entlassen hatte, das Vordringen der Linksextremen zu verhindern, um so das Gleichgewicht in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten, richteten ihre Waffen seit 1977 auf Sadat selbst. Bis dahin hatte sich die Beziehung zwischen Sadat und den Islamisten so gestaltet, wie es dem üblichen Verhaltensmuster der Islamisten gegenüber den Obrigkeiten entsprach, nämlich als ein Schwanken zwischen stiller Konfrontation und punktueller Zusammenarbeit. Erst die Unterzeichnung des Friedensabkommens mit Israel trieb die Ğama‘a islamiya in die offene Konfrontation. Einen unmittelbaren Anlass dazu bot die Verhaftung einiger Mitglieder der Gruppe wegen Störung der öffentlichen Ordnung, eine altbewährte Methode autoritärer Regime. Darauf folgte die Ermordung des Religionsgelehrten und *waqf*-Ministers, also des Ministers für die Verwaltung religiöser Stiftungen, Scheich ad-Dahabī. Dieser hatte zuvor die Ideologie Schukri Mustafas mit dem *ħariğitentum*<sup>798</sup> gleichgesetzt. Mit dem anschließenden Prozess gegen die Ğama‘a wurde deren Gegnerschaft zum Regime öffentlich.

„Der Prozess gegen at-takfir wa-l hijra bedeutete das Scheitern der Strategie des Regimes: die Einbindung der studentischen Intelligenzija der *Ğama‘a islamiya* und des frommen Bürgertums der Muslimbrüder mit dem Ziel, einen Schutzwall gegen den militanten Protest der verarmten städtischen Jugend zu errichten.“<sup>799</sup>

---

<sup>797</sup> Kepel: Das Schwarzbuch, S. 104f.

<sup>798</sup> Es handelt sich in der Bezeichnung *ħariğitentum* um die Spaltung der Einheit der *Umma*. Eine Bezeichnung aus der Urzeit des Islam, die jeden Muslim, dem ein Verstoß gegen religiöse Normen zur Last gelegt wird, des Unglaubens bezichtigt.

<sup>799</sup> Kepel: Das Schwarzbuch, S. 108.

Ägypten erlebte 1979 zudem die Entstehung von *al-Ğihād al-islamī*, der Gruppe des islamischen Ğihād unter der Führung von Muḥammad Abdel-Salām Farağ. Die *Ğihād islamī*-Gruppe galt als das Sammelbecken der anderen drei Ğihād-Gruppen der siebziger Jahre, die bislang weit entfernt voneinander gearbeitet hatten. Nach dem Zusammenschluss der verschiedenen Ğihād-Gruppen wurde ein Beratungsausschuss unter Abdel Salam gegründet. Dem Beratungsausschuss waren drei verschiedene Ausschüsse untergeordnet:

„Der erste kümmerte sich um Missionierungsarbeit, der zweite war für die politische Planung zur Vorbereitung des politischen Wechsels verantwortlich. Der dritte, der Wirtschaftsausschuss, ermöglichte die Arbeit der beiden anderen durch Sammeln von Spenden und organisierte Überfälle auf meist von Christen geführte Juweliergeschäfte. Nach Saiyid Aḥmad blieb der Führer des dritten Ausschusses unbekannt.“<sup>800</sup>

Saiyid Aḥmad erklärte weiter, dass es eine Pflicht für jeden Muslim sei, die von Farag unter Bezug auf den Propheten vorhergesagte Wiederherstellung des Kalifats zu unterstützen.<sup>801</sup>

Die Agitation Farags verschärfte die Auseinandersetzung zwischen der Muslimbruderschaft und dem Staat, personifiziert durch Sadat. Denn die muslimischen Herrscher seien alle Lakaien des Westens, auch wenn sie beteten und fasteten, also sich äußerlich als Muslime zeigten. Mit der Formulierung der „unterschlagenen Pflicht“ wies Farag auf die Pflicht der Ulema hin, jedem Machthaber, der den Islam nicht praktizierte, (selbst wenn er sich selbst als Muslim bezeichnete) den Ğihād zu erklären. Farag berief sich hierbei auf Quṭbs Buch „Die Wegmarken“. Auch Ibn Taimiyas diente ihm als Vorbild, weil dieser einst in einer Fatwa den Kampf gegen die Mongolenherrscher forderte.<sup>802</sup> Unmittelbar angestoßen von der Ideologie Quṭbs und scheinbar gerechtfertigt durch die Werke von Ibn Taimiya kamen die Anhänger dieser Gruppe ihrer vermeintlichen religiösen Pflicht nach und ermordeten Sadat während einer Militärparade. Dadurch erreichte die Auseinandersetzung am 6. Oktober 1981 ihren Höhepunkt. Mit ihrem Attentat wollten die Islamisten den Anstoß zum Aufstand der Volksmassen geben. Sie wollten Parallelen zur Volksrevolution im Iran schaffen, wo es die Islamisten unter der Führung Khomeinis verstanden hatten, die verarmten Studenten und Händler und sogar die säkulare Mittelschicht für sich zu mobilisieren. Doch mussten die ägyptischen Islamisten feststellen, dass weder das ägyptische Volk das iranische, noch Sadat der Schah war. Es gelang ihnen nicht, die Volksmassen hinter sich zu scharen. Als Osama bin Laden später die Angriffe des 11. September 2001 plante, hoffte er auch, dass sich infolge des zu erwartenden

---

<sup>800</sup> Saiyid Ahmad: *Qura'n wa saif*, S. 114.

<sup>801</sup> Vgl. ebd., S. 115.

<sup>802</sup> Vgl. ebd.

Gegenangriffs der Amerikaner die gesamte islamische Umma erheben würde. Offenbar verkalkulierten sich die Islamisten aber immer wieder. Denn auch die Angriffe, die die Extremisten zum Beispiel in Ägypten auf Touristen, Polizisten oder auf Kinos und Schriftsteller verübten und verüben, fanden und finden bei der Masse des ägyptischen Volkes keine Unterstützung. So ergibt sich eher der Eindruck, dass die Extremisten zunehmend den Rückhalt in der Bevölkerung verlieren.

Mubarak, der Nachfolger Sadats, reagierte auf den Widerstand der Islamisten ganz anders als Sadat. Er ließ vor allem den von Islamisten angezettelten Aufstand in Assyut Mitte der achtziger Jahre von Fallschirmjägern niederschlagen. Die Führungsspitze der auf diese Weise polarisierten al-Azhar-Universität hingegen versuchte unter Hinweis darauf, dass der ermordete Sadat immerhin praktizierender Muslim gewesen sei, den Beweis zu erbringen, dass Farag und seine Kameraden falsche Ideen verfolgt hätten, indem sie sich auf Ibn Taimiya beriefen. Die Ulemas nahmen dabei für sich in Anspruch, ausschließlich selbst in der Lage zu sein, so bedeutende Texte wie die von Ibn Taimiya auszulegen. Währenddessen öffnete jedoch die saudische Regierung der massiven Verbreitung von Ibn Taimiyas Ausführungen Tür und Tor. Sie wurden zur Lieblingslektüre der wahhabitischen Geistlichkeit.

Zur stärksten Strömung der islamistischen Bewegung zählt die *Salafiya*, die zweitgrößte Gruppe nach der Muslimbruderschaft. Auch sie vertritt radikale Ansichten, dennoch sind ihre Natur und ihre Ziele anders als die der anderen islamischen Strömungen.

„Die Grundhaltung der Salafiya beruht auf dem Gehorsam gegenüber dem Herrscher, selbst wenn dieser ungerecht handelt, auch wenn das Regieren nach Gesetzen, die nicht von Gott sind, als Unglaube und Abtrünnigkeit gilt.“<sup>803</sup>

Damit sind die wichtigsten Richtungen der islamistischen Bewegung der 1970er Jahre, besonders in Ägypten, kurz skizziert.

## **8.4 Zur Verbreitung des Wahhabismus**

Als entscheidender Wendepunkt in der Geschichte des Wahhabismus und im Diskurs der islamischen Bewegung gilt der Jom-Kippur-Krieg von 1973, der von Ägypten und Syrien begonnen wurde, um Rache an Israel für die Demütigung von 1967 zu nehmen und eine Lösung

---

<sup>803</sup> Ebd., S. 124.

des Palästina-Konflikts im arabischen Sinne zu erreichen.<sup>804</sup> Ägypten und Syrien gelang es, einen Überraschungsangriff auf die israelischen Linien am Suezkanal und auf den Golanhöhen zu führen und dadurch einen symbolischen Sieg zu erlangen, den der Sadat und der syrische Präsident al-Asad als Helden der *'ubur* (Überquerung) des Suezkanals feierten.<sup>805</sup>

„Aber die eigentlichen Sieger waren die Erdölexportierenden Länder, in erster Linie Saudi-Arabien. Das Embargo war nicht nur ein politischer Erfolg; die Verknappung des Ölangebots führte auch zu einer drastischen Preis- und damit Einnahmesteigerung. Die Erdölstaaten wurden mit ihrer Finanzmacht in der islamischen Welt auch politisch tonangebend.“<sup>806</sup>

Beflügelt vom Aufstieg Saudi-Arabiens als starker finanzieller Macht und begleitet vom Niedergang des vielschichtigen Nationalismus in Ägypten strebte daher der Wahhabismus verstärkt zur Führungsposition an der Spitze der islamischen Umma. Der Krieg von 1973 mischte die Karten neu, und zwar zu Gunsten von Saudi-Arabiens Ideologie.<sup>807</sup> Da Ägypten stark an demographischen und wirtschaftlichen Problemen litt, geriet es in die Abhängigkeit der rasch wachsenden saudischen Ölwirtschaft und Finanzmacht.<sup>808</sup>

„Junge Akademiker und altgediente Hochschullehrer, Handwerker und Landbewohner wanderten ab Mitte der siebziger Jahre aus dem Sudan, Ägypten, dem Libanon, Syrien, Jordanien, Pakistan, Indien und Südostasien in die Ölländer aus. 1975 zählten die Golfstaaten 1,2 Millionen Gastarbeiter (von denen 60,5 Prozent Araber waren); 1985 dagegen schon 5,15 Millionen, von denen 30,1 Prozent Araber waren und 43 Prozent indische Staatsbürger (überwiegend Muslime). So überwiesen in den Golfstaaten ansässige Pakistani im Jahre 1983 etwa drei Milliarden Dollar in ihre Heimat, während sich die Auslandshilfe für Pakistan auf insgesamt 735 Millionen Dollar belief.“<sup>809</sup>

Die Wanderbewegung vor allem von Ägypten nach Saudi-Arabien hatte weitreichende Folgen. Auf der einen Seite ließ sie die Arbeitslosigkeit in Ägypten schrumpfen, auf der anderen Seite schuf sie eine vom Staat unabhängige Volkswirtschaft. Noch wichtiger war das Anwachsen des religiösen und politischen Einflusses Saudi-Arabiens.<sup>810</sup> Auch im heutigen Ägypten ist dieser Einfluss deutlich zu sehen. Kritikern gilt er als potenzielle Gefahr der Zukunft. Zu dieser Entwicklung trug auch der Bedeutungsverlust der eigenen religiösen Institutionen in Ägypten bei. Nachdem die alte, ruhmreiche und gemäßigte Institution von al-Azhar in den sechziger Jahren von Nasser verstaatlicht worden war, verlor der gemäßigte Islam seine Unabhängigkeit

---

<sup>804</sup> Vgl. Kepel: Das Schwarzbuch, S. 94.

<sup>805</sup> Vgl. ebd.

<sup>806</sup> Ebd.

<sup>807</sup> Vgl. ebd.

<sup>808</sup> Vgl. ebd., S. 95.

<sup>809</sup> Ebd., S. 96.

<sup>810</sup> Vgl. ebd., S. 96f.



und damit seine Glaubwürdigkeit, und entsprechend auch seine Führungsrolle in der islamischen Welt.

„In Ägypten, dem Sitz der Al-Azhar-Universität, der tausend Jahre alten, hoch angesehenen Lehrstätte, an der künftige *'ulamā'* aus der ganzen Welt ausgebildet werden, nimmt das Nasser-Regime eine große Reform in Angriff, die 1961 in Kraft tritt. Sie unterstellt die Hochschule der direkten Aufsicht des Staates, um Professoren und Studenten ideologisch ‚gleichzuschalten‘ und zu verdeutlichen, dass der Islam mit dem Nasserischen Sozialismus vereinbar ist.“<sup>811</sup>

Viele junge Ägypter wanderten nach Saudi-Arabien aus, nicht nur um Arbeit im Königreich des Petrodollars zu finden, sondern auch um den wahren Islam an der Quelle zu schöpfen. Die meisten von ihnen waren halbgebildete junge Männer, die die Hoffnung auf ein würdiges Leben in Ägypten verloren und darum ihr Studium dort abgebrochen hatten. Da diese jungen Leute das Gefühl des Versagens in der eigenen Heimat nicht so leicht loswerden konnten, versuchten sie sich nach ihrer Rückkehr aus Saudi-Arabien in der ägyptischen Gesellschaft dadurch zu behaupten, dass sie die im Ausland erworbenen finanziellen Mittel und Erfahrungen einsetzten; auch durch ihren Habitus demonstrierten sie ihren neuen Lebenswandel. Sie ließen ihre Bärte wachsen und ihre Frauen sich völlig zu verschleiern. Sie begannen, eine für Ägypter eigentlich fremdartige Vorstellung des Islam zu praktizieren, die sich vor allem auf das Äußere konzentriert. Die arme, zu Hause gebliebene Bevölkerung betrachtete die fremdartig gewordenen, aber reichen Heimkehrer oft mit Neid und begann daran zu glauben, dass deren islamische Strenge der Grund für deren Erfolg sein könnte. Sicher ist jedenfalls, dass die Mehrheit der Rückkehrer eine eigene Volkswirtschaft aufgebaut hat und mehr oder weniger in der Lage geworden ist, Arbeitsplätze schaffen und mit armen Ägyptern, die aber religiös sein müssen, Chancen bietet. Zudem kennen sie alle Wege, die zu den reichen Golfstaaten, vor allem nach Saudi-Arabien, führen.

Auffallend ist allerdings in diesem Zusammenhang, dass fast jeder Rückkehrer aus diesen Ländern nach dem gleichen, eben geschilderten Muster handelt, und zwar nicht unbedingt aus religiöser Überzeugung. Stattdessen ist dieses Verhalten als Nachahmung der Erfolgreichen zu deuten und dient der Demonstration des eigenen Status, insbesondere dazu, sich von der armen Masse abzuheben. Die auf diese Weise häufig nur äußerliche, zur Schau getragene Religiosität bildet die Substanz für den heute weit verbreiteten Islam in Ägypten, der sich vor allem eben auf den Schein konzentriert. Das Ideal vom reichen und zugleich religiösen Muslim ist zum Wunschbild jedes gläubigen Ägypters geworden, das ihn erfüllt und sein Selbstwertgefühl

---

<sup>811</sup> Ebd., S. 74.

massiv stärkt. Nur nach diesem Muster würde ein gläubiger Muslim im Dies- und im Jenseits gewinnen, sich im Paradies wähen und dabei ein reiches Erdenleben führen. Das wäre nicht unbedingt der wahre, aber immerhin der passende Islam.

Die Bewunderung seitens der vor Ort gebliebenen Ägypter etablierte bereits in derselben Generation eine Tradition, die die Dominanz der Religion im heutigen Ägypten nicht mehr hinterfragt, sondern als selbstverständlich annimmt. Entsprechend ambivalent ist das Verhalten dieser Generation zur Moderne: Ressentiments gegen die westliche Zivilisation paaren sich mit Bewunderung der westlichen technischen Errungenschaften. Allerdings, so ihre Argumentation, seien es die Muslime gewesen, die die Grundlagen allen Wissens schon im Mittelalter erfunden hätten und deshalb diese Erfindungen nicht mehr bräuchten.

Doch Ägypten empfängt nicht nur Rückkehrer aus konservativ geprägten islamischen Ländern, sondern auch aus vielen westlichen Staaten. Dies führt zu einem Zusammenprallen zweier sehr unterschiedlicher Erfahrungs- und Orientierungswelten und zeigt, wie heterogen, ja zerrissen mittlerweile Kultur und Gesellschaftsstruktur in Ägypten sind. Nach dem Ausbruch der Revolution vom 25. Januar 2010 und dem Sturz des Präsidenten Mubarak trafen dementsprechend säkulare westliche und rigide konservative Ideologien ungehemmt aufeinander. Die Konsequenzen sind zwei Jahre nach der Revolution klar zu sehen: die Spaltung der Gesellschaft in zwei Lager, die keine Gemeinsamkeiten haben außer der, dass beide aus Ägyptern bestehen.

„Der soziale Aufstieg ging bei vielen dieser Migranten, die aus dem Eldorado des Erdöls zurückkehrten, mit einer verstärkten Glaubenspraxis einher. Die stilbewusste Ehefrau trug nun einen schicken *hijab* und ihr Hausmädchen redete sie mit *hajjha* (*Hağab*) an, dem Ehrentitel, der den Frauen vorbehalten ist, die die Pilgerfahrt nach Mekka gemacht haben. [...] Diejenigen, die sich in den Petromonarchien auf der arabischen Halbinsel aufhielten, brachten es in einem salafitischen beziehungsweise wahhabitischen Umfeld zu Vermögen, und viele Rückkehrer sahen in diesem Umfeld die geistige Ursache ihres materiellen Wohlstandes.“<sup>812</sup>

Muḥammad Sa‘ied Al-‘Ašmāwī unterscheidet in seinem Werk *al-Islam as-siāsī* [„Der politische Islam“] von 1987 zwischen zwei verschiedenen Islam-Formen und damit auch zwei verschiedenen Mentalitäten. Die eine Form ist *Islam al-badāwah* (der Beduinen-Islam), der durch die Mentalität der Wüstenbewohner geprägt ist, und der andere *Islam al-ḥadāra* (der urbane Islam), der durch die Mentalität der Städte bestimmt wird. Der Beduinen-Islam entwickelte sich in einer geschlossenen Gesellschaft bzw. in einem Bildungssystem, welches sich überwiegend auf traditionelles religiöses Wissen beschränkte. Dagegen entwickelte sich in

---

<sup>812</sup> Ebd., S. 97.

den Städten durch Handel und Wandel ein eher offener Islam. Dieser urbane Islam ist nach Al-‘Ašmāwī maßgeblich durch die Aneignung praktischen Wissens entstanden und weist eine dem Diesseits zugewandte Mentalität auf. Spätestens heute treffen diese zwei Mentalitäten bzw. Islamformen frontal aufeinander. Daraus ergibt sich das Bild der gegenwärtigen asymmetrischen ägyptischen Gesellschaft und Kultur.

Auf keinen Fall unterschätzen darf man den Einfluss der wahhabitischen Lehre in der heutigen islamischen Welt:

„Die wahhabitische Ideologie ist von zentraler Bedeutung für alle jene, die den sunnitischen Islam verstehen möchten, der auf dem Denken Quṭbs und Maududis aufbaut. Denn sie stimmt mit diesem in wichtigen Punkten der Doktrin überein – insbesondere in der unbedingten Forderung, über die menschlichen Auslegungen des Dogmas hinaus auf die Ursprünge des Islam zurückzugehen, in der strengen Anwendung aller Gebote und Verbote auf den Gebieten des Rechts, der Sitte, der persönlichen Lebensführung und so fort. Aber die wahhabitische Ideologie begründet auch einen exklusiven Sozialkonservatismus, während sich auf den Islamismus sowohl konservative als auch revolutionäre soziale Gruppen berufen können.“<sup>813</sup>

Diese partiellen Gemeinsamkeiten sind nach Kepel von entscheidender Bedeutung für die weitere Entwicklung des sunnitischen Islam.<sup>814</sup>

Während des Krieges auf dem Balkan in den neunziger Jahren erhielten die bosnischen Muslime beachtliche finanzielle Unterstützung, sowohl vom Wahhabiten-Klerus als auch von der saudischen Regierung. Nach dem Krieg wurde die bosnische Bevölkerung dem Wahhabismus, der sich nun im Land etabliert hatte, geradezu schutzlos ausgeliefert. Mit Unterstützung der Wahhabiten wurden vor allem zahlreiche Moscheen erbaut.<sup>815</sup> Die Ğihādkämpfer, die den Bosniern im Krieg halfen, nisteten sich im Land ein. In Bosnien-Herzegowina gibt es heute eine aktive islamistische Bewegung, die nach den strengen Ideologien des Wahhabismus lebt und handelt.<sup>816</sup>

Doch der Einfluss geht noch weiter: „Seit den fünfziger Jahren hat allein Saudi-Arabien mit öffentlichen Geldern den Bau von 1.500 Moscheen im Ausland finanziert.“<sup>817</sup> Obwohl die wahhabitische Bewegung deutliche Züge der Intoleranz gegen die Moderne und den Fortschritt aufweist, wird sie von manchen arabischen Schriftstellern des 20. Jahrhunderts, so z. B. von Aḥmad Amin in seinem Buch *Ruwād al-islāh fī al-‘ašr al-ḥadīt* [„Die Führer der Reform im

---

<sup>813</sup> Ebd., S. 71.

<sup>814</sup> Vgl. ebd.

<sup>815</sup> In Saudi-Arabien, dem Entstehungsland des Wahhabismus, „wurde 1962 in Mekka die islamische Weltliga gegründet, eine von Saudi-Arabien finanzierte Nichtregierungsorganisation; es war die erste Institution, die eine kohärente und systematische ‚Wahhabisierung‘ des Islam in der Welt anstrebte und den Einfluss des Nasserschen Ägyptens einzudämmen suchte“, Kepel: Das Schwarzbuch, S. 72.

<sup>816</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

<sup>817</sup> Kepel: Das Schwarzbuch, S. 98.

neuen Zeitalter“] als Reform- bzw. Aufklärungsbewegung bewertet. Aḥmad Amin soll sogar einer der wenigen liberalen Schriftsteller Ägyptens im 20. Jahrhundert gewesen sein. Er erwähnt zwar, dass der Wahhabismus das geistig-wissenschaftliche Leben vernachlässige, insgesamt lobt er jedoch die Bewegung der Wahhabiten, ohne Kritik an ihrem diktatorischen, gewaltbereiten und intoleranten Charakter zu üben. Er meint lediglich: „Wo sie regierten, herrschte Sicherheit“.<sup>818</sup> Mit anderen Worten, für ihn zählen Ruhe und Ordnung mehr als gesellschaftliche Freiheit, Dynamik und Vitalität. Es handelt sich also um eine Konzeption, die nur die Wahl zwischen Freiheit oder Sicherheit zulässt.

## 8.5 Der Wahhabismus in der Kritik

Auf der anderen Seite gibt es scharfe Kritik am Wahhabismus von vielen anderen Intellektuellen. Fuad Zakariya, ein Philosophieprofessor aus Ägypten, beschäftigte sich in den 1980er Jahren intensiv mit der Analyse und der Auswertung der sogenannten „al-Yaqaza alislamiya“ also dem islamischen Erwachen.<sup>819</sup> Islamisches Erwachen steht bei ihm als Oberbegriff für die Re-Islamisierung und die islamistische Bewegung zugleich. Durch seine Arbeit als Professor für Philosophie an der Universität Kuwait erhielt Fuad Zakariya Einblicke in die islamische Welt des Petrodollars. Seine Analyse vor allem des wahhabitischen Islam ist ein wichtiger Forschungsbeitrag. Für Zakariya handelte es sich bei dem vermeintlichen „Erwachen“ der islamischen Welt „tatsächlich weniger darum, dass die islamischen Massen ihr Bewusstsein erlangen, als vielmehr darum, dass sie es verlieren: Anstatt die Wahrheit zu begreifen, narkotisieren sie sich im Nebel einer Illusion“.<sup>820</sup>

Zakariyas Charakterisierung der geistigen Entwicklung in den konservativen arabischen Ölmonarchien und von deren Einfluss in der islamischen Weltliga erinnert uns allerdings

---

<sup>818</sup> Amin: *Ruād*, S 20.

<sup>819</sup> Zakariya verstand und unterrichtete sein Fach gemäß al-Kindis Ausspruch „Wer die Wahrheit sucht, für den gibt es nichts Höheres als die Wahrheit selbst“ und gemäß dem Leitsatz der europäischen Aufklärung, der da lautet „Traue dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“. Zwar ist es sein Ziel, die Religion bzw. den Islam an sich anzugreifen, jedoch gilt seine Kritik der Frage, welche Funktion die Religion in einem bestimmten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Kontext hat, also der Frage, den Interessen welcher Menschen und Gruppen sie schadet bzw. nützt, vgl. Meier: *Der politische Auftrag*, S. 451f.

<sup>820</sup> Ebd., S. 451.

weitgehend an die Grundthese unserer Studie, die besagt, dass der Geist der islamischen Welt vor einem Jahrhundert offener, liberaler und toleranter war als der von heute.

„Als der Islam auf dem Boden der arabischen Halbinsel vor vierzehn Jahrhunderten auftrat, befand sich die Wiege des Islam in bitterer Armut: Die Erde der Propheten war dürr und unfruchtbar. Darum handeln viele Episoden im Leben der Propheten, wie sie die heiligen Bücher erzählen, von solchen Themen, die von der Schwierigkeit zeugen, an Essen, Trinken, Weideland und Orte der Zuflucht zu gelangen. [...] Es ist unbestritten, dass die Armut zu den stärksten Antrieben gehört hat, die die Muslime veranlasst haben, aus ihren Wohnsitzen auf der arabischen Halbinsel aufzubrechen, erfüllt von allen Werten unverfälschter Natürlichkeit, materieller Kargheit und beduinischer Kultur; von aller Begeisterung, welche die neue Religion in ihre Seelen gegossen hatte, damit sie den selbtherrlichsten Großreichen des Altertums entgegentraten und sie dank ihrer Natürlichkeit und Glaubensreinheit in den Staub warfen, einen Saat von gewaltigem Ausmaß schufen und eine junge blühende Kultur aufbauten: in einer Zeit, die man nach allen Maßstäben als erstaunlich betrachten muss.

Aber dieses Gleichgewicht, in dem sich die Wiege des Islam mit Armut, materieller Kargheit und Natürlichkeit verbunden hatte, stürzte im 20. Jahrhundert auf einmal zusammen. Diese Umwälzung ging auf eine Laune der Natur zurück, durch die die Wiege des Islam urplötzlich zur Lagerstätte gewaltigsten Reichtums verwandelt wurde, der im inneren eben jener dünnen unfruchtbaren Erde verborgen lag. Der natürliche Zufall zog eine kulturelle Disparität nach sich, welche die Erde, auf der die Religionen der Armen aufgetreten waren, und das Gold, das aus der Tiefe dieser gleichen Erde in endlosen Wogen hervor sprudelt, miteinander verbunden hat. Diese kulturelle Disparität hatte auf vielen Bereichen eine radikale Veränderung zur Folge.

Das Erdöl des Nahen Ostens trat nicht in agrarischen Gesellschaften auf, die seit Tausenden von Jahren zentralistischen Regierungen unterstehen, wie im Fall Ägyptens, und auch nicht in aktiven, dynamischen, auf den Handel gegründeten Gesellschaften wie Syrien und Libanon. Vielmehr trat es in tribalen Wüsten-Gesellschaften in Erscheinung, die von der ererbten Tradition beherrscht wurden, welche der Islam als eine umfassendere Größe der Gesellschaft absorbiert hat: Das heißt, das Erdöl ist in denjenigen Regionen aufgetreten, in denen der traditionelle Islam den größten Einfluss hatte.

In einer solchen Situationen sind zwei Möglichkeiten denkbar: Entweder wird der Erdölreichtum in den Dienst des Islam gestellt oder aber Islam kommt in den Dienst des Erdölreichtums zu stehen.

Natürlich beweist die gegenwärtige Realität mit absoluter Klarheit, dass die zweite Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist. Denn anstatt dass die ursprüngliche Reinheit des Islam bewahrt und der riesige neue Reichtum dazu verwandt wurde, seine Grundpfeiler zu festigen, seine Ausbreitung zu fördern und einen umfassenden Aufbruch der islamischen Welt in ihrer riesigen Ausdehnung zu verwirklichen, verlief die arabische Geschichte der Gegenwart in die entgegengesetzte Richtung: in ihr begannen sich die Kennzeichen einer speziellen Form<sup>821</sup> des Islam herauszubilden, die, wie ich glaube, am besten mit dem Begriff des ‚Petro-Islam‘ bezeichnet werden kann. Dessen erstes und letztes Ziel ist der Schutz des Erdölreichtums, oder besser, der Schutz der Art der sozialen Verhältnisse, wie sie in den Gesellschaften, die den größten Anteil an jenem Reichtum besitzen, etabliert sind. Bekanntermaßen regiert diese Beziehungen das Prinzip der Herrschaft der Wenigen über den größten Teil dieses Reichtums.

Es steht fest, dass die Segnungen der arabischen Ressourcen an Erdöl unter dem Schirm eines gerechten Systems zu seiner Verteilung und Nutzung den Rahmen ihrer ursprünglichen Gesellschaften überschreiten und sich auf alle anderen arabischen Länder erstrecken, die nicht selbst Erdöl besitzen. Aber im Schatten der etablierten Verhältnisse gelang es nicht einmal, langfristig Lösungen innerhalb ihrer eigenen Gesellschaften herbeizuführen. So ist die Verfügung über jene Ressourcen in den meisten dieser Gesellschaften das Privileg der Minderheit auf Kosten der Mehrheit und der gegenwärtigen Generation zu Lasten der kommenden geblieben.

---

<sup>821</sup> Zakariyas Betonung des Tatbestands, dass es sich hier um eine Form des Islam handelt, bedeutet, dass es mehrere Formen des Islam geben muss. D. h. es kann keinen Einwand dagegen geben, auch von einem Euro-Islam oder einem Asiatischen Islam zu sprechen. Dennoch pflegt die Mehrheit der Fundamentalisten die verschiedenen Formen und Gesichter des Islam abzulehnen; für sie gibt es nur einen Islam.

Als der leichteste Weg, um diese Situation der Ungerechtigkeit aufrecht zu erhalten, bot sich an, die religiösen Gefühle der Massen auszubeuten, um eine Form von Islam zu verbreiten, die in der Geschichte der islamischen Nation einzigartig dasteht: Den Islam von Schleier, Bart und Gilbab; der Unterbrechung der Arbeit während der Gebetszeiten<sup>822</sup> und des Verbotes der Frauen, am Steuer des Autos zu sitzen. In dieser Form von Islam konzentriert sich der Kampf auf das Verbot der Vermischung zwischen den Geschlechtern und erhalten die sexuellen Verbote und Ängste eine Rolle, die ihre wirkliche Bedeutung und den ethischen und sozialen Gehalt zu berücksichtigen, die dieser Verrichtung zugrunde liegen. Um es kurz zu sagen: Dieser Petro-Islam praktiziert eine völlige Trennung zwischen der Religion und dem tatsächlichen Leben der Menschen. Zwischen dem Glauben und den Problemen der Einzelnen oder der Gesellschaft.<sup>823</sup> Beruht nun die Tatsache, dass dieser Islam genau auf dem Boden des Erdöls aufgetreten ist und sich von ihm über die übrigen arabischen Regionen verbreitet hat, auf reinem Zufall? Handelt es sich lediglich um das Phänomen intellektueller Unterentwicklung?<sup>824</sup> Oder gibt es noch andere Faktoren, die zwar versteckter sind, aber einen stärkeren Einfluss haben? Wie kann die Rolle, die das Erdöl beim Auftreten dieser Form von Islam gespielt hat, auf den Punkt gebracht werden? Wie wir wissen, ist das Erdöl ein Phänomen, das zwei Seiten hat:

Einerseits Staaten, die Erdöl produzieren (dies ist der verbreitete Ausdruck, obwohl er nicht die reale Situation wiedergibt: Denn die meisten dieser Staaten in der islamischen Welt produzieren nichts, sondern das Öl wird für sie produziert. Deshalb müsste der Ausdruck präzise lauten: Staaten, auf deren Boden das Erdöl produziert wird); und auf der anderen Seite Staaten, die Erdöl konsumieren. Ich behaupte nun, dass es im grundlegenden Interesse jeder dieser beiden Seiten liegt, dass genau dieser Form von Islam aufgetreten ist:

Denn viele der Staaten, auf deren Boden das Erdöl produziert wird, werden von Regierungssystemen beherrscht, für die es von höchstem Vorteil ist, dass der Islam auf jene Formalismen verkürzt wird, so dass die Probleme der Armut, die schlechte Verteilung des Reichtums, die Konsumfixierung der Wirtschaft und die Verschleuderung der letzten Gelegenheit zum umfassenden Aufbruch in den Erdölgesellschaften den Köpfen der Menschen entschwinden.

Kann denn ein Land wie Amerika von einer besseren Situation träumen als jener, dass die neuen Generationen der Bevölkerung in den Erdölländern in ständigem Erschrecken vor der Bestrafung im Grab und seinen Schlangen leben, die jeden beißen, der sich dazu erdreistet hat, nachzufragen, Kritik zu äußern, sich selbst zu hinterfragen oder zur Kritik oder Rebellion gegen die etablierten Werte und Verhältnisse aufzurufen? Kann der Westen, und mit ihm Israel, von einer besseren Situation träumen als von jener, in der die wichtigsten Mitglieder in den aktivsten und effektivsten islamischen Gesellschaften versichern, dass das Problem Jerusalems und der Kampf gegen Israel solange aufgeschoben sind, bis der islamische Staat etabliert worden ist – wie es in den Untersuchungsprotokollen der Gruppe um al-Islambuli tatsächlich heißt?

Können beide Seiten, Produzenten und Konsumenten, von einer besseren Situation träumen als von derjenigen, dass die neuen Generationen solche Gruppen beherrschen, aus denen kein einziges Wort der Kritik gegen die schlechte Verteilung des Ölreichtums und die Konsumbesessenheit in ihren Ländern kommt? Die klare Verbindung zwischen diesem Petro-Islam und den Interessen der Staaten, die das Erdöl der arabisch-islamischen Welt konsumieren,

---

<sup>822</sup> Die Unterbrechung der Arbeit während der Gebetszeiten war vor ca. 20 Jahren unter der Bevölkerung in Ägypten beinahe eine Seltenheit. Die meisten Menschen betrachteten es als fremd und seltsam. Gegenwärtig ist es mit der Ausbreitung des wahhabitischen Islam in Ägypten zu einer Art Tradition geworden. Für diese mittlerweile selbstverständliche religiöse Praxis benötigt der einfache Arbeiter fast keine Zustimmung seines Chefs. Die Dimensionen der gesellschaftlichen und sozialen Schäden sind nicht zu unterschätzen. Viele Arbeiter missbrauchen die Gebetszeiten und schinden dabei Zeit, um längere Pausen zu haben. Und dennoch bekommen die Gläubigen ihre Gebetszeiten vom Arbeitgeber bezahlt.

<sup>823</sup> Die sozialen Zwänge und wirtschaftlichen Nöte lassen die überwältigende Mehrheit der armen Bevölkerung Ägyptens klar zwischen Religion und Leben trennen. Entsprechend haben Gebete und moralische Regeln des Islam mit der Lebenswirklichkeit der Muslime sehr wenig zu tun. Nachlässigkeit in der Arbeit, Bestechung und Korruption in allen Klassen lassen dies gut bestätigen. Dennoch bleibt die Hoffnung dieser Gesellschaften auf Gerechtigkeit und ein ideales Leben mit dem Praktizieren des Islam eng verbunden.

<sup>824</sup> Der Begriff der „intellektuellen Unterentwicklung“ von Fuād Zakariya steht im Einklang mit der These der vorliegenden Studie.

ist unbestreitbar; zumal wenn wir wissen, dass die Bereitschaft der islamischen Erdölgesellschaften von Tag zu Tag steigt, die Waren der Industriestaaten zu kaufen.

So werden die Glieder der Verschwörung vervollständigt:

Der Petro-Islam lenkt die Köpfe der Menschen in den ihn praktizierenden Völkern von den inneren und äußeren Problemen ihrer Gesellschaften ab und lässt zugleich die Interessen der dominierenden kapitalistischen Staaten gegenüber dem Erdöl unberührt: Er ruft die Leute dazu auf, im Genuss der Welt Askese zu üben und ihre Sorge dem zu widmen, was sie nach dem Tod erwartet. Doch ihre Konsumgelüste, die bis an die Grenze der Schamlosigkeit reichen, tastet er nicht an – obwohl sie dazu beitragen, das Rad der Industrieproduktion in den ‚Kreuzzugs-Staaten‘, wie sie die Prediger des Islam nennen, in Gang zu halten. Der Petro-Islam entdeckt überhaupt keinen Widerspruch zwischen seinem Ruf nach totalem Vollzug seiner Riten und ihrer Ausbreitung auf sämtliche Lebensbereiche einerseits, und der privaten Verfügung über Reichtum und Einfluss sowie autokratischen Form politischer Entscheidung andererseits. Er ist, in Kürze, ein Islam, der dem Schutz der Erdölinteressen der regierenden Minderheit und ihren Verbündeten in Gestalt der ausbeutenden Staaten des Auslands dient.<sup>825</sup>

Im Gegensatz zu all diesem können wir uns eine andere Gestalt des Islam vorstellen, die es auf ihre Schultern nimmt, den Erdölreichtum in den Dienst der Verwirklichung jener Prinzipien zu stellen, die die in den religiösen Tradition artikulierten erhabensten Werte wie Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und partnerschaftliche Teilhaberschaft zum Ausdruck bringen. Diese Gestalt des Islam bildet für Intellekt und Vorstellungskraft der Muslime der Gegenwart eine Herausforderung. Denn jetzt werden sie mit einem neuen Standpunkt konfrontiert, wie sie es noch zu keiner Epoche ihrer Geschichte erlebt haben; einem Standpunkt, in dem die Glaubenslehre mit dem Reichtum verbunden ist: So wird die wirkliche Herausforderung für sie die Frage, wie der Reichtum am besten genutzt werden kann, um die ursprüngliche Reinheit der Glaubenslehren zu bewahren und im Leben der Menschen eine entscheidende Veränderung zum Besseren zu bewirken.

Aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt bleibt diese Vorstellung im Bereich der Träume. Wie die Realität bezeugt, ist das größte Hindernis für ein wirkliches Erwachen der Völker, die einen Großteil der wichtigsten Ressourcen der Welt besitzt, der Petro-Islam. Wenn wir die Prediger und Missionare uns jeden Tag vor der Verschwörung des christlichen Westens gegen den Islam warnen hören, so sollen wir ihnen sagen, dass diesem Westen, – der eher kapitalistisch und ausbeuterisch als christlich ist – nichts lieber ist, als dass sich dieser Petro-Islam über die Völker der ganzen islamischen Welt ausbreitet und ihre herrschende Glaubenslehre wird; und dass diesem Westen nichts verhasster ist als jener Tag, an dem diese Welt gegen den Islam des Erdöls revoltiert und jenen gewaltigen Reichtum in ein Instrument verwandelt, um ihr Lebensniveau zu heben und ihrer Glaubenslehre zur ursprünglichen Reinheit zu verhelfen.<sup>826</sup>

Wir haben es beim Wahhabismus als vermeintlicher „Reformbewegung“ also eher mit einer puristischen islamischen Bewegung zu tun, deren Ideologie ausschließlich der Welt des Islam entstammt. Es gibt keine Indizien, die darauf hinweisen, dass Muḥammad Ibn abdel Wahab in irgendwelcher Form Zugang zur europäischen oder gar zu irgendeiner anderen Kultur hatte oder mit einer anderen Zivilisation in Austausch getreten war. Ein Vergleich mit den Reformmodellen von Muḥammad ‘Abduh, aṭ-Ṭaḥṭāwī oder al-Afḡānī, die im Westen lebten, vermag uns zu zeigen, wie verschlossen, radikal und lebensuntauglich eine komplett rückwärtsgewandte Reformbewegung wie die von Ibn Abdel Wahhab sein kann, die sich zum

---

<sup>825</sup> Zakariyas Meinung mag eine Bestätigung in den jüngsten Ereignissen der arabischen Revolutionen finden. Als die Unruhen in Saudi-Arabien, nach dem Aufstand der ägyptischen und tunesischen Völker, begannen, erließen die saudischen Scheichs etliche Fatwas, die jeden Aufstand gegen den saudischen König religiös verboten, unter dem alt bekannten Motto *ḥakimūn ḡalūm ḥairūn min fitnatūn tadūm* [„Die Herrschaft eines Disputs ist besser als eine anhaltende Unruhe,].

<sup>826</sup> Zakariya, nach: Meier: Der politische Auftrag, S. 454–459.

Austausch mit der Außenwelt nicht durchringen kann. Die weltabgewandte Ideologie des Wahhabismus konzentriert sich nur auf religiösen Fragen, die sie notfalls mit Gewalt lösen will. Von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik im europäischen, modernen Sinne ist beim Wahhabismus keine Rede. Er gilt deshalb als historisches Zeugnis einer prinzipiellen Ablehnung der Prinzipien der europäischen Aufklärung im Nahen Osten allgemein und in Ägypten im Besonderen.

Aus all dem wird ersichtlich, dass der Wahhabismus sich auf das religiöse Leben der Muslime im engeren Sinne konzentriert und aus heutiger Sicht nicht als ernstzunehmende Reformbewegung betrachtet werden kann. Seine Lehre setzte sich mit weltlichen Fragen wie Demokratie, Bildung oder Entwicklung des menschlichen Lebens nicht auseinander. Vielmehr strebten und streben die Wahhabiten eine totalitäre Herrschaft an, wobei sie auch zu einer gewaltsamen Durchsetzung ihrer Vorstellung bereit sind. Dennoch erschien es wichtig, die Ideologie der Wahhabiten an dieser Stelle unter die Lupe zu nehmen, da der Einfluss ihres Denkens auch in der heutigen islamischen Bewegung durchaus präsent ist.

## **9. Orthodoxie und Modernismus im zeitgenössischen islamischen Denken**

### **9.1 Voraussetzungen**

Nachdem ich die Tiefen und Höhen, welche die islamischen und islamistischen Bewegungen seit der Konfrontation mit der westlichen Moderne durch Napoleons Feldzug nach Ägypten 1798 erlebten, skizziert habe, möchte ich nun die heutige Haltung des islamischen Denkens zur Moderne darlegen.

Das Ausbleiben des im Koran versprochenen zivilisatorischen und politisch-wirtschaftlichen Erfolges, die Rückständigkeit der islamischen Umma, die weitverbreitete Vorstellung, dass die islamische Lehre Intoleranz und Gewaltideologie hegt und pflegt, lassen nach ca. zwei Jahrhunderten eines anhaltenden Reformprozesses eine Erklärung seitens der islamischen Orthodoxie angebracht erscheinen. Da die zeitgenössische geistige Lage der islamischen Welt aufgrund des Auftretens vieler Repräsentanten des Islam, die in den Medien der verschiedenen arabischen Staaten stark präsent sind, beinahe unübersichtlich geworden ist, entwickelte sich die Situation zumindest in Ägypten dahingehend, dass jeder der verschiedenen Medien-Ulema



eine spezifische Einflussosphäre und sein eigenes Publikum, seine Sympathisanten, hat. Ein Scheich beispielsweise findet aufgrund seiner Bodenständigkeit oder seines regionalen Dialektes besonders bei den Bauern Zuspruch, der andere ist bei den Handwerkern und den im Verkehrswesen Beschäftigten besonders beliebt, und der dritte dominiert in den Medien aufgrund seiner charismatischen Erscheinung, wegen seiner die Religiosität ausdrückenden Erscheinung oder sogar wegen seiner schönen oder verwilderten Bartfrisur. Diese Religionseiferer überfluten ihre Milieus und die Gesamtgesellschaft mit widersprüchlichen Fatwas, die sich meist mit eher alltagsbezogenen Themen befassen, etwa mit der Bekleidung der Frau.

## 9.2 Yusuf al-Qaradāwī: Zur Person

Vom Lärm dieses religiösen Getöses hebt sich ein islamischer Denker und Theologe namens Yusuf al-Qaradāwī ab, der aufgrund seines Einflusses, seiner breiten Akzeptanz und nicht zuletzt aufgrund seiner zahlreichen Publikationen bei der Masse weit über Ägypten hinaus als zentrale Figur der islamischen Theologie unserer Zeit angesehen wird. Die Untersuchung von al-Qaradāwīs Denken erscheint daher für die Untersuchung des politischen Islamismus besonders relevant. Nicht zuletzt wegen seines hohen Alters auch im Vergleich zu den übrigen Gelehrten, seiner Karriere, seines reichen Wissens und seiner massiven Medienpräsenz genießt al-Qaradāwī eine besondere Stellung unter der Ulema und der einfachen Bevölkerung.

„Salafi conceptions of religion and law have been prominent in the Muslim diaspora in the West, featuring in the satellite media and the internet. Perhaps one of the most influential figures in the milieus is Shaykh Yusuf al-Qaradāwī, an Egyptian with Muslim Brotherhood background now based in Qatar.“<sup>827</sup>

Dr. Yusuf al-Qaradāwī wurde 1926 in Saft al-Turab in Ägypten als Sohn eines Fellachen geboren. Al-Qaradāwī durchlief den Werdegang eines Religionsgelehrten: Er besuchte das traditionelle religiöse Institut der al-Azhar-Schule in Tanta, dann absolvierte er das Studium an der Fakultät *uṣūl ad-dīn* [„Grundlage der Religion“] an der al-Azhar-Universität 1952. Im Jahre 1960 schrieb er sein Buch *al-Ḥalāl wa al-ḥarām fi al-Islam* (erschienen 1978), ein Leitfaden für muslimisches Alltagsleben, das auch heute in vielen Haushalten zu finden ist. Das Buch wurde in viele europäische Sprachen übersetzt, darunter auch ins Deutsche.<sup>828</sup> „Within this

---

<sup>827</sup> Zubaida: Contemporary trends, S. 278.

<sup>828</sup> Der Titel der deutschen Ausgabe lautet: Erlaubtes und Verbotenes im Islam, übersetzt von Ahmad von Denffer. München 1998.

framework shari‘a prescriptions are underlined as a means of maintaining Islamīc identity and solidarity in plural societies, but with some dispensation in relation to exigencies and sensitivities of modern Muslims.<sup>829</sup>

Al-Qaradāwī ist ein vielfältiger Gelehrter. Er schrieb unter anderem auch Gedichte und Dramen überwiegend religiösen Charakters, so zum Beispiel *Malāḥim al-ibtila’* [„Die Balladen der Prüfung“], *al-Muslimūn qādimūn* [„Die Muslime kommen“], *‘Alīm wa ṭaḡiya* [„Ein Gelehrter und ein Tyrann“] und *Yusuf aṣ-Ṣiddīq* [„Der glaubwürdige Yusuf“]. Obwohl al-Qaradāwī ursprünglich Muslimbruder war und sogar während seiner Schulzeit ein Lobgedicht über Ḥasan al-Banna geschrieben hatte, versuchte er danach, um Repräsentant möglichst vieler Muslime zu sein, sich von der offiziellen Zugehörigkeit zur Muslimbruderschaft zu befreien. Vielfach gilt er aber immer noch als verdeckter Muslimbruder. Die Bemühungen al-Qaradāwīs, die Šari‘a den Zeitverhältnissen anzupassen, spiegeln den letzten Stand der Reform und Liberalisierung der Šari‘a wider. Doch wie jeder andere Reformier dieser Richtung musste sich auch er streng an die Linien der Šari‘a halten. Er bestätigte damit erneut, dass das islamische Gesetz alles Notwendige für das Leben der Muslime enthalte.

Als Reaktion auf die Niederlage im Sechstagekrieg schrieb al-Qaradāwī sein sarkastisches Buch *Dars an-nakba al-tāniya. limāda inḥadamna wa kayfa nantašir* [„Lehre der zweiten Niederlage. Warum haben wir verloren und wie können wir siegen“, erschienen 1968]. Dass er als muslimische Autorität den Finger in die offene Wunde des unbewältigten Sechs-Tage-Krieges legte, veranlasste die Regierung mehrfach, den bislang wohlwollend als traditionellen Moralprediger geduldeten Theologen zu verhaften. Seit 1973 lebt al-Qaradāwī deshalb in Katar und genießt dort das Vertrauen der politischen Elite des Landes. Diese Nähe, die ihm einerseits eine große Verbreitung seiner Ideen über die Medien des Öl-Scheichtums ermöglichte, gefährdete andererseits von Zeit zu Zeit sein Ansehen und seine Glaubwürdigkeit. Hin und wieder geriet er nämlich in den Verdacht, zumindest latent auch das spezifische Interesse des Scheichs von Katar zu unterstützen und dessen politische Handlungen bewusst nicht zu kritisieren, also sich so angepasst und opportunistisch zu verhalten, wie es im Hinblick auf andere despotische Herrscher in der islamischen Welt andere Prediger und Reformier oft taten. Al-Qaradāwī hat außerdem einen sichtbaren Einfluss auf die Muslime in der europäischen und amerikanischen Diaspora, für die er eine wöchentliche Sendung im Fernsehsender al-Jazeera gestaltet. Für die muslimischen Minderheiten in den nichtislamischen Ländern verfasste er

---

<sup>829</sup> Zubaida: Contemporary trends, S. 278.

außerdem sein Werk *fiqh al-aqalliyat* [„Jurisprudenz der Minderheiten“], das 2001 erschien. Er geht darin von folgender Überlegung aus: Die Šari‘a sei grundsätzlich für die Muslime im aus ihrer Sicht „normalen“ Zustand, das heißt für die Muslime im eigenen Land, wo sie die Mehrheit sind und die Herrschaft über das Gesetz besitzen, festgelegt worden. Darum habe die Gesetzgebung der Šari‘a die andere Situation, die Muslime als Minderheit in einem christlichen Land, deutlich vernachlässigt. In seinem Buch bemüht sich al-Qaradāwī deshalb, im Rahmen der Šari‘a spezielle Fatwas für die in der Diaspora lebenden Muslime anzubieten. Die „Ausnahme-Fatwas“, die er in seinem Buch zusammengestellt hat, gehen von der neuen Realität des „Ausnahmestands“ der Muslime in einem christlichen Land aus. Man kann sie in bestimmten Hinsichten durchaus als ersten Schritt auf dem Weg zur Verständigung verstehen, sollen sie doch dazu beitragen, das Leben der muslimischen Minderheit mit der christlichen Mehrheit zu erleichtern. Dennoch sind al-Qaradāwīs Bemühungen eher als Anfang zu bewerten. Sie erweisen sich beim besten Willen noch nicht als hinreichend, um ein tolerantes und harmonisches Zusammenleben mit den Christen zu gewährleisten. Allein für den Bereich der islamischen Šari‘a verfasste al-Qaradāwī fünfzehn Werke, darunter solche über die Jurisprudenz des Fastens, der Reinheitsrituale sowie des Ğihād. Al-Qaradāwī schrieb ferner umfassend über die islamischen Doktrinen sowie Sendbriefe zur Anleitung des von ihm beschworenen islamischen Erwachens.<sup>830</sup>

Relevant für die vorliegende Arbeit ist auch seine Buchserie *Ĥatmiyat al-ḥal al-islamī* [„Vorbestimmtheit der islamischen Lösung“] in vier Bänden, an denen er seit den 1960er Jahren bis 2000 arbeitete. Im ersten Band mit dem Titel *al-Ḥulūl al-mustawrada wa kayfa ḡanat ‘ala ummatina* [„Die importierten Lösungen und wie sie unsere Umma vernichtet haben“] gesteht Qaradāwī seinen Hass auf den Marxismus und geht vor allem auf den Begriff Determinismus ein, welcher im Arabischen ebenfalls mit dem Terminus *ḡatmiya* bezeichnet wird. „Es ist meiner Seele nichts verhasster als Wörter zu verwenden, die die Marxisten in den Mund nehmen, die ihre Stifte schreiben, ihre Zeitschriften, Nachrichten und Bücher in Umlauf bringen. [...] Ich verwendete jedoch den Titel *Ĥatmiyat al-ḥal al-islamī* als Anspielung auf den Marxismus, wie der koranische Stil es oft tut.“<sup>831</sup>

Al-Qaradāwī verwendet den Begriff *ḡatmiya* nicht als Beleg dafür, dass die Zukunft der islamischen Welt von Gott determiniert und unverrückbar sei, sondern er beschwört mit ihm

---

<sup>830</sup> Siehe dazu die von al-Qaradāwī verfassten theologischen Werke.

<sup>831</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *Ĥatmiyat al-ḥal al-islamī*. 6. Auflage. Band 1: *Al-Ḥulūl al-mustawrada wa kayfa ḡanat ‘ala ummatina* [„Die importierten Lösungen und wie sie unsere Nation vernichtet haben“]. Kairo 2006, S. 3.

die Notwendigkeit, die zeitgenössischen Probleme nach islamischer Vorstellung zu lösen, mittels der Tatkraft der islamischen Gesellschaft, die im Rahmen des Koran ihr Geschick selbst bestimmen könne. Letztlich handelt es sich dabei um ein zirkulär-systematisches Verfahren, weil aus al-Qaradāwī's Sicht der Koran als Richtschnur des Handelns zugleich das Ergebnis determiniert. Er kam zu dieser Auffassung, weil aus seiner Sicht *kuḥ al-ḥulūl al-mustawrada* [„alle importierten Lösungen“] *wa al-Anzima al-mustana'a* [„und künstlichen Systeme“] gescheitert waren.

Im Übrigen ist es wichtig zu betonen, dass al-Qaradāwī sein Buch in den Jahren nach der arabischen Niederlage gegen Israel 1967 schrieb. Damals war, wie ich bereits angeführt habe, die Enttäuschung der Masse über das Versagen des panarabischen Nationalismus recht groß. Man glaubte im Gegenschluss deshalb fest daran, dass nur der Islam die Lösung sein könne. Auch al-Qaradāwī war der Überzeugung, dass die arabisch-islamischen Völker eine gläubige Führung dringend benötigten, eine Führung, die Bescheid wisse, wie sie die Umma ansprechen und fördern könne. Er stützte sich in seiner Meinung sogar auf eine Feststellung von Montgomery Watt in der Londoner Zeitung „Times“ vom März 1968:

„Wenn es die passende Führung gibt, die die passenden Worte über den Islam findet, dann ist es möglich, dass diese Religion wieder als eine der größten Weltmächte auftreten kann.“<sup>832</sup>

Für die Überwindung der Fragmentierung und Rückständigkeit der Muslime gibt es nach al-Qaradāwī demzufolge nur eine Lösung:

„Unsere Lebenserfahrungen belehren uns, dass es für jedes Problem eine Lösung gibt. Unsere Religion und unser Prophet unterrichteten uns, dass Gott kein Unheil ohne sein Heil schuf. [...] Die Lösungen, die in der islamischen Welt existieren, lassen sich in drei Lösungen zusammenfassen: Die erste ist die islamische koranische Lösung, die zweite ist die liberale demokratische Lösung, die dritte ist die revolutionäre, sozialistische Lösung. Dies bedeutet, wir haben zwei Lösungen: die natürliche und die künstliche Lösung. Die natürliche Lösung ist die authentische, die dem Gewissen, dem Glauben und dem kulturellen Erbe der Umma entspringt. Die künstliche ist die importierte Lösung, die aus einem fremden Land und von einer fremden Nation stammt, welche in ihren beiden Formen aus dem Westen kommt, nämlich die kapitalistische demokratische und die marxistische sozialistische Lösung.“<sup>833</sup>

Auf die Frage, wie sich die importierten Lösungen in die Länder des Islam einschleichen, gibt es bei al-Qaradāwī eine typische Antwort, die ausschließlich auf Verschwörung, Hinterhältigkeit und Böswilligkeit der Anderen rekurriert. Die Ursachen des Niedergangs der islamischen Welt entsprechen nach seinem Verständnis daher weitgehend den Ursachen des Versagens, die im arabischen Bewusstsein verankert sind. So konstatierte al-Qaradāwī,

---

<sup>832</sup> Ebd., S. 9.

<sup>833</sup> Ebd., S. 13.

„dass die islamische Welt ca. dreizehn Jahrhunderte nach *mabda wahid* (einem einzigen Prinzip und System) lebte. Nach diesem System lebte, handelte und in ihm suchte die islamische Welt nach Lösungen für ihre Probleme. [...] Für die islamische Umma war es gewiss, dass das Leben nach diesem System der Grund ihrer Macht, die Quelle ihrer Glückseligkeit, der Schöpfer ihrer Kultur und der Garant ihrer Überlegenheit in der Welt war. Jeder Sieg und jedes Glück dieser Umma war die Folge ihrer Beharrung auf diesem System, so wie jede Niederlage, jede Demütigung und jedes Übel, die sie erreichten, die Folge ihrer Entfernung von ihm war. Darüber streiten nicht einmal zwei Menschen. [...] [D]ann kam das Vordringen des christlichen Westens, welches nicht nur militärisch, sondern auch gesellschaftlich und kulturell war. Die islamische Welt leistete erbitterten Widerstand, dennoch konnte sie keinen Sieg erringen. Der Niedergang erfasste damals alle Lebensbereiche des islamischen Lebens. Der Westen startete systematisch eine Aktion, um die islamische Welt zu verfremden. [...] Er arbeitete gezielt daran, um den Glauben und das geistliche Leben, die Werte und die Moral sowie Sitten und Tradition der Muslime zu vernichten, und zwar mit versteckten Mitteln, die die Völker nicht provozieren. [...] Der Westen begann, Präsidenten und Herrscher nach seinem Wunschbild zu erziehen, welche den Weg für die Verwestlichung der muslimischen Länder vorbereiten sollten. [...] Der Erfolg, den der Westen auf dieser Ebene verbucht hatte, war der größte Erfolg seit der Zeit der Römer und der Perser, den der Westen in seinem Kampf gegen den islamischen Orient erreichte.“<sup>834</sup>

Dass sich die Wahrnehmung der Vereinnahmung des Orients durch den Westen nicht änderte, belegt also nicht nur die Schrift von al-Afġānī, in welcher er die Methoden des Westens bloßstellte. Auch rund hundert Jahre später befasste sich al-Qaradāwī erneut mit diesem Thema, nun mit der Möglichkeit, seine Meinung einer breiten Öffentlichkeit vorzustellen. Die Verwestlichung der muslimischen Gesellschaft vollzieht sich seiner Ansicht nach vor allem durch die Verwestlichung der Bildung und Erziehung mittels der Errichtung entsprechender Schulen und die Entsendung von Delegationen und Missionaren, die die Unterrichtsmethoden auf westlicher Basis festlegen.

Auf den restlichen Seiten des ersten Bandes versucht al-Qaradāwī, das Versagen und die Untauglichkeit der importierten Lösungen für die muslimischen Gesellschaften konkret nachzuweisen. Er vollzieht damit eine systematische Abrechnung mit dem Nasserismus. Als Alternative zu den auf diese Weise als falsch entlarvten importierten Lösungsmodellen verfasste er das zweite Buch dieser Serie und nannte es dementsprechend *al-Ḥal al-islamī farīda wa darūra*. [„Die islamische Lösung ist eine Pflicht und eine Notwendigkeit“]. Er dokumentierte wieder den Misserfolg der arabisch-muslimischen Welt in den folgenden Bereichen: erstens dem Scheitern auf der wirtschaftlichen Ebene, zweitens dem Scheitern auf der Ebene der Freiheit und der Begeisterung des Volkes, drittens dem Scheitern im militärischen Bereich, viertens dem Scheitern auf der Ebene der Moral, fünftens dem Scheitern auf der geistigen Ebene, sechstens dem Scheitern auf der arabisch-islamischen Ebene.<sup>835</sup>

---

<sup>834</sup> Ebd., S. 13f.

<sup>835</sup> Vgl. Yusuf al-Qaradāwī: *Al-Ḥal al-islamī farīda wa darūra* [„Die islamische Lösung ist eine Pflicht und eine Notwendigkeit“]. 6. Auflage. Kairo 2006. Band 2, S. 8f.

Nach al-Qaradāwī's Darstellung des Scheiterns aller Reformen, die auf all diesen Ebenen bis heute unternommen worden seien, könnte man damit rechnen, dass er anschließend mehr von den Niedergangsvorstellungen der islamischen Welt handeln würde. Dies tat er jedoch nicht, vielmehr benutzte er Vokabeln wie *fašal* (Scheitern oder Misserfolg), *sū'* (Verschlechterung), oder *inhiṭaṭ* (Retardierung), wodurch sich die Perspektive verschob. Damit näherte er sich dem Sprachgebrauch der muslimischen Eliten, die sich aufgrund ihrer eigenen Wahrnehmung und Analyse nicht veranlasst sahen, über ihren eigenen Schatten zu springen und das Wort Niedergang in den Mund zu nehmen. Vielmehr verschleierten sie diesen Sachverhalt mit einer Fülle synonyme Wörter, die in der Summe aber nichts anderes als Niedergang bedeuteten, und brachten sich so selbst um die Chance vertiefter Einsichten.

### **9.2.1 Die Vorbestimmtheit der islamischen Lösung**

Nach al-Qaradāwī braucht der Islam unbedingt einen Staat, um die folgenden Aufgaben zu vollziehen: erstens um den Glauben zu schützen und zu etablieren, zweitens um die Verrichtung von Riten und Gebeten zu ermöglichen, drittens um das Volk islamisch zu erziehen, viertens um den islamischen Gesetzen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich zur Geltung zu verhelfen, fünftens um den Ğihād zu vollbringen und den Islam und das muslimische Gebiet zu schützen sowie den Islam in die ganze Welt hinauszutragen. Grundvoraussetzung mutig für die Erfüllung der islamischen Lösung ist aber die Gewinnung der islamischen Gesetze aus der reinen Quelle des Islam. Der Islam muss die Quelle der Inspiration sein. Die Ähnlichkeit mit Quṭb's Ausführungen in seinem Buch „Die Wegmarken“ von 1968 ist hierbei unverkennbar. Die weitere, unerlässliche Voraussetzung sei die Beachtung der islamischen Lösung als untrennbares Ganzes. Al-Qaradāwī vergleicht an dieser Stelle die importierten Lösungen mit dem Einbau fremden Zubehörs in einen Motor, das den Motor zum Stottern oder gar zum Stillstand bringen würde. Bei der Durchführung der islamischen Lösung darf nach ihm der Islam also weder beeinträchtigt noch völlig ausgetauscht werden. Die nächste von unserem Autor genannte Voraussetzung zeigt, wie fest die Angst der meisten Muslime vor dem Verlust ihrer Identität verankert ist. So darf nach al-Qaradāwī jede Lösung, selbst wenn sie eine fremde Lösung wäre, keinen anderen Titel als den des Islam tragen, oder sie muss zumindest aus dem islamischen Kontext heraus begründet sein. Al-Qaradāwī nimmt hier den Fall an, dass sich ein muslimisches Volk ein fremdes System aneignet, welches aber mit dem Islam vereinbar ist. Davon ausgehend gelangt er zur Annahme, dass ein solches Volk, das fremde Begriffe wie

Demokratie, Sozialismus oder Kapitalismus übernehme, kein islamisches Volk mehr sei. Er fragt sich: Kann man die Herrschaft dieses Volkes islamische Herrschaft nennen? Als Antwort gibt er ein klares Nein. Die Angst al-Qaradāwīs vor einer möglichen kulturellen Überfremdung durch eine falsche Verwendung formeller Begriffe sitzt damit sehr tief.

Die letzte Voraussetzung für die Erfüllung der islamischen Lösung nach al-Qaradāwīs Verständnis lautet: Der Islam muss das Ziel und nicht das Mittel sein. Auf dem ersten Blick erinnert diese Aussage an Quṭb's Vorstellung von der unbedingten Hingabe der Muslime zum Islam, noch bevor der islamische Gesetzgeber irgendwelche Lösungen oder Programme für deren Leben anbiete. Dass der Islam ein Ziel und kein Mittel sei, verstand al-Qaradāwī jedoch anders. Er meinte damit, dass man alle zur Verfügung stehenden Mittel in den Dienst des Islams stellen müsse, und nicht etwa den Islam zum Untermauern einer bestimmten Herrschaft oder einer bestimmten Partei missbrauchen dürfe.

Die absehbaren Gewinne der Muslime durch die Erfüllung der islamischen Lösung fasste al-Qaradāwī in zehn Punkten zusammen:

1. Praktizierung unseres Glaubens und Verwirklichung unserer islamischen Existenz.
2. Die Ausgeglichenheit in unserem Leben.
3. Die Behandlung der Probleme an der Wurzel.
4. Schaffung des frommen Menschen.
5. Sicherheit und Stabilität der Nation.
6. Bewahrung der Einheit und Versöhnung der verschiedenen Mitglieder.
7. Vereinigung der arabisch-muslimischen Umma.
8. Erneuerung des Lebens und der Kraft der Umma.
9. Bewahrung der Authentizität und der Unabhängigkeit der Umma.
10. Wiederherstellung einer Lösung, die einst versucht wurde und die besten Früchte brachte.<sup>836</sup>

Al-Qaradāwī definierte diese islamische Lösung folgendermaßen:

„Die islamische Lösung ist die Lösung, die diese Umma *min qabl* (früher) angewendet hatte, die *natāiġa bahira* (beeindruckende Ergebnisse) brachte und *naġāḥ munqati‘ an-aẓīr*. (unermesslichen Erfolg) erzielte.“<sup>837</sup>

---

<sup>836</sup> Vgl. ebd., S. 102f. Mit der Verwendung von „einst“ als unspezifische Zeitangabe ist allgemein das Kalifatszeitalter gemeint.

<sup>837</sup> Ebd., S. 148.

Al-Qaradāwīs Verständnis von der Reform der muslimischen Gesellschaft ist damit mit Quṭbs Verständnis weitgehend vereinbar. Er betont die Wichtigkeit der schrittweisen Planung sowie die Notwendigkeit der verantwortungsbewussten Führung im Reformprozess.

„*Al-aṣl fi al-qiāda an takuna fardiya* (Die Grundform der Führung ist die Einzelführung). Die Führung eines einzelnen Menschen lässt sich mit *zāhir an-naṣ* (klaren Aussagen der Texte) und *aṣ-ṣawābiq al-islāmīya* (den vorgegebenen islamischen Mustern) vereinbaren. Diese Form ermöglicht der Führung eine flexible und schnelle Handlungsfähigkeit. Es gibt aber kein Problem, wenn eine Gruppe die Führung übernimmt, um einen möglichen Machtkampf oder Meinungsdivergenzen zu vermeiden. [...] [*Al-qiāda aṣ-ṣar‘iya* (Die legale Führung) beruht auf der Beratung als wichtiger Grundlage oder auf *al-iḥtāyir al-ḥur* (freien Wahlen)].“<sup>838</sup>

Interessanterweise erwähnt al-Qaradāwī – ähnlich wie Saiyid Quṭb – auch den Gehorsam als wichtige Voraussetzung für die Verwirklichung der so genannten „islamischen Lösung“.

„*Al-ḡundiya al-muṭi‘a* (Das gehorsame Soldatentum), das wir meinen, ist als solches zu betrachten, das sowohl unter guten als auch unter schlechten Umständen Befehle befolgt, das damit zugunsten der Mehrheit auf eine eigene Meinung verzichtet.“<sup>839</sup>

Noch mehr Ähnlichkeit zwischen dem Denken al-Qaradāwīs und Quṭbs ist in jenen Passagen erkennbar, in denen al-Qaradāwī sich mit der Frage auseinandersetzt, wann die islamische Bewegung erfolgreich sein werde. Hier bedient er sich der Idee Saiyid Quṭbs, der er lediglich einen anderen Namen gibt. Wo Quṭb von einer *ṭalī‘a* (Vorhut) als erster Etappe der Etablierung einer islamischen Gesellschaft sprach, da spricht al-Qaradāwī von *ḡil muslim* (der muslimischen Generation), die seiner Meinung nach die Stütze für die zu erwartende muslimische Gesellschaft darstellen soll.<sup>840</sup> Al-Qaradāwī postuliert – ähnlich wie Quṭb – damit das Idealbild eines Gläubigen, der dem Soldaten gleicht, Befehle ohne persönliche Bewertung ausführt, somit seine Meinung im Kollektiv aufgehen lässt, da der Anführer der Gläubigen von Gott geleitet sei und deshalb ausschließlich richtig handeln könne. Worum es sich hier handelt, ist klar: um eine theokratisch ausgerichtete, begeisterte persönliche Gefolgschaft.

### 9.2.2 Wann und wie dürfen Muslime fremdes Wissen übernehmen?

Hinsichtlich der Übernahme fremden, vor allem westlichen Wissens ist al-Qaradāwī zu klug, um alles Westliche zu verbieten. Er vertritt vielmehr im Großen und Ganzen die gleichen Ansichten wie Muḥammad ‘Abduh, der die Übernahme des Wissens fremder Kulturen unter

---

<sup>838</sup> Ebd., S. 197.

<sup>839</sup> Ebd., S. 198.

<sup>840</sup> Vgl. ebd., S. 209.



der Voraussetzung erlaubt, dass es mit dem Geist der islamischen Lehre vereinbar sein muss. Außerdem stimmt er mit ‘Abduh darin überein, dass es für die Reform, die al-Qaradāwī die „Islamische Lösung“ zu nennen bevorzugt, nötig sei, dass das sogenannte Tor der *ig̃tihād* (Selbstausslegung) wieder geöffnet wird. Allerdings beschränkt er das Recht der Exegese ausschließlich auf diejenigen, die über das nötige Wissen verfügen. Ähnlich wie aṭ-Ṭaḥṭāwī und Muḥammad ‘Abduh klärt er seine Anhänger darüber auf, dass die Europäer ihr Wissen ursprünglich von den Arabern übernommen hätten und die Muslime daher das Wissen, das einst ihr eigenes gewesen sei, ohne Bedenken wieder zurücknehmen dürften. Anders als aṭ-Ṭaḥṭāwī und ‘Abduh betont al-Qaradāwī jedoch öfter und intensiver die Vollkommenheit der islamischen Lehre, welche er durch die im Laufe der Zeit zunehmende Überfremdung immer stärker bedroht sieht. Er geht allerdings noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass das übernommene Wissen ab dem Zeitpunkt seiner Integration in das islamische Wissen seine ursprüngliche Nationalität verliere und nun wieder zum islamischen Wissen werde. Mithin legt al-Qaradāwī keinen Wert darauf, die Herkunft des übernommenen Wissens jeweils genau zu bestimmen. Jedes erworbene, auf seine Kompatibilität mit dem Islam geprüfte und integrierte Wissen ist, so al-Qaradāwī, ein Teil der islamischen Lösung.

„Ich bin kein Prediger der Isolation oder der verschlossenen Fenster der muslimischen Gesellschaft, so bin ich auch keiner, der es verbietet, etwas aus irgendeiner Kultur zu übernehmen. [...] Die muslimische Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass sie hart wie Stahl und flexibel wie das reine Wasser ist. Die Muslime müssen so alles Mögliche an Wissen übernehmen, damit sie sich in der Position des Stärkeren platzieren können. [...] Dies ist deswegen nötig, weil der islamische Ğihād und die Herrschaft des Islam nur dadurch erreicht werden könnten. [...] Zudem war dieses Wissen zuvor in der islamischen Kultur erschienen. Dann übernahm der christliche Westen dieses Wissen, begünstigt durch die Achtlosigkeit der Muslime (*ġaflat almuslimīn*). [...] So ist es für die Muslime erlaubt, von anderen einen Teil ihrer Systeme zu übernehmen, solange es die Zuständigen des Lösens und des Bindens (*ahl al-ḥal wa al-‘aqd*) für profitabel erklären. [...] Ich weiß, dass es diejenigen gibt, die radikal gegen jegliche Übernahme sind. Sie beriefen sich auf den ḥadīṭ des Propheten *man aḥḍaṭa min amrina ma laiṭa minhu fahuwa rad* (Wer in unserer Sache etwas Neues erfindet, den weisen wir zurück). Zu denen sage ich: Die Bedeutung des Wortes *amrina* (unsere Sache) ist nicht die Sache der Religion, sondern die Sache der Interaktion der Menschen im alltäglichen Leben. [...] Die islamische Lösung ist die Lösung, die den Texten des Islam und dessen Grundlagen entspricht, sowie jede andere einfache Lösung, die die Muslime durch den Einsatz des Verstandes oder durch legitime Übernahme von anderen erreicht haben. Selbst einfache Teillösungen, die die Muslime übernehmen, gelten in diesem Moment als Teil der islamischen Lösung, weil sie im Namen des Islam und mit der Erlaubnis des Islam und dessen Regeln übernommen wurden. [...] Uns gefährdet in diesem Fall nicht, dass wir einen gewissen nichtislamischen Teil übernehmen. Denn sobald dieser Teil in das islamische System integriert wird, verliert es seine ursprüngliche Nationalität (*fainnaha beindmāġiha fi al-Nizām al-islamī tafqidu ġinsiyyatiha alula*). [...] Unsere islamische Šari‘a ist reich und fruchtbar. Sie ist reich an Grundlagen, Prinzipien und Ideen. Wir haben Reichtum an Šari‘a (Jurisprudenz) wie keine andere Nation. Wir können jedoch aus dieser vollkommenen Šari‘a und aus diesem unendlichen Reichtum ohne authentische Auslegung nicht profitieren.“<sup>841</sup>

<sup>841</sup> Ebd., S. 210.

Al-Qaradāwī betont ferner ausdrücklich die Notwendigkeit der Vereinbarkeit von Altem und Neuem, um den Fortschritt der islamischen Gesellschaft zu garantieren – eine Haltung, die letztlich von allen seinen Vorgängern geteilt wurde.

„Für Qaradāwī ist es nicht nur möglich, sondern – für eine ‚Lösung‘ – unumgänglich, Authentizität (*aṣāla*) und Zeitgemäßheit (*mu‘aṣara*), also autochthones mit importiertem bzw. importierbarem Westlichem zu verbinden. Wie er unablässig hervorhebt, sieht er darin den einzigen gangbaren und zielführenden Mittelweg zwischen der rückwärtsgewandten fanatischen Verehrung des Alten (der Tradition) und des starren Festhaltens am Vergangenen auf der einen und den blinden Anbetern des Neuen (Westlichen) und der unbedingten Veränderung auf der anderen Seite. Nur damit kann dem Auftrag als ‚Umma der Mitte‘ (Koran 2/143) nachgekommen werden.“<sup>842</sup>

Die Konstituenten der arabisch-islamischen Kultur sieht er erstens im Islam als Kernpunkt und zweitens in der arabischen Sprache und deren Literatur, die der Islam geheiligt und zum Herrn der Sprachen der Welt erhoben habe. Arabertum, also arabischer Nationalismus, mache nur Sinn in Bezug auf den Islam. Im Einklang mit ‘Abduhs Reformverständnis fordert al-Qaradāwī aber gleichzeitig die Befreiung des Islam von den Überlagerungen durch die Tradition:

„Für Qaradāwī ist wichtig zu betonen, dass der Islam über dem Erbe steht, also eine außerhistorische, überzeitliche Wahrheit ist, niedergelegt in Gottes direkter Offenbarung und der Sunna seines Propheten.“<sup>843</sup>

Somit gehört al-Qaradāwī nicht zum Islamismus im Sinne von Saiyid Quṭb, der die Geschichte am liebsten ausradiieren möchte, sondern er will sich das gesamte Erbe nach Maßstäben der Vernunft und der Offenbarung bewusst aneignen. Al-Qaradawis Methodik der Übernahme von der westlichen Zivilisation ist dennoch nicht neu. Sie ist mehrfach von Reformern wie aṭ-Ṭaḥṭāwī, Muḥammad ‘Abduh und vielen anderen Religionsgelehrten propagiert worden:

„Qaradāwī bemühte sich aber, den Nachweis zu führen, dass die Vorstellung von dieser Zivilisation als unteilbarem Ganzen unsinnig sei und dass alle Elemente, die er für Zeitgemäßheit als entscheidend ansieht, recht verstandenem islamischem Denken voll und ganz entsprechen. Damit ist es möglich und unter Umständen sogar geboten, sich Errungenschaften des Westens anzueignen, und zwar nicht nur institutionelle, sondern auch theoretische (technische natürlich ohnehin, Technik ist überkulturell). Man dürfe auch hier nichts von vornherein und in Bausch und Bogen ablehnen, denn es könnte auch sehr Wertvolles mit enthalten sein.“<sup>844</sup>

Auf diese Weise rechtfertigt al-Qaradāwī also die Übernahme der westlichen Moderne: einerseits mit der Einschätzung, dass sie weitgehend mit den Grundlagen des Islam vereinbar sei, andererseits mit der Bezeichnung der Errungenschaften der europäischen Moderne als überkulturell. Er reduziert dadurch die Rolle der Europäer und erklärt die Moderne zu einem

---

<sup>842</sup> Wendelin Wenzel-Teuber: Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradāwī. Hamburg 2005, S. 49.

<sup>843</sup> Ebd., S. 50.

<sup>844</sup> Ebd.

allgemeinen Eigentum der Menschheit, wodurch es einem Volk leichter fällt, sich aus diesem „Selbstbedienungsladen“ der Moderne das Nötige zu holen. An dieser Stelle überschneiden sich die Ideologien der späteren mit den früheren Reformern der islamischen Bewegung. Denn al-Afgānī bezeichnete seinerseits die europäische Zivilisation als einen Teil des menschlichen Wissens.

„Al-Afgānī begriff Naturwissenschaft und Technik nicht als alleinige Errungenschaften des Westens, sondern als einen Teil des menschlichen Wissens. Naturwissenschaft und Technik gehören notwendigerweise zu jeder Nation, die der Botschaft Gottes folgt und an sie glaubt.“<sup>845</sup>

Somit ist festzustellen, dass sich das islamistische Denken nach gut einem Jahrhundert noch derselben Argumente bedient. Das ist ein klares Indiz dafür, dass sich die islamische Ideologie immer noch kaum einen Schritt nach vorn wagt. Der Stillstand des Denkens der islamischen Elite kann man mit Recht als Retardieren des Denkens betrachten.

### 9.2.3 Beweismittel der islamischen Lösung

Al-Qaradāwī glaubt fest an die von Gott vorbestimmte islamische Lösung. Um die Ausführungen zu seiner Überzeugung mit Beweisen zu untermauern, verfasste er zu seiner Buchserie *Ḥatmiyat al-ḥal al-islamī* [„Vorbestimmtheit der islamischen Lösung“] einen dritten Band. Diesen Band nannte er ausdrücklich *Baiyināt al-ḥal al-islamī wa šubuhāt al-‘almanīn wa al-mutağarrībīn* [„Beweismittel der islamischen Lösung und die Maschen der Säkularen und westlich Orientierten“]. Im Vorwort des 1970 erschienenen Buches schreibt er:

„Ich glaube an die islamische Lösung, nicht nur weil ich Muslim bin, vielmehr entspringt dieser Glaube dem *dirasa* (Studieren), *tahlīl* (Analysieren), der *muwazana* (Erwägung) und der *stiqla* (Induktion) der Geschichte und der Realität unserer Umma.“<sup>846</sup>

Historisierend konstatiert er hierzu,

„dass *An-naṣr* (der Sieg), *al-quwa* (die Macht), *al-ımtidād* (die Ausbreitung), *ar-ruqiy* (die Entwicklung) und *al-ızdihār* (das Aufblühen) des Islam mit dessen Praktizieren eng verknüpft waren. [...] Umgekehrt waren *hazıma* (Niederlage), *da‘f* (Schwäche), *ınhıtat* (Niedergang), *ınkımaš* (Schrumpfung), *zubūbl* (Welken) und *tđırāb* (Destabilisierung) des Islam mit der Beseitigung des Islam aus dem Leben der Muslime zu erklären. Soviel zeigen uns die meisten Phasen unserer Geschichte.“<sup>847</sup>

Freimütig gesteht er ein, dass viele Phasen der islamischen Geschichte eher Niedergang und Schwäche der Muslime bezeugten, was die Gegner der islamischen Lösung gerne als

---

<sup>845</sup> Hendrich: Islam und Aufklärung, S. 72.

<sup>846</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *Al-Ḥal al-ıslamī wa Šubuhāt al-‘almanıyyıen wa al-mutağarrıbıen* [„Beweismittel der islamischen Lösung und die Maschen der Säkularen und Verwestlicher“]. 3. Auflage. Kairo 2003, Band 3, S. 3.

<sup>847</sup> Ebd., S. 3,4.

Gegenargument benutzen, denn so könnten sie behaupten, die islamische Lösung in der Kalifat-Form hätte ja sogar mehr als dreizehn Jahrhunderte existiert und unter den Osmanen zum bekannten beklagenswerten Zustand geführt. Es ist deshalb anzunehmen, dass al-Qaradāwī mit der islamischen Lösung hier eine seinem Verständnis entsprechende tatsächliche Umsetzung des Islam und nicht die bloße Existenz einer formalen Herrschaft, die sich als islamische Lösung bezeichnen lässt, meint. Er referiert zunächst die Fragen der Gegner der islamischen Lösung, die er anschließend beantwortet. Die sogenannten *šubuhāt* (Unklarheiten), die die Anhänger des Säkularismus bewusst in Umlauf brächten, um die Muslime zu verwirren, fasst er in sieben Punkten bzw. Fragen zusammen:

- Wie kann sich eine Kultur im Zeitalter der Wissenschaft und Technik auf die Religion berufen, besonders angesichts der Tatsache, dass sich der Westen seit langem von der Religion verabschiedet hat, um sich an der Wissenschaft und der Vernunft zu orientieren?
- Wie kann man in einer veränderten Welt unveränderbare Lösungen akzeptieren?
- Wie kann man eine rückwärtsgewandte Lösung rechtfertigen, die nur als Hemmschuh gilt und der Weiterentwicklung widerspricht?
- Wie willst du [al-Qaradāwī] uns von einer theokratischen Lösung, die einer kleinen Gruppe von Menschen im Namen Gottes die Unterjochung der Massen ermöglicht, überzeugen?
- Wie willst du die von der Šari‘a *ḥdūd* (vorbestimmten Strafen) am Ende des 20. Jahrhunderts anwenden?
- Aus welchem Grund verlangst du von uns, dass wir eine undefinierbare Lösung akzeptieren, die keine klaren Lösungen der alltäglichen Probleme anbietet?
- Und schließlich, wie konntet ihr Muslime vergessen, dass ihr nicht allein in euren Ländern lebt, sondern neben euch Andersgläubige?<sup>848</sup>

Al-Qaradāwī erklärte, dass er alle diese Fragen im Einzelnen in seinem Buch im Rahmen der *mantiq* (Logik), der *‘ilm* (Wissenschaft) und der *a‘ql* (Vernunft) beantwortet habe und sich die angeblichen *šubuhāt al-‘almaniyyien* (Maschen der Säkularen) und der westlich Orientierten bisher als widerstandsfähig gegen die Argumente der islamischen Lösung erwiesen hätten. Zudem erwähnt al-Qaradāwī, dass er durch die Lektüre der Bücher der Säkularen festgestellt habe, dass diese die Muslime unberechtigt angreifen und terrorisieren wollten:

„Ich stellte durch das Lesen in den Schriften der Anhänger des Säkularismus und der Rufer nach Verweltlichung in unseren Ländern fest, dass die Säkularen gegen die Muslime mit *tahwīl* (Einschüchterung), *tadliel* (Verwirrung) und *al-irhāb al-fikri wa an-naḥsi* (den geistigen und

---

<sup>848</sup> Vgl. ebd., S. 5f.

psychischen Terror) obsiegen wollen. Dabei stützen sie sich auf die Unterstützung des Westens.“<sup>849</sup>

Tatsächlich liefert die islamische Geschichte genügend Beweise dafür, dass eher die Orthodoxie die Meinungsfreiheit massiv terrorisiert. Die Geschichte kennt keine Nachricht davon, dass ein Gelehrter von Nichtorthodoxen lediglich aufgrund seiner Meinungsäußerung aus seinem Amt gejagt wurde.

Auf die erste Frage nach der Widersprüchlichkeit von Wissenschaft und Religion lieferte al-Qaradāwī eine einfache Antwort. Zunächst stimmte er zu, dass eine Kultur ohne Wissenschaft nicht existieren könne. Er lehnte die These strikt ab, dass der Islam wissenschaftsfeindlich sei.

„Die Religion, die mit der Wissenschaft verfeindet war und die Wissenschaftler tötete, war vielmehr die Religion der westlichen Kirche, die die Menschen bevormundete und die Wissenschaften hemmte [...]“<sup>850</sup>

Zur Entstehung des Konflikts zwischen der Wissenschaft und der Religion verwies er auf eine Abhandlung des Scheich Abdel Haliem Mahmoud, der konstatierte:

„Der Widerspruch zwischen Wissenschaft und Religion entstand in Europa weit entfernt vom Islam. Dieser Widerspruch stellte einen Konflikt in einem Umfeld dar, das dem islamischen Geiste völlig fremd war.“<sup>851</sup>

Dann betonte al-Qaradāwī nachdrücklich den von ihm angenommenen Respekt des Islam vor der Wissenschaft und dem Wissenschaftler und versuchte, diesen Respekt mit zahlreichen Koranstellen und Beispielen aus dem Leben des Propheten zu bestätigen. Zudem machte er wie üblich auf die Beiträge muslimischer Philosophen und Wissenschaftler im Laufe der ersten vier Jahrhunderte der islamischen Geschichte aufmerksam. Er behauptete sogar, dass der Islam in sich Religion und Wissenschaft vereinige. So gehöre zur Religion, dass man nach Wissen verlangen müsse, weil die Religion nicht nur auf Glauben, sondern auch auf Wissen beruhe.<sup>852</sup>

Auch in diesem Punkt stimmte er also mit Muḥammad ‘Abduhs Ansicht überein. Al-Qaradāwī sieht keinen Grund, von einem Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft zu sprechen:

„Eine grundlegende Sache, auf die wir hier aufmerksam machen wollen, ist die, dass der Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft eine *masala wahmiya* (hypothetische Frage) ist. Wenn die Vertreter der Wissenschaft bereits unmissverständlich zugeben, dass der Gegenstand der Forschung die Materie ist, so lässt sich daraus schließen, dass sich die Wissenschaft ausschließlich auf die Erforschung der Eigenschaften und der Beschaffenheit der Materie beschränkt. Wenn die Wissenschaft außerhalb des Bereichs der Materie forscht, so ist dies keine Wissenschaft mehr. Auf dieser Grundlage darf sich die Wissenschaft nicht in die Sachen der Religion, weder *iḥbātan au inkāran* (mit Verneinung noch mit Bestätigung), einmischen. Sollte ein Wissenschaftler behaupten, dass die Wissenschaft etwas *al-maḡāl arrūhi*

---

<sup>849</sup> Ebd., S. 6f.

<sup>850</sup> Ebd., S. 12.

<sup>851</sup> Ebd., S. 22.

<sup>852</sup> Vgl. Ebd., S. 21.

(im geistlichen oder seelischen Bereich) beweisen oder widerlegen wolle, reicht uns das, ihr unser Vertrauen abzusprechen.<sup>853</sup>

Diese von al-Qaradāwī offenkundig verkürzte Analyse reicht beim besten Willen nicht aus, um den Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft auszuräumen. Wir haben zum Beispiel mit der Philosophie einen Wissenschaftsbereich vor uns, welcher nicht unbedingt mit der Materie zu tun hat. Wie steht denn die Religion dazu? Und wie erklärt al-Qaradāwī den Konflikt, auch in der islamischen Geschichte, zwischen Averroes und al-Ghazali im 11. Jahrhundert? Al-Qaradāwī lässt an dieser Stelle keinen Platz für Spekulationen. *Aṣ-ṣirāʿ aṣṣūri* (Der formale Konflikt) zwischen Religion und Wissenschaft habe in der Geschichte jeweils eine von zwei Formen angenommen. Entweder habe sich die eine Seite *ʿafwan wa iʿtibātan* (unüberlegt und willkürlich) gegen die andere positioniert, ohne dafür logische und sachlich tragbare Argumente zu bringen. Damit geht der Konflikt nach al-Qaradāwī einfach auf ein Missverständnis zurück. Oder die zweite Variante sei eingetreten: Es habe doch eine oder mehrere Fragen gegeben, in denen sich Religion und Wissenschaft widersprochen hätten. Dies sei normalerweise geschehen, als die Religion in wissenschaftlichen Angelegenheiten eine Meinung geäußert und diese den Menschen aufgezwungen habe. Dieser Vorgang hat nach al-Qaradāwī als *ʿarad* (Randerscheinung) zu gelten und könne als Maßstab für Fehler betrachtet werden, die selbst einer Religion passieren könnten. Gewiss sei aber, dass sich wahre Religion und wahre Wissenschaft gegenseitig ergänzten.<sup>854</sup>

Im Hinblick auf die Stellung der christlichen Minderheit unter islamischer Herrschaft versichert der Autor, dass eine islamische Herrschaft für die Christen besser sei als eine säkulare Herrschaft:

„Ein Christ, der seine Religion versteht und praktizieren will, soll eine islamische Herrschaft begrüßen, weil diese auf dem Glauben beruht und an die Botschaften des Himmels glaubt. Vielmehr etabliert der Islam die Werte des Glaubens und die moralischen Ideale. Der Islam achtet Jesus und Maria und räumt ihnen eine besondere Stellung ein. Die *ahlul-kitāb* (Besitzer des Buches) [also die Juden und die Christen] genießen im Islam großen Respekt. Wie kann also so eine göttliche, moralische und menschliche Herrschaft eine Angstquelle für einen sein, der an Gott, seine Gesandten und das Jenseits glaubt? Wie soll ein Christ eine säkulare Herrschaft bevorzugen, die alle Religionen verachtet? Der Islam zwingt die Christen nicht, eine Sache zu vollziehen, welche mit deren Religion nicht vereinbar ist.“<sup>855</sup>

So stellt al-Qaradāwī den Säkularismus als religionsverachtende Ideologie dar, welche vehement Ressentiments bei allen muslimischen Gläubigen hervorrufe. Das ist das Phänomen,

---

<sup>853</sup> Ebd., S. 23.

<sup>854</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>855</sup> Ebd., S. 21.

welches Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmawī als *tašwīš ḥadāry* (kulturelle Störung) bezeichnet. Al-Qaradāwī ignoriert hier, dass die Šari‘a die Christen als Bürger zweiter Klasse einstuft, die vom Schutz und von der Gnade der muslimischen Mehrheit abhängig sind.

Um seine Erörterung von der „Vorbestimmtheit der islamischen Lösung“ zu vervollständigen, schrieb al-Qaradāwī den vierten und letzten Band seiner Serie. Er nannte ihn *A‘da‘ al-ḥal al-islamī* [„Die Feinde der islamischen Lösung“]. Diese Feinde sind nach al-Qaradāwī zahlreich. Der erste Feind sei der Kolonialismus gewesen. Er habe sich vieler Mittel bedient, um die Entwicklung der islamischen Botschaft zu verhindern, darunter der folgenden:

1. das Schüren des Zweifels unter den Muslimen an deren Glauben und deren Kultur;
2. das Abbringen der Muslime von der Loyalität zum Islam;
3. die Ausbreitung des ketzerischen materiellen Denkens unter den Muslimen;
4. die Unterstützung der Dekadenz und der Unmoral in den islamischen Gesellschaften sowie die Unterstützung von falschen religiösen Führern, die in Wirklichkeit gegen den Islam wirken;
5. die Betonung der diversen nationalen Interessen, um die muslimische Gesellschaft zu teilen;
6. die Erziehung von Führungspersonlichkeiten, Sklaven des westlichen Denkens, die das Bildungssystem zu Gunsten des Westens reformieren sollen;
7. die Diffamierung des Bildes, der Symbole und dessen Vorbilder in der muslimischen Gesellschaft;
8. Das Bekämpfen jeglicher originär islamischen Bewegung mit allen Mitteln.<sup>856</sup>

Als zweiter Feind der islamischen Lösung ist nach al-Qaradāwī der internationale Zionismus zu nennen, welchen er als die heimtückischste Art des Kolonialismus bezeichnete, der alles Islamische bekämpfe. Die Juden wollten die ganze Welt für ihre Interessen vereinnahmen. Die gefährlichste Sache jedoch, die die Juden trieben, sei die Judaisierung des Christentums. Denn sie bedeute die Rekrutierung der religiösen Christen und Fundamentalisten für die jüdischen Interessen. Dann wurde al-Qaradāwī konkret und bezeichnete den israelischen Staat als *al-ḥinḡar al-masmūm fi ḡasad al-‘uruba wa al-Islam* (den vergifteten Dolch im Leibe des Arabertums und des Islam).<sup>857</sup>

Der dritte Feind der islamischen Lösung sei der Kommunismus. Al-Qaradāwī lehnt den Kommunismus als Glaube und System zugleich ab. Er sei ein materielles System, das mit dem

---

<sup>856</sup> Vgl. Al-Qaradāwī: *A‘da‘ al-ḥal al-islamī* [„Die Feinde der islamischen Lösung“]. Kairo 2004, S. 44f.

<sup>857</sup> Vgl. ebd., S. 70f.

islamischen Glauben und seinen Moralprinzipien nicht zu vereinbaren sei. Der Kommunismus sei außerdem gegen die Freiheit gerichtet, rückwärtsgerichtet und widersprüchlich.<sup>858</sup>

Der vierte Feind seien die scheinheiligen arabischen Marionettenherrscher. Die islamische Lösung habe kein Problem mit der muslimischen Masse. Wenn man die muslimischen Völker wählen ließe, ob sie nach der französischen Verfassung, den Lehren von Karl Marx oder nach dem Islam regiert werden wollten, so ist sich al-Qaradāwī sicher, dass sich die absolute Mehrheit der Muslime für den Islam entscheiden würde.<sup>859</sup> Er geht dabei allerdings stillschweigend von der Annahme aus, dass sich diese Volksmassen nie wirklich mit den konkurrierenden Ideologien befassten, also nicht von ihnen „vergiftet“ worden seien. Nicht weniger gefährlich als die Marionettenherrscher seien des Weiteren die sogenannten *‘abīd al-fikr al-ġarbi* (Sklaven des westlichen Denkens): Sie seien zwar aus unserer Reihe und sprächen unsere Sprache, dächten aber rein säkular, nach westlichem Denkmuster. Al-Qaradāwī bezeichnete sie als *‘umalaa al-ġarb* (Kollaborateure des Westens).<sup>860</sup>

Als sechsten und letzten Feind benannte al-Qaradāwī die reiche, dekadente Klasse in der muslimischen Gesellschaft, die Glücksspiele betreibt und Alkohol konsumiert. Diese Personen wollten keine islamische Lösung, weil sie eben wüssten, dass der Islam ihnen diese Aktivitäten strikt verbieten würde:

„Die Dekadenten fürchten sich vor einem islamischen Leben ohne Alkohol, ohne Glücksspiele und ohne Frauen, ein Leben ohne Nachtclubs und zügellose Unterhaltungsstätten, ein Leben, in dem der Alkoholkonsument ausgepeitscht, die Glücksspieler bestraft, die Verschwender entmündigt, die Ehebrecher, die Schwulen und Lesben gesteinigt werden.“<sup>861</sup>

#### 9.2.4 Al-Qaradāwīs Rechtfertigung der Orthodoxie

Die von al-Qaradāwī vertretene Orthodoxie beruht maßgeblich auf der Analyse der verschiedenen Rechtsschulen, um neues Recht und neue Fatwas herausarbeiten zu können. Der Koran ist in seinem Verständnis zwar eine ewige, überzeitliche Wahrheit, er kann von seinen Geheimnissen vieles preisgeben, wenn sich der Mensch auf der Suche begibt und anstrengt. Al-Qaradāwī sieht im Islam die erste und wichtigste Konstituente der arabischen Kultur, die einen großen Reichtum darstellt. Diese Botschaft ist eine gottbezogene, moralische, human-

---

<sup>858</sup> Vgl. ebd., S. 103.

<sup>859</sup> Vgl. ebd., S. 139.

<sup>860</sup> Vgl. ebd., S. 204.

<sup>861</sup> Ebd., S. 219.



weltumfassend und tolerant, aber auch vielfältig, dabei ausgewogen und stets eine Einheit.<sup>862</sup>

Genauso hatte auch Ḥasan al-Banna die Universalität des Islam dargestellt.

Al-Qaradāwī bekräftigte ausdrücklich, dass das islamische Erbe nicht eine ausschließlich religiös-theologische Kultur darstelle, sie sei vielmehr von einer umfassenden Vielfalt geprägt:

„Es gibt darin die Jurisprudenz des Abu Hanifa, die Usūl al Schafi‘is, die Theologie von alAsch‘ari, den Korankommentar von Tabari, die Überlieferung des Buchari, den adab des Gahiz, das Lexikon von al-Halil, die Grammatik von Sibawayh, die Rhetorik des Abdelqahir, die Medizin des Ibn Sina, die Dichtung des Mutanabbis, die Maqamen des Hariri, die Optik von Ibn al-Haytham, die Arithmetik des Biruni, die Mystik al-Ghazzalis, die Philosophie von Ibn Ruschd, die Analyse Ibn Halduns, die Kalligraphie von Ibn Muqla und die Melodien von al-Mawsili. [...] Es gibt darin die Rechtschaffenheit der Leute mit Benehmen und die Verworfenheit der Müßiggänger. Es gibt darin ‚Nahg al-balaga‘ und ‚Tausendundeine Nacht‘. Es gibt darin die asketische Dichtung von Abu l-‘Atahiya und die Weinlieder des Abu Nuwas. Es gibt darin die Elegien der Chansa und den Mugun von Ibn Abi Rabi‘a. Es gibt darin die Salafiya Ibn Taymiyyas und die Mystik von Ibn ‘Arabi. Es gibt darin die zahiriyya von Ibn Hazm und die Maqasidiyya von ashatibi. Es gibt darin den Rationalismus der Philosophien und das Beharren der Rechtsgelehrten. Es gibt darin den iġtihād der Erneuerer und die Strenge der Autoritätsverfolger. Es gibt darin die verschiedenen Gruppen innerhalb der Religionsgemeinschaft und die Gruppen, die sich von ihr abgespaltet haben. Es gibt darin Bücher zum Lesen, von denen die Bibliotheken voll sind, und Bilder zum Betrachten, mit denen die Moscheen, Madrasen und Schlösser geschmückt sind.“<sup>863</sup>

Dieses beeindruckende Erbe ergänze sich gegenseitig und ist nach al-Qaradāwī *fi ġumlatiha* (in seiner Gesamtheit) zu betrachten.<sup>864</sup> Wer so reich geerbt habe wie die Muslime, der dürfe nicht bei anderen betteln gehen. Dem historischen und linguistischen Wissen über das Arabische misst er für einen bewussten Umgang mit diesem kulturellen Erbe große Bedeutung bei, da ja insbesondere gegenwärtig nicht alles gleich wertvoll und gleichermaßen verwendbar sei. Manches sei durch die Erkenntnisse der Wissenschaft überholt, anderes aus dem fiqh sei gegenstandslos geworden, manches atme allzu deutlich den Geist der Vergangenheit und erscheine für das heutige Denken nicht mehr geeignet: „Er [al-Qaradāwī] plädierte anstelle des alten philosophischen Denkens für eine neue Theologielehre, die auf dem Koran und auf moderner Wissenschaft beruht.“<sup>865</sup>

Wie seiner Auffassung nach vorzugehen sei, beschreibt al-Qaradāwī folgendermaßen: Man müsse zuerst das Erbe als Ganzes annehmen, dann sei als zweiter Schritt *al-intiqa‘* (die Selektion) vorzunehmen. Die Erschließung und die Nutzbarmachung des kulturellen Erbes der Muslime nimmt bei al-Qaradāwī also den ersten Rang ein. Im anschließenden Prozess dürften

---

<sup>862</sup> Vgl. Wenzel-Teuber: Islamische Ethik, S. 51.

<sup>863</sup> Wenzel-Teuber: Islamische Ethik, S. 51f. Es handelt sich um eine Aufzählung der verschiedenen Wissenschaftsbereiche, auf die die arabischen Muslime so stolz sind.

<sup>864</sup> Vgl. ebd., S. 53.

<sup>865</sup> Ebd., S. 56.

die wichtigsten zwei Quellen, die Šari‘a sowie der Koran und die Sunna, jedoch nicht Gegenstand der Selektion sein:

„Der Islam, d. h. die Offenbarung, Koran und Sunna, stehen ja über dem Erbe und können somit nicht als Gegenstand der Selektion betrachtet werden. Vielmehr gelten sie als Maßstäbe der Selektion selbst.“<sup>866</sup>

Die Forderung, das Erbe als Ganzes anzunehmen, macht klar, dass al-Qaradāwī einen anderen Weg einschlägt, der von Qutḅs Islamismus weit entfernt ist, und deutet gleichzeitig darauf hin, dass al-Qaradāwī nun einen gemäßigten und deshalb für die muslimische Bevölkerung eher akzeptablen Weg wählen möchte.

„Die zweite Instanz der Erschließung und Auslegung des islamischen Erbes ist der menschliche Verstand, der nach al-Qaradāwīs Deutung im Koran ‚die Waage‘ (*al-mizān*) genannt wird: ‚Gott ist es, der die Schrift mit der Wahrheit herabgesandt hat, und auch die Waage‘ (Koran 42: 17). Es geht hier darum, mit Hilfe der beiden obengenannten Instanzen und unter Berücksichtigung von Kriterien wie *al-mašlahā al-‘ama* das allgemeine Interesse, die Erfordernisse der Zeit (*ḥagāt al-‘asr*) zu erfüllen.“<sup>867</sup>

Al-Qaradāwī wollte das islamische Erbe also ganz genau überprüfen und nichts übergehen, um bestmöglichen Nutzen daraus zu ziehen. Um diese Aufgabe zu bewältigen, müsse man aber auch sehen und bedenken, dass selbst die größten Gelehrten wie al-Ghazali und Ibn Taimiya irren konnten oder zu kritisieren sind. Die Vernunft ist allerdings nach al-Qaradāwī mit der Offenbarung nicht gleichgestellt: „Die Vernunft ist der Offenbarung also bestenfalls teilweise komplementär, keinesfalls übergeordnet.“<sup>868</sup>

Mit dem Eingeständnis, der menschliche Verstand sei der Offenbarung untergeordnet, unternimmt al-Qaradāwī einen gewaltigen Rückschritt auf dem Weg zur von ihm angestrebten Reform. Er macht dadurch nämlich die Reformbemühungen des frühen salafitischen Gelehrten Muḥammad ‘Abduh zunichte, der die menschliche Vernunft über alles erhoben hatte und den Islam ausschließlich mit dem Verstand zum Wohle und auch im Sinne der allgemeinen Interessen der Menschen interpretieren wollte. Al-Qaradāwī hingegen beansprucht das alleinige Recht der Interpretation des heiligen Textes und verurteilt heftig, wie andere, aus seiner Sicht Unbefugte, mit dem sakrosankten Erbe umzugehen:

„Diese Richtung ist unter den Gebildeten verbreitet, die sich eine gewisse Kenntnis der Methoden der modernen Philosophien angeeignet haben. Jeder einzelne von diesen liest das Erbe nach seiner begrenzten Methode und interpretiert es gemäß seiner Ausgangsrichtung. Dieser liest es

---

<sup>866</sup> Ebd.

<sup>867</sup> Ebd., S. 57.

<sup>868</sup> Ebd., S. 58.

rationalistisch, ein zweiter linguistisch, ein dritter materialistisch und ein vierter pragmatisch, und was der Lesarten mehr sind.<sup>869</sup>

Es ist nicht verwunderlich, dass al-Qaradāwī als Vertreter und Verfechter der islamischen Kultur sich in einer Verteidigungsposition gegen die Übermacht der westlichen Kultur sah. Er nahm das islamische Erbe in Schutz und sah das Zeitgenössische oder das Moderne zunächst mit Blick auf Europa als das Fremde, das eingedrungene Westliche. Er wiederholte die Argumente seiner einschlägigen Vorläufer. Damit stärkte er allerdings auch seine eigene Position. Er bezog sich zunächst auf den Aufbau des Selbstbewusstseins, indem er erwartungsgemäß die einst so überlegene islamische Kultur würdigte:

„Die große Frage, die sich uns seit den Anfängen unseres Erwachens (*nahda*) und unserer Erholung von dem Übergewicht des Westens stellt, der so oft von uns genommen hatte, für dessen Studenten unsere Universitäten eine Zuflucht und für dessen Studien unsere Bücher die Quellen waren, und siehe!, dann überwältigte er uns militärisch, kontrollierte uns politisch und beherrschte uns kulturell, – diese Frage lautet: Wie ist das Verhältnis zwischen uns und diesem neu Angekommenen? Anders ausgedrückt: Wie finden wir zwischen unserem Alten und ihrem Neuen ein Gleichgewicht? Oder zwischen unserem verwurzeltem Erbe und ihrem eingedrungenen Zeitgenössischen? Können wir gleichzeitig Verwurzelte (Authentische, *ašala*) und Zeitgenössische sein? Also unser Selbst verwirklichen und in unserer Zeit leben? Oder kommen wir nicht umhin, zwischen zweien zu wählen: Entweder sind wir authentisch und verzichten auf die Moderne, oder wir sind modern und verzichten auf die Authentizität? Anders ausgedrückt: Ist das Verhältnis zwischen dem alten Erbe und dem modernen Ankömmling – oder zwischen Authentizität und Zeitgemäßheit – ein Verhältnis von Gegensatz und Unvereinbarkeit? So dass keine Hoffnung besteht, beide zu vereinen, oder ist es ein Verhältnis von Vielfalt und gegenseitiger Ergänzung, wodurch eine Verbindung möglich wäre? [...] Es gibt Leute, die behaupten, unsere Epoche sei der Westen mit allem, was in ihm ist, dem Guten und Schlechten, Vernunft und Irrtum, Rechtleitung und Fehlgehen, Geradheit und Abirrung, und wir müssten, wenn wir wirklich in unserer Zeit leben wollen, das Leben der Westler leben mit seinem Guten und Schlechten, Süßen und Bitteren, seinen liebenswerten und verabscheuungswürdigen, lobens- und tadelnswerten Aspekten. Doch eine tiefgehende gerechte Betrachtung zeigt uns, dass der Westen – auch wenn er in unserer Zeit das Leben kontrolliert und seine Kultur die führende und weltbeherrschende ist – nicht die ganze Welt ist, und nicht das ganze Zeitalter. Es gibt die islamische Welt – mit ihrer Ausdehnung und Weite – die ihre spezielle Kultur hat, ihre besonderen Erkenntnisse und Werte, und trotz dem vernichtenden Überfall des Westens in der Welt der Kultur, wie seiner Herrschaft in der Welt der Politik, und trotz der ungeheuren Beeinflussung der islamischen Welt durch den Westen auf allen Lebensgebieten – bleibt die islamische Welt von der übrigen Welt, ob mit Buchreligion oder heidnisch, deutlich unterschieden. Und es gibt die Welt des Fernen Osten mit ihren Sekten und Philosophien, ihren Riten und Richtungen, mit den darin enthaltenen Wahrheiten und Mythen, die andere kulturelle Inseln bilden, auf die die großen Offenbarungsreligionen nicht den erforderlichen kulturellen Einfluss ausüben konnten. Von daher sagen wir: Die Gegenwart ist weiter gefasst als der Westen, trotz seinem überwiegenden Einfluss auf sie. Ebenso sagen wir, dass der Westen nicht ganz und gar Übel und Verirrung ist. Wieviel nützliche Arbeit ist in ihm, wieviel gute Taten, wieviel edle Sitten, wieviel großartige Errungenschaften und große Möglichkeiten, die zum Wohle der Menschen, aller Menschen, eingesetzt werden können.“<sup>870</sup>

In diesem Falle versucht al-Qaradāwī seiner Analyse gerecht zu werden. Er erklärt zu Recht, dass die Welt mehr als nur die europäische Zivilisation ist, würdigt gleichzeitig die

---

<sup>869</sup> Ebd., S. 60.

<sup>870</sup> Ebd., S. 61f.

Errungenschaften der europäischen Zivilisation und räumt ihr in vielen Hinsichten Überlegenheit ein. Dennoch ist er davon überzeugt, dass man diese Zivilisation nicht als Ganzes akzeptieren muss und kann. Man müsse vielmehr das Nützliche an ihr auswählen und das Verwerfliche meiden. Modernisierung sei somit überkulturell und dementsprechend nicht mit Verwestlichung gleichbedeutend.

„Ihre [der europäischen Zivilisation] Grundelemente sind mit dem Islam nicht nur vereinbar, sondern von ihm gar gefordert. ‚*mu‘asara*‘ bedeutet nach seiner Definition ganz allgemein, dass der Mensch in seiner Zeit und seiner Epoche lebt, in ihren Gedanken, ihren Werten und ihren Verhaltensweisen, in ihren Siegen und Niederlagen, im Getümmel ihrer Ereignisse, und mit den lebendigen, handelnden Zeitgenossen, dass er denkt, wie sie denken, und tätig ist, wie sie tätig sind; dass er nicht in einer vergangenen Zeit lebt mit all ihren Vorstellungen und Überzeugungen, Werten und Begriffen, Sitten und Traditionen, die vielleicht für die Zeit richtig und gut sein mögen oder auch nicht. Das Wesen der Zeitgenössigkeit ist also das Zusammenleben mit den Lebenden, nicht den Toten, und der vor Augen stehenden Realität, nicht der entschwundenen Vergangenheit. Dazu gehören: Erstens, genaue Kenntnis und Verständnis der Zeit, zweitens Wissenschaft und Technologie, drittens der Blick nach vorn in die Zukunft, viertens die Beachtung der Menschenrechte.“<sup>871</sup>

Zusammenfassend können wir somit feststellen: Die islamischen Reformer hatten immer die wissenschaftliche technologische Seite der westlichen Zivilisation im Visier. Es war nicht Anliegen irgendwelcher Reformer, irgendwelche spirituellen humanistischen Aspekte der westlichen Zivilisation zu übernehmen. Die vorausgegangenen Übersetzungsarbeiten Tahtawis konzentrierten sich, wie bereits erwähnt, überwiegend auf technische und militärische Aspekte. Dies ist auch bei al-Qaradāwī der Fall. Als Ausnahme von dieser Regel hat Muḥammad ‘Abduh zu gelten. Er war ein offener Geist, las fremde Philosophen und tauschte sich gerne mit westlichen und östlichen Denkern und Schriftstellern aus, ohne sich vom Islam abzuwenden. Um den besonderen Stellenwert der Vernunft im Islam herauszuheben, stützte sich al-Qaradāwī nicht zuletzt auf den bereits erwähnten Spruch des Propheten, in dem dieser sagte: „Über die Angelegenheiten eurer Welt wisst ihr am besten“.<sup>872</sup> Der Anlass dieses Spruches war, dass der Prophet sich mit der Bestäubung der Dattelpalmen in Medina nicht auskannte und deshalb diese Aufgabe den Zuständigen überlassen wollte. Hier gewährte er also den Fachleuten freien Raum, um deren weltliches Expertenwissen einzusetzen. Al-Qaradāwī sieht in diesem Verhalten des Propheten naturgemäß keine Gefährdung der prophetischen Kompetenz, sondern ein praktisches Verfahrensmodell. Aber auch die Rahmenbedingungen *al-‘aqliya al-‘ilmiya* (der wissenschaftlichen Rationalität) erscheinen im Koran fest verankert:

„So werden im Islam kein Ergebnis ohne Voraussetzungen und keine Behauptung ohne Beweis akzeptiert (siehe im Koran 27: 64; 43: 19; 46: 4), man kann sich nicht auf Mutmaßungen

---

<sup>871</sup> Ebd., S 63.

<sup>872</sup> Es handelt sich um einen berühmten Spruch des Propheten.

verlassen, wo Sicherheit gefragt ist (siehe im Koran 53: 28; 4: 157); man darf keine Emotionen oder persönliche Rücksichten walten lassen (siehe Koran 53: 23; 38: 26; 28: 50) usw. Der Islam betonte überdies das Prinzip der Kausalität: Er verkündete deutlich, dass Gottes Gewohnheiten (*sunan*) in der Welt unveränderlich sind [...] und dass alles Heil darin liegt, auf sie zu achten und die Gesetze der Ursache und des Verursachten zu beachten (siehe im Koran 33: 62; 17: 77; 35: 43).<sup>873</sup>

Zudem machten wissenschaftliche Berechnung und Planung einen wichtigen Teil des Lebens des Propheten aus. Zum Beispiel soll er seine *hiğra* (Auswanderung von Mekka nach Medina) sehr sorgfältig geplant haben, und zwar auf klarer Glaubensgrundlage. Hier zeige sich die Rolle des *tawakkul* (Gottvertrauens): Denn nachdem der Mensch sein bestmögliches Können gegeben und die Mittel und Methoden angewandt hat, die ihm zur Verfügung stehen, überlässt er die Zufälle des Schicksals, über die er keine Macht hat, Gott allein.<sup>874</sup> Somit fordert der Islam aktives Handeln und planvolle Vorgehensweise. Erst danach ist man berechtigt und ist es sogar geboten, sich auf Gott zu verlassen. Damit lehnt al-Qaradāwī jede Form des Fatalismus ab:

„Wir lehnen alle ‚Fatalismen‘ ab, die den Menschen als gesteuert, nicht frei wählend, als gezwungen, nicht wollend betrachten, darin gleichermaßen den alten ‚religiösen Fatalismus‘, der den Menschen zu einem Papierfetzen macht, der von den Winden der Zeitläufe bewegt wird, oder den ‚sozialen Fatalismus‘, der den Menschen als Puppe sieht, deren Fäden die Gesellschaft bewegt, oder den derzeit grassierenden ‚politischen Fatalismus‘, der alle unsere Gesellschaften zu ‚Figuren auf einem Schachbrett‘ macht. Der Mensch beeinflusst – ohne Zweifel – seine besondere und allgemeine, materielle und kulturelle Umgebung, so wie er von seiner Epoche und seiner Zeit beeinflusst wird. Doch verliert er vor diesen Einflüssen nicht seinen Willen und sein Wahlvermögen.“<sup>875</sup>

Al-Qaradāwī entwirft hier das moderne Bild des Menschen als eines bewusst und reflektiert handelnden Lebewesens, das sein Glück selbst schmieden kann, auch wenn dessen Erfüllung allein Gott obliegt. Dieser zentrale Gedanke der islamischen Theologie wurde auch von al-Afğānī und ‘Abduh oftmals betont. Die zeitgenössische islamische Theologie bringt also keine neue Ware auf dem Markt, sondern variiert lediglich die bekannte Botschaft.

Al-Qaradāwī verdeutlicht erneut, wie die islamische Theologie die Grenze zwischen *taqlīd* (Nachahmung) und *tağdīd* (Erneuerung) festlegt.

„Dies ist die Methode des Islam: ‚Gehorchen in Sachen der Religion und Erneuern in Sachen der Welt‘. Nach diesem Schema handelten die besten Generationen der Muslime. Als aber die Muslime von der richtigen Methode des Islam abwichen, drehten sie das Gebotene um und brachten alles durcheinander, und sie erneuerten in Sachen der Religion und erstarrten in Sachen der Welt und des Lebens.“<sup>876</sup>

---

<sup>873</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *Ar-rasūl wa al-‘ilm*, [„Der Prophet und die Wissenschaft“]. Kairo 1984, S. 38.

<sup>874</sup> Vgl. Wenzel-Teuber: *Islamische Ethik*, S. 67f.

<sup>875</sup> Ebd., S. 70.

<sup>876</sup> Ebd., S. 72.

Was aber, wenn die Religion immer wieder versucht, die Sachen der Welt in ihrem Sinne zu regeln? Davon ausgehend könnte man sagen, dass der Islamismus von al-Qaradāwī einen starken säkularen Charakter hat, auch wenn er selbst den Säkularismus strikt ablehnt. Diesen Tatbestand konnten wir auch in ‘Abduhs Denken feststellen, und zwar noch klarer als hier bei al-Qaradāwī. Deshalb haben meines Erachtens die Ideen von al-Qaradāwī als bescheidene Erweiterung des salafitischen Reformismus zu gelten, der den kompletten Bruch mit der Tradition entschieden ablehnt.

In der Verbindung von Tradition und Moderne schlug al-Qaradāwī einen Mittelweg (*wasatiya*) ein. Dabei unterschied er zwischen *tābit* (Feststehendem), das bedeutet den festen geoffenbarten Grundlagen der Religion, und *mutağaiir* (Veränderlichem). Letzteres gilt als der einzige Bereich, in dem islamische Rechtsprechung tätig sein kann. Die Grenzen zwischen beiden Bereichen erscheinen nachvollziehbar gezogen, aber die tagtägliche Lebenspraxis stellt diese Grenzen immer wieder in Frage. Al-Qaradāwī verteidigte die lange Tradition der Salafiya des traditionellen Islam. Er ist davon überzeugt, dass sie immer innovativ und zeitgemäß gewesen sei.<sup>877</sup>

„Ihre Methode ist – wie klar wird, wenn man ihre Verhältnisse, Worte und Taten untersucht – der Blick auf das Wesen (*ğawhar*) der Religion, nicht auf ihre Form, auf die Ziele der šari‘a, nicht auf ihren Buchstaben, auf den Geist der Taten, nicht auf ihre *māddiya* (Materialität), und der Vorzug der Erleichterung vor der Erschwernis [...]. Die wahre Salafiya [...] kann nur erneuernd sein, wie auch wahre Erneuerung nur salafitisch sein kann. Dies bestätigt die Geschichte. [...] Der Methode der salaf zu folgen verpflichtet uns dazu, dass wir uns um unsere Zeit *an nağtahida* (selbst bemühen), so wie sie sich um ihre Zeit bemühten, dass wir mit unserem Verstand über die Ordnung unseres Lebens nachdenken, so wie sie mit ihrem Verstand nachdachten, dass wir, wenn wir ein Gutachten abgeben, urteilen oder forschen oder mit uns selbst oder mit anderen umgehen, unsere Zeit, unser Milieu, unser Herkommen und unsere Lebensumstände berücksichtigen, so wie sie all das berücksichtigten, dass wir von anderen entlehnen, was uns nützt, so wie sie entlehnten, und dass wir in unseren weltlichen Angelegenheiten erfinderisch sind, so wie sie erfinderisch waren.“<sup>878</sup>

An dieser Stelle ist es sinnvoll, diese Meinung al-Qaradāwīs über frühere Gelehrte mit al-Afğānīs Meinung im selben Zusammenhang zu vergleichen, um erneut zu überprüfen, ob die islamistische Bewegung sich modernisieren konnte oder nicht. Als al-Afğānī nach seiner Bewertung der Rechtsschulen früherer Islamgelehrter und deren möglichen Umsetzung in der aktuellen Zeit gefragt wurde, antwortete er wie folgt:

„Sie waren Männer, die ihren Geist für ihre Zeit angestrengt haben. Wir sind aber auch Männer, und wir müssen unseren Geist für unsere Zeit anstrengen. *iğtihād*, was soviel wie körperliche

---

<sup>877</sup> Vgl. ebd., S. 76.

<sup>878</sup> Ebd., S. 77.

oder geistige Anstrengung bedeutet, liegt in der Natur des Menschen. Sie stellt eine Notwendigkeit für das Leben und dessen Entwicklung dar.<sup>879</sup>

Wenn al-Afġānī, wie wir hier sehen, vor einem Jahrhundert die gleiche Forderung wie al-Qaradāwī gestellt hatte, nämlich dass jeder Gelehrte nach dem Geist seiner Zeit die Religion auslegen und die früheren Gelehrten nicht blind nachahmen sollte, so stellen wir einerseits fest, dass die Bewegung nach gut einem Jahrhundert seit dem Tod al-Afġānīs und ‘Abduhs kaum eine Weiterentwicklung erfuhr. Andererseits müssen wir die Frage danach stellen, wo das Ergebnis in der Realität zu sehen ist, denn trotz andauernder Betonung der Notwendigkeit der Zeitgemäßheit als wichtige Voraussetzung des Fortschritts ist ein solcher nicht zu erkennen. Tatsächlich waren die Reformbemühungen in der Geschichte des hier untersuchten Diskurses wie kleine Lichter, wie kleine Flüsse, die sich nie zu einer großen Flamme, zu einem großen Strom vereinigen konnten. Der Großteil der Reformen scheiterte vor allem am Widerstand der Orthodoxie, und so bestand die Reform weitgehend nur auf dem Papier. Da die islamische orthodoxe Lehre in ihrem Kern den Gehorsam und nicht die Suche nach Wahrheit lehrt, blieb die islamische Reform an Regeln und Fesseln gebunden. Sie war nie ein Produkt der Anstrengung des reinen, freien Geistes. Aus ihren Ansätzen waren und sind lediglich Modifizierungsbemühungen unter der Haube der Regeln der Šari‘a hervorgegangen.

Al-Qaradāwī unterscheidet eindeutig zwischen der „geoffenbarten Šari‘a“ und den menschlichen Versuchen, die Offenbarung zu interpretieren, aus ihren konkreten Regeln abzuleiten und dafür gültige Methoden und Kriterien festzulegen. Daraus besteht der gesamte Bereich der islamischen *fiqh* (Jurisprudenz):

„So ist die Šari‘a das Ziel und der *fiqh* der Weg (dorthin). Diese Jurisprudenz nun ist ein Teil des Erbes und somit, im Gegensatz zur Šari‘a als solcher, sehr wohl Gegenstand der kritischen Diskussion.“<sup>880</sup>

Als traditioneller Islamgelehrter forderte al-Qaradāwī selbstverständlich die Errichtung des islamischen Staates, dessen Gesetze aus der Šari‘a hergeleitet werden müssen. Die Šari‘a bildet nach seinem Verständnis somit den zentralen Begriff des islamischen Staates. Der Staat brauche die Šari‘a, um legitim sein zu können, und die Šari‘a brauche den Staat, um zur Geltung kommen zu können. Sinngemäß ist „ohne religiöse Identität für al-Qaradāwī keine Nation vorstellbar, und ohne religiös motivierte Ethik keine funktionierende Gesellschaft und kein rechtes Verständnis von Freiheit und Menschenrechten.“<sup>881</sup>

---

<sup>879</sup> Yusuf: *Al-iḥwān al-muslimūn*, S. 46.

<sup>880</sup> Wenzel-Teuber: *Islamische Ethik*, S. 84.

<sup>881</sup> Al-Qaradāwī: *Al-ḥal al-islāmī*, S. 60.

Dies zeigt erneut, warum Glaube und Politik, Religion und Staat bei ihm untrennbar verbunden sind. Somit verkörpert die islamische Lösung bei al-Qaradwi das Beste, was der Islamismus anzubieten hat. Das Beste lautet seinem Verständnis nach „*al-ḥal al-awwal huwa al-ḥal al-aḥīr*“, das bedeutet „die erste Lösung ist die letzte Lösung“: Die erste Lösung, die als Offenbarung vor rund 1400 Jahren zum Propheten herabgesandt wurde, ist zugleich die letzte Lösung der Probleme des Menschen,<sup>882</sup> „eine Lösung, die einst erprobt wurde und die beste Früchte brachte.“<sup>883</sup>

Dass die Muslime den Weg zu Fortschritt, bürgerlicher Freiheit und Zivilisation immer noch nicht gefunden haben, darf als eine Bestätigung dafür betrachtet werden, dass der zwei Jahrhundert anhaltende Reformprozess noch nicht entschieden ist. Im Gegenteil wird er durch al-Qaradāwī's Rechtfertigung des islamischen Eklektizismus zunehmend verhärtet. Dennoch ist eine Veränderung der islamischen Haltung in seiner neuesten Schrift festzustellen, auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

### 9.2.5 Der islamische Diskurs im Zeitalter der Globalisierung

In seinem 2004 erschienenen Buch *Ḥiṭabuna al-islamī fi 'aṣr al-'awlama* [„Unser islamischer Diskurs im Zeitalter der Globalisierung“] stellte sich al-Qaradāwī der aktuellen Problematik des Verständnisses zwischen Muslimen und Nichtmuslimen sehr bewusst. Er behauptete zunächst von sich, er sei, seit er den Stift in die Hand genommen und mit dem Schreiben angefangen habe, ein Verteidiger der Werte der Toleranz und ein Gegner des Extremismus gewesen. Seine entscheidenden Formulierungen lauten:

„Es ist eine Wahrheit, dass manche unter uns den Weg des Extremismus besonders gegen die Nichtmuslime oder gegen die Andersdenkenden einschlagen. [...] Dennoch sind Fanatismus und Extremismus gemäß der Natur des Menschen verpönt und nach der Lehre der Religion verwerflich. Dies gilt umso mehr in einer Welt, in der die Interessen der Menschen mehr denn je verflochten sind. Daher wäre es für die Fanatiker naheliegend, ihr Denken, ihre Positionen und ihre Selbstaussagen nochmal zu überdenken. [...] Es wäre aber ungerecht, für uns eine neue Religion zu erfinden, indem wir einen Teil unserer Religion eliminieren und einen anderen hinzufügen, einen Teil ändern und einen anderen tauschen, je nach dem Wunsch der Amerikaner und deren Alliierten. Dementsprechend sollten wir unser ganzes Bildungssystem ändern, damit Amerika zufrieden sein werde. Sie würden ohnehin nie zufrieden sein, bevor wir nicht unsere Religion ganz aufgaben.“<sup>884</sup>

---

<sup>882</sup> Vgl. Al-Qaradāwī: *Ḥatmiyat al-ḥal al-islamī*, S. 121.

<sup>883</sup> Ebd., S. 148.

<sup>884</sup> Al-Qaradāwī: *Ḥiṭabuna al-islamī fi 'aṣr al-'awlama* [„Unser islamischer Diskurs im Zeitalter der Globalisierung“]. Kairo 2009, S. 13f.



Uneingeschränkt postuliert al-Qaradāwī, wie es bei den Gelehrten seiner Richtung üblich ist, mit dem Zitat aus dem Koran, dass sich weder Christen noch Juden zufrieden gäben – selbst im Falle großzügiger Zugeständnisse seitens der Muslime –, bevor die Muslime ihren Glauben nicht aufgäben oder gar den Christen und Juden Folge leisten würden: „Weder die Juden noch die Christen werden mit dir zufrieden sein, bevor du ihre Religion verfolgst“ (Koran 2/120). Allein der wortwörtliche Glaube an diese Verse aus dem Koran macht jeden Dialog und erst recht jede Annäherung an Juden und Christen unmöglich bzw. sinnlos, da die Diskussion laut den obengenannten Versen auf unerfüllbaren Bedingungen beruht und durch eine göttliche Mitteilung zum Scheitern verurteilt ist.

Die Art und Weise, wie die islamische Ideologie ihre Argumente entwickelt – zuerst bringt die islamische Ideologie die Analyse, gefolgt von einem Vers aus dem Koran als Nachweis und um die eigene Meinung göttlich zu versiegeln –, verschließt jeden Weg für eine fruchtbare Diskussion oder einen Meinungs austausch. Jedoch entwickelt eine solche Rhetorik bei der gläubigen Masse außergewöhnliche Überzeugungskraft. Al-Qaradāwī warf den meisten arabisch-islamischen Regimen vor, den Forderungen der Feinde des Islam nachzugeben, indem sie die Quellen der nötigen Frömmigkeit für einen starken muslimischen Charakter austrockneten. Sie hätten damit den Muslimen die „Voraussetzungen der Stärke des Heldentums und des Eiferns um ihre Religion entzogen“.<sup>885</sup>

Al-Qaradāwī begrüßte die Erneuerung und Entwicklung des religiösen Diskurses, warnte aber gleichzeitig davor, den Heuchlern und Scheinmuslimen zu folgen:

„Die Erneuerung in dieser Zeit ist von zwei Gefahren umgeben: Die erste ist das Kapitulieren vor dem amerikanischen Druck. Die zweite ist die Etablierung der nicht religiösen Strömungen in absehbarer Zukunft mit ihren importierten Ideologien. In der Tat haben wir Angst vor zwei Strömungen, die eine von ihnen ist übler als die andere: Die erste ist eine fanatisch extreme Strömung, die der Umma das Leben unnötig schwer macht. Die zweite ist die Strömung der Zügellosigkeit, die weder Regeln noch Glaubensgrundsätze anerkennt.“<sup>886</sup>

Unser Gelehrter ging jedoch auch in die Offensive und rief den Westen und die Amerikaner nachdrücklich dazu auf, ihren Kurs zu revidieren:

„Die Amerikaner und der Westen drängen uns Muslime dazu, unseren islamischen Kurs zu reformieren und zu ändern. Dabei forderte keiner den Westen dazu auf, seinen Kurs zu ändern. [...] Die radikale christliche Rechte in Amerika zeigt heute den verpönten Radikalismus klar wie noch nie, indem Georg Bush Junior sprach, als wäre er ein Prophet, Gott hat mir befohlen, Bin Laden zu bekriegen, so habe ich es getan; Gott hat mir befohlen, Saddam Ḥusain zu bombardieren, so habe ich es auch getan. Das ist eben der christliche Radikalismus, der dem Zionismus beisteht, mit Waffen, Kapital und mit Vetorecht gegen das palästinensische Volk. [...] Warum korrigieren Bush und seine Leute ihren Diskurs nicht? Warum drücken sie die Augen zu, wenn es um die Enteignung und Ermordung des palästinensischen Volkes geht? Warum werden

---

<sup>885</sup> Ebd., S. 14.

<sup>886</sup> Ebd., S. 15.

die Juden, die die Palästinenser vertreiben und mit allen möglichen Waffen gnadenlos töten, nicht dazu aufgefordert, ihren religiösen Diskurs zu ändern? Ich wünsche mir von denjenigen, die von uns verlangen, unseren Diskurs zu korrigieren, dass sie auch ihren korrigieren. Das erfordert die Gerechtigkeit. Was uns angeht, so haben wir schon lange angefangen ohne Forderung von Bush unseren Kurs zu reformieren.“<sup>887</sup>

Mit dieser Einschätzung setzte sich al-Qaradāwī deutlich vom verkrampten ideologischen Denken der damaligen herrschenden Elite Amerikas ab.

Im Vorwort des Werkes stellte sich al-Qaradāwī als derjenige dar, der er immer schon sein wollte, nämlich ein sich treu bleibender Vertreter des gemäßigten Islam.

„Der islamische Diskurs zeichnet sich nach al-Qaradāwī durch seinen umfassenden Charakter und seine Globalität aus, weil er eine umfassende und globale Religion reflektiert. Er umfasst daher das Individuum, seinen Geist, seine Seele und sein Gemüt, die Familie, die Frau und die Verwandtschaft, die Gesellschaft mit allen ihren Schichten und ihren Komponenten und die ganze Umma [...]. Er umfasst aber auch die ganze Welt.“<sup>888</sup>

Er benannte auch die möglichen Gefahren, die ein solch umfassender Diskurs in sich birgt, indem er vor dem Missbrauch der Religion warnte, sollte diese von unqualifizierten Personen interpretiert oder von Herrschern benutzt werden. Ebenso beschäftigte sich al-Qaradāwī mit der Anpassungsfähigkeit des islamischen Diskurses:

„So ist die Religion in ihren Grundlagen, Ritualen, Dogmen und moralischen Grundsätzen unveränderlich. [...] Was aber die Fatwas betrifft, so sind diese anpassungsfähig. Sie lassen sich je nach dem Umstand, dem Ort, der Zeit und der betroffenen Person ändern. Demnach ist unsere Sprache an die Muslime anders als die an die Nichtmuslime. Was wir den neu zum Islam Übergetretenen sagen, ist anders als das, was wir den gebürtigen Muslimen sagen. Wir sprechen den frommen Muslim anders an als den sündigen. Was wir im Hause des Islam predigen, müssen wir im nichtmuslimischen Land anders predigen. Was wir den Jugendlichen predigen, ist anders als das, was wir den Älteren sagen, und für die Männer anders als für die Frauen, für die Reichen anders als für die Armen, für die Herrscher anders als für die Beherrschten. Vielmehr fällt unsere Predigt auf einem Dorf der Golfstaaten, in Südagypen oder auf dem Land in Pakistan anders aus als unsere Ansprache in den Medien, wo die ganze Welt zuschaut.“<sup>889</sup>

Al-Qaradāwī mag Recht haben, wenn er meint, dass der Prediger, um sein Publikum besser zu erreichen, die passenden Worte und den passenden Zusammenhang finden muss. Es ist aber nicht selten festzustellen, dass sich die islamische Dialogführung mit den Anderen vieler Unsachlichkeiten bedient. Fragt man z. B. einen islamischen Gelehrten nach der Stellung der Frau im Koran, bekommt man in der Regel eine Reihe von Koranversen vorgelesen, die der Frau sowohl als Mutter oder als Ehefrau und Tochter eine besondere Stellung einräumen. Man verschweigt aber meist bewusst jene anderen Verse, die die Ehefrau ihrem Mann gegenüber als unterlegen und zweitrangig darstellen. Die meisten Gelehrten zeigen zwar gern eher eine

---

<sup>887</sup> Ebd., S. 17.

<sup>888</sup> Ebd., S. 19f.

<sup>889</sup> Ebd., S. 22.

geschönte Version dessen, was sie glauben. Doch die fehlende Selbstkritik und der Mangel an ehrlicher Auseinandersetzung mit der eigenen Gedankenwelt war offenbar bereits in der vorislamischen Zeit ein arabischer Charakterzug. Damals sollen Dichter jährlich auf den Jahrmärkten im Wettbewerb aufgetreten sein, und ein jeder lobte auf Gedeih und Verderb seinen Stamm, seine Vorfahren, die Mentalität seiner Sippe und seine eigenen Heldentaten. Das Lob der Dichter erreichte durch entsprechend ausgefeilte Rhetorik und bildliche Sprache ein höchst wirksames Maß. Es überhöhte die positive Selbsteinschätzung, lenkte von der ungeliebten Wirklichkeit ab und konnte schlussendlich in unkritischen Fanatismus führen. Vor diesem Hintergrund kann tatsächlich gesagt werden, dass der Islam gekommen sei, um diesen fanatischen Ton zu entschärfen und in bestimmter Weise Toleranz und Gleichheit zu verbreiten. Das ambivalente Wesen der späteren islamistischen Dialogführung taucht zum Beispiel bei al-Qaradāwī auf, als er im Zuge seiner Beschreibung, wie die moderne islamische Dialogführung sein solle, Folgendes schrieb:

„Ich nahm an einer islamischen Konferenz mit ca. fünfhundert Teilnehmern aus aller Welt in einem islamischen Land teil. Ein Teilnehmer überraschte die Menge, indem er sagte: Es gibt nichts, was interreligiöser Dialog oder Annäherung der Religionen heißt, weil es nur eine Religion gibt, diese heißt der Islam, denn Gott sagte: ‚Die Religion ist bei Gott der Islam‘, Sure 2/19, und Er sagte: ‚Wer eine andere Religion außer dem Islam sucht, wird nicht angenommen [...]‘, Sure 2/85. Neben mir saß der Präsident der Konferenz, ich sagte leise zu ihm: ‚Dieser Mann spricht sehr gefährliche Worte aus, die das Ansehen und die positive Entwicklung der Konferenz sehr gefährden könnten, sollten wir seine Meinung nicht widerlegen.‘ Der Präsident der Konferenz antwortete: ‚Seine Äußerung bleibt nur unter uns und wird diesen Raum nicht verlassen‘. Ich habe geantwortet: ‚Man kann heutzutage die Worte nicht mehr auf einen Raum beschränken. Es gibt Journalisten und Korrespondenten, die Ereignisse in die ganze Welt hinaustragen. Zudem ist das, was er sagte, falsch, denn es gibt andere Religionen als den Islam, und Gott sagte: Ihr habt eure Religion und wir haben unsere Religion (Koran 109/ 6).“<sup>890</sup>

So gesehen kann man beides im Koran finden: Man kann Verse finden, die nur den Islam als die einzige richtige Religion bestätigen, aber auch andere, die die anderen Religionen anerkennen und die Glaubensfreiheit gewähren. Die Gelehrten pendeln gern zwischen den beiden Varianten, selbstverständlich je nach Publikum und Situation. Darin liegt genau das Dilemma des Umgangs der meisten Muslime mit dem Koran. Die wichtige Frage dabei bleibt, was der eine oder der andere Gelehrte aus dem heiligen Buch herausziehen möchte und unter welchen Voraussetzungen etwas wann und von wem zitiert wird. Es ist aber oft der Fall, dass der islamistische Dialog nur die Richtigkeit des Eigenen anerkennt und das Andere für falsch hält. Daher erscheint es unpassend, den islamistischen Dialog als Dialog zu bezeichnen. Er ist eher ein Scheindialog, den man unter dem geläufigen Spruch „Friede, Freude, Eierkuchen“ unterordnen könnte. Koranverse, die die Toleranz, die Gleichberechtigung und den Respekt vor

---

<sup>890</sup> Ebd., S. 23.

dem anderen und die Anerkennung seiner Werte fordern, benutzen die Islamisten letztendlich nur als Verteidigungsmethode in einem Wortstreit mit den Ungläubigen. Dieser Tatsache bewusst, betont al-Qaradāwī die Notwendigkeit der Erneuerung der religiösen Ansprache und beruft sich dabei auf die koranische Ansprache selbst:

„Wir haben gesehen, dass die Ansprache des Korans in Mekka (vor der Wanderung des Propheten nach Medina) anders ausfiel als die des Korans in Medina. [...] Die Themenbereiche des mekkanischen Koran widmeten sich grundsätzlich der Etablierung der Botschaft des Monotheismus und der Bestätigung der Prophetie sowie der Versicherung der Belohnung und der Bestrafung im Jenseits [...]. Die medinesischen Suren kümmerten sich eher um die Strukturierung der Gesellschaft der Gläubigen und deren Zusammenhalt sowie um die Fragen der Šari‘a.“<sup>891</sup>

Selbst der Koran kannte nach al-Qaradāwī diesen Paradigmenwechsel und bediente sich seiner. Al-Qaradāwī kritisierte zudem die Prediger, die in der Freitagsansprache die Juden als Enkelsöhne der Affen und Schweine bezeichnen. Seine Kritik allerdings entspringt nicht der Überzeugung einer Integrität des Gelehrten, sondern sie ist eher der Versuch, einen Konflikt zu vermeiden:

„Diese Ansprache sei deswegen weder angemessen noch erlaubt, weil der Muslim gefordert ist, provokative Ansprachen zu untersagen und die Menschen nach ihren Taten und nicht nach den Taten ihrer Vorfahren zu beurteilen.“<sup>892</sup>

Zur missionarischen Taktik gehört auch, die Verwendung von Wörtern wie „Ungläubige“ zu vermeiden und stattdessen den Begriff „Nichtmuslime“ zu verwenden. Dazu gehört ferner, dass man die Andersgläubigen im islamischen Land Mitbürger nennen und nicht als Christen oder Juden bezeichnen solle.

Es handelt sich bei al-Qaradāwī also um die Reform, Modifizierung des religiösen Dialogs gegenüber den Nichtmuslimen, um diesen Dialog salonfähig zu machen. Sicherlich kann man dies als positive Entwicklung des religiösen Diskurses betrachten. Dennoch bedarf die Beantwortung der Frage nach der eigenen Überzeugung und des daraus abzuleitenden Verständnisses der Anderen einer grundlegenden Reform. Dies erfordert von den Muslimen zunächst einen ehrlichen Dialog mit sich selbst und eine kritische Auseinandersetzung mit den Dogmen und Grundlagen ihres Glaubens, besonders, wenn es um ihr Bild vom Anderen geht. Erst wenn sie diesen internen Dialog geschafft haben, können sie glaubwürdig einen Dialog mit den Nichtmuslimen auf der Grundlage des gegenseitigen Respekts führen. Auf der anderen Seite warnt al-Qaradāwī die Muslime davor, den Westen zu viele Zugeständnisse anzubieten:

---

<sup>891</sup> Ebd., S. 25.

<sup>892</sup> Ebd., S. 53.

„Wenn das Globalisierungszeitalter von uns einen neuen Diskurs erfordert, dürfen wir uns unter keinen Umständen erlauben, den Islam so zu verfälschen, dass wir mit einem neuen Islam auftreten, um dem Wunsch der Nichtmuslime entgegenzukommen, einem gebrochenen, entmachteten, gezähmten und gehorsamen Islam.[...] Wenn mit der Erneuerung des religiösen Diskurses gemeint ist, die Religion nur auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu beschränken nach dem Motto ‚Lasst dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist‘; dies wäre ein verfälschter Islam, weder der Islam von Muḥammad noch der Islam des Koran [...]. Wenn man mit der Revidierung des religiösen Diskurses meint, die Verse, die den Verrat der Juden am Propheten Muḥammad schildern, aus dem Koran zu entfernen und diese weder im Fernsehen noch im Radio zu rezitieren, so lehnt dies die muslimische Umma strikt ab. Wenn mit der Reform des religiösen Diskurses gemeint ist, die Almosengabe, die Gebetsrituale, das Zinsverbot auszusetzen, die *ḥdūd* (Strafgesetze) aus der Šari‘a, den Ġihād aus der *fiqh* (Jurisprudenz), den Unterricht der Feldzüge des Propheten abzuschaffen, Persönlichkeiten wie Khalid Ibn al-Walied, Tariq Ibn Ziad, Salahiddien, Saifiddien Qutuz, Umar al-Muchtar, ‘Izeddien al-Qassam aus den Geschichtsbüchern auszuradieren, so sagen wir nein und abermals nein. Wenn mit der Änderung des religiösen Diskurses gemeint ist, die Erde auf die Gedichte von Abu Tammam und Abu al-Taieb zu schütten, so antworten wir mit nein und abermals nein. Wenn man mit Änderung meint, das islamische Erwachen in Keim zu ersticken, die islamische Stimme verstummen zu lassen und dabei die eindringliche Stimme der Säkularen zu verlautbaren, so ist es das, was kein gläubiger Muslim akzeptieren würde. Wenn durch die Erneuerung des religiösen Diskurses gewollt wird, dass die Umma ‚ihre Haut abzieht‘, ihre Geschichte und ihre Kultur leugnet, ihren Glauben, ihre Šari‘a, ihren Koran und ihre Sunna aufgibt, als Schlusslicht lebt, obwohl Gott sie zur Vorhut machte, als Nachahmer und gehorsames Gefolge der Fremden, die ihr die Bildungs- und Erziehungssysteme und die Denkweise vorgeben, [...] damit die Umma im Schatten dieser Philosophie keine Identität mehr hat, keine Mission, die sie besonders macht, keine Kultur, auf die sie stolz sein kann, keine großen Ziele verfolgen kann, weder Krallen noch Reißzähne hat, womit sie sich verteidigen kann; sollte es das sein, was man mit der Erneuerung des religiösen Diskurses meint, so heißen wir diese Erneuerung weder willkommen noch begrüßen wir sie.“<sup>893</sup>

Wenn al-Qaradāwī meint, dass die islamische Kultur so reich und vielfältig ist, dass sie sich weitgehend auf sich selbst verlassen kann und nur auf wenige fremde Übernahmen angewiesen ist, ist es dann nicht al-Qaradāwīs gutes Recht, für sich und seine muslimische Gesellschaft ein islamisches Lebensmuster zu entwerfen, nach dem die muslimischen Gesellschaften leben können? Warum darf er keinen Anspruch darauf erheben, den Islam stolz zu leben und die Nichtmuslime auf je gleicher Augenhöhe anzusprechen? Ist es nicht richtig, dass, wenn wir von al-Qaradāwī mehr Zugeständnisse verlangen, wir dann seine Ideologie bestätigen, nämlich dass die Nichtmuslime den Islam unterwerfen und entmachten wollen?

Anders im Islam, hier haben wir es mit einem militärischen Denken zu tun, das eher dazu neigt, die militärische Konzeption seines Glaubens der friedlichen vorzuziehen, das den anderen ablehnt und verachtet, das von sich absolut überzeugt ist, und dadurch vor dem Anderen die Augen verschließt, das an die überlieferten Textpassagen fest glaubt, die wie oben erwähnt besagen: „Mit dir werden weder die Juden noch die Christen zufrieden sein, ehe du ihrem Glauben folgst“ (Koran 2/120), oder: „Viele von den Besitzern der Schrift möchten euch, nachdem ihr gläubig geworden seid, gern wieder leugnen machen, da sie in sich Neid spüren,

---

<sup>893</sup> Ebd., S. 55f.

nachdem sie der Wahrheit ansichtig wurden“ (2/109), und nicht zuletzt: „Die Religion bei Gott ist der Islam“ (3/199). Dabei verschließt dieses Denken bewusst oder unbewusst die Augen vor anderen Versen aus demselben heiligen Text, die besagen: „1. O ihr Ungläubige! 2. Ich verehere nicht, was ihr verehrt. 3. Und ihr verehrt nicht, was ich verehere 4. Und ich werde kein Vereherer dessen sein, was ihr verehrt, 5. Und ihr werdet kein Vereherer dessen sein, was ich verehere, 6. Ihr habt eure Religion und ich habe meine“ (Koran 109/1–6). Die einseitige Interpretation wirft selbstverständlich einen großen Schatten auf die Position des Muslims und dessen Zusammenleben mit dem Nichtmuslim. Und eben das ist der Grund dafür, dass sich dieses Problem durch die Globalisierung immer mehr verschärft.

Al-Qaradāwī fasste die Hauptkriterien der gemäßigten Strömung des islamischen Diskurses im Zeitalter der Globalisierung, die die Menschen erreichen, ihren Verstand überzeugen und ihre Herzen fesseln sollen, in den folgenden fünfzehn Punkten zusammen:

- 1- Unser Diskurs verehrt Gott und leugnet die Bedürfnisse des Menschen nicht,
- 2- glaubt an die Offenbarung und schließt dabei den Verstand nicht aus,
- 3- lädt zu Spiritualität ein und vernachlässigt das materielle Leben nicht,
- 4- kümmert sich um die Religionsrituale und übersieht die moralischen Werte nicht,
- 5- macht stolz auf den Glauben und verbreitet Liebe und Toleranz,
- 6- ruft nach Idealismus und ignoriert dabei die Realität nicht,
- 7- fordert Seriosität und Aufrichtigkeit und vergisst nicht das Heitere und das Entspannte,
- 8- richtet sich nach dem internationalen Interesse, aber nicht auf Kosten des Nationalen,
- 9- strebt nach dem Neuen und hält am Alten fest,
- 10- sieht in die Zukunft und übersieht die Vergangenheit nicht,
- 11- erteilt die lebensstauglichen Fatwas und verschafft die lebensnahen Programme,
- 12- ruft nach Erneuerung, ohne die überkommenen Grundsätze zu überschreiten,
- 13- verbietet den Terror und erlaubt den Ĝihād,
- 14- behandelt die Frau gerecht und tut dem Mann dabei nichts Unrechtes,
- 15- bewahrt die Rechte der Minderheiten, ohne die der Mehrheit dabei zu beeinträchtigen.<sup>894</sup>

Im Schlusswort seines Buches betont al-Qaradāwī erneut, wie gemäßigt der neu angestrebte islamische Diskurs sei:

„Er entspringt dem Islam, dem Koran und der Sunna und stammt nicht aus dem Islam eines bestimmten Zeitalters, das uns auferlegt ist. Er spricht mit der Zunge seiner Angehörigen und

---

<sup>894</sup> Vgl. ebd., S. 58f.

spiegelt den Geist seiner Zeit wider. Unser islamischer Diskurs zeichnet sich durch Offenheit, Liberalismus und Toleranz gegen den Andersdenkenden aus. Er ist dialogfähig und friedlich orientiert für diejenigen, die den Frieden suchen. Er ist nicht aus taktischen, strategischen Gründen oder als Folge einer Bedrängnis zustande gekommen. Er ist ausgewogen und gemäßigt, was dem Geist unserer Religion entspricht. [...] Er ist außerdem nicht nur mein Weg, sondern auch der Weg der Erneuerer und der Reformer vor mir wie Muḥammad ‘Abduh, Rashied Rida, [...] Hasan al-Banna, [...] Muḥammad al-Ghazali, Saiyid Sabiq usw.<sup>895</sup>

Bemerkenswert ist die Pauschalisierung, die Qaradāwī hier betreibt. Er sieht sich allen seinen Vorgängern gleichgesetzt. Er macht keinen Unterschied zwischen einem Reformen wie Muḥammad ‘Abduh und dem Begründer der Muslimbruderschaft al-Banna. Er vermeidet die kritische Auseinandersetzung mit den Ansätzen des jeweiligen Reformers und geht den strittigen Fragen einfach aus dem Weg, indem er behauptet, sie alle seien gemäßigte, friedensstiftende und tolerante Reformen. Al Qaradāwī fügte in seinem Schlusswort weiter hinzu:

„Es mag richtig sein, dass die fanatische extreme Strömung im Islam eine laute Stimme hat. In der Tat aber repräsentiert sie die Minderheit der Muslime. Sie wurde nur durch die westlichen, aber auch arabischen Medien großgeredet. Der Fanatismus wurde am Pranger gestellt durch den internationalen Zionismus, unterstützt vom westlichen Christentum, dessen Vertreter der christliche Rechtsextremismus in Amerika ist. Dieser erklärte den Krieg gegen den Islam an jedem Ort unter dem Motto ‚Bekämpfung des Terrors‘ und stand dabei der israelischen Aggression gegen die Palästinenser auf allen Ebenen bei, nicht zuletzt mit Kapital, Waffen und Veto. Daher fordern wir die Amerikaner auf, ihren Diskurs zu revidieren, genauso wie sie es von uns fordern.“<sup>896</sup>

## 10. Der islamische Diskurs in der innerislamischen Kritik

### 10.1 Aḥmad Ṭahas Kritik

Viele aktuelle muslimische Denker sind sich der Tatsache bewusst, dass der religiöse Diskurs im liberalen Sinne erneuert werden muss, nicht zuletzt wegen des Druckes, der sich aus den aneinander näherrückenden Interessen der globalen Welt entsteht. Ein Zusammenleben und eine toleranter religiöser Diskurs erscheinen daher nämlich unerlässlich. Eines der wichtigsten Werke, die sich mit der Erneuerung des islamischen religiösen Dialogs und mit der Reform des religiösen Diskurses beschäftigen, ist das 2010 von Aḥmad Ṭaha geschriebene Buch *Taraddī al-fikr al-islamī al-mu‘aṣir, bayna al-uṣūliya almustabidda wa al-‘almāniya al-mustafīda* [„Retardierung des zeitgenössischen islamischen Denkens zwischen fanatischem Fundamentalismus und provokativem Säkularismus“].<sup>897</sup> Grundsätzlich sieht Ṭaha die Notwendigkeit der Erneuerung des religiösen Diskurses und vertritt die Meinung, dass die

---

<sup>895</sup> Ebd., S. 199f.

<sup>896</sup> Ebd., S. 200.

<sup>897</sup> Aḥmad Ṭaha ist promovierter Jurist und Mitglied des Staatsrats in Ägypten. Er ist zudem Islamforscher und gilt als Befürworter des säkularen Staatssystems.

Retardierung der muslimischen Gesellschaften mit der falschen Auslegung des Islam zu erklären sei. Er kritisiert die drei vorherrschenden Denkweisen aufgrund ihrer extremen Haltung. Diese drei Denkmuster sind nach Ṭahas Verständnis wie folgt einzuordnen:

„Die Denkrichtung, die den existierenden Weltsystemen den Rücken zuwendet, weil sie ungläubig sind. Dann das Gegenteil davon, nämlich die Denkrichtung derjenigen, die, von der Technik und den Mitteln des Westens völlig beeindruckt, versuchen, den Anschluss an den Westen auch auf Kosten ihrer Religion zu finden. Und es gibt die dritte Richtung, die Zögerer, die sich vor der Qual der Wahl schonen wollen und damit das Schweigen bevorzugen.“<sup>898</sup>

Ṭaha sieht den Sinn seiner Forschung darin, den Weg derjenigen kritisch zu begleiten, die den Glauben, die Wissenschaft und die Entwicklung, wie sie im Westen zu sehen sind, kopieren wollen. Dabei ist ihm klar, wie empfindlich die islamische Öffentlichkeit auf Auseinandersetzungen um ihren Glauben oder unter Glaubensbrüdern reagiert. Er bittet den muslimischen Leser um Verständnis, sollte er in seiner Behandlung des islamischen Diskurses Kritik äußern. Er warnt seine Glaubensbrüder davor, dass er die Probleme schonungslos bei ihren Namen nennen werde:

„Ich werde mich daher nicht scheuen, die Bereiche der Fortschrittlichkeit und der Entwicklung des Westens sowie die Defizite und die Unstimmigkeiten in unserer islamischen Gesellschaft ohne Verschönerung oder Verschlechterung zu nennen. Selbst wenn für uns Muslime ein schwarzes Bild herauskommen würde, werde ich mich davon nicht einschüchtern lassen, die Wahrheit zuzugeben. Es gibt in unserem islamischen Diskurs viele Selbstverständlichkeiten, die eine objektive Behandlung, ehrliche Analyse und Präzisierung benötigen.“<sup>899</sup>

Auf mehr als zwei Seiten versucht Ṭaha, den muslimischen Leser auf die Akzeptanz seiner Kritik einzustimmen: Schließlich wolle er mit dieser Kritik zum Wohle des Islam und der Muslime arbeiten. Zunächst betont er die Wichtigkeit der Reform des religiösen Dialogs im islamischen Diskurs.

„Die Pflege des zeitgenössischen religiösen Diskurses soll unsere höchste Priorität haben, weil er das Ausdrucksmittel des islamischen Denkens ist. Zudem ist er verantwortlich für die Übertragung und das Repräsentieren der Botschaft des Islam. Somit können Mängel oder Defizite dieser Ansprache das Bild des Islam bei den Nichtmuslimen massiv gefährden. [...] [I]n diesem Falle wären die Muslime und nicht der Islam für ein solches Missverständnis verantwortlich. Daher ist es Pflicht der Gelehrten und der gebildeten Muslime, ihren Diskurs zu reformieren und ihre Ansprache an die anderen zu modifizieren. [...] Die ersten Generationen der Muslime konnten nur durch ihren ausgewogenen Verstand, ihr fortgeschrittenes Wissen und ihre Moral zum Aufbau der Zivilisation beitragen. Es gelang ihnen, einen islamischen Staat vor knapp 1.500 Jahren zu errichten, während der Rest der Welt noch in den Finsternissen der Rückständigkeit tappte. [...] Die Gründe des Erfolges waren zahlreich. Darunter ist das Festhalten an den edlen Prinzipien und Werten des Islam zu konstatieren, insbesondere die vernunftorientierte Auslegung der Religion, um gültige und umsetzbare Lösungen für ihr Leben zu finden. Solange sie an diesen Prinzipien und Werten festhielten und dabei die Umstände jener Gesellschaft, in der sie lebten, berücksichtigten, wurde es ihnen möglich, Erfolge und Siege zu

---

<sup>898</sup> Ṭaha: *Taraddi*, S. 9.

<sup>899</sup> Ebd., S. 10.



verbuchen. In diesen glorreichen Zeiten des Islam beruhte der religiöse Diskurs auf dem richtigen Verständnis der Religion, welches einerseits das Festhalten an den allgemeinen Grundsätzen der Religion berücksichtigte, es andererseits dem menschlichen Verstand ermöglichte, Lösungen für neu auftretende Fragen zu finden.“<sup>900</sup>

Im ersten Kapitel seines Buches stellt Ṭaha fest, dass aktuell die fundamentalistische Denkweise den religiösen Diskurs dominiert. Diese Richtung umfasse islamistische Gruppierungen, Organisationen sowie Parteien und Regierungen, die sich auf den Islam berufen: „Sie finden sich in allen Ländern. Dennoch unterscheidet sich ihre Macht je nach Größe, Organisation oder sozialen und wirtschaftlichen Umständen des jeweiligen Landes.“<sup>901</sup> Nach Ṭahas Meinung befinden sich die Muslime in einem Wettbewerb mit der Zeit. Denn der schnelle Rhythmus der heutigen wissenschaftlichen und technischen Entwicklung dränge sie dazu, eine Orientierung zu finden. Für die muslimische Gesellschaft sei daher die Frage, welchen Weg sie einschlagen solle und wolle, wichtiger denn je:

„Es ist anzunehmen, dass der herrschende islamische Diskurs massiv zum Stillstand des Denkens und zur Uneinigkeit der Muslime beiträgt. Sollten die Muslime, die ca. ein Fünftel der Weltbevölkerung bilden, ein eigenes Denkmodell entwickeln, welches aus ihrem Glauben und ihrer Kultur stammt und ihre Welt darstellt, dann könnte dieses eventuell mit den Prinzipien der internationalen Verträge kompatibel oder nicht kompatibel sein. Deshalb wird die Frage nach der Tauglichkeit des islamischen Diskurses umso wichtiger. Keiner leugnet die Wahrheit, dass der Islam eine Weltreligion ist. Was ist aber mit ‚Weltreligion‘ gemeint? Dieses Verständnis ist richtig insofern, als sie den Islam als monotheistischen Glauben im Fokus hat, der die Menschen durch seine edlen Werte aus den Finsternissen ans Licht führt. Wenn man aber mit dem Status des Islam als Weltreligion Anspruch auf Globalität anmeldet, wobei er die Bereiche der Politik, der Wirtschaft und des Sozialen erfassen soll, so ist das nach unserer Meinung eine inakzeptable Überstrapazierung der Religion. Denn der Prophet sagte: ‚Ihr seid mit den Angelegenheiten eurer Welt am besten vertraut.‘“<sup>902</sup>

Ṭaha betont wiederholt, dass der Koran allgemeine, abstrakte und wahrhaftige Grundsätze vermittele und sich so in die „veränderlichen Angelegenheiten“ der Welt nicht unmittelbar einmische. Daher habe jedes Zeitalter seine Regeln, die sich wiederum nach dem Wohl der Menschen ändern oder aussetzen ließen. Deshalb sei es angemessen, „für die Probleme der modernen Welt nach direkten Lösungen im Islam zu suchen.“<sup>903</sup> Die für ihn inakzeptablen Kriterien des fundamentalistischen Diskurses fasste Ṭaha wie folgt zusammen:

„Erstens basierte [der islamische Diskurs] auf dem Handeln der Vorfahren (Wort und Tat der *salaf*), ohne dabei den historischen Kontext zu berücksichtigen. Zudem ignoriert die fundamentalistische Richtung den Meinungen der liberalen Reformen und auch den Ergebnissen des Wissens der früheren muslimischen Philosophen, die ebenfalls muslimische *salaf* (Vorfahren) sind. Demzufolge geht der Fundamentalismus mit dem eigenen Erbe selektiv um. Er sucht sich bei der Behandlung eines wichtigen Themas wie z. B. des *Ġihād* die Auslegung der extremen Richtung von Ibn al-Qajjim aus, behandelt diese Auslegung, als sei sie der wahre Islam,

---

<sup>900</sup> Ebd., S. 56.

<sup>901</sup> Ebd., S. 16.

<sup>902</sup> Ebd., S. 8.

<sup>903</sup> Ebd., S. 9.

ignoriert den historischen Zusammenhang, erklärt sie für heilig und lässt dabei keine Diskussionen zu. Zweitens macht er zwischen seinem Verständnis des heiligen Textes und dem Text selbst keinen Unterschied. Dies bedeutet die Abschaffung des Abstandes zwischen der eigenen Schlussfolgerung und dem von Gott Gewollten im Text. Vielmehr behauptet der Fundamentalismus, die Fähigkeit zu besitzen, den im Text „beherbergten“ Gotteswillen zu erkennen. Daher nimmt er für sich in Anspruch, im Namen Gottes zu sprechen. Dies führt dazu, dass es nur eine Richtung im Islam geben soll, und zwar die fundamentalistische, die die islamische Ideologie in unreformierbare Formen gießt, was vereinfacht ausgedrückt in die Versteinigung des islamischen Denkens mündet. Die negativen Folgen des fundamentalistischen Denkens enden nicht beim Umstand, dass es einen diskriminierenden Charakter hat, der nur sich selbst kennt und anerkennt, sondern es bedingt und erfordert eine theokratische Autorität, deren Existenz im Islam der Fundamentalismus selbst dauernd leugnet. Drittens ignoriert er die Rolle der Vernunft in Bereichen des Wissens und des Lebens. Zu den wichtigsten Grundlagen des fundamentalistischen Diskurses gehört dessen Absolutsetzung: Er sei die Instanz, auf die die Erklärung aller Natur- und Sozialphänomene zurückgehen müsse. Dies bedeutet die Zurückweisung jeglichen Wissens nichtklerikalen Ursprungs.<sup>904</sup>

Auf diese Weise setze sich das klerikale Denken in Konkurrenz zur Wissenschaft und es komme dazu, dass sich der Fundamentalismus über die Misserfolge der Wissenschaft freuen könne.

So lässt sich besser erklären, warum sich die Vertreter des Fundamentalismus freuen, wenn die Wissenschaft versagt, wenn zum Beispiel eine amerikanische Raumfähre abstürzt. Der Fundamentalismus findet im Versagen der westlichen Wissenschaft seine Chance zur Bestätigung und Etablierung der Macht des Glaubens. Dahinter versteckt sich die Antwort des konservativen Denkens auf die westliche Zivilisation, die Wissenschaft und Technik als Lebensweg adaptiert hat. Von daher kann man auch die Standfestigkeit der fundamentalistischen Ideologie im Rahmen des großen Konfliktes zwischen dem muslimischen Orient und dem westlichen Okzident besser verstehen. Denn dadurch scheint der Klerus seinen Anhängern besser zeigen zu können, wohin die Wissenschaft ihre Anhänger führt. Auf diese Art und Weise geht das religiöse Denken auch mit Naturphänomenen um: Für die Dürre und Trockenheit in der Wüste gibt es *ṣalāt al-istisqa'*.<sup>905</sup> Für körperliche und psychische Krankheiten werden Verse aus dem heiligen Text vor dem Betroffenen rezitiert. Interessant ist aber auch, wie das religiöse Denken mit den Ergebnissen seiner Aktivitäten umgeht. Sollte es nach dem Gebet regnen oder der Patient wird geheilt, so hätte Gott das Gebet erhört und erfüllt. Sollte sich aber überhaupt kein Ergebnis zeigen, so gibt es dafür zwei mögliche Erklärungen oder klerikale Deutungen: Entweder hat der Mensch sein Gebet nicht auf die richtige Art und Weise geleistet, in diesem Falle muss er sich das Versagen selbst zuschreiben, oder er hat sein Gebet bestens verrichtet, aber Gott erhört ihn nicht, um seine Geduld, sein Vertrauen in Gott und seine Glaubensstärke zu überprüfen. In allen drei Fällen soll Gott es mit dem Menschen

---

<sup>904</sup> Ebd., S. 17,18.

<sup>905</sup> Eine bestimmte Art von Gebet, in dem die Menschen Gott um Regen bitten.

gut meinen. In jedem Falle ist dieses Erklärungsmodell unter den gläubigen Massen, die dessen Hinterfragung nicht gelernt haben, noch immer weit verbreitet.

Ṭaha meint ferner, dass die Vernachlässigung der Rolle der Vernunft zum Fatalismus führt.

„Sie hindert die Muslime daran, die Welt und die Natur wissenschaftlich zu erforschen. Die wissenschaftliche Erforschung der Welt gilt aber als die Grundlage, auf der die westliche Zivilisation basiert. Die Nichtanerkennung dieser Wahrheit führt zur Retardierung der Muslime. Der Islam ist nach Ṭaha eine Religion des Verstandes und des Lesens, der Beobachtung und des Überdenkens. Obwohl der fundamentalistische Diskurs die Bedeutung der Wissenschaft und der Anstrengung der menschlichen Vernunft bei jeder Angelegenheit betont, schafft er es jedoch nicht, diese Worte in die entsprechende Tat umzusetzen. Es ist wichtig zu erwähnen, damit keiner die Intentionen des Forschers missdeutet, dass wir an Gott, den Schöpfer, glauben und dass alles auf Gott zurückzuführen ist. Dieser Glaube steht jedoch keineswegs im Widerspruch zur Anwendung der Vernunft bei der Erforschung der Welt und der Naturphänomene. [...] Wir wollen hier erwähnen, dass der fundamentalistische Diskurs die Erfindungen und die Ergebnisse der menschlichen Vernunft in der Erklärung der Phänomene des Kosmos vehement angreife, nicht aus irgendwelchem anderen Grund außer denjenigen, dass sie Produkte der westlichen Vernunft der Ungläubigen sind.“<sup>906</sup>

Tatsächlich haben die Muslime allgemein und die Fundamentalisten im Besonderen ein essentielles Problem mit Begriffen westlichen Ursprungs wie Liberalismus oder Säkularismus usw. Die Problematik mit den Begriffen der Moderne ist lediglich mit dem Unwissen der Masse über den Inhalt des jeweiligen Begriffs oder mit Vorurteilen aufgrund dessen westlicher Herkunft zu erklären. Kein Begriff ist aber umstrittener zwischen Fundamentalisten und Säkularen als der Begriff des Säkularismus:

„Die Fundamentalisten verstehen den Säkularismus als eine Denknorm, die die Religion von der Gesellschaft trennen will. Sie sehen sich durch den Spruch von Karl Marx bestätigt, der besagt: ‚Religion ist Opium des Volkes.‘ Nach Marx‘ Beschreibung ist die Religion der Grund für die Abwesenheit des Verstandes der Menschen zu Gunsten einer spirituellen unsichtbaren Kraft. Die Auslegung der Religion auf diese Art und Weise hemmt die Entwicklung des materiellen Lebens des Menschen. Die Fundamentalisten nennen die Säkularen daher oft auch Marxisten.

Dann versucht Ṭaha seinen Landesleuten den Inhalt des Säkularismus näher zu erklären:

Auf der anderen Seite meinen die Säkularen mit dem Begriff Säkularismus (*‘almāniya*) den Einsatz der Vernunft (*al-‘qlāniya*). Dies bedeutet die Anwendung wissenschaftlicher Methoden in der Behandlung der Angelegenheiten der Welt und des praktischen Lebens. Der Säkularismus beschäftigt sich mit dem Menschen und der Welt als Zentrum. [...] Im Rahmen der Verteidigung ihrer Position versichern die Säkularen, dass der Säkularismus nicht gegen die Religion sei. Er sei lediglich gegen die buchstäbliche Auslegung des Glaubens mit dem Ziel, die Macht des Klerus und der Herrscher zu etablieren. In diesem Sinne erklärt sich der Säkularismus zum Gegner der absoluten Herrschaft.“<sup>907</sup>

Naṣr Ḥāmed Abu Zaid schrieb dazu:

„Der Islam ist eine säkulare Religion, weil er der Autorität der Klerus eine Absage erteilt. Im Gegensatz dazu gilt der Islam als der Anfang der Befreiung der Vernunft, damit sie die

---

<sup>906</sup> Ṭaha: *Taraddi*, S. 25f.

<sup>907</sup> Ebd., S. 48f.

Geheimnisse der Natur aufdecken und erforschen kann. Als die Muslime unter dem Einfluss Al-Ghazalis auf dieses Prinzip verzichteten, begann die Blüte ihres Fortschrittes zu welken. Es war der Wendepunkt vom Säkularismus zum theokratischen Denken.“<sup>908</sup>

Abu Zaid wirft den Fundamentalisten vor: „Sie stehen dem Säkularismus feindlich gegenüber, weil dieser den heiligen Schein und die absolute Autorität abspricht. Der Säkularismus ist in diesem Sinne aber der Garant des freien schöpferischen Denkens.“<sup>909</sup> „Durch den Versuch der Fundamentalisten, Kunst, Literatur und Wissenschaft zu islamisieren, wollen sie die einzige globale Instanz werden.“<sup>910</sup> Ṭaha kam zu folgendem Ergebnis: „Je größer und komplizierter unsere Probleme werden, desto mehr verstärkt sich die Suche nach Sündenböcken auch in Form einer Verschwörungstheorie, welche wir als ‚Bügel‘ benutzen, um auf ihn unsere Fehler und Versäumnisse zu hängen.“<sup>911</sup> Viertens handele es sich beim islamischen Fundamentalismus um eine Instrumentalisierung des *ḥākmiya*-Prinzips zum eigenen Profit.<sup>912</sup> Ṭaha geht dabei davon aus, dass die Missdeutung der religiösen Herrschaft (*al-ḥākimiya*) ein normales Resultat des Rückzugs der Vernunft vor dem Sturm und Drang des Klerus sei. Denn *al-ḥākimiya* bedeutet die Herrschaft des Textes.

„Dieses Denken führt notwendigerweise zur Abschaffung der Vernunft zugunsten des Textes. Es bedeutet die Ablehnung der Meinungsverschiedenheit [...]. *Al-ḥākimiya* bedeutet in diesem Sinne die absolute Herrschaft, das Recht auf die Erlassung bzw. die Abschaffung von Gesetzen und die Definierung der Werte. Der religiöse Diskurs beruft sich daher auf die Religion, um seine Macht zu befestigen. Dies würde uns zur Herrschaft der Theokratie führen, die in Europa im Mittelalter im Namen Gottes herrschte und auf deren Ruinen erst die moderne europäische Zivilisation durch die Befreiung der Vernunft vom Text der Bibel zustande kam. Das Gegenteil davon erlebte das arabische islamische Denken, wo allmählich, nach der Zeit von *al-Ma‘mūn* und der Denkschule der Mua‘taziliten, deren philosophische Aktivitäten mit Misstrauen betrachtet und eingengt wurden. Es blieb dabei, bis Abu Hāmed al-Ghazali<sup>913</sup> kam und einen vernichtenden Schlag gegen die Vernunft richtete. Damit begann der politische und soziale Niedergang. Rund 100 Jahre nach dem Tod von al-Ghazali verboten die Sultane, angestachelt durch die Religionswächter, den Philosophen die Beschäftigung mit der Philosophie. Die Philosophie galt jetzt als der Hauptgrund aller Übel, der Zügellosigkeit und Verführung. Wer philosophiere, werde seine Augen vor den Vorteilen und den Tugenden der Šari‘a verschließen. Wer sich mit der Philosophie, egal ob als Lehrer oder Lernender, beschäftigt, werde vom Teufel geführt, aber keinen Erfolg darin erleben. Daher sei es die Pflicht des Sultans, um Muslime vor den Übeln zu schützen, die Philosophen von den Schulen zu entfernen, bis ihre Feuer gelöscht und ihre Spuren verwischt sind.“<sup>914</sup>

---

<sup>908</sup> Ebd., S. 49.

<sup>909</sup> Ebd., S. 48.

<sup>910</sup> Ebd., S. 24.

<sup>911</sup> Ebd., S. 25.

<sup>912</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>913</sup> Abu Hamed Al-Ġazālī lebte im 12. Jahrhundert. In seinem Buch *Tahāfut al-falāsifa* [„Kohärenz der Philosophen“] kritisierte er die Philosophie als Irreführung und Unglaube und schloss das Tor vor jeglicher neuen Auslegung des heiligen Textes mit dem Argument, die bis zu seiner Zeit existierenden islamischen Denkschulen hätten das Beste aus der Religion herausgefiltert und ließen damit keinen Raum für neue Selbstausslegung mehr.

<sup>914</sup> Ṭaha: *Taraddī*, S. 30f. Die Schriftsteller des Osmanischen Reiches machten ebenfalls den Klerus für die Etablierung der religiösen Diktatur mitverantwortlich. Siehe oben, Abschnitt 2.1.2.

Im Einklang mit den Thesen unserer Untersuchung postulierte Ṭaha: Die meisten religiösen Strömungen waren sich trotz ihrer Vielfältigkeit bis zum 12. Jahrhundert darin einig, dass es zwischen Offenbarung und Vernunft keinen Widerspruch gebe. Fast alle Religionsschulen waren der Meinung, dass der Text, um gültig zu sein, die Legitimation der Vernunft benötige, und nicht umgekehrt. Viele Gelehrte schrieben auch Bücher in diesem Sinne. Sie erteilten ihre Gutachten auf der Basis der Vernunft, ausgerichtet am Wohle der Menschen und unter Berücksichtigung der jeweils veränderten Interessen und Umstände der Zeit. Die arabisch-islamische Kultur blieb so reich und vital, weil sie auf die Vielfalt und Freiheit des Denkens rekurrierte. Diese Konstellation bestand jedoch nicht lange, da begann das fundamentalistische Denken den Weg für die Autorität der religiösen Herrschaft zu ebnen.<sup>915</sup>

„Daraus resultiert die Etablierung der Religionsherrschaft, die Pluralismus und Demokratie aberkennt und ablehnt. Deren Gegner werden als Verräter der Heimat abgestempelt. Die Orthodoxie kann sich nur eine einzige Partei vorstellen, nämlich die ‚Partei Gottes‘. Dies legt die Grundlage für eines der am meisten retardierten politischen und gesellschaftlichen Systeme. Dieses System lässt sich meist durch Dispute missbrauchen, und zwar um deren diktatorisches Herrschaftssystem zu legitimieren, wie es vor allem der Fall der arabischen Welt unverkennbar zeigt. Demzufolge wird die Heimat als Eigentum des Disputats behandelt. In einem solchen System gilt eine abweichende Meinung als Verrat und jede Opposition als Gefährdung der Sicherheit der Gesellschaft.“<sup>916</sup>

Ṭaha versteht den Glauben als eine Angelegenheit des Herzens und des Gefühls. Er sei eine diskrete persönliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Wenn es aber um verhandelbare weltliche Angelegenheiten und Ordnungsbedürfnisse gehe, die den Einsatz und die Analyse der Vernunft benötigten, so gebe es keinen Platz für *ḥākmiya*. Denn *ḥākmiya* vertrage keinen Dissens. Sie führe lediglich zur Despotie. Es sei somit die Despotie der Religionswächter, die die Auslegung und Deutung des Textes ausschließlich auf sich beschränken wolle. Ṭaha geht sogar noch weiter und erläutert die Gefahren, die hinter der Herrschaft des klerikalen Denkens lauern:

„Es besteht die Gefahr, im Zuge der Bekämpfung der Orthodoxie gegen *al-ḥākimiya*, also die Herrschaft des Menschen über die anderen Menschen, dass sich eine andere Art von *ḥākmiya* entwickelt, die die Menschen auffordert, sich ihrer Auslegung zu unterwerfen. Bloß gegen die Herrschaft des Menschen über den anderen Menschen könnte man durch die verschiedenen Streitmittel entgegenwirken, gegen die *fuqaha* (Religionsgelehrten) gilt jedoch jede Art von Widerstand als *kufṛ*, *ridḍa* (Apostasie, Abfall vom wahren Glauben), weil es Widerstand gegen Gott sei. Dem entsprechend wird das Prinzip der *ḥākmiya* zu einer zielgerichteten Waffe gegen jegliche Änderung und Verbesserung der Lebensrealität, ferner wird der Kampf nicht mehr Mensch gegen Mensch, sondern Mensch gegen Gott.“<sup>917</sup>

---

<sup>915</sup> Vgl. ebd., S. 30.

<sup>916</sup> Ebd., S. 31.

<sup>917</sup> Ebd.

Fünftens lautet eine Šari‘a Regel *la iğtihād ma‘a nas*, das bedeutet so viel wie: „Der Rationalismus gilt als ein Hilfswerkzeug, das nur eingesetzt werden darf, wenn es nicht fruchtet, sich unmittelbar auf die Offenbarung zu berufen.“<sup>918</sup> Der fundamentalistische Diskurs propagiert die Gültigkeit der Šari‘a für jede Zeit und an jedem Ort. Dennoch gebe er sich sehr unflexibel, wenn es um die Auslegung des Textes geht. Er gehe sogar so weit, dass er den Text dem Gemeinwohl und dem Interesse der Menschen vorziehe. Dagegen habe ‘Alī Ibn Abi Talib, Enkelsohn des Propheten und der vierte Kalif der Muslime, eindeutig festgestellt: „Der Koran ist vielseitig erklärbar, er ist eine Niederschrift auf Zeilen, er spricht selbst nicht, nur Menschen können ihn in die Tat umsetzen.“<sup>919</sup> Diese Einsicht ließe die Selbstausslegung und die Entstehung der verschiedenen Denkschulen nicht nur zu, sondern fordere sie sogar. Das islamische Denken wurde und wird dadurch flexibler und vitaler, im Gegensatz zum heutigen fundamentalistischen Denken, welches den Text in gewissen Gussformen erstarren lasse.

Im zweiten Kapitel seines Buches erklärt Ṭaha seinen Landsleuten die geschichtlichen und gesellschaftlichen Hintergründe der Entstehung der wichtigsten Begriffe der europäischen Aufklärung, wie Liberalismus, Modernismus und Säkularismus. Er erwähnt vor allem, dass die Entstehung des Säkularismus im Westen ihre Grundlage in dem individuellen rationalen Denken von Descartes und den Philosophen der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhundert gefunden habe.<sup>920</sup> Der Säkularismus entstand, erklärt er weiter, als Reaktion auf die Unterdrückung der Wissenschaft und die Verfolgung zahlreicher Wissenschaftler dieser Zeit durch die Kirche. In diesem Zusammenhang ist Ṭaha mit der islamischen Orthodoxie vollkommen darüber einig, dass die islamische Geschichte keine ähnlichen kirchlichen Autoritäten kennt. Damit kann man die Säkularisierung im westlichen Sinne nicht ohne weiteres auf die islamische Gesellschaft übertragen.

„Ganz im Gegenteil: Der erste Vers der Offenbarung fängt an mit dem Satz ‚Lies im Namen deines Herren‘, was als Aufruf an jeden Muslim zu verstehen gibt, seinen Verstand in Sachen Lesen und Verstehen einzusetzen. Zudem hat Gott die Gelehrten im Koran besonders geehrt, indem Er ihnen den zweiten Rang nach den Propheten eingeräumt hat. Dementsprechend gibt es im Islam keine Diskrepanz zwischen Wissenschaft und Offenbarung. Daher soll jeder Versuch, Begriffe wie Liberalismus, Zeitgeist, Modernismus oder derartige Definitionen der Aufklärung, wie sie in ihrer europäischen Ursprungsheimat gegen die Kirche eingesetzt wurden, auf den Koran, die Sunna oder auf den islamischen Diskurs anzuwenden, von jedem eifrigen Muslim, egal welcher Orientierung er ist, abgelehnt werden.“<sup>921</sup>

---

<sup>918</sup> Nagel: Theologie, S. 4.

<sup>919</sup> Ṭaha: *Taraddi*, S. 32.

<sup>920</sup> Vgl. ebd., S. 50.

<sup>921</sup> Ebd., S. 51.

Anschließend versucht Ṭaha, die Kriterien des Säkularismus auf der islamischen Bühne zu charakterisieren. Er erkennt eine säkulare Strömung im Islam an, kritisiert sie jedoch scharf. „Wir müssen die Existenz einer säkularen Strömung im islamischen Diskurs anerkennen, deren Einfluss unabsehbar Tag für Tag zunimmt.“<sup>922</sup> Selbst bei liberal denkenden und reformwilligen Gelehrten wie Ṭaha scheint das Ressentiment gegen eine Aufklärung im europäischen Sinn also recht groß zu sein.

### 10.1.1 Fundamentalismus und Säkularismus nach Ṭahas Erwägung

Dennoch ist nach Ṭaha ein Kompromiss oder sogar Konsens zwischen Fundamentalismus und einem mit der Religion versöhnten, gemäßigten Säkularismus vorstellbar. So geht er davon aus, dass der Dissens zwischen beiden Denkrichtungen eine Frage der Hermeneutik sei. Beide Streitpartner seien sich darüber einig, dass die Religion ein wichtiger Eckpfeiler der *nahda* (Revitalisierung) sein müsse. Der Streit drehe sich nicht darum, ob die Religion eine Rolle spielen sollte, sondern darum, worin diese Rolle bestehe. „Die moderaten Säkularen sind der Meinung: Damit man den Sinn des Textes verstehen kann, muss man diesen rational in seinem historischen Kontext zum Wohle der Menschen auslegen.“<sup>923</sup> Ṭaha schließt daraus, dass ein gemäßigter Säkularismus kein *kufṛ* (Abfall vom Glauben) sei, weil dieser ja Religion und Politik trenne wolle, nicht Religion und Gesellschaft. Die erfolgreiche Entwicklung des Westens liefere dazu einen guten Beweis aus der Praxis. Trotz der Trennung zwischen Religion und Politik seien keine Kirchen zerstört und keine Bibeln verbrannt worden, die Menschen hätten ihren Glauben ohne jegliche nennenswerte Veränderung behalten dürfen. Noch konkretere Beweise könne man aus realen Lebenswelt der Europäer entnehmen: Durch die Praktizierung des Säkularismus sei das Leben nicht ungerechter oder korrupter geworden. Das Gegenteil sei festzustellen: In den säkularen Gesellschaften seien die Menschen produktiver, disziplinierter, glaubwürdiger, das Leben sei gerechter und fortschrittlicher.

„Diese Trennung zwischen Religion und Politik hat Europa aus den Finsternissen der kirchlichen Herrschaft gerettet und ans Licht herausgeführt. [...] Noch wichtiger erscheint mir, dass die Säkularisierung dem kleinen Bürger die Möglichkeit gibt, vor dem Präsidenten seines Landes zu stehen und ihm zu sagen: ‚Sie irren sich‘, oder: ‚Sie sind korrupt oder ein Lügner‘ [...]. Jawohl, so sieht das Verhältnis der Völker zu ihren Präsidenten unter einem säkularen Regierungssystem aus. Kann einer von uns Muslimen in allen islamischen Ländern, die die Religion von der Politik

---

<sup>922</sup> Ebd., S. 52.

<sup>923</sup> Ebd., S. 57.

nicht trennen, so etwas gegen den Präsidenten wagen? Die Antwort lautet mit Sicherheit: nein und abermals nein.<sup>924</sup>

Ṭaha konstatierte, dass die Vermischung von Politik und Religion, wie sie die Fundamentalisten wollen, üble Folgen habe. Als ein aktuelles Beispiel aus der Politik der islamischen Welt für den Missbrauch der Religion durch das fundamentale Denken nennt er Khomeini im Iran.

„Die Iraner folgten ihrem Imam, dem Khomeini, der als einer der wichtigsten Symbole des Fundamentalismus gilt, und hielten ihn für die einzige religiöse Instanz. Er wurde als unfehlbar verehrt und sein Wort galt als die Religion selbst. [...] Die religiöse Herrschaft im Iran übt eine Macht aus, die die Macht der christlichen Kirche im Mittelalter übertrifft.“<sup>925</sup>

Auf der anderen Seite gibt es für Ṭaha in einem säkularen Leben auch viele Nachteile, die man nicht ignorieren dürfe. Denn die Loslösung des Menschen von jeglicher religiösen Autorität würde die Herrschaft der Materie mit ihrem Glanz und ihren Reizen einleiten. Dies werde einen negativen Einfluss auf viele positive Charakterzüge des Menschen, die Reinheit seines Geistes und die seines Gewissens, haben. Der Glaube an Wissenschaft und Forschung treibe die Wissenschaftler dahin, dass sie Massenvernichtungswaffen herstellten und gegen andere Menschen einsetzten. Darüber hinaus nehme der zügellose Konsum von Luxusgütern immer mehr zu, auf Kosten des Glaubens und der Ehrfurcht vor Gott. Somit brauche die muslimische Gesellschaft weder absoluten Fundamentalismus noch absoluten Säkularismus. Nach Ṭaha wäre eine Mischung aus gemäßigtem Säkularismus und relativem Fundamentalismus die Mittellösung für die muslimische Gesellschaft. Angesichts dessen benötige der islamische Diskurs dringend entsprechende Erneuerung:

„Die Notwendigkeit der Erneuerung des religiösen Diskurses beruht auf der Tatsache, dass der Islam als ein religiöses System wohl auch dazu ein wirtschaftliches, soziales und politisches System braucht, welches die Erneuerung des Diskurses nach den veränderten Umständen erfordert. [...] Die erste Generation der Muslime hatte den Sinn der Erneuerung richtig begriffen und scheute nicht deren Folgen. [...] [D]abei sollten wir uns keine Sorgen machen, wenn wir vieles aus der modernen Welt entlehnen müssen, solange es nicht gegen die Grundlagen unserer Religion verstößt. Unser Vorbild in diesem Zusammenhang soll der Spruch des Propheten sein: ‚Sucht nach Wissen, auch wenn es in China ist.‘“<sup>926</sup>

Ṭaha betont immer wieder, dass er sich nicht auf die Seite des Säkularismus schlage, um die Gemüter der Muslime nicht zu erregen, brauche er doch ihre Akzeptanz und ihr Verständnis. Inhaltlich gesteht er hier aber das Versagen der Muslime ein:

---

<sup>924</sup> Ebd.

<sup>925</sup> Ṭaha: *Taraddi*, S. 59. Nahtlos weist Ṭaha darauf hin, dass die Fundamentalisten im sogenannten „Rat zur Bewahrung der iranischen Verfassung“ am 11.01.2004 die Anträge von 2.500 Parlamentskandidaten abgelehnt hätten, weil diese angeblich zur Reformbewegung gehörten.

<sup>926</sup> Ebd., S. 67.



„Wenn wir zur Erneuerung aufrufen, bedeutet das nicht, dass wir für die Säkularisierung und gegen den Fundamentalismus sind. Wir streben lediglich nach Flexibilität unserer Tradition, damit sie sich dem Zeitgeist anpassen kann. Wir wollen einen Islam der Leichtigkeit und Barmherzigkeit praktizieren und keinen Islam der Gewalt, des Terrors und des Krieges. An dieser Stelle ist die Konfrontation mit der Realität sehr hilfreich. Das Geständnis unseres Versagens heißt nicht etwa, dass wir unsere Identität mit einer anderen tauschen wollen, noch bedeutet es, unsere Loyalität zu unserer Religion in Frage zu stellen, sondern unser Ziel ist, uns mit unserer Lage ungeschönt vernünftig auseinanderzusetzen. Auf diesem Wege müssen wir zwischen dem Islam und den Muslimen unterscheiden.<sup>927</sup> Zudem müssen wir berücksichtigen, dass der Islam nicht nur Koran und Sunna, sondern auch die Ergebnisse der 15 Jahrhunderte langen Existenz dieser Religion umfasst, darin gibt es viel Falsches und viel Richtiges, weil es von nicht unfehlbaren Menschen ausgelegt wurde, und gerade mit diesem Erbe müssen sich die Muslime auseinandersetzen.“<sup>928</sup>

Ṭaha sieht in der Erneuerung des religiösen Diskurses eine gute Chance für die Etablierung der Werte der Religion im Geiste seiner Anhänger. Die Erneuerung beschreibt er als *Sunan Allah* (von Gott gewollte Naturgesetze). Die Erneuerung ist nach Ṭaha außerdem unerlässlich, damit die Muslime den Anschluss an die moderne Welt finden und den kulturellen Beitrag leisten können, der von ihnen erwartet wird. Zur Verbesserung des Images der islamischen Religion in der Welt sei sie eine Notwendigkeit, nachdem die radikalen Gruppen mit dem Angriff vom 11. September 2001 nicht nur unschuldige Zivilisten getötet, sondern auch dem Ansehen des Islam schweren Schaden zugefügt hätten. Die Radikalen beschädigten den Islam dadurch sogar mehr als die Feinde des Islam. Die Krise der islamischen Welt habe jedoch ihren Gipfel erreicht, als die Muslime weltweit als potenzielle Gefahr für die Gesellschaften, in denen sie leben, angesehen worden seien. Das Bild des Islam sei vor den Augen der Welt mit Blut beschmutzt, die Muslime würden als Akteure der Zerstörung und der Tötung von Zivilisten gesehen. Gegenwärtig ernteten sie die bitteren Früchte der Terroraktivitäten, was ihre Krise zunehmend auf die Spitze treibe.

Ṭaha weiß dennoch, dass die Schäden, die dem Image des Islam zugefügt worden sind, Folgen haben, die nicht einfach aus der Welt zu schaffen sind. Dies erfordere mehr denn je eine unverzügliche Erneuerung des Diskurses des islamischen Denkens.

„Die schnelle Erneuerung des Diskurses ist die Leiter, auf der unsere Nation emporsteigen kann, bis dahin, wo sie eigentlich sein sollte, wie der Koran betont: Ihr seid die gütigste Gemeinschaft der Menschheit“.<sup>929</sup>

---

<sup>927</sup> Die Beantwortung der Frage, ob es tragbar ist, im Falle des kulturellen und gesellschaftlichen Versagens eines Kulturkreises einfach die Religion, die eigentlich bisher als der wichtigste Eckpfeiler, Gesetzgeber und Moralinspirator dieser Gesellschaft gilt, bzw. einfach die Gläubigen als Sündenbock zu opfern, um dem Glauben die Schuld an die schiefe Entwicklung der Gesellschaft zu entziehen, bleibt eine Aufgabe für die Forschung.

<sup>928</sup> Ṭaha: *Taraddi*, S. 68f.

<sup>929</sup> Vgl. ebd., S. 74.

Die Erneuerung solle die Besonderheiten der islamischen Kultur berücksichtigen. Es solle eine offene islamische Eigenvision sein, die das Wohl aller Muslime im Auge behalte.

Nach Ṭaha gebe es mehrere Institutionen, denen die Verantwortung der Erneuerung auferlegt sei. Die wichtigsten seien die von al-Azhar sowie die Religionsinstitute.<sup>930</sup> Dennoch könnten ähnliche Institutionen im Rest der islamischen Welt auch die Verantwortung mit übernehmen. Auf die Frage, wie man den heiligen Text zeitgemäß auslegen kann, betont Ṭaha die Wichtigkeit des historischen Kontextes, in dem der Text ausgelegt wird. Als Beispiel erwähnt er den Fall des zweiten Kalifen ‘Umar Ibn al-Ḥattāb, der gegen einen klaren Befehl im Koran gehandelt habe und auch dagegen handeln müssen. Er habe die Strafe für das Stehlen, wie sie im Koran steht, ausgesetzt, weil sich herausgestellt habe, dass der Dieb im betreffenden Fall aus schwerer Not gestohlen hatte.<sup>931</sup>

„Die Aussetzung des Erwägens des menschlichen Verstandes reduzierte den Islam auf die Ausübung der Glaubensriten. Gerade das trocknete die Quellen der Erneuerung aus und führte zur Versteinerung des Denkens, obwohl der Islam die Versteinerung und die Verschlossenheit nicht kennt.“<sup>932</sup>

Wenn man nach Erneuerung in den islamischen Gesellschaften ruft, darf man selbstverständlich die Rolle der Religion nicht außer Acht lassen. Das hat Ṭaha am Anfang fast jedes Abschnittes in seinem Buch zum Ausdruck gebracht:

„Die Religion bildet einen wichtigen Faktor in jedem vorstellbaren Revitalisierungsprojekt, jedoch nicht jene Religion, wie sie für ideologische Interessen der Linken und der Rechten instrumentalisiert wird, sondern die Religion, nach der man rational und wissenschaftlich auslegt. Hier darf man nicht wider besseres Wissen behaupten, dass die rationale Art der Auslegung dem Säkularismus gleichzusetzen ist. Denn der Säkularismus ist nicht ganz und gar übel, vor allem wenn er mit der Religion versöhnt ist. [...] Der Wert des traditionellen Erbes wird daran gemessen, wie es das Leben realitätsgetreu und wissenschaftlich erklärt.“<sup>933</sup>

Ṭaha legt drei Kriterien fest, auf denen die Erneuerung des islamischen Diskurses beruhen soll. Erstens: Es muss zwischen Offenbarung und Verstand, zwischen Gegenwart und Vergangenheit ein Konsens erreicht werden. Zweitens: Die Verschiedenheit der islamischen Rechtsschulen muss anerkannt werden. Drittens: Das Tor zu neuen Auslegungen muss geöffnet werden, damit wir die doppelte Krise bewältigen können, die erste als blinde Nachahmung der Vorgänger, die zweite als falsche Nachahmung des Westens. Wie bereits erwähnt, wurde im Jahr 1111 nach

---

<sup>930</sup> Vgl. ebd., S. 77.

<sup>931</sup> Vgl. ebd., S. 91f. Sogar die islamische Scharia kennt diese Regel. Demnach darf man während einer Hungersnot stehlen, um sein Leben zu retten. Es ist auch anzunehmen, dass selbst die strenge Orthodoxie diese und ähnliche Regeln kennt und akzeptiert. Ṭaha wollte hier wahrscheinlich ein Musterbeispiel für eine mögliche Umsetzung der Erneuerung anführen.

<sup>932</sup> Ebd., S. 82.

<sup>933</sup> Ebd., S. 83.

europäischer Zeitrechnung das Tor der Selbstausslegung geschlossen. Seitdem gab es keinen Platz mehr für neue Auslegungen des Textes. Die Vernunft musste sich immer dem wortwörtlichen Verständnis des Textes unterordnen. Doch das Verbot zeitgemäßer Auslegung stellt die islamische Welt vor eine unlösbare Aufgabe: Sie muss sich modernisieren, ohne sich zu ändern. Ṭaha nennt das *intiṣār al-ḥarf* (Der Sieg des Buchstabens). Mit dem Sieg des Buchstabens über die Vernunft bleibe der Koran gefangen hinter Mauern. Daher muss statt einer buchstabengetreuen Exegese eine Vernunft- und weltorientierte Auslegung angestrebt werden.

### 10.1.2 Zur Haltung des islamistischen Geistes zum Anderen

Die Haltung der Muslime zum Anderen ist einer der wichtigsten Brennpunkte, die der Revision und der Ausbesserung bedürfen. Diese Defizite im islamischen Dialog sind sowohl bei Ṭaha als Liberalen als auch bei al-Qaradāwī als orthodoxen Gelehrten und bei vielen Islamkritikern unverkennbar:

„Der islamische Diskurs benutzt den anderen als ‚Bügel‘, auf den er seine Fehlritte und Versäumnisse hängen kann. Und weil er in der Argumentation mit dem anderen keinen Dialog auf gleicher Augenhöhe führen kann, bezichtigt er diesen anderen schließlich des Unglaubens, und zwar aus Unfähigkeit, Neid und Eifersucht. [...] Deswegen scheuen die Fundamentalisten jede Interaktion und jede Zusammenarbeit mit den Nichtmuslimen, vor allem mit dem Westen. Ihre Argumente sind einerseits: Diese sind Andersgläubige, haben eine andere Kultur und andere Werte, und andererseits: Sie hegten Feindseligkeit seit den Kreuzzügen bis hin zur Unterstützung der Gründung des Staates Israel auf islamischem Boden. Ferner meinen die Fundamentalisten, nach dem Niedergang des Kommunismus halte der Westen den Islam für seinen einzigen Feind. Dem entsprechend müssen sich die Muslime auf den Krieg gegen den Westen vorbereiten, statt mit ihm zu kooperieren.“<sup>934</sup>

Dies befindet Ṭaha aus den folgenden Gründen für falsch: Erstens: Die Welt ändere sich und die Feinde von gestern würden die Freunde von heute. Ṭaha meint hier die Europäer, die sich in zwei Weltkriegen gegenseitig zerfleischt hätten. Er macht darauf aufmerksam, dass der gegenwärtige Geist der Weltpolitik eher zur Kooperation neige. In diesem Prozess dürfe der Muslim nicht *in 'izāliyan* (Alleingänger) sein. Zweitens: Die internationalen Allianzen basierten nicht mehr unbedingt auf dem *'unṣur dini* (Religionsfaktor). Drittens: Die Juden seien *ahlul kitāb* (Angehörige eines Buches). Ihr Staat Israel genieße mittlerweile die Anerkennung der Welt. Er sei zudem mächtig und stark. Mit ihm könnten die Muslime nur durch friedliche Mittel ihre Rechte erreichen. Es sei Zeit, aufzuwachen und die Realität wahrzunehmen. Sie müssten den Krieg untersagen und sofort beginnen, mit den Juden kooperativ und friedlich zu leben.

---

<sup>934</sup> Ebd., S. 101.

Viertens: Die islamische Religion verbiete die Kooperation und das Koalieren mit den Andersgläubigen nicht. Darüber hinaus betone der Koran in zehn Versen, dass Judentum und Christentum ebenfalls himmlische Botschaften seien, die die Menschen ans Licht führten und hohe Werte stifteten. Fünftens: Die Kooperation und der Austausch mit den anderen Völkern würde es den Muslimen ermöglichen, diese mit den toleranten Prinzipien und noblen Werten des Islam bekannt zu machen, die möglicherweise zur Ausbreitung des Islam führen könnten. Ein gutes Zusammenleben nütze umso mehr den Minderheiten, die in den muslimischen Ländern lebten. Die Grundlage böte der Umstand, dass sie mit ihnen die Kultur, die Sprache und die Zukunft teilten. Sie hätten die gleichen Rechte und Pflichten wie die Muslime. Die muslimischen Brüder in den nichtmuslimischen Gesellschaften würden gleichberechtigt behandelt. Der Dialog mit den anderen sollte die folgenden Voraussetzungen erfüllen:

„Er soll die Vorurteile abbauen und die Missverständnisse ausräumen. 2. Er soll dem anderen die islamische Kultur und Geschichte vorstellen. 3. Er soll den richtigen Ton und die richtige Sprache im Umgang mit dem anderen treffen. 4. Er soll kooperieren und sich austauschen mit den kulturellen Institutionen sowie mit jeder Meinung und Ansicht der anderen Kulturen. 5. Er soll die Gemeinsamkeiten mit den anderen Kulturen hervorheben. 6. Er soll dem anderen die erfolgreichen islamischen Modelle und deren Rolle in der Entwicklung der Geschichte zeigen.“<sup>935</sup>

### 10.1.3 Die Frage der Menschenrechte

„Bis vor ca. 60 Jahren unterlag die Frage der Menschenrechte in der Regel den inneren Bestimmungen des jeweiligen Landes. Nach der Erklärung der Deklaration der Internationalen Menschenrechte 1948 durch die UNO änderte sich die Lage. Die Menschenrechte wurden nun eine globale Weltangelegenheit, die über die Grenze dieses oder jenes Landes hinausgeht. [...] Da die Menschenrechte in den Augen der Weltgemeinschaft einen besonderen Platz einnehmen, wurden weltweit zivile Aufsichtsbehörden gegründet. Es ist deren Aufgabe, vor Ort die Wahrung der Menschenrechte zu kontrollieren. In der Regel werden die Berichte dieser Aufsichtsbehörden als Druckmittel gegen die verschuldeten Länder missbraucht. Der offizielle islamische Diskurs geht mit solchen Fragen äußerst sensibel um, weil die Verteidiger der Menschenrechte vor allem die westlichen Länder sind. Sämtliche Länder, die geschichtlich gesehen ein vorbelastetes Verhältnis mit den islamischen Ländern haben. Die Verteidigung der Menschen durch die westlichen Rechte wird zudem von einem bedrohlichen Ton begleitet, weswegen sich die Reaktion der islamischen Länder durch Ressentiment und Ablehnung zeichnen lässt.

Auf der Ebene der Volksmasse reagiert der islamische Diskurs nicht weniger sensibel als der staatliche. Die Spannung konzentriert sich meistens auf die Frage der Glaubensfreiheit. Wir glauben fest daran, dass die Haltung des islamischen Denkens sowohl offiziell als auch auf der Ebene des Volkes nicht zu rechtfertigen ist. Wir Muslime sollten jedoch die Verteidiger der Menschenrechte sein, denn unsere Religion ist eine Weltreligion und beinhaltet die Prinzipien der Menschenrechte. [...] Der Islam ist die Religion der Menschenrechte. Wir sehen daher, dass die herrschende Rhetorik der Islamisten gegen die Menschenrechte die schlechteste Repräsentation des Islam ist, denn sie bestätigt die Annahme, dass der Islam gegen die Menschenrechte sei. Das Problem liegt wohl bei denjenigen, die sich Sorgen darum machen, dass bei der Gewährung von Glaubensfreiheit manche Muslime zu anderen Religionen übertreten

---

<sup>935</sup> Ebd., S. 107.

könnten.<sup>936</sup> Wir meinen aber, dass der Islam seine Überzeugungskraft und Reize hat, die Andersgläubige in ihren Bann ziehen und nicht umgekehrt. [...] Nicht vergessen werden darf hier die Meinungsfreiheit. [...] Die Realität der islamischen Gesellschaften lässt unmissverständlich erkennen, dass die meist unterdrückten Menschen Denker, Literaten und Künstler sind. [...] Dies geschieht, obwohl der Islam eine Religion der Freiheit und der Entfaltung ist. Allein die Ablegung des Zeugnisses, ‚dass es nur einen Gott gibt‘, soll den Menschen von den anderen Formen der Vergötterung befreien. Dennoch erheben die muslimischen Fundamentalisten Anklage gegen jedes freie kreative Denken, was der Lage in Europa vor der Reformation ähnelt. Seltsam erscheint jedoch, dass, obwohl die ganze Welt und der Vatikan selbst sich von den Praktiken der mittelalterlichen Kirche distanziert haben, die Islamisten sich heute gegen jede Meinungsfreiheit der Bezichtigung der Abtrünnigkeit bedienen.“<sup>937</sup>

Massiv abgelehnt wird von Ṭaha jedoch die Homosexualität. So sei der westliche Säkularismus so extrem geworden, dass er für jeden Menschen die absolute Freiheit fordere, solange der Mensch die Freiheit der anderen nicht beeinträchtige. Dieser Auffassung nach erschienen im praktischen Leben tatsächlich sexuelle Beziehungen zwischen Menschen gleichen Geschlechtes zulässig. Es stimme wohl, dass diese Beziehungen noch keine öffentliche allgemeine Erscheinung seien und dass die normalen Beziehungen zwischen Mann und Frau noch das Gesicht der Gesellschaft prägten. Daher nenne man diese Leute *šawāz* (Unregelmäßige), weil sie die Ausnahme bildeten. Dennoch verschlossen die meisten westlichen Länder die Augen vor diesen *tağauzāt* (Überschreitungen). Vielmehr genehmigten sie deren Clubs und Vereine und erließen sogar Gesetze, die diese *‘ilaqāt šāzza* (unregelmäßigen Beziehungen) erlaubten. Der Säkularismus erreiche seinen Gipfel, wenn er mit dem Argument, dies gehöre zu den Rechten des Individuums, sogar die Gründung von Familien unter diesen Verhältnissen erlaube. Aber obgleich die Muslime die Deklaration der Menschenrechte anerkannt hätten, so lehnten sie dennoch scharf jedes Verständnis ab, welches dazu führe, dass irgendeine Art von Sexualität außerhalb des ehelichen Lebens entstehe. Seiner Ansicht nach erreichten diese regellosen Verhältnisse die Spitze des Extremismus, der die Grundlagen der Beziehungen unter den Menschen zerstöre und die Menschen auf ein Niveau herabsetze, das unter dem der Tiere liege, das im Gegensatz zu Zweck und Sinn der Schöpfung stehe. Sowohl die muslimischen als auch die westlichen Gesellschaften müssten gegen die Schwulen und Lesben mit aller Entschlossenheit stehen und ihre verbrecherischen Neigungen bestrafen, die jeden Menschen beleidigten, egal welcher Nationalität, Heimat oder Religion er angehöre.<sup>938</sup>

---

<sup>936</sup> Nach der orthodoxen Auslegung des Islam ist die Strafe für den Abfall vom Glauben der Tod.

<sup>937</sup> Ṭaha: *Taraddi*, S. 112.

<sup>938</sup> Vgl. ebd., S. 116.

## 10.2 Naṣr Ḥāmed Abu Zaid: Kritik des religiösen Diskurses

Wenn man von der Unterdrückung der Meinungsfreiheit in der Geschichte Ägyptens des 20. Jahrhunderts spricht, erwähnt man üblicherweise Schicksale, die große öffentliche Aufmerksamkeit erfuhren und bei denen es sich oft um Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Diktatoren und einigen liberalen, offenen Literaten handelte. Sie verkörpern den Kampf zwischen Orthodoxie und Moderne, der sich allerdings auch anderweitig abspielte: Zeitgleich pflegte der weltliche Diktator, der Sultan, Einfluss auf die religiösen Autoritäten zu nehmen. Dieses Muster der Unterdrückung setzt sich fort bis in die heutige Zeit, wie das Schicksal von Schriftstellern und Literaten wie ‘Alī ‘Abd ar-Rāzīq, Ṭaha Ḥusain, Farag Fouda, Naṣr Ḥāmed Abu Zaid und Nagib Mahfouz belegt, von denen einige in dieser Arbeit bereits thematisiert wurden.

Mahfouz war 1988 Nobelpreisträger für Literatur. Er wurde wegen seiner Romane und Verfilmungen, die nach Meinung der Islamisten dem Glauben keine Ehrfurcht und keinen Respekt zollen, des Unglaubens bezichtigt. 1990 überlebte er ein Attentat vor seiner Haustür, wurde aber schwer verletzt. Farag Fouda als bekannter Säkularer wurde Anfang der 90er Jahre von den Islamisten ermordet. Naṣr Ḥāmed Abu Zaid wurde aufgrund seiner scharfen Kritik am religiösen Denken zur Zwangsscheidung von seiner Frau verurteilt. Er verbrachte den Rest seines Lebens im Exil in den Niederlanden. Ṭaha Ḥusain (1889–1973) musste aufgrund seines Buches *Ḥawla al-ši‘r al-ġāhili* [„Zur vorislamischen Poesie“] große Schwierigkeiten überstehen, und zwar allein deshalb, weil er den Koran als Quelle zuverlässiger Belege für historische Ereignisse und Epochen in Frage stellte. Damit sein Buch überhaupt den Weg zum Druck finden konnte, musste er den Namen des Buches abändern zu *Ḥawla al-adab al-ġāhili* [„Zur vorislamischen Literatur“] und dabei einige Zeilen, die in historischer Perspektive den Koran behandeln, tilgen. Ähnliches erlebte Muḥammad Aḥmad Khalafalla. Bei der Erlangung der Doktorwürde über das Thema *al-Fan al-qaṣaṣi fi al-Qura’n* [„Die Kunst der Erzählung im Koran“] stellten einige Professoren bei der Überprüfung seiner Arbeit fest, dass seine Unterscheidung zwischen historischen Tatsachen und den koranischen Erzählungen nicht mit den Grundlagen der Religion und der Šari‘a kompatibel sei. Die Dissertation wurde deshalb abgelehnt, seinem Doktorvater Amin Alkholi wurde das Recht auf Betreuung von wissenschaftlichen Arbeiten mit religiösem Zusammenhang entzogen. Naṣr Hamid Abu Zaid

beschrieb diesen Kampf zwischen Orthodoxie und Moderne, in den er persönlich verwickelt war, folgendermaßen:

„Die Auseinandersetzung zwischen dem freien Geist und der erstarrten Orthodoxie ist in der Tat alt. Es ist nicht nur eine Auseinandersetzung um das Lesen und die Auslegung der Religionstexte: Vielmehr ist sie eine generelle Auseinandersetzung, die auf allen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ebenen geführt wird – eine von den Kräften des Aberglaubens und der Märchen, aber im Namen der Religion geführte Schlacht gegen die Kräfte des Verstandes.“<sup>939</sup>

Die Vorteile in diesem Kampf liegen, so Abu Zaid weiter, üblicherweise auf der Seite der dogmatischen Richtung, „weil der Kampf ausschließlich mit den ideologischen Mechanismen geführt wird, ohne Etablierung eines wissenschaftlichen Bewusstseins im Hinblick auf den intendierten Textsinn“<sup>940</sup> Zudem finde die Auseinandersetzung der Religiösen ausschließlich auf eigenem Boden unter eigenem Publikum statt. Abu Zaid wollte damit sagen, dass die gläubige Masse in solch einem Duell voreingenommen ist, weil sie emotional der Orthodoxie näher steht und daher ihr gegenüber loyal ist. Tatsächlich könnte man diesen ungleichen Kampf zwischen der Orthodoxie und der Moderne, in dem bekanntlich zumindest bisher das Alte über das Neue siegt, als einen wichtigen Faktor begreifen, weshalb sich reformistisches Denken bisher nie durchsetzen konnte. Grundsätzlich war Abu Zaid der Meinung, dass die Religion allgemein und nicht nur der Islam ein wichtiger Faktor in der Wiederauferstehung niedergegangener Kulturen ist. Das Problem bestehe aber darin, was man von der Religion erwartet oder was man mit der Religion meint. Er fragte sich: „Will man die Religion missbrauchen, wie man sie pragmatisch-utilitaristisch von den äußersten Rechten und Linken missdeutet, oder will man die Religion umsetzen, nachdem man sie wissenschaftlich analysiert und interpretiert hat?“<sup>941</sup> Warum die Masse gegenüber dem Säkularismus skeptisch ist, geht nach Abu Zaid auf das Konto der islamischen Ideologie:

„Denn der religiöse Diskurs verwischt bewusst die Trennung von Kirche und Staat und die Trennung der Religion von der Gesellschaft und dem Leben. Die erste Trennung, so Abu Zaid, ist möglich und sogar notwendig. Europa hatte es schon realisiert und gelangte dadurch aus den Finsternissen des Mittelalters in das Zeitalter der Wissenschaft, des Fortschritts und der Freiheit. [...] [D]ie Absicht hinter der bewussten und hinterhältigen Vermischung ist uns klar: Die Orthodoxie will politische und religiöse Macht an sich reißen. Nach all dem behaupten die Gelehrten, dass der Islam, den sie propagieren, kein Klerus ist. Die Paradoxien des islamischen Denkens hören dabei nicht auf. Es will Wissenschaften und Künste islamisieren. Hat die Kirche in Europa im Mittelalter dies nicht gemacht?“<sup>942</sup>

---

<sup>939</sup> Abu Zaid: *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, S. 8.

<sup>940</sup> Ebd.

<sup>941</sup> Ebd., S. 9.

<sup>942</sup> Ebd., S. 10.

Abu Zaid kritisiert den religiösen Diskurs und gibt zu bedenken, dass seine Studie beide Diskurse des religiösen Denkens, also den gemäßigten und den radikalen, ins Visier nehme, ohne deren Differenzen in den Vordergrund zu stellen. Grund hierfür sei, dass beide Diskurse sowohl die gleichen Ausgangspunkte des Denkens hätten als auch die gleichen Denkautomatismen verwendeten. Zwei Kriterien stünden im Mittelpunkt des religiösen Diskurses. Diese seien *al-ḥākimiya* (Gottes Herrschaft) und *An-naṣ* (der Text). Ein wichtiges weiteres Kriterium, welches Abu Zaid später hinzufügte, ist ferner *at-takfīr* (die Bezeichnung des anderen, dass er vom Glauben abgefallen sei). *At-takfīr* (die Apostasie) gilt neben dem Prinzip von *al-ḥākimiya* und *an-naṣ* als ein wichtiges Merkmal sowohl bei den gemäßigten als auch bei den radikalen Denkern. Der Unterschied besteht dabei lediglich darin, „dass die Bezeichnung des anderen mit dem Apostatentum bei den Radikalen sichtbar und schnell zur Geltung kommt und bei den Gemäßigten latent und versteckt ist.“<sup>943</sup> Abu Zaid konstatierte auf diese Weise, dass das Apostatentum fester Bestandteil der religiösen Ideologie sei. Sowohl die Radikalen als auch die Gemäßigten bedienten sich des Apostatentums sozusagen als Massenvernichtungswaffe gegen ihre Gegner; diese seien meist die Liberalen und sonstigen freidenkenden, intellektuellen Menschen.

„Es wäre daher ein großes Unrecht und wissenschaftlich ungenau, die muslimischen Gruppierungen, die durch das sogenannte islamische Erwachen (*aṣ-ṣaḥwa al-islamīya*) entstanden waren, getrennt von dem allgemeinen islamischen Diskurs, egal ob er offiziell oder Opposition war, zu behandeln, denn eine getrennte Behandlung würde die Überlegung nahelegen, dass das Denken solcher Gruppierungen *nabtun daḥīal ‘ala turbat al-fīkr ad-dīni* (ein Unkraut im Boden des religiösen Denkens) sei. Dies würde bedeuten, dass die richtige Lösung wäre, dieses Unkraut gnadenlos auszumerzen, und zwar mit der Hacke.“<sup>944</sup>

Diese jungen Menschen seien die Opfer im wahrsten Sinne des Wortes. Man könnte meinen, dass sie die Täter seien. Das seien sie aber nicht. Die Täter seien vielmehr diejenigen, die das islamische kulturelle Gedankengut unzeitgemäß reproduzierten und verfälschten.<sup>945</sup> Demzufolge seien die Träger des allgemeinen offiziellen religiösen Diskurses dafür verantwortlich:

„Das religiöse Anliegen dieser Gruppierungen ist *ḡair nādiḡ* (unreif). Die Unreife ihres Denkens lässt sich in ihrem inkohärenten Denken erkennen, welches nur im Zusammenhang mit dem offiziellen allgemeinen Denken des religiösen Diskurses einen Sinn ergibt.“<sup>946</sup>

---

<sup>943</sup> Ebd., S. 19.

<sup>944</sup> Ebd., S. 25.

<sup>945</sup> Vgl. ebd., S. 26.

<sup>946</sup> Ebd.



Die Denkmechanismen des religiösen Diskurses, den er hier scharf kritisiert, lassen sich nach Abu Zaid wie folgt zusammenfassen:

„1. Die Vereinigung zwischen dem eigenen geistigen Denken und der Religion und die Abschaffung des Abstandes zwischen Subjekt und Objekt. 2. Die Erklärung aller Phänomene durch deren Rückführung auf eine einzige Ursache. Es ist dabei egal ob sie natürliche oder soziale Phänomene sind. 3. Sich auf die Autorität der Vorgänger (*salaf*) zu verlassen, nachdem man deren Texte, die eigentlich sekundär sein sollten, zu Primärtexten gemacht hat. Diese Texte werden geheiligt. 4. Die geistige Gewissheit und der Absolutismus des Denkens. Die Ablehnung jeglicher Art von Meinungsverschiedenheit. 5. Ignorieren des historischen Kontextes: Dies drückt sich im Jammern um die ruhmreiche Vergangenheit aus, ohne dabei zwischen den goldenen Zeiten der rechtgeleiteten Kalifen und dem osmanischen Kalifat zu unterscheiden.“<sup>947</sup>

In der Zeit der Offenbarung und der Gestaltung des heiligen Textes herrschte die Gewissheit, dass die Religionstexte ihren eigenen Einflussbereich haben, während den Aktivitäten der Vernunft und der Lebenserfahrung andere Bereiche überlassen waren. Die frühen Muslime fragten immer nach, ob das Verhalten des Propheten Erfüllung einer Offenbarung oder Ergebnis seiner Erfahrung und seines Verstandes war. Oft machten sie dem Propheten sogar eigene Vorschläge. Beispiele dafür stehen genügend in den Büchern und Artikeln der Gelehrten.<sup>948</sup>

„Trotzdem pocht die Orthodoxie darauf, die Autorität des Textes auf alle Bereiche auszudehnen. Dabei ignoriert sie den bekannten *ḥadīṭ* (Spruch) des Propheten: ‚Ihr wisst am besten über die Angelegenheiten eures Lebens Bescheid.‘ Der religiöse Diskurs geht sogar extremer vor, indem er den Text und sein Verständnis dieses Textes vereint. Dabei begeht er den Fehler, den Erkenntnisabstand zwischen dem Subjekt und dem Objekt abzuschaffen. Danach behauptet er, die Fähigkeit zu besitzen, über alle Voraussetzungen und Hindernisse hinaus den von Gott gewollten im Text versteckten Sinn zu wissen. Im Rausch dieser arroganten Anmaßung vergisst der religiöse Diskurs, dass er sich in die Gefahr begibt, direkt im Namen Gottes zu sprechen, wovon sich der religiöse Diskurs im Laufe der islamischen Geschichte mit wenigen Ausnahmen fernzuhalten versuchte. Der zeitgenössische religiöse Diskurs scheut sich aber nicht, gerade diesen Diskurs zu verpönen und in seiner Argumentation dauernd die Haltung der mittelalterlichen christlichen Kirche gegenüber dem Wissen und den Wissenschaftlern an den Pranger zu stellen.“<sup>949</sup>

Die Behauptung der Gelehrten, sie seien am Ende des Weges der Erkenntnis angekommen, lässt sie permanent von einem einzigen Islam sprechen:

„Alle sprechen von dem Islam (*al-Islam*) – und sie verwenden dabei den bestimmten Artikel (*al*). In der Tat aber sprechen sie von ihrem Verständnis des Islam. Oft bezeichnen sie nur ihr eigenes Islamverständnis als den richtigen Islam. Selbst die Berufung auf die Auslegung der früheren Gelehrten wird als Berufung auf den Islam selbst betrachtet. Die Überzeugung der Gelehrten, dass sie die Wahrheit besitzen, hat sie von vielen Tugenden der ersten Generation der Muslime abgelenkt.“<sup>950</sup>

Die Muslime nahmen für sich in Anspruch, dass der Islam die einzige unverfälschte Religion sei. Sie machten den Juden und den Christen den Vorwurf, dass sie ihre heiligen Bücher

---

<sup>947</sup> Ebd., S. 14.

<sup>948</sup> Vgl. ebd., S. 28.

<sup>949</sup> Ebd., S. 28f.

<sup>950</sup> Ebd., S. 29.

verfälscht hätten. Dementsprechend legen die Muslime viel Gewicht darauf, dass der Islam in seiner Originalität nicht gefährdet sei. Zur Abgrenzung betonen die muslimischen Gelehrten bei jeder Gelegenheit, dass nur der Islam unverfälscht das göttliche Wort niederlege, nicht aber Bibel und Tora. Diese Behauptung sei nicht nur auf die Gelehrten beschränkt, vielmehr sei sie die Überzeugung nahezu jedes Muslims. Fahmi Huwaidi, ein zeitgenössischer Politikanalytiker und ein Vertreter des gemäßigten Islam, postuliert:

„Es gibt keinen progressiven und keinen rückständigen, keinen revolutionären und keinen ergebene, sowie keinen sozialen und keinen politischen Islam. Genauso gibt es keinen Islam für die Sultane und keinen anderen für die Massen. Es gibt nur den Islam, den Gott auf seinen Propheten herabsandte und den dieser den Menschen weiter mitteilte.“<sup>951</sup>

Huwaidi meint damit, er hätte durch die Betonung der Existenz des einen Islams dem Islam einen großen Dienst erwiesen.<sup>952</sup> Ein Widerspruch lässt sich aus der Geschichte des Islam selbst herausfiltern. Er erlebte die Entstehung von diversen Denkrichtungen und Rechtsschulen. Diese vielen Strömungen entstanden aus verschiedenen sozialen und politischen Gründen. Alle hatten ihre religiösen Haltungen nach ihrer eigenen Urteilsfindung geprägt. Die Tatsache, dass darauf beharrt wird, dass es nun nur noch einen einzigen Islam gebe, führt Abu Zaid zu zwei Ergebnissen:

„Das erste Ergebnis: Es gibt vom Islam nur eine unveränderliche Auslegungsform, die sich weder vom Lauf der Geschichte noch von den veränderlichen Interessen der verschiedenen Gruppen in den verschiedenen Gesellschaften beeinflussen lässt. Das zweite Ergebnis: Diese eine unveränderliche Form der Auslegung ist das Eigentum einer einzigen Menschengruppe. Ich gehe davon aus, dass sie die Rechtsgelehrten sind.“<sup>953</sup>

Die Gelehrten verlassen sich auf die religiösen Gefühle der einfachen Menschen, um das Verständnis der Existenz des einen Islam in der Masse zu etablieren. Selbst Yusuf al-Qaradāwī sprach aber von mindestens zwei Formen des Islam. Nach ihm gibt es *al-Islam al-musta'nas* (den gezähmten Islam), der den Segen und die Geborgenheit der politischen Macht genießt, und *al-Islam al-ḥaqīqi* (den echten Islam), den Islam des Korans und der Sunna.<sup>954</sup> Der echte Islam

---

<sup>951</sup> Ebd., S. 30.

<sup>952</sup> In der Tat kann man von vielen Formen des Islam sprechen. Es gibt somit einen asiatischen, einen afrikanischen und einen arabischen Islam. Und allein in Asien kann man z. B. von einem indonesischen, malaysischen, afghanischen und pakistanischen Islam sprechen. Der Islam ließ sich mit den Traditionen der verschiedenen Völker vermischen. Es gibt sogar krasse Unterschiede zwischen den verschiedenen „Islams“. Auch was ein wichtiges Thema wie die Sexualität betrifft, so ist z. B. Sex vor der Ehe bei den Tuareg und manchen Berberstämmen, die ebenfalls Muslime sind, erlaubt. Dies alles wird aber von den Gelehrten entweder totgeschwiegen oder strikt geleugnet. Die Anerkennung der vielen Gesichter des Islam würde die Einheit und die Authentizität der Lehre gefährden und den Muslimen einen wichtigen Vorteil entziehen. Im Lichte dessen kann man verstehen, warum ein vorbelasteter Begriff wie „Euro-Islam“ erst recht nicht akzeptiert würde.

<sup>953</sup> Abu Zaid: *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, S. 30.

<sup>954</sup> Vgl. ebd., S. 31.

ist nach al-Qaradāwī nur von den Gelehrten zu erlernen. Sie seien diejenigen, die die Autorität hätten, den Text nach den Regeln der Auslegung zu interpretieren.<sup>955</sup>

Die islamische Überzeugung führt alle Phänomene der Welt auf einen Urheber, auf Gott zurück. Nach Abu Zaid verbirgt sich hierin die Gefahr, dass die Rolle des Menschen völlig vergessen wird. Naturgesetze und jegliches menschliches Wissen würden zurückgewiesen.

„Diese Weltanschauung kann kein Wissen produzieren und keine Forschungen anspornen. [...] Das religiöse Denken steht daher dem Säkularismus verfeindet gegenüber, weil dieser ihm seinen wichtigsten Einfluss entzieht und ihn von seinem Heiligenschein entblößt.“<sup>956</sup>

Dieses Denken führt zwangsläufig zum *ḥakimiya*-Prinzip, also zur Gottesherrschaft, aber in der Tat werden die Gelehrten herrschen, und nicht Gott.

Die feindliche Haltung des religiösen Diskurses erreicht eine weitere Dimension, wenn er in die Offensive geht und den Säkularismus angreift und verachtet. Etwa bei Yusuf al-Qaradāwī:

„Der Säkularismus harmonierte mit dem westlichen Denken, welches davon ausgeht, dass Gott die Welt geschaffen hatte und sie danach verließ. Das Verhältnis zwischen ihm und ihr ist wie das Verhältnis zwischen dem Uhrmacher und der Uhr. [...] Wir Muslime haben aber ein anderes Bild von Gott, er ist der Schöpfer der Geschöpfe, Besitzer des Reiches und umfasst alles in seinem Wissen [...]. Er erlegte seinen Dienern Gesetze auf, so müssen sie diese unter sich herrschen lassen. Sollten die Menschen es nicht tun, so sind sie Ketzer und Ungläubige.“<sup>957</sup>

Abu Zaid kommentierte die herabwürdigenden und hasserfüllten Assoziationen und Andeutungen Qaradāwīs durch die bewusste Verwendung des Begriffs *al-fikr al-ġarbi* (das westliche Denken) als Abschreckung vor der Übernahme oder der Nachahmung des Westens. Darüber hinaus missdeutet das islamische Denken bewusst den Säkularismus als letztendlich irreligiöse Bewegung, die nur beabsichtige, die Religionen zu marginalisieren.<sup>958</sup> Das orthodoxe Denken geht mit vielen Begriffen fremder Herkunft unwissenschaftlich und moralisch gesehen unehrlich um. Es vermittelt somit seinen Anhängern ein verzerrtes Bild von der Welt. Es verkürzt z. B. den Marxismus auf *elḥādiya māddiya* (materielles und ketzerisches Denken), den Darwinismus auf *ḥayawāniyat al-insān* (Überbetonung der tierischen Seite des Menschen) und Freuds Theorie auf *al al-ġins* (Sumpf der Sexualität).<sup>959</sup> Abu Zaid betrachtete ein anderes Beispiel mit kritischen Augen. Es stammt aus dem Denken Saiyid Quṭbs:

„Im Rahmen von Quṭbs Behandlung der Geschichte des europäischen Denkens sah er, dass dessen Revolution gegen die Kirche und kirchliche Vorstellungen durch *ta'liḥ al-'aql* (die Vergötterung der Vernunft) geprägt ist. Mit dem Anfang des 19. Jahrhunderts versetzte die positivistische Philosophie der ‚Vernunft‘ einen vernichtenden Schlag, indem sie die Materie

---

<sup>955</sup> Vgl. ebd., 33.

<sup>956</sup> Ebd.

<sup>957</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *Aṣ-ṣaḥwa al-islamiya bayna al-ġmūd wa at-tarruf* [„Das islamische Erwachen zwischen Rigidität und Extremismus“]. 2. Auflage. Kairo 1984, S. 224.

<sup>958</sup> Vgl. Abu Zaid: *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, S. 34.

<sup>959</sup> Vgl. ebd., S. 36.

zum neuen Gott erklärte. Sie gestaltete nun die Vernunft und die Gefühle des Menschen. Unter dem Materialismus verschrumpfte sich die Spiritualität des Menschen und damit auch die Rolle des Menschen selbst: Der Mensch war nicht mehr Herr, weder über sich noch über irgendeinen Gegenstand. Er wurde vielmehr zu einem kleinen Geschöpf in der Natur und ein Sklave des neuen Gottes. Dann tauchte Darwin mit seiner Beschreibung des Menschen als Tier (*ḥayawaniyat al-insān*) auf. Diese Entwicklung wird noch verstärkt durch einen weiteren vernichtenden Schlag, einerseits durch Freud, der alle menschlichen Triebe und Neigungen reduzierend auf die Sexualität zurückführte und den Menschen als Sklave im Sumpfe seiner Triebe und Gelüste darstellte; und andererseits durch Karl Marx, der die Entwicklung der Geschichte durch die Entwicklung der Wirtschaft diagnostizierte. Bei ihm erschien der Mensch als ein harmloses, schwaches Geschöpf, das keine Macht vor dem Wirtschaftsgott besitzt.<sup>960</sup>

Die Verwendung von Vokabeln wie „Vergötterung der Vernunft“ ruft auf der muslimischen Seite großes Misstrauen hervor, denn sie ist strikt gegen die Vielgötterei in jeglicher Form. Wenn nun Saiyid Quṭb davon spricht, dass die Menschen im Westen einmal die Materie, ein anderes Mal ihre Sexualität vergötterten, so ist das für einen Muslim der Unglaube schlechthin. Saiyid Quṭb zeichnet bewusst ein schlechtes Bild des Westens, damit die Muslime alles Westliche abstoßend finden. Abu Zaid konstatierte hierzu sogar:

„Die islamische Ideologie bringt ausschließlich die negativen Seiten des westlichen Denkens zum Vorschein. Sie legt keinen Wert darauf, die Menschen aufzuklären, vielmehr betreibt die islamische Ideologie bewusst, wie Abu Zaid schreibt, *tašwīš aideologī* (ideologisches Störfeuer). Die islamische Ideologie versucht ihren Angriff gegen den Säkularismus zu vertuschen. Die islamische Ideologie brachte sie zu einem weiteren taktischen Manöver. Sie verfälschten die arabische Übersetzung des Begriffes *‘almāniya* von (Säkularismus) zum *dunyāwiya* (Weltlichen).“<sup>961</sup>

Da das islamische Verständnis davon ausgeht, dass das Leben in dieser Welt nur einen kurzen Übergang zum ewigen Leben im Jenseits bereitet, weshalb es oft sogar als Brücke bezeichnet wird, führen die Religionsideologen ihren Anhängern das Jenseits als das wirkliche, ewige und erstrebenswerte Leben vor. Dementsprechend wird dem Leben auf dieser Welt nicht viel Wert beigemessen. Wenn nun ein Muslim den Säkularismus als die Ideologie, die sich ausschließlich um diese Welt kümmert, vermittelt bekommt, dann wäre es eine selbstverschuldete Kurzsichtigkeit des Muslims, den Lebensweg des Säkularismus anzustreben. In derselben Ideologie finden die Selbstmordattentäter Motivation und Sinn für ihren Tod, weil sie eben auf das Jenseits und nicht auf diese vergängliche Welt bauen. Im Koran findet man auch einen Vers, der sich in diesem Sinne äußert: „Dieses irdische Leben ist vergänglich, der Unterhaltung und dem Spiel gleich, aber das Jenseits ist das wahrhaftige Leben. Wenn sie es nur wüssten“ (Koran 29/64).

---

<sup>960</sup> Abu Zaid: *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, S. 26.

<sup>961</sup> Ebd., S. 37.

Damit man solche Ideologien erfolgreich unter die Menschen bringen kann, braucht man eher ein gläubiges und bestenfalls auch ungebildetes, ignoranten Publikum, das sich leicht bevormunden lässt und nicht nachfragt oder gar hinterfragt. Aufgrund dieser Behandlung scheint es das Interesse sowohl des religiösen als auch des politischen Diktators zu sein, das Volk bildungslos zu halten. Nur so kann man es mühelos überzeugen und einfacher beherrschen. Die absolute Gewissheit der Denkrichtung, die die islamische Ideologie für sich beansprucht, wurde von Naṣr Ḥāmed ab Zaid so kritisiert und widerlegt:

„Weil der islamische Diskurs davon überzeugt ist, dass nur er die absolute Wahrheit besitzt, toleriert er weder Kritik noch abweichende Meinungen. Nur wenn es sich um oberflächliche Fragen handelt, lässt er mit sich verhandeln. [...] Wenn die Diskussion aber über Oberfläche hinaus und kritisch an die Grundlagen geht, so verkriecht er sich hinter der Behauptung, dass nur er im Besitz der Wahrheit ist. An dieser Stelle löst sich die dünne Schicht schnell auf, die zwischen Radikalismus und Toleranz trennt. Wenn manche Leute meinen, dass den anderen Ketzerei und Unglauben zuzuschreiben, nur weil sie anderer Meinung sind, Radikalismus und Fanatismus bedeutet, ja sogar als unzivilisiertes Verhalten gilt, so sieht der religiöse Diskurs dies als eine Grundlage des Glaubens.“<sup>962</sup>

Damit führt uns Abu Zaid zu seiner Theorie zurück, die besagt, dass die Diskurse der beiden religiösen Strömungen – der gemäßigten und der radikalen – in ihrem Kern radikal seien. Sie unterschieden sich lediglich in der Intensität des Radikalismus. Es sei somit eine graduelle und keine kategorische Unterscheidung. Abu Zaid scheint sich hiermit an der Orthodoxie persönlich rächen zu wollen, indem er die Orthodoxie als unzivilisiert anprangert, weil er selbst ihrer Intoleranz zum Opfer fiel. Die mangelnde Selbstkritik und unsachliche Auseinandersetzung des islamischen Diskurses mit der eigenen Lage, die al-Afḡānī einst kritisierte, lässt auch Abu Zaid erstaunen. So schreibt er:

„Der islamische Diskurs behauptet, dass der Islam aus dem Leben der Menschen bewusst verdrängt wurde. Er wandelt aber dann diese Annahme zu einer Tatsache und geht von dieser Tatsache aus, dass die Verdrängung des Islam aus dem Leben der Grund ist für alle wirtschaftlichen, sozialen, politischen, kulturellen und moralischen Probleme. Seiner Logik nach liegt in der Rückkehr zum Islam die Lösung für alle diese Probleme.“<sup>963</sup>

So scheint alles im religiösen Diskurs einfach und selbstverständlich zu sein. Abu Zaid ist dagegen der folgenden Meinung: Das islamische Denken beschäftigt sich nicht mit dem Nachfragen danach, wie, wann und warum der Islam aus dem Leben der Muslime verdrängt wurde, obwohl diese Fragen den Kern der ganzen Problematik bilden würden. Ohne sich diesen Fragen zu stellen und darauf wissenschaftliche Antworten zu finden, bleibt die Annahme der Orthodoxie von der Scheidung des Islam aus der Realität eben nur eine Annahme. Dieses

---

<sup>962</sup> Ebd., S. 45

<sup>963</sup> Ebd., S. 46.

Denkmuster zeige uns, aus welchem Grund die Orthodoxie unfähig ist, reale Lösungen für reale Probleme anbieten zu können, und sich damit begnüge, pauschalisierende Parolen in der Welt zu verbreiten, wie z. B. „der Islam ist die Lösung“ oder „Wir hatten einmal eine Waffe in der Hand. Nachdem wir diese Waffe aus der Hand geworfen hatten, haben wir Niederlagen und Demütigung kassiert“ oder „Diese Umma wird nicht freikommen, bevor der Koran nicht freigekommen ist.“<sup>964</sup>

Angesichts dieser Analyse wird verständlich, warum religiöse Herrschaft überwiegend zum Despotismus führen muss. Abu Zaid übt weiter Kritik am religiösen Diskurs, der sich freiwillig in einer wissenschaftsorientierten Zeit zumutet, die Texte der früheren Gelehrten buchstabentreu zu verstehen. So stütze sich der islamische Diskurs auf Sprüche wie „Das Leben der späteren Umma kann damit verbessert werden, womit die frühere Umma verbessert wurde“ (gemeint ist hier mit dem Islam) oder: „Diese Religion hat die muslimische Umma einmal hergestellt, und nur mit ihr wird die muslimische Umma immer wieder wiederhergestellt.“<sup>965</sup>

Abu Zaid erwartet vom islamischen Diskurs, dass er mit derselben Gewissheit zumindest mitteilt, wann bzw. in welcher historischen Situation genau die Trennung zwischen dem Islam und dem Leben erfolgte und welche Gründe es dafür gab. Der islamische Diskurs betrachte die Abschaffung des Kalifats 1924 durch Atatürk als Verbannung des Islam aus dem Leben. Diese Meinung widerlegt Abu Zaid mit dem Argument, dass die Abschaffung des Kalifats die Menschen von der Ausübung des Islam in ihrem Alltag nicht abgehalten habe. Wir haben gesehen, dass ‘Alī ‘Abd ar-Rāzīq die gleiche Argumentation formulierte, indem er betonte, dass der Untergang des islamischen Kalifats den Grundlagen der Religion nicht im Geringsten geschadet habe. Im Rahmen seiner unsachlichen Untersuchung der Gründe für den Niedergang entziehe sich der islamische Diskurs gern der Verantwortung. So mache er den Kolonialismus direkt für den Niedergang und die Retardierung der Muslime verantwortlich. Dabei vermische er offenbar bewusst Ursachen und Folgen. Die Muslime, so Abu Zaid, waren bereits schwach, bevor die Kolonialmächte in die islamischen Länder vordrangen. Dementsprechend stellte die schwache Lage der Muslime für den Kolonialismus eine verlockende Einladung dar. Das war die Ursache, die zur Kolonialisierung als Ergebnis führte. Dass der Kolonialismus eine abscheuliche Sache, die man bekämpfen müsse, darstelle, sei klar. Europa jedoch für das eigene Versagen komplett verantwortlich zu machen, verwandelt Europa in den Augen des einfachen

---

<sup>964</sup> Ebd., S. 47.

<sup>965</sup> Vgl. ebd.

Bürgers zu einem Teufel, den es entschieden zu bekämpfen gelte. Die Zwiespältigkeit des islamischen Diskurses im Hinblick auf Europa beschrieb Abu Zaid wie folgt:

„Um die Wahrheit zu sagen, unterscheidet der islamische Diskurs zwischen materiellem Fortschritt, den er ausdrücklich bewundert und sich mit Begeisterung aneignet, und geistigen und kulturellen Errungenschaften, die er verachtet und als ketzerisch bezeichnet.“<sup>966</sup>

„Dem islamischen Diskurs nach muss der zeitgenössische Muslim mit seinem Körper in der Gegenwart leben, mit seinem Geist, seinen Emotionen und seinem Verstand jedoch in der Vergangenheit erstarren. Bei der Erfüllung seiner materiellen Bedürfnisse ist er ganz und gar auf westlichen Produkte angewiesen.“<sup>967</sup>

Auf diese Art und Weise geht der religiöse Diskurs mit der europäischen Zivilisation pragmatisch-selektiv um. Alles, was materiell ist, hat keine Heimat und keine Nationalität; so kann man sich davon ungeniert bedienen, ohne dabei Dank erweisen zu müssen.<sup>968</sup> Abu Zaid stellt fest, dass die junge muslimische Generation genau nach diesem Schema handelt, um den Europäern Schuld in die Schuhe zu schieben:

„Die militärische Niederlage und die Retardation der islamischen Welt, die im 17. Jahrhundert begann, hatte vielschichtige Gründe. Parallel dazu nahm die Vitalität Europas merklich zu. Dann gestaltete sich dadurch der westliche Kolonialismus. Während vor der Kolonialzeit die Staatsgrenzen islamischer Staaten leicht zerfielen, hielt die Mauer der islamischen Gedankenwelt Jahrhunderte lang stand. Mit dem zunehmenden Ungleichgewicht der Machtverhältnisse musste diese Mauer fallen [...]. Erstens gelang es dem Kolonialismus, einen breiten Sektor der muslimischen Elite zu assimilieren und sie für seine Interessen zu instrumentalisieren. Zweitens gelang es ihm, durch militärische Aktivitäten den Sieg im Zweiten Weltkrieg zu erringen. Drittens pflanzte er das Wesen des zionistischen Staates im Herzen der Araber und des Islam an, um dadurch die immerwährende Fragmentierung der Araber und deren Abhängigkeit zu sichern.“<sup>969</sup>

Das islamistische Denken begründet das Unglück der islamischen Umma immer mit der Vernachlässigung des Wortes Gottes. Abu Zaid sieht das als „Unfähigkeit des islamischen Denkens, sich mit dem Leben und mit den historischen Ereignissen auseinanderzusetzen: Das islamische Denken wirft seine Probleme lieber in die Strudel des Schicksals und schaut dem Treiben tatenlos zu. Eine unvermeidliche Folge dieses Verhaltens sei, nach Abu Zaid, die missliche Realität zu akzeptieren und die Verfremdung des Menschen in seinem Leben fatalistisch zu vertiefen.“<sup>970</sup>

Abu Zaid als liberaler Muslim, wie er sich sieht, lässt das *ḥākmiya*-Prinzip (Gottes Herrschaft) von Saiyid Quṭb nicht ohne Kritik: Das Vertrauen auf den Text mit der Überzeugung, alle Lösungen in diesem Text zu finden, schmälere die Rolle der Vernunft drastisch. Die ersten drei

---

<sup>966</sup> Ebd., S. 48.

<sup>967</sup> Ebd., S. 49.

<sup>968</sup> Vgl. ebd.

<sup>969</sup> Ebd., S. 50.

<sup>970</sup> Ebd., S. 53.

Generationen des Islam, die die heutigen Muslime als Vorbilder sehen, seien sich alle darüber einig gewesen, dass der Verstand die erste und wichtigste Voraussetzung für das Verständnis der Botschaft im Koran ist, und nicht umgekehrt. Solange die Muslime die Rolle der Vernunft nicht unterschätzten, blühte die islamische Kultur weiter: „Die arabisch-islamische Kultur blieb lebendig und handlungsfähig, solange sie die Rolle der Vernunft hochachtete und solange sie die Vielfalt in sich beherbergte.“<sup>971</sup> In diesem Geist erstarkten die Muslime und bauten ihre Zivilisation auf. Scharf analysierend erklärt Abu Zaid, warum die Herrschaft des Textes problematisch ist:

„Wenn die politische und gesellschaftliche Auseinandersetzung aus dem Bereich der Wirklichkeit auf den Bereich des Textes verlagert wird, gerät die Vernunft automatisch in Abhängigkeit vom Text. Die Hauptaufgabe der Vernunft wird nun sein, im Text utilitaristisch eine ideologische Rechtfertigung für die bereits existierende Wirklichkeit zu finden. [...] Die Herrschaft des Textes in der politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung ergibt letztendlich universelle Urteile. Diese gilt es unwiderruflich umzusetzen. Die Betrachtung des Textes als höchste Herrschaftsinstanz schafft somit die Abhängigkeit der Vernunft. Die Vernunft wird dadurch ein abhängiger Nachläufer des Textes sein, von dessen Krümeln sie sich nährt und in dessen heiligem Schein Schutz findet. Dies genau passierte stufenweise in der arabisch-islamischen Geschichte. Die Mu‘taziliten wurden nach al-Mamoun vernichtet. Die philosophische Vernunft wurde zurückgedrängt und eingeengt. Dann kam Abu Hāmed al-Ghazali und richtete einen vernichtenden Schlag gegen die Vernunft. Es ist daher kein Wunder, dass die gesellschaftliche Degeneration, die Herrschaft des Militärs und der politische Niedergang ab diesem Zeitpunkt begannen und mit dem Zerfall Bagdads und damit auch der Vernichtung des letzten symbolischen Gestaltens des islamischen Staates endete.“<sup>972</sup>

Abu Zaid zitiert eine Fatwa (religiöses Gutachten) von einem frühen Gelehrten, den er allerdings nicht nennt. Diese Fatwa zeige, wie weit der Kampf zwischen den Philosophen und den Gelehrten ging. Zudem zeige sie, was religiöse Denker von der Philosophie und den Philosophen hielten:

„Die Philosophie ist der Inbegriff des Törichtigen und der Dekadenz, ein Stoff des Irrsinns und der Verführung, ein Weg der Irreführung und der Ketzerei. Wer sich mit der Philosophie beschäftigt, verbindet seine Augen von den Vorzügen der reinen Šari‘a, die durch klare Beweise und unübertreffliche Argumente bestätigt ist. Wer sich der Philosophie zum Lernen oder zum Lehren nähert, wird vom Misserfolg begleitet und ewig unter Entbehrung leiden und vom Teufel beherrscht. [...] Die Pflicht des Sultans ist es, die Übel dieser Unseligen und Unglücksbringer zu bekämpfen, sie aus den Schulen zu entfernen, die Beschäftigung mit dieser ‚Kunst‘ zu verbieten, diejenigen, die die Überzeugung der Philosophen zeigen, zwischen dem Islam oder dem Tod mit dem Schwert entscheiden zu lassen, damit ihre Feuer ausgelöscht und ihre Spuren verwischt werden.“<sup>973</sup>

Auf diese Weise fährt nach Abu Zaid der religiöse Diskurs einen in Wirklichkeit islamfeindlichen Kurs, weil er der Grundlage des Islam, nämlich der Vernunft, widerspricht.

---

<sup>971</sup> Ebd., S. 60.

<sup>972</sup> Ebd., S. 61.

<sup>973</sup> Ebd.



Die Folgen der Etablierung des ḥākmiya-Prinzips und dessen, was dazu gehört, von der Eliminierung der Rolle der Vernunft bis zur Eliminierung des wissenschaftlichen Denkens, sind nach Abu Zaid schwerwiegend.

„Dieses Denken ermöglicht die am meisten retardierten und degenerierten politischen und gesellschaftlichen Herrschaftssysteme. Solche Systeme wenden sich sogar gegen ihre eigenen Befürworter, sollten diese solch ein System auf politische Weise opportunistisch missbrauchen wollen. Dieses Verhaltensmuster wird von der Realität vieler arabisch-islamischer Staatsregierungen bestätigt. Wenn die Despotie die politische Erscheinung wäre, die die Tiefe der Korruption solcher Systeme am klarsten verkörpert, so sorgt der religiöse Diskurs mit seinem ḥākmiya-Prinzip für die nötige Legitimation dieser Systeme.“<sup>974</sup>

Sollte es zu einer Auseinandersetzung zwischen dem religiösen Denken und dem Herrschaftssystem kommen, so gehe das eher auf ein politisches Fehlverhalten als auf Differenzen in den ideologischen Ansichten zurück. Abu Zaid nimmt die Entwicklung des Verhältnisses zwischen der Muslimbruderschaft und Nasser in den 1960er als Beispiel zu Hilfe. So sei die Auseinandersetzung zwischen den Muslimbrüdern und Nasser eine politische gewesen. Die Muslimbruderschaft sei nicht bereit gewesen, im Gegensatz zu vielen anderen politischen Kräften, sich mit weniger als der ganzen Macht zu begnügen. Beide hätten also um die Alleinherrschaft gekämpft.<sup>975</sup>

In den siebziger Jahren änderte sich, wie bereits ausgeführt, die Lage und damit auch der islamische Diskurs. Sadat gewährte der Muslimbruderschaft viele Freiheiten. Er entließ ihre Elite aus den Gefängnissen, weil diese, wie erwähnt, als Gegengewicht gegen die Kommunisten und die Nasseristen wirken sollte. Abu Zaid konstatiert die Veränderung der religiösen Ideologie der siebziger Jahre. Er kam zum Ergebnis, dass sowohl die religiöse als auch die politische Ideologie Diktatoren seien. Insofern stimmten beide Charaktere weitgehend überein. Sie unterschieden sich nur in ihrem Selbstverständnis als Diktatoren.

„Man begann, den Herrscher mit Titeln und Attributen zu bezeichnen, die sie mit heiligem Schein umgeben. Selbst wenn ein Ölbrunnen im Lande entdeckt wurde, wird das als Gunst von Gott gegenüber der Person des Herrschers erklärt. Jede Meinungsverschiedenheit mit dem Herrscher galt als Verrat und jede Kritik an seiner Politik als Angriff auf die Heimat. Zudem wurden alle Gegner des Herrschaftssystems, selbst wenn sie Scheichs und Barträger waren, als Ketzer bezeichnet. Die Konfrontation zwischen dem religiösen Diskurs und dem Herrschaftssystem der siebziger Jahre ließ jedoch nicht lange auf sich warten. Sobald die Islamisten entdeckten, dass die Unterstützung des Systems ausschließlich mit ihrem Kampf gegen die Gegner des Systems verbunden war, kam es am 6. Oktober 1981 zum Attentat auf den Herrscher. Die religiöse Ideologie der siebziger Jahre bereitete die ideologische Begründung für solch ein Attentat bereits vor. Es blieb aber dabei, dass dieser Konflikt nur zwischen den Islamisten und der Person Sadats und nicht zwischen ihnen und dem Herrschaftssystem bestand. [...] Unser gegenwärtiges Herrschaftssystem stützt sich auf ein autokratisches System, und dies ist seine Auslegung und sein Verständnis von ḥākmiya, welches jedoch mit der Auslegung von ḥākmiya durch den religiösen Diskurs nicht übereinstimmt. Daher kommt der Streit zwischen den beiden Ideologien.

---

<sup>974</sup> Ebd., S. 76.

<sup>975</sup> Vgl. ebd.

Die Übereinstimmung zwischen den politischen und den religiösen Ideologen ist essentiell, die Differenzen sind sekundär.<sup>976</sup>

Zu den weiteren Folgen der religiösen Ideologie, die auf *ḥākmiya* beruht und die von Menschen gemachten demokratischen Regierungssysteme als *ḡāhiliya* (Unwissenheit) bezeichnet, gehört die Auffassung, dass alle zeitgenössisch existierenden politischen Systeme ketzerisch seien.<sup>977</sup> Denn nach dieser Einschätzung ist das Verhältnis zwischen Mensch und Gott weitgehend mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch zu vergleichen. So muss, wenn ein Mensch einem anderen Menschen einen Gefallen tut, der Mensch, dem geholfen wurde, Dankbarkeit und Demut zeigen. Nach diesem Denkmuster muss der Mensch für all die unzähligen Gaben Gottes unendlich dankbar sein. Die Formen der Dankbarkeit drücken sich bekanntlich in der Vollbringung der religiösen Rituale und vor allem im Gehorsam gegenüber dem „lieben Gott“ aus. Widersprüchlicherweise wird das religiöse Denken jedoch gleichzeitig nicht müde zu betonen, dass Gott der Allmächtige auf die Menschen und die Welt verzichten könnte und dass er der Welt nicht einmal so viel Wert beimessen würde wie dem Flügel einer Mücke. Da muss man die religiöse Ideologie fragen: Wenn Gott mit allen Attributen der Vollkommenheit zu bezeichnen ist und vor allem vom Menschen nichts erwartet, warum muss dann der Mensch seine Dankbarkeit mehrmals täglich im Gebet erweisen und sich als Sklave Gottes begreifen, als wäre Gott sonst beleidigt und würde seine Rache auf den Menschen herabgießen? Parallel dazu bekräftigt die religiöse Ideologie, weil sie eben von menschlichem autoritärem Denken ausgeht, dass der Mensch Diener und Sklave Gottes sei. Der vorliegenden Analyse entsprechend ist der Vergleich des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch mit demjenigen zwischen Mensch und Mensch nicht zutreffend. Richtig wäre vielmehr, dieses mit dem Verhältnis zwischen Diktator und Bürger oder im besten Falle zwischen Chef und untergebenen Mitarbeitern zu vergleichen. Ja man könnte dieses Verhältnis sogar mit irgendeinem ungerechten menschlichen Verhältnis, in dem die eine Person Autorität über die andere ausübt, vergleichen. Dieses Denken erzeugt also Gesellschaftsstrukturen, die fast ausschließlich von diktatorischen Verhältnissen geprägt sind.<sup>978</sup>

Das ist freilich nicht das letzte Paradoxon im religiösen Denken. Dieses betont in anderem Zusammenhang oft, dass Gott, der Erhabene, den Dank und die Demut des Menschen in Form seiner Verrichtung der religiösen Pflichten weder brauche noch erwarte. Die Gebete und

---

<sup>976</sup> Ebd., S. 78.

<sup>977</sup> Vgl. ebd., S. 80.

<sup>978</sup> Entspricht dem erworbenen Wissen des Verfassers.

religiösen Zeremonien seien vielmehr ausschließlich von Gott für das Wohl des Menschen gedacht. Daher sei Gott nicht wirklich an deren Verrichtung durch den Menschen interessiert. Sollte dies wirklich stimmen, so entfielen grundlegende Aspekte des religiösen Glaubens, u. a. Belohnung und Bestrafung im Jenseits. So scheinen die Grenzen des religiösen Denkens schwammig und inkohärent zu sein. Abu Zaid kritisiert daher das eindimensionale religiöse Verständnis von der Beziehung zwischen Gott und Mensch entschieden. Wichtige Aspekte dieser Kritik sind die Folgenden.

Um das Verständnis von *ḥākmiya* zu etablieren, pflege – so Abu Zaid – der religiöse Diskurs, sich in seiner Predigt auf bestimmte Begriffspaare zu stützen, die den Menschen direkt und bewusst mit Gott vergleichen. Solche Begriffspaare funktionierten nach dem Muster *al-‘ilm wa al-ḡahl* (Wissen und Unwissen), *al-qudra wa al-‘ağz* (die Macht und die Schwäche), *al-ḥikma wa al-hawā* (Weisheit und subjektive Neigung). In dieser Gegenüberstellung zwischen Gott und dem ihm ohnehin Ergebenen würde der Diener, der mit dem umfassenden Wissen, der absoluten Macht und der vollständigen Weisheit Gottes sicherlich nicht mithalten kann, sich unbedeutend und klein fühlen. Dieser bewusste Vergleich führe daher zur fatalen Folge, dass im Bewusstsein des Gläubigen das Gefühl der Ohnmacht und der Gleichgültigkeit entstehe. Auf diese Weise züchte das religiöse Denken in der Psyche seiner Gläubigen die Gleichgültigkeit. Infolge dessen ergebe sich eine Rechtfertigung für Unterdrückung. Der religiöse Diskurs ignoriere damit den Umgang mit dem tatsächlich gelebten Leben und raube dem Bewusstsein der Gläubigen jegliche positiven Züge. Dementsprechend werde der Mensch willenlos wie die Feder im Wind.<sup>979</sup>

Im Zentrum der Kritik von Abu Zaid steht der Umgang des religiösen Denkens mit dem heiligen Text. Zunächst erklärt er,

„dass die geschichtliche Dimension einer Sprache ihre soziale und gesellschaftliche Natur bedeutet, was zu bedeuten habe, dass die Begriffe und die Vorstellungen eine gesellschaftliche und soziale Dimension haben. Diese Dimensionen zu ignorieren bedeutet, den Sinn im Text zu ignorieren. Texte unterliegen, egal ob göttlicher oder menschlicher Herkunft, festen Regeln. Die göttliche Herkunft des religiösen Textes lässt ihn nicht außerhalb dieser Gesetze stehen, weil er unter die Menschen kam und mit seinem Sinn und seiner Sprache an die kritische menschliche Vernunft gerichtet wurde, und zwar in einem bestimmten historischen Rahmen. Der Text unterliegt somit der Auseinandersetzung mit *ḡdaliyat al-tābit wa al-mutaḡair*, der Veränderlichkeits- und Unveränderlichkeitsdebatte. So bleibt der heilige Text als Lautkomplex unveränderlich, sinngemäß jedoch ist er veränderlich auslegbar.“<sup>980</sup>

Im Bezug auf das Lesen und das Verstehen des Textes gibt es dafür laut Abu Zaid zwei Mechanismen, nämlich *kašf* (Entblößung) und *ihfa‘* (Verdeckung). Durch diese Mechanismen

---

<sup>979</sup> Vgl. ebd., S. 81f.

<sup>980</sup> Ebd., S. 84.

übersehe der Leser das, was er für unwichtig halte, und entdecke das, was er für wesentlich erachte. Dementsprechend ändere sich beim Lesen des Textes das Verständnis je nach Gesellschaft, Ort und Zeitalter.<sup>981</sup> Nur so kann der Text zeitgemäß interpretiert werden und seine Gültigkeit nicht verlieren. Die Realität sieht aber anders aus: Das islamische Denken tut gerade nicht das Erforderliche, sondern wiederholt nur das, was seine Vorgänger niedergeschrieben hätten. So ist es kein Wunder, dass Abu Zaid den Zorn der hartgesottenen Orthodoxie auf sich zog, denn diese will die Gläubigen nicht unterrichten, wie sie ihre Aufgabe auf vernünftige Art und Weise vollbringen sollen, sondern sie spricht ihr jede Grundlage für die Fähigkeit zu einer zeitgemäßen Auslegung des heiligen Textes ab.

„Das religiöse Denken mit allen seinen Formen von gemäßigt über regierungstreu bis oppositionell [...] geht von demselben Ausgangspunkte aus und bedient sich der gleichen Denkmechanismen. Wenn der radikale sprachliche Umgang unter den islamistischen Gruppen etwas lauter als bei den gemäßigten ist, so ist er das Echo bereits existierender Befindlichkeiten in der Schule, in der Familie und in den Medien.“<sup>982</sup>

### 10.3 Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmawī und der politisierte Islam

„*Arada Allahu lilIslamī an yakuna dinan wa arada lahu an-nasu an yakuna siyasa* (Gott wollte den Islam als Religion, doch die Menschen wollten ihn als Politik). Die Religion ist global, universal und menschenbezogen, die Politik jedoch lokal, kurzfristig, beschränkt und auf Gruppeninteressen bezogen. Die Verkürzung der Religion auf die Politik bedeutet deren Beschränkung auf einen engen Kreis, eine spezielle Region, eine bestimmte Menschengruppe in einer bestimmten Zeit. Die Religion fördert das Beste und das Nobelste im Menschen, welches er erlangen kann. Die Politik jedoch ruft im Menschen die niedersten Niedrigkeiten hervor. Sowohl das Betreiben der Politik im Namen der Religion als auch der Missbrauch der Religion zu politischen Zwecken wandeln sich zu *ḥorūb la tantahi* (endlosen Kriegen), *taḥzzubāt la tatawaqqaf* (unaufhörlichen Fragmentierungen), *ṣira‘at la taḥmad* (unauslegbaren Kämpfen) und *aton la yaḥmad* (unauslöschbarem Feuer). Darüber hinaus bedeutet dies *taḥṣiru al-ḡayāt fi al-manasib* (die Beschränkung der Ziele auf Machtpositionen), *taḥliṭ al-aḥdāf belmakāsib* (die Verwechslung der Ziele mit den Gewinnen) und *tafsīd aḍ-ḍamīr bil-urūd* (es verdirbt das Gewissen durch lukrative Angebote).“<sup>983</sup>

Für al-‘Ašmāwī<sup>984</sup> sind diejenigen, die die Religion politisieren oder die Politik durch die Religion legitimieren wollen, entweder *ašrār* (Übeltäter) oder *ḡuḥḥāl* (Ignoranten). Denn der Missbrauch der Religion führe auf diese Weise dazu, dem Opportunismus in der Religion eine Heimat zu gewähren, die Ungerechtigkeit durch den Koran zu rechtfertigen, die Habgier durch die Šari‘a zu adeln, Verderbtheit mit einem heiligen Schein zu verdecken. Zudem legitimiere er

<sup>981</sup> Vgl. ebd., S. 83.

<sup>982</sup> Ebd., S. 84.

<sup>983</sup> Al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsī*, S. 15.

<sup>984</sup> Zu al-‘Ašmāwī’s Biographie siehe oben, S. 34.

das unberechtigte Vergießen des Blutes Unschuldiger als einen Akt des heiligen Ğihād.<sup>985</sup> Anders als Naṣr Abu Zaid richtete al-‘Ašmāwī seine Kritik hier vor allem an den militanten Islamismus. Er kritisierte diejenigen, die behaupteten, dass der Prophet neben seiner religiösen Führung auch politische Macht innegehabt habe, und mit dieser Behauptung ihre politisch-religiösen Verlautbarungen zu rechtfertigen versuchten. Seiner Ansicht nach waren die politischen Aktivitäten des Propheten von Anweisungen des Himmels bestimmt. Gegenwärtig hätten jedoch die Muslime weder eine Führung, die auf der Höhe der Integrität der Person des Propheten handeln könnte, noch hätten sie eine direkte Verbindung zum Himmel, die die Fehler eines islamisch-politischen Kurses korrigieren könnte. Somit sei, so al-‘Ašmāwī, die Regierung des Propheten, wenn man sie so nennen dürfe, ein Sonderfall in einem speziellen historischen Umfeld. Für ein Verständnis des Geistes des Islam ist es deshalb seiner Meinung nach unabdingbar, sich bei der Auslegung des Textes vom Beharren auf die buchstäbliche Auslegung zu befreien. Er gibt hier zwei Beispiele aus dem Leben des zweiten Kalifen ‘Umar Ibn al-Ḥattāb.<sup>986</sup> Dieser habe in einem bestimmten Fall gegen den klaren Korantext gehandelt, weil er das Interesse der Menschen im Widerspruch zu diesem Text stehen sah. ‘Umar ließ demnach die *zawāğ al-mut‘a* (Genuss-Ehe, auch unter dem Begriff Zeit-Ehe bekannt oder Ehe auf eine Bestimmte Zeit) abschaffen sowie das Recht der neu zum Islam übergetretenen Menschen auf einen Anteil der Almosen aufheben, obwohl diese Art von Ehe und dieses Recht aus Versen des Koran entspringen.<sup>987</sup> Nach dem Tod von ‘Umar sei das erforderliche Gleichgewicht verlorengegangen und die Politik habe zu Ungunsten der Religion an Macht gewonnen. Die üblen Folgen der Instrumentalisierung der Religion zum eigenen politischen Interesse hätten sich schon früh bei Osman Ibn ‘Affan,<sup>988</sup> dem dritten Kalifen, gezeigt. Dieser begünstigte seinen Omayyaden-Stamm und öffnete die Schatzkammer der Muslime für seine Verwandten. Dagegen hätten sich ‘Alī Ibn Abi Talib<sup>989</sup> und sein haschemitischer Stamm aufgebäumt. Ab diesem Zeitpunkt sei, so al-‘Ashmawī, die Geschichte des Islam eine Geschichte von Stammesinteressen geworden. Es habe eine Spirale von Stammeskämpfen auf politischer Ebene begonnen, die unter dem Deckmantel der Religion ausgetragen worden seien.<sup>990</sup> Anschließend an diese Ausführungen bringt es Al-‘Ašmāwī auf den Punkt, warum man die Religion aus politischen Streitigkeiten fernhalten sollte:

---

<sup>985</sup> Vgl. al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 15.

<sup>986</sup> ‘Omar ibn al-Ḥattab war der zweite Kalif nach dem Propheten und regierte von 634 bis 644 n. Chr.

<sup>987</sup> Vgl. Al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 16.

<sup>988</sup> Osman war der dritte Kalif nach dem Propheten und regierte von 644 bis 656 n. Chr.

<sup>989</sup> Ali war der vierte Kalif und der Schwiegersohn des Propheten und regierte von 656 bis 661 n. Chr.

<sup>990</sup> Vgl. Al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 17.

„Die Rückführung der Streitigkeiten auf die Politik lässt das Geschehen im Rahmen der menschlichen Erwägung laufen und ist nicht durch die Religion begründet. So könnte das Tun oder Sagen des Herrschers als richtig oder falsch beurteilt werden. Diese Regeln sollen auch für die Opposition gelten. Die Durchdringung der Politik mit der Religion trägt jedoch den Streit in eine sehr heikle Zone, nämlich den Bereich *al-ḥil* (des Erlaubtes) und *al-ḥurma* (des Verbotenen), bedingt durch religiöses Recht.“<sup>991</sup>

So sei der Meinungsstreit zwischen Osman und seinen Gegnern sowie der Kampf zwischen ‘Alī und Mu‘awiya bzw. der Kampf zwischen Umayyaden und Hashimiten politisch gewesen: Jede der Parteien behauptete, sie sei im alleinigen Besitz der Wahrheit. Die Folge dieses Kampfes war nach al-‘Aṣmāwī *zawabān qiam al-Islam as-sāmiya* (das Aushöhlen der hohen Werte des Islam) und *inmaḥat mutol al-Qura’n al-‘ulia* (das Verschwinden der erhabenen und edlen Vorbilder des Koran). Die Etablierung des Glaubens im Bewusstsein des Gläubigen und die Instrumentalisierung dieses Glaubens für politische Zwecke hatten also fatale, barbarische Folgen und zeigen, wohin so ein Zusammenwirken führen kann:

„Als Osman ermordet wurde, lehnten seine Mörder ab, ihn in einem muslimischen Friedhof beizusetzen und zerrten an seiner Leiche, bis eine Rippe brach. Dann wurde Osman in einem jüdischen Friedhof beerdigt. Er blieb da begraben, bis Mu‘awiya an die Macht kam und seine Überreste ausgraben und in den muslimischen Friedhof umbetten ließ. Die Mörder von al-Ḥussein, dem Enkelsohn des Propheten, schändeten seine Leiche. Die Überreste von Zaid Ibn ‘Alī Zain al-‘Abidien wurden vor den Augen der Bevölkerung gekreuzigt und blieben so hängen, bis sie verwesten. Als die Abbasiden gegen die Omayyaden siegten, gruben sie die Überreste der Kalifen der Omayyaden aus und peitschten sie. Abu al-Abbas, der erste Kalif der Abbasiden, ließ den Rest der lebenden Omayyaden zu seinem Schloss bringen und ließ sie *šarra qitla* (auf übelste Weise töten): Dann ließ er auf die Menschen in ihrem Todeskampf einen Teppich legen, ließ Essen bringen und aß mit seinen Anhängern darauf und sagte zum Schluss, er habe noch nie eine leckerere oder appetitlichere Mahlzeit als diese gegessen.“<sup>992</sup>

Diese unmenschlichen Taten haben laut al-‘Aṣmāwī mit dem Islam nichts zu tun. Solche Gräueltaten kenne man vielmehr vor allem aus der Geschichte des Christentums, wo sich die Päpste und Fürsten mit Intrigen und heimtückischen Mitteln gegenseitig bekämpft hätten: „Die Aufforderung, die menschlichen Angelegenheiten im Namen Gottes wahrzunehmen, wird nur Fanatiker hervorbringen, denen alle Katastrophen zuzutrauen sind.“<sup>993</sup>

Der Missbrauch der Religion zieht nach al-‘Aṣmāwī weitere Folgen nach sich. Durch die Legitimation der Orthodoxie betrachtet das Volk den Kalifen als Gottesvertreter auf Erden. Der Kalif wurde deswegen für *ma ṣūm fi qaulih wa fi f’lihi* (unfehlbar in seinen Taten und Worten) gehalten. Das Amt des Kalifats wurde *bilḥilafa* (vererbt) oder durch *bai‘a* (Bekennnis-

---

<sup>991</sup> Ebd.

<sup>992</sup> Ebd., S. 18.

<sup>993</sup> Meddeb: Die Krankheit des Islam, S. 74.

Erklärung) an einer Person vergeben. Die Šari‘a-Gelehrten fungierten als Lakaien des Sultans, worunter die islamische Jurisprudenz massiv litt:

„Das islamische Recht kam zum Ergebnis, dass man sich nicht mehr mit der Modifizierung oder gar mit dem Entwickeln neuer politischer Theorien beschäftigen müsse. Denn die Gelehrten standen entweder im Dienste des Kalifen oder vermieden vollkommen, Kommentare über die Herrscher zu geben. So blieb die grundsätzliche Aufgabe der islamischen Vernunft bis heute, die Gerechtigkeit, die Weisheit und die vorzüglichen Charakterzüge des Herrschers zu betonen.“<sup>994</sup>

Auf der Ebene der muslimischen Gesellschaft seien die Folgen der Politisierung der Religion nicht weniger übel:

„Die muslimische Gesellschaft zersplitterte sich in Gruppierungen und Parteien, die sich jeweils auf deren Auswahl aus den Versen des Koran oder der Propheten (ḥadīṭe) stützen. Jede Gruppe und jede Partei folgt ausschließlich ihren Gelehrten. Als Folge entstanden unter diesen Parteien bittere Feindschaften, deren erkennbare Hülle die Religion und die Šari‘a und deren unsichtbarer Kern in Wahrheit die Politik und das Streben nach Herrschaft ist.“<sup>995</sup>

Als Verfechter des islamischen Säkularismus versteht al-‘Ašmāwī den Slogan „Der Islam ist Religion und Staat zugleich“ dahingehend, dass den allgemeinen Grundlagen sowie den Werten der Religion eine angemessene Rolle bei der Grundlegung des politischen Systems des jeweiligen muslimischen Landes eingeräumt werden soll. Diese vom Koran und der Sunna vorgeschriebenen Grundlagen bräuchten aber den Einsatz des Menschenverstandes, damit man sie zeitgemäß zum Wohle der Gemeinschaft verwirklichen könne:

„Diese säkulare Konzeption des Politischen schließt jedoch nach al-‘Ashmawi die politische Relevanz der Religion an sich keineswegs aus. Vielmehr liegt es gerade im Interesse der politischen Gemeinschaft, dass die Religion ihre wertstiftende Funktion in der Vermittlung über das Gewissen des einzelnen Bürgers ausübt.“<sup>996</sup>

Trotz der Teilanerkennung der Wichtigkeit der Religion in einem möglichen politischen Konzept richtete unser Autor an die Sympathisanten des politischen Islam misstrauisch die folgenden Fragen:

„Welche Form bzw. Natur soll diese religiöse Regierung haben? Soll die Macht in den Händen einer Person sein oder soll es ein Staat sein, der über Institutionen und effiziente Systeme verfügt, in dem der Herrscher ein Teil des Systems ist? Muss der Herrscher ein Religionsgelehrter sein oder genügt es, wenn er ein einfacher integrierter Muslim ist? Wird der Herrscher von den Gläubigen mit heiligem Schein umgeben und als unfehlbar betrachtet oder bleibt er ein normaler Mensch? Wird die Regierung bzw. der Herrscher vor dem Volk verantwortlich sein oder gilt Verantwortung nur vor Gott im Jenseits?“<sup>997</sup>

Seine Behandlung des Begriffes *al-ḥākimiya* (Gottes Herrschaft) führte al-‘Ašmāwī zu einer weiteren neuen Einsicht: Zunächst erwähnt er, dass die Behauptungen der Islamisten, *la ḥukma*

---

<sup>994</sup> Al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 20.

<sup>995</sup> Ebd.

<sup>996</sup> Meier: *Der politische Auftrag*, S. 437.

<sup>997</sup> Vgl. al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 22.

*illa lillah* (die Herrschaft steht nur Gott zu), eine für die Gläubigen unumstößliche Aussage bedeutet, welcher kein Muslim widersprechen kann, umso mehr im Falle von politisch-religiösen Streitigkeiten. Wird diese Erklärung aber ernst genommen, wird die Handlungsfähigkeit des Menschen völlig eingeschränkt. Über den geschichtlichen Hintergrund der *ḥākmiya* schrieb Al-‘Ašmāwī deshalb kritisch:

„Die Aussage, dass ‚die Entscheidung nur Gott zusteht‘ (Koran 12,40) oder dass *ḥākmiya* (die Souveränität) Gott allein zusteht, ist in der politischen Gestalt, in der sie erhoben wird, in der krummen Logik, mit der sie formuliert wird, und in dem ungenügenden Verständnis, das ihrer Verbreitung zugrunde liegt, eine nicht-islamische Aussage, die weder vom Koran noch der Sunna des Propheten bestätigt wird. Es ist eine Idee, die ursprünglich im alten Ägypten entstanden ist und sich dann in den christlichen Gesellschaften des Mittelalters ausgebreitet hat. Denn im alten Ägypten war der ‚Regierende‘ (*ḥākīm*), Pharao, wie man glaubte, das Bild Gottes auf der Erde. Wenn die Gerichte des Landes ein Todesurteil verhängten, legten sie es dem Pharao vor, welcher aufgrund seiner göttlichen Qualität als einziges Wesen das Recht besaß, über das Leben eines seiner Untertanen bzw. über dessen Entzug zu entscheiden. Wenn der Pharao das Urteil bestätigte, wurde dieses Urteil – im buchstäblichen Sinne – als ‚Urteil Gottes‘ angesehen, und seine Vollstreckung galt als Vollstreckung des Urteils Gottes. Aufgrund dieser Idee, in Folge der nach dem altägyptischen Glauben bestehenden göttlichen Qualität des Pharao, wurden seine richterlichen und politischen Entscheidungen in gleicher Weise als *aḥkām Allah* (Urteile Gottes) betrachtet, und zwar im wörtlichen Sinn. Die religiöse und gesetzliche Legitimität erforderte es somit, dass *al-ḥākmiya* (die Souveränität), ihm allein und keiner anderen irdischen Instanz zustand, da diese Souveränität als *ḥākmiyat Allah* ‚Souveränität Gottes‘ verstanden wurde. Diese Idee verbreitete sich nach Europa, nachdem Julius Cäsar (100–44 v. Chr.) nach Ägypten gekommen war und sie hier übernommen hatte. Auf dieser Weise wollte er *malikan muallahan* (vergöttlichter König) oder *malikan ilahan* (Gottkönig) sein, der allein die Souveränität bekleidet, ‚dem die Entscheidung allein zusteht‘ in seiner Eigenschaft als Gott. Dies ist übrigens der wahre Grund, weshalb seine Freunde und sein Adoptivsohn Brutus gegen ihn die Revolution entfachten und ihn ermordet haben.“<sup>998</sup>

Die Erbringung von *‘ubudiya* (Verehrungsdiensten) unter Menschen, die der Islamapologet Saiyid Quṭb mit absoluter Entschlossenheit strikt verbot und ausschließlich auf Gott beschränken wollte, wird auch von Islamismuskritiker al-‘Ašmāwī gefordert, allerdings mit Vorbehalt:

„Tatsächlich hat Al-‘Ašmāwī die *‘ubudiyya*-Theorie herangezogen, um sie gegen die Islamisten selbst zu kehren: Indem diese ihre persönliche – noch dazu im einzelnen fragwürdige – Interpretation des Islam mit dem Islam an sich gleichsetzen und deren Anerkennung von Seiten der anderen Muslime mit absoluter Gültigkeit einfordern, knechten sie selbst die Muslime durch die *‘ubudiya* gegenüber menschlichen Autoritäten: Genauer, sie ersetzen – analog dem weltlichen Autoritätsanspruch der christlichen Kirche im abendländischen Mittelalter, wie Al-‘Ašmāwī meint – die *‘ubudiyya* der Menschen gegenüber Gott durch die *‘ubudiyya* gegenüber den Islamisten.“<sup>999</sup>

Die gleichen Ansichten vertrat auch Naṣr Abu Zaid in seiner Abhandlung „Kritik des islamischen Diskurses“: Seiner Meinung nach war und ist eine der bedeutendsten Errungenschaften des Islam, dass sich der Mensch von jeglicher *‘ubudiya* gegenüber

<sup>998</sup> Nach Meier: Der politische Auftrag, S. 440.

<sup>999</sup> Ebd., S. 439f.



irgendwelchen Menschen befreite. Dabei ist gleich, ob dieser andere ein politischer Herrscher, ein Religionsgelehrter oder ein Vorgesetzter in der Arbeit ist. Der Islam sah die *'ubudiya* nur für Gott vor und erklärte die *isti'bād* (Unterwerfung) eines Menschen unter einen anderen Menschen zum Unglauben. Ebenso gilt es als Unglauben und als Verlassen der Šari'a des Islam, wenn ein Mensch sich gegenüber einem anderen, egal ob das freiwillig oder willkürlich geschieht, knechtet. Aus diesem Grund bestimmte weder der erhabene Koran noch die Prophetentradition die politische Autorität. Demzufolge gibt es keinen einzigen Koranvers noch einen einzigen zuverlässigen ḥadīṭ, welcher das Herrschaftssystem der islamischen Umma verordnet oder die Rechte der Herrscher definiert, seien diese Kalifen, Imame oder Präsidenten. Genauso gibt es keinen einzigen Vers oder ḥadīṭ, welcher ein System des Klerus festlegt oder Zuständigkeiten von Exegeten vorschreibt. Die islamische Lehre betont, dass die Berufung der politischen Autorität auf religiöse Ansprüche sowie die Stützung eines Gelehrten auf religiöses Recht unausweichlich zu einer politischen Despotie im Namen der Religion führt. Oder aber es kommt zur geistigen bzw. spirituellen Unterwürfigkeit im Namen der Šari'a, so dass die Menschen, statt den einen und einzigen Gott zu verehren, den Herrscher verehren, wer er auch sei, und in die Knechtschaft der Religionsgelehrten geraten, wie sie sich auch nennen mögen. Verwunderlich ist dennoch, so al-'Ašmāwī weiter, dass die Anhänger der Politisierung der Religion durch Gewalt und Terror in ihrer Vielfältigkeit dieses Prinzip anerkennen und sogar als die erste große Tat des Islam ausgeben. In der Realität weichen sie jedoch von diesem Verständnis ab, indem sie von ihren Anhängern und Sympathisanten bedingungslosen und absoluten Gehorsam und fraglose Akzeptanz ihrer Interpretation verlangen. Somit machen sie in Wirklichkeit aus den Menschen Sklaven einer falschen Interpretation, eines verkehrten Verständnisses oder Diener eines Menschen, sei er ein Emir, ein Imam oder ein Glaubensführer.<sup>1000</sup>

Dieses Verständnis führt nach al-'Ašmāwī unausweichlich zur Diktatur. Dafür gebe es zahlreiche Beweise in der islamischen Geschichte. Auf dieser Grundlage soll Muawiyā Ibn Abi Sufian, der erste Kalif der Omayyadendynastie, gesagt haben: „*Al-arḍu lillah* (Die Erde gehört Gott), *wa ana ḥalifatullah* (und ich bin Gottes Vertreter): *fa ma aḥaztu fali* (was ich mir nehme, steht mir zu), *wa ma tarakthu lilnasi fa bifadlin minni* (und was ich den Menschen lasse, ist ein Gefallen von mir).“<sup>1001</sup> Dies sei aber deswegen ein falsches Verständnis, weil Mu'awiya sich für den direkten Vertreter Gottes und nicht für den fünften Kalifen des Propheten hielt.

---

<sup>1000</sup> Vgl. ebd., S. 441f.

<sup>1001</sup> Ebd., S. 41.

Demzufolge entstand ein neues Verständnis vom Kalifatentum, aufgrund dessen der Kalif nicht mehr als der Nachfolger seines Vorgängers, sondern als Vertreter Gottes verstanden werden wollte. Der Bedeutungswandel vollzog sich unter dem Kalifat der Omayyadendynastie (661–750), als Mu‘awiya 660 n. Chr. Damaskus zur neuen Hauptstadt des islamischen Kalifats erklärte. Kurz davor war das syrische Gebiet noch ein Teil des byzantinischen Staates, weswegen, nach Al-‘Ašmāwī, das Omayyaden-Kalifat vom politischen System Byzanz‘ stark beeinflusst wurde.<sup>1002</sup> Mu‘awya und seine Nachfolger brauchten unbedingt eine Theorie, die die Vererbung der Macht legitimieren sollte. Sie baten die *Fuqahaa* (religiösen Rechtsgelehrten) um ihre Unterstützung. Die Gelehrten richteten sich nach westlichen Herrschaftstheorien. Sie gossen deren Inhalte in eine islamische Form, um die despotische Macht der Omayyaden auf diese Weise zu legitimieren. Dadurch wurde *ḥalifatullahi fi arḍih* (der Kalif Gottes Vertreter auf Erden).<sup>1003</sup>

Dieses Verständnis habe sich auch in der nachfolgenden Dynastie der Abbasiden etabliert, die von 750 bis 1258 n. Chr. in Bagdad regierte. Der Kalif Abu Ğa‘far al-Mansūr (712–775) habe gesagt:

„Oh Ihr Menschen! – Wir sind eure Führer und Beschützer geworden. Wir regieren euch mit Gottes Befugnis, welche Er uns zuteilte, und mit Gottes Souveränität, welche Gott uns erteilte. Ich bin somit Gottesvertreter auf seiner Erde und Wächter seines Gutes.“<sup>1004</sup>

Diese radikale Auslegung der *ḥākmiya*, die ausschließlich die Šari‘a in Judikative und Exekutive anwenden will, entspricht nach al-‘Ašmāwī nicht dem islamischen Geist. Sie sei eher stark vom jüdischen Denken getragen und von den sogenannten „Israeliten“ beeinflusst, welche sie mit der islamischen Lehre vermischt hätten, und sei dem Islam völlig fremd.<sup>1005</sup> Im Gegensatz zum alttestamentarischen Moses, dessen Botschaft eine Gesetzgebungsbotschaft war, sieht al-‘Ašmāwī die mohammedanische Botschaft dagegen eher als eine Botschaft der Gnade und der Milde. Hierin ist wahrscheinlich der Einfluss des neutestamentarischen Christentums, des Evangeliums als der Frohen Botschaft, zu erkennen. Somit sei der gesetzgeberische Aspekt in der islamischen Botschaft eine nachgeordnete Angelegenheit und nicht die Hauptsache.

Eine Statistik soll diese Theorie von al-‘Ašmāwī bestätigen. Laut ihm besteht der Koran aus gut sechstausend Versen. Davon seien es nur zweihundert Verse, also gerade einmal drei Prozent,

---

<sup>1002</sup> Vgl. ebd., S. 97.

<sup>1003</sup> Vgl. al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 97.

<sup>1004</sup> Ebd., S. 42.

<sup>1005</sup> Vgl. ebd., S. 43.

die zivilrechtliche sowie strafrechtliche Angelegenheiten ordnen. Andererseits wiederholt sich das Wort *rahma* (Gnade) im Koran explizit neunundsiebzig Mal. Das Wort Šari‘a und dessen Ableitungen kommen jedoch nur vier Mal vor.<sup>1006</sup> Zudem bedeute das Wort Šari‘a, so wie es im Koran steht, „Weg“, und nicht etwa „juristische Urteile“:

„In einem Moment der Nachlässigkeit trat das islamische Denken in die Fußstapfen des Judentums, ohne dabei den Inhalt der Botschaft Moses von dem der Botschaft von Muḥammad auseinanderzuhalten. [...] Somit gilt die Vermischung der beiden Inhalte und die Orientierung des Islam am Judentum als *tagīr li asāsiha* (Änderung der Basis der islamischen Botschaft) und *tahrīf li ma‘nāha* (Abweichung von deren Sinn).“<sup>1007</sup>

Als einen wichtigen Begriff interpretiert al-‘Ašmāwī außerdem den Begriff *ḥukm*. Im Gegensatz zu seiner tatsächlichen koranischen Bedeutung, im Sinne von *Qadaa* (Gerichtsurteil), *ḥikma* (Weisheit) und *rušd* (Reife), legten ihn die Extremisten als Synonym für ‚Herrschaft‘ aus. Nach al-‘Ašmāwī nannte der Koran *as-sulta al-siyāsiya* (die politische Souveränität) *al-amr* (die Sache). Daraus entstamme auch das Wort *amīr* (Emir). Von diesem Verständnis ausgehend habe sich ‘Umar Ibn al-Ḥattāb, der zweite Kalif (634–644), *amīr al-muminīn* (Emir der Gläubigen) genannt.<sup>1008</sup>

Eine ähnliche Interpretation vertritt auch Bernard Lewis. Er geht davon aus, dass das Wort *ḥukm* einen historischen Wandel durchmachte, bis es sich im Sinne von „Regierung“ oder „politischer Herrschaft“ etablierte:

„Gegenwärtig ist das übliche Wort für ‚Regierung‘ im Arabischen, Türkischen und einigen anderen Sprachen *ḥukuma*. Obwohl es sich in dieser Bedeutung in fast allen islamischen Ländern durchgesetzt hat, ist sein spezifischer Gebrauch noch sehr jung und geht nicht weiter als bis ins 19. Jahrhundert zurück. [...] Die Wurzel *ḥkm* drückt im Arabischen und einigen weiteren semitischen Sprachen die miteinander verwandten Grundbegriffe ‚Urteil‘ und ‚Weisheit‘ aus. In manchen semitischen Sprachen, namentlich im Hebräischen, überwog die Bedeutung ‚Weisheit‘. Auch im Arabischen findet sich die Bedeutung ‚Weisheit‘, sogar ‚Wissen‘, wie z. B. bei Hakim, einem Wort, das einen ‚Weisen‘ und im folgenden einen ‚Arzt‘ bezeichnet.“<sup>1009</sup>

Die Analyse der Vokabel *ḥukm* bei den beiden Forschern al-‘Ašmāwī und Lewis ist insofern überaus wichtig, wenn man weiß, dass die islamische Orthodoxie ihr politisches Verständnis vom islamischen Herrschaftssystem durch drei Koranstellen begründet<sup>1010</sup>, die das Verb

---

<sup>1006</sup> Vgl. ebd.

<sup>1007</sup> Ebd., S. 44.

<sup>1008</sup> Ebd., S. 46.

<sup>1009</sup> Lewis: Die politische Sprache, S. 67.

<sup>1010</sup> „Nein, sie können gewiss nicht eher als Gläubige gelten, bis sie dich über ihre Streitfragen entscheiden lassen“ (KORAN 4/65), „Und wer nicht nach dem richtet, was Allah hinabgesandt hat – das sind Ungläubige“ (KORAN 5/44) und „Wer aber nach dem nicht richtet, was Allah herniedergesandt hat – das sind die Ungerechten.“ (KORAN 5/45). Diese drei Qura‘n-Stellen führte Saiyid Quṭb in seiner Argumentation in seinem Werk „Der Islam und die Probleme der Kultur“ an. Interessanterweise ignorierte Quṭb den nächsten Vers, der so lautet: „Und die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Allah darin herabgesandt hat.“ (KORAN 5/46).

*yahkum* (Präsensform von *ḥukm*) beinhalten und die Orthodoxie die obengenannten Interpretationen ignoriert und *yahkum* nur noch als „regieren“ im politischen Sinne interpretiert. Dieses Beispiel zeigt, welchen Einfluss die Interpretation einer einzigen Vokabel auf die Ermittlung des übergreifenden Sinnes haben kann.

Die Sehnsucht der meisten Muslime nach Errichtung einer islamischen Regierung reflektiert demnach primär deren Sehnsucht nach einem Leben in Würde unter einer Regierung, die gottesfürchtig sein soll. Diese Sehnsucht entspringt auch großem Respekt und großer Ehrfurcht vor dem Regierungsmodell, das der Prophet und seine Nachfolger errichteten. Sie reflektiert außerdem eine innere Hinwendung zur ruhmreichen Vergangenheit. Sie kann aber auch das falsche Geschichtsverständnis der Propagandisten von der islamischen Lösung verstärken. Al-‘Ashmawi kam abschließend zum Ergebnis, dass

„das mittelalterliche Regierungssystem in keinerlei Form zum heutigen Zeitgeist passt, und zwar deswegen, weil es die einzige Aufgabe der Regierungen im europäischen Mittelalter war, für Sicherheit zu sorgen. Dementsprechend konzentrierte sich die Außenpolitik auf die Bekämpfung der Feinde, die Innenpolitik auf den Vollzug der Strafen gegen die Verbrecher und die Gesetzwidrigen. Die Aufgaben der gegenwärtigen Regierungen sind jedoch vielseitiger; z. B. muss sie sich um Agrarwirtschaft, Planung, Forschung, Bildung und Bewässerungssysteme usw. kümmern. Aus diesem Grunde wäre es ein großer Fehler, eine Regierung auf der Basis des mittelalterlichen Modells zu bauen.“<sup>1011</sup>

### 10.3.1 Al-‘Ašmāwīs Auslegung des Ğihād

Das Wort *Ğihād* gilt in der Diskussion um den Islam als einer der umstrittensten Begriffe. Es ist ein Terminus, der die Menschen im Westen irritiert. Als Begriff erlebte *Ğihād* eine geschichtliche Entwicklung sowie einen Bedeutungswandel, dessen Untersuchung für ein adäquates und zeitgemäßes Verständnis notwendig ist.

Der Linguistik nach leitet sich der Begriff *Ğihād* ab vom Infinitiv *ḡuhd* im Sinne von „Leistung erbringen“ oder „sich anstrengen“. *taḥmmul aḡ-ḡuhd* bedeutet dementsprechend „das Ertragen von Beschwerden“, *yuḡidu nafsahu* bedeutet „sich selbst anstrengen“. Anders ausgedrückt bedeutet *Ğihād* demnach allgemein „Erbringung von Energie im Dienste oder zum Vollzug einer Sache“.<sup>1012</sup>

Die politischen Ereignisse und die geschichtlichen Entwicklungen im Islam beanspruchten diesen Begriff ausgesprochen stark. Im Lichte dieser Ereignisse und im Laufe dieser

---

<sup>1011</sup> Al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 99.

<sup>1012</sup> Vgl. ebd., S. 105.

Entwicklung gewann der Begriff neue Bedeutungen. So bedeutet er im kollektiven Bewusstsein der Nichtmuslime gegenwärtig gemeinhin gezogene Schwerter und heiliger Krieg. Im Koran und mehr noch in der Tradition, wo man diesem Begriff *Ĝihād* zwar nicht automatisch, aber doch zumeist auf dem Weg Gottes folgt, ist er normalerweise als „Krieg führen“ verstanden worden. Alle großen *ḥadīṭ*-Sammlungen enthalten einen Abschnitt über den *Ĝihād*, wobei die militärische Bedeutung Vorrang hat.<sup>1013</sup> Für die meisten Muslime gilt *Ĝihād* tatsächlich als religiöse Pflicht zur Missionierung der Nichtmuslime für die wahre Religion. Die Minderheit hält ihn für eine Art der Selbstanstrengung und betrachtet ihn als seelisches und moralisches Training, wie es etwa im alljährlichen Fasten im Monat Ramadan der Fall ist. „Einige traten dafür ein, dass man *Ĝihād* eher in einem moralischen und spirituellen als im militärischen Sinn verstehen solle.“<sup>1014</sup> Besonders Modernisten und Reformer des 19. und 20. Jahrhunderts versuchten eher den friedfertigen Charakter des *Ĝihād* in den Vordergrund zu stellen.<sup>1015</sup>

Angesichts dieser Vieldeutigkeit wird die Frage nach dem eigentlichen Sinn des Begriffs noch dringlicher. In der ersten Phase der Offenbarung in Mekka (610–622 n. Chr.) wurde unter *Ĝihād* offenbar ausschließlich die moralische und seelische Selbstanstrengung verstanden sowie alles, was dazu gehört, z. B. Geduld, Standhaftigkeit und Beharrlichkeit im Hinblick auf die eigenen Prinzipien. Hier spielte die Befindlichkeit der Muslime bei der Auslegung des *Ĝihād* eine entscheidende Rolle. Unter dem Druck der Mekkaner auf die noch schwache muslimische Gemeinde flohen die Muslime nach Medina. Dabei dehnte sich die Bedeutung des *Ĝihād* aus und erfasste auch *Ĝihād al-māl* (das materielle Vermögen). So wurde das Ausgeben von Almosen an die in Not geratenen Muslime und zur Vorbereitung für den Kampf gegen die Feinde ebenfalls als eine Art des *Ĝihād* betrachtet, ähnlich den Kriegsanzahlungen, die wir in späteren Zeiten im westlichen Raum kennen. Unter diesen schwierigen Umständen gewann der *Ĝihād* mit dem Vermögen (*Ĝihād al-māl*) zunehmend an materieller Bedeutung, die ursprüngliche Bedeutung des *Ĝihād* als Selbstanstrengung (*Ĝihād an-naḥs*) geriet in den Hintergrund.

Diese Entwicklung, so al-‘Aṣmāwī weiter, blieb dem Propheten nicht verborgen, weswegen er seiner Gemeinde nach einem Feldzug gesagt haben soll: „Wir kehren vom kleinen zum großen *Ĝihād* zurück.“<sup>1016</sup> Mit dem kleinen *Ĝihād* meinte der Prophet also den Einsatz des eigenen Körpers unter kriegerischen Gefahren, mit dem großen meinte er jedoch, die inneren

---

<sup>1013</sup> Vgl. Lewis: Die politische Sprache, S. 124.f.

<sup>1014</sup> Ebd., S. 125.

<sup>1015</sup> Vgl. ebd.

<sup>1016</sup> Es handelt sich um einen berühmten Spruch des Propheten Muḥammad.

Hemmnisse eines vollen Engagements für den Islam überwinden zu können. Als die Mekkaner eine starke Armee aus verschiedenen arabischen Stämmen aufstellten und die Muslime in Medina angreifen wollten, bekam der Prophet nach eigenem Bekunden vom Himmel die Erlaubnis zur Selbstverteidigung. So stellte der Ğihād keinen offenen bedingungslosen Krieg dar, sondern er war ein bestimmter, an gewisse Voraussetzungen gebundener Krieg, dessen Gründe bekannt und dessen Feind definiert waren, mit festgelegten moralischen Regeln und Verordnungen.<sup>1017</sup> Der heilige Krieg war nach der klaren Aussage des Korans mithin zunächst als Akt der Selbstverteidigung und nicht als Akt der Aggression bestimmt.

Während und nach der Eroberung Mekkas wurde der Ğihād jedoch, nachdem sich die historische Lage entsprechend geändert hatte, im Sinne eines heiligen Krieges geführt. Ğihād in diesem Sinne führte der Prophet auch gegen einen jüdischen Stamm, der sein Abkommen mit den Muslimen vor der Eroberung Mekkas gebrochen hatte. Er führte den Krieg gegen diesen Verrat. Dennoch ist und bleibt die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung des Ğihād diejenige der Selbstanstrengung. Mit der Beschränkung der Kriegsführung auf die Selbstverteidigung antwortete al-‘Ašmāwī auf Saiyid Quṭb, der, wie oben dargestellt, den Kriegszustand zum Grundverhältnis der Muslime zu den Nichtmuslimen erklärte. Koranische Verse, die offen den Ğihād gegen die Nichtmuslime fordern, verbindet al-‘Ašmāwī mit den damaligen historischen Umständen. Auf diese Weise verlieren diese Verse ihren angeblich universalen, zeitlosen Charakter. Die spätere Politik habe aber den kleinen Ğihād dem großen vorgezogen und halte die Fahne des kleinen Ğihād hoch, weil diese Auffassung des Ğihād die Erlangung der jeweiligen eigenen politischen Ziele leichter erreichbar mache. Die Politiker machten somit aus einem provisorischen, durch Zeit und Ort bedingten Umstand, in dem der Ğihād erlaubt war, einen Dauerzustand, und zwar auf Kosten der Religion und letztendlich der gesamten Menschheit:

„Alle Kalifen der Umayyaden und danach der Abbasiden, sowie auch das osmanische Kalifat taten nichts anderes als die Herrscher von Persien und Rom getan hatten. Sie strebten danach, mehr Land zu besetzen, sie strebten nach mehr Untertanen, sie vervielfachten eigenes Eigentum und Reichtum, sie dehnten ihre Macht dadurch aus, dass sie sich möglichst viele Länder einverleibten und viele Menschen unter ihre Macht brachten. Sie führten Kriege und gewannen sie dadurch, dass sie die Massen der Muslime mit dem Ğihād, dem heiligen Krieg, beseelten und begeisterten. Sie behaupteten, damit lediglich die Macht des Islam auszudehnen und die Zahl der Muslime zu vermehren.“<sup>1018</sup>

---

<sup>1017</sup> Vgl. al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 106. Mehr zu den Regeln der Anwendung des Ğihād, dargestellt aus nichtarabischer Sicht, siehe ebd., S. 125f.

<sup>1018</sup> Ebd., S. 112.

In ihrer Kritik am Kalifat erkennen Bassam Tibi, Sa‘ied al-‘Ašmāwī und Gilles Kepel heute das Kalifat als so imperialistisch wie alle anderen Imperien, und sie legen offen, dass die Kalifen die Religion zur Etablierung der eigenen Macht missbrauchten. Der Begriff Ğihād hat angesichts dieser Lage nach al-‘Ašmāwī nun zwei Bedeutungen, nämlich eine authentische religiöse, die sich um den Menschen, sein Gewissen und seinen Geist kümmert, sowie eine politisch-historische Bedeutung, die sich auf Machtausdehnung und Unterdrückung anderer Menschen fokussiert.

## 11. Die islamische Bewegung unter Mubarak

Unter Mubarak wurden die Attentäter, die den Friedenspolitiker Sadat 1981 ermordet hatten, verurteilt. Die Anführer der Ğihād-Gruppe wurden im Gefängnis festgesetzt. Die langjährigen Auseinandersetzungen zwischen den Islamisten und den verschiedenen Herrschern brachten den Islamisten jedoch kaum Erfolge. Im Gegenteil, sie verloren entweder durch Inhaftierungen oder durch Ermordung viele ihrer Kader. Am Ende der Ära Sadat schwor die Muslimbruderschaft deshalb offiziell der Gewalt ab, weil sie ihr kein effizienter Weg zum Erfolg mehr schien.<sup>1019</sup> Die islamistische Bewegung, vor allem die Muslimbruderschaft, entdeckte unter Mubarak vielmehr erneut, dass eine friedliche, soziale Arbeit ihrer Sache dienlicher sein könne. Sie begann sich daher zunehmend politisch zu engagieren. Die Islamisten gründeten aber keine eigene Partei, weil angeblich die parteipolitische Arbeit den islamischen Prinzipien nicht konform sei. Der ägyptische Staat sah seinerseits in der Muslimbruderschaft keine bedrohliche politische Kraft mehr und ließ sie unter Vorbehalt auf diese indirekte Weise politisch arbeiten.<sup>1020</sup>

Im Jahre 1984 jedoch koalierte die Muslimbruderschaft mit *ħizb al-‘amal* (der Arbeits-Partei), die entsprechend islamistisch ausgerichtet war. 1987 ging die neue Koalition unter dem Motto *Al-Islam huwa al- ħal* (Der Islam ist die Lösung) zusammen in die Parlamentswahlen. Diese Koalition gilt als die wichtigste Entwicklung der Bewegung in den achtziger Jahren unter

---

<sup>1019</sup> Vgl. Habieb: *Al-ħraka*, S. 48.

<sup>1020</sup> „In the 1980s, the Muslim Brotherhood reinforced its orientation toward civil society and concentrated its energy on gaining control of professional associations“, Arjomand: *Islamic resurgence*, S. 195.

Mubaraks Herrschaft. „Die Muslimbruderschaft gewann merklich neue Räume durch die Infiltration vieler Gewerkschaften und staatlicher Institutionen.“<sup>1021</sup>

Zudem wurden in den achtziger Jahren viele jugendliche Anhänger der Ğihād-Gruppe aus dem Gefängnis entlassen. Vor allem in den Armenvierteln Kairo konnten sie anschließend ihren Einfluss ausdehnen.

„Doch die Ereignisse in Algerien von 1988 ließen das Misstrauen generell gegen die Islamisten, sowohl die Gemäßigten als auch die Radikalen, wieder wachsen. Deshalb wurden Islamisten durch die Polizei massiver kontrolliert und verfolgt.“<sup>1022</sup>

Hinzu kam ein weiterer, oben schon erwähnter Punkt: Der Ğihād in Afghanistan zog einen Großteil der Ğihādisten aus Ägypten ab, was letztlich aber auch zur Militarisierung des Verhaltens der Islamisten in Ägypten beigetragen zu haben scheint. Denn als 1989 der Ğihād gegen die Sowjetunion in Afghanistan zu Ende war, kehrten viele kampfeübte Jugendliche aus den Trainingslagern Afghanistans nach Ägypten zurück. Ihr erstes Opfer dort war im Oktober 1990 der damalige ägyptische Ministerpräsident Rifa‘t al-Mahğüb. Mit diesem Attentat kündigte sich ein neuer, offener Schlagabtausch zwischen den Islamisten und dem Staat an. Die Mitglieder der Ğama‘a Islamīya und der Ğihād-Bewegung begannen Anschläge gegen den Tourismus, den Nerv der ägyptischen Wirtschaft, zu richten, um das Regime zu schwächen. Zudem begann die Ğihād-Bewegung Selbstmordattentate auf öffentliche Persönlichkeiten zu verüben, etwa auf ‘Atef Šidqi, den neuen Ministerpräsidenten, Ḥasan al-Alfi, den Innenminister, und Šafwat aš-šarīf, den Generalsekretär der regierenden Partei und zweitmächtigsten Mann nach Mubarak. Sie verübten 1989 aber auch, wie bereits erwähnt, Attentate auf Nağieb Maḥfūz, den Nobelpreisträger für Literatur, und den Säkularisten Farag Foda. Der Staat reagierte mit der Erklärung des Ausnahmezustandes. Die Attentäter, die gefasst wurden, wurden zum Tode oder zu lebenslanger Haft verurteilt.<sup>1023</sup> Die neunziger Jahre erlebten darüber hinaus den Anschlag auf die ägyptische Botschaft in Pakistan sowie das Attentat auf den ägyptischen Staatschef Mubarak in Adis Abbeba, das er jedoch unversehrt überlebte. „Gleichzeitig bildete sich *al-ğabha al-‘alamiya li qitāl al-yahūd wa aš-šalibiyīn* (Die Nationale Front für den Kampf gegen Juden und Christen), was als deutliches Zeichen dafür gilt, dass der Terror einen internationalen Charakter zu gewinnen begann.“<sup>1024</sup> Überraschend kam es 1997 jedoch aufgrund einer Initiative der inhaftierten Anführer der Ğihādisten zwischen

---

<sup>1021</sup> Habieb: *Al-ħraka*, S. 19.

<sup>1022</sup> Ebd., S. 60.

<sup>1023</sup> Vgl. Habieb: *Al-ħraka*, S. 20.

<sup>1024</sup> Ebd., S. 21.



den Ğihādisten und dem ägyptischen Sicherheitsapparat zu *mubadarat waqf al-`unf*, einer Vereinbarung über den Verzicht auf Gewalt. Diese Vereinbarung wurde etwa auch vom blinden Scheich `Umar Abdel Raḥman abgeseget, gegenwärtig Häftling in den USA, sowie von Tarik al-Zumor und Sali Schahin, die als wichtige Anführer der Gruppe galten. Die Ğihād-Gruppen korrigierten also ihren Diskurs und schworen der Gewalt zumindest vorübergehend ab. Die Muslimbruderschaft beteiligte sich auch an den Parlamentswahlen der Jahre 1990, 1995, 2000, 2005 und 2010. Diese Wahlen wurden jedoch von der Regierung massiv verfälscht, und die Muslimbruderschaft bekam letztendlich die Anzahl von Parlamentssitzen, die die regierende Partei zuvor für sie bestimmt hatte.<sup>1025</sup>

In ihrem Kampf gegen Nasser, Sadat und Mubarak konnte die islamische Bewegung so weder in Form der Organisation der Muslimbruderschaft noch der verschiedenen Ğihād-Gruppierungen nennenswerte Erfolge verbuchen. Auf der Ebene der breiten Bevölkerung war sie nur erfolgreich, soweit sie auf Gewalt verzichtete und sich sozial engagierte.

Die Gründe des Misserfolgs der Islamisten sind nur durch einen Blick auf deren Vorgeschichte zu erklären. Erstens: die andauernde Berufung auf die Religion, um Gruppen und Individuen quer durch die Gesellschaft für sich zu gewinnen. Zwar gewann dieser Appell oft die Solidarität der breiten Mehrheit, dafür verloren die Islamisten damit aber meist das Verständnis des größten Teils der gebildeten Elite, weil sie faktisch stets Politik und Religion mischten und sich erst später, in den achtziger Jahren, zu öffentlicher politischer Arbeit nach den geltenden Regeln bekannten, allerdings, wie gesagt, ohne eine eigene Partei zu gründen. Zweitens: die Anwendung von Gewalt, die vor allem gegen Touristen und öffentliche Einrichtungen gerichtet war. Sie ließ die islamische Bewegung wie eine militante, Unruhe stiftende Untergrundorganisation erscheinen und dementsprechend oftmals den Rückhalt in der Bevölkerung verlieren. Drittens: Die Anführer der islamischen Bewegung handelten oft nur nach außen hin im Rahmen der Gesetze, im Geheimen bedienten sie sich jedoch illegaler Mittel. Das Ergebnis war, dass die legitime durch die illegale Arbeit gefährdet wurde, denn die Staatssicherheit unterschied im harten Vorgehen gegen die islamische Bewegung nicht zwischen legal und illegal.<sup>1026</sup> Viertens: Die islamische Bewegung stand stets als Hauptfeind im Fokus des Sicherheitsapparates, was ihre Handlungsfreiheit stark einschränkte. Fünftens: Die Muslimbruderschaft schlug sich meist trotz allem auf die Seite der Regierung, und zwar in

---

<sup>1025</sup> Vgl. ebd., S. 22f.

<sup>1026</sup> Vgl. ebd., S. 61.

abgekarteten politischen Geschäften, was ihre Glaubwürdigkeit und Integrität massiv beeinträchtigte.

‘Ala al-Aswani gilt als einer der wichtigsten zeitgenössischen Schriftsteller Ägyptens.<sup>1027</sup> Er unterscheidet in der Muslimbruderschaft drei Ebenen: Auf der Ebene des Kaders gebe es integere Muslimbrüder, die in internationalen Fragen weit vorn an der Front stünden, wie ihr Kampf in Palästina gegen Israel zeige. Was aber die inneren Angelegenheiten Ägyptens betreffe, denke und handle die Muslimbruderschaft immer mehr im eigenen Interesse als im Interesse des Volkes:

„Seit der Gründung der Muslimbruderschaft gibt es keine einzige Ausnahme, in der die Muslimbruderschaft mit der bestehenden Macht nicht koalierte, um dadurch eigene Privilegien abzusichern. Meist benutzte sie die Macht, um andere, konkurrierende nationale Kräfte auszubooten in der Hoffnung, selbst an die Macht zu kommen, was aber die Staatsmacht immer zu verhindern wusste. Dementsprechend stand die Muslimbruderschaft auf der Seite König Farouqs [1936–1952] gegen das Volk. Genau so stand sie auch auf der Seite der Regierung von Ismail Sidqi [Premierminister in den 30er Jahren] (der Gaukler des Volkes), gegen den das ganze Volk kämpfte. Die Muslimbrüder stützten sogar deren Position durch Verse des Koran. Als Nasser alle Parteien abschaffen und allein die Muslimbruderschaft als Ausnahme bestehen lassen wollte, gab sich die Muslimbruderschaft damit zufrieden und plädierte sogar für die Theorie *al-ḥākim al-‘adel* (des gerechten Diktators). Sie erklärte, dass ein Parteiensystem nicht islamisch ist. Als Nasser die liberale Al-Wafd-Partei aus dem Machtspiel ausschloss, ließ er viele Muslimbrüder inhaftieren und grausam foltern. Genau so wiederholte es sich unter Sadat, als er *al-yaṣār al-qaumi* (die nationale Linke) neutralisieren wollte. Es gibt sogar Bandaufnahmen, worauf Sadat ‘Umar al-Tilmisani (dem Anführer der Muslimbruderschaft) sagte: ‚Ich will, dass du die Kommunisten bremst.‘ Anschließend ließ Sadat die Muslimbruderschaft ausschalten.“<sup>1028</sup>

Sechstens: Die Struktur der Muslimbruderschaft ist hochgradig diktatorisch. Sie besteht aus einem hierarchischen System, welches ausschließlich auf blindem Gehorsam beruht. Es lässt sich nachvollziehen, dass in einem so versteinerten System keine Kreativität entstehen konnte. Aus diesem Grund führte die Muslimbruderschaft ihren Kampf gegen die politische Macht immer nach dem gleichen Muster. Ihr Handeln war einfach zu berechnen und reformbedürftig. Siebtens: Die despotischen Herrscher, vor allem die im arabischen Raum, hatten freie Hand in der Bekämpfung der islamistischen Bewegung. Mubarak regierte das Land mit den Gesetzen

---

<sup>1027</sup> Nach dem Studium der Zahnmedizin in Kairo und Chicago arbeitete ‘Ala al-Aswani als Zahnarzt in Kairo. 1985 ging er für drei Jahre zur beruflichen Weiterbildung in die USA. Im Jahre 2002 veröffentlichte er seinen Roman *Imarat Ya‘qubiān* (Ya‘qubiān-Gebäude), der schnell zum Bestseller der arabischen Welt wurde und 2006 ins Englische und 2004 ins Französische übersetzt wurde. In diesem Roman beschreibt der Autor das Bild der ägyptischen Gesellschaft, indem er fiktive Bewohner des Ya‘qubian-Gebäudes in Kairo porträtiert. Er bricht viele Tabus, behandelt Korruption in der Politik, geheuchelte Sexualmoral, alltägliche Gewalt, Homosexualität und Klassenschränken. Im Jahre 2005 wurde sein Roman verfilmt. Es war die bisher teuerste ägyptische Filmproduktion. Al-Aswani gilt außerdem als einer der wichtigsten Oppositionellen in Ägypten der letzten zehn Jahre. Er schreibt zudem Zeitungsartikel im In- und Ausland. 2007 erhielt er den Bruno-Kreisky-Preis für das politische Buch, 2008 den erstmals verliehenen Coburger Rückert-Preis.

<sup>1028</sup> ‘Ala Al-Aswani: *Hal aḥṭat al-tawra almiṣriya?* [„Hat sich die ägyptische Revolution geirrt?“]. Kairo 2012, S. 21f.

des Ausnahmezustandes knapp dreißig Jahre lang. Grundlose Inhaftierungen und die Anwendung grausamer Foltermethoden wurden nur hinter vorgehaltener Hand hinterfragt oder kritisiert. Im Westen drückte man gerne die Augen zu, weil die Despoten für Stabilität und Eliminierung der radikalen Kräfte sorgten.

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 auf das World Trade Center in den USA verliehen dem Kampf gegen die islamischen Kräfte jeglicher Art sowohl im Inland als auch im Ausland die Legitimation durch die Weltgemeinschaft. Diktatoren wie der ägyptische Präsident Mubarak wussten von dieser Lage zu profitieren. So konnten sie nicht nur die Islamisten, sondern auch jede freie Meinung im Namen der Bekämpfung des Terrors und der Sorge für Stabilität unterdrücken und dabei sogar auf die Unterstützung der Weltgemeinschaft zählen. Wie die Geschichte zeigt, ist diese Rechnung aufgegangen, solange die traditionellen Kampfpartner sich kannten. Doch mit dem Marsch von Jugendlichen der sogenannten Facebook-Generation zum Tahrierplatz mischte sich eine neue, unerwartete Größe in die Auseinandersetzung ein.<sup>1029</sup>

Gamal Abdel Nasser war ein charismatischer Führer und großer Nationalist gewesen, der die Massen überzeugen und ihnen Stolz vermitteln konnte. Anwar al-Sadat konnte sich vor den Ägyptern die Rolle des Familienvaters und des gläubigen Präsidenten aneignen. So gewann er ein Charisma anderer Art. Sadat war für viele Ägypter der einfache Bauer, der sie auf ihre Art ansprach. Deshalb wurde ihm viel Sympathie entgegengebracht. Mubarak hatte weder Nassers Charisma und dessen nationale Ambitionen noch die Einfachheit und die politische Risikobereitschaft Sadats.

Die rigide Politik, die Mubarak betrieb, warf die Entwicklung der ägyptischen Gesellschaft zurück. Er hielt seine Beziehung zu Israel und den USA aufrecht und war der Überzeugung, dadurch sei seine Macht gesichert. In dieser Hinsicht betrieb er ein erfolgreiches Geschäft auf der Basis von zwei bekannten Aspekten, die für die Weltgemeinschaft besorgniserregend und immens wichtig waren: Zum einen setzte er auf die Ängste des Westens vor dem Aufstieg der radikal-religiösen Kräfte. Der Westen lebte ja schon immer in der Überzeugung, ohne die verlässlichen Despoten des Nahen Ostens kämen dort nur Terroristen an die Macht. Die Erklärung des „heiligen Krieges“ gegen den Westen wäre dann nur eine Frage der Zeit. Zum anderen nutzte er die Palästina-Frage rücksichtslos aus. In der Tat lag eine Lösung der Probleme zwischen den Israelis und den Palästinensern nicht in seinem Interesse. Im Gegenteil, ein Ende

---

<sup>1029</sup> Vgl. ebd., S. 20.

des Konfliktes hätte das Ende eines wichtigen Teils seiner Rolle als Vermittler und Schlichter zwischen beiden Kontrahenten bedeutet.

Die Muslimbruderschaft blieb unter Mubarak die „verbotene Gruppe“ (*al-ğama 'a al.mağzūra*).

Die alten Kader der Ğihād-Gruppierungen blieben für Jahrzehnte in den Gefängnissen.

Hinzu kommen die sozialen Voraussetzungen. Die Bevölkerung Ägyptens konzentrierte sich auf nur ca. sechs Prozent der Fläche des gesamten Landes, die als Lebensraum geeignet sind. Auch die Kluft zwischen Arm und Reich wurde immer größer. Schlüsselämter und Machtpositionen wurden in der Regel an loyale, aber meist unqualifizierte, korrupte Personen vergeben. Kapital und Macht fanden, durch Mubarak begünstigt, wie nie zuvor zusammen. Die reichsten Geschäftsleute wurden Politiker und Entscheidungsträger. Gelenkte Medien sorgten für einseitige Berichterstattung, um das Zentrum der Macht immer wieder strahlend dastehen zu lassen. Strategisch betrachtet verschlechterten sich unter Mubarak außerdem die Beziehungen zu den am Nil gelegenen Staaten, den sogenannten Quellenländern, zunehmend. Ein Land wie Äthiopien begann gewaltige Dämme am Nil zu bauen, was den Anteil Ägyptens am Nilwasser stark gefährden könnte. Dazu kamen noch die Teilung des Sudans und die drohende Abspaltung der Kardofan-Region.

Im Gegensatz zu seinen Vorgängern vernachlässigte demnach Mubarak die Beziehungen zu den afrikanischen Ländern im Allgemeinen und zu denjenigen des Nils im Besonderen. In den Augen der Ägypter verlor ihr Land seinen angestammten Einfluss. In der Region des Nahen Ostens schrumpfte die Bedeutung Ägyptens merklich. So ist in den letzten Jahren Mubaraks die Beziehung zwischen Ägypten und Israel viel besser als beispielsweise diejenige zwischen Ägypten und Syrien. Anstatt von einer geglückten Kooperation mit einem erfolgreichen Land wie der Türkei zu profitieren, betrachtete Mubarak, wie Fahmi Huaidi<sup>1030</sup> schreibt, die Türkei eher als Konkurrenten in seinem Hinterhof.<sup>1031</sup> Die emigrierten ägyptischen Gastarbeiter in Saudi-Arabien und anderen Golfstaaten wurden wie Bettler behandelt. Unter diesen Umständen musste der einfache Ägypter sein Brot mit seiner Würde bezahlen, und das im Inland wie im

---

<sup>1030</sup> Fahmi Huaidi ist ein zeitgenössischer erfahrener politischer Journalist und islamischer Denker. 1937 wurde er in Gizi in der Nähe von Kairo geboren. Er studierte Jura an der Universität Kairo. Danach arbeitete er als Journalist bei der staatlichen Zeitung al-Ahram. 1965 wurde er zum Chefredakteur der Zeitung gewählt. 1976 arbeitet er als Sekretär und Redakteur der Zeitung al-'Arabi in Kuwait, dann ebendort als Chefredakteur. In der ägyptischen Tageszeitung Al-shorouk schreibt er täglich einen Artikel; seine wöchentlichen Artikel werden in zahlreichen arabischen Ländern wie Ägypten, Kuwait, Qatar, Bahrein, Lebanon und den Vereinigten Arabischen Emiraten veröffentlicht. Huaidi gilt als Vertreter ausgewogener Meinungen und Aufklärer gegen den religiösen Fundamentalismus.

<sup>1031</sup> Vgl. Fahmi Huaidi: *Miṣr wa Turkia, hunaka farq* [„Ägypten und die Türkei, es gibt Unterschiede“], in: Alshorouk vom 12.06.2011, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com). [zuletzt aufgerufen: 13.01.2014].

Ausland. Die internen und externen Rahmenbedingungen ließen so den Wunsch nach einem Systemwechsel reifen.

Gerüchte, Mubarak würde die Macht an seinen jüngeren Sohn Gamal vererben, verdichteten sich zur Gewissheit, als dieser begann, sich politisch zu engagieren, auch wenn Mubarak selbst diesen Plan nie öffentlich zugab. In wenigen Jahren sammelte Gamal eine große Schar von Geschäftsleuten um sich und bildete eine junge Kraft innerhalb der regierenden Nationalpartei, was die alten Kader wie auch die Militärs mit wachsender Unzufriedenheit beobachteten, vor allem die Militärs, die traditionellerweise Ambitionen auf mehr Macht in der Zeit nach Mubarak hegten. Mubarak seinerseits ließ die Verfassung ändern, um die Voraussetzungen zur Präsidentschaftskandidatur zu erschweren. Was er wollte, war offensichtlich, nämlich diese auf die Vita seines Sohnes zuzuschneiden. Unter der gebildeten Elite sprach man deshalb ironisch von den sogenannten *tarziyat al-qawānīn* (Gesetze-Schneidern). Im Wahljahr 2004 war Mubarak im 25. Jahr seiner Herrschaft und 75 Jahre alt. Man fragte sich, ob der Präsident dieses Mal wirklich freie Wahlen zulassen würde. Am Ende gewann Mubarak trotz populistischer Zulassung politischer Gegenkandidaten wie erwartet die Scheinwahlen und ließ überdies seinen liberalen Gegner Ayman Nur<sup>1032</sup> unter dem Vorwurf verhaften, er habe offizielle Dokumente gefälscht. Aber nach diesem Wahlergebnis formierte sich langsam der Widerstand besonders gegen die drohende dynastische Vererbung der Macht.

Im Zentrum des Widerstandes standen liberale Bewegungen wie die *Kifāya*-Bewegung<sup>1033</sup> und die „Bewegung des 6. April“.<sup>1034</sup> In dieser Zeit zeigte sich die Muslimbruderschaft ideenlos, alt

---

<sup>1032</sup> Ayman Nour wurde 1964 in al-Mansoura im Mitteldelta geboren und ist ein langjähriger Vorsitzender der Partei al-Ghad (Der Morgen). 1985 graduierte er an der Juristischen Fakultät in al-Mansoura. 2005 wurde er verhaftet. Seiner Partei wurde Urkundenverfälschung mit dem Ziel der Zulassung zur Parlamentswahl 2005 vorgeworfen. Seine Verhaftung löste eine Krise zwischen Ägypten und den USA aus, weswegen die amerikanische Außenministerin Condoleezza Rice eine bereits geplante Ägypten-Reise absagte. Die USA verlangten vom damaligen Präsidenten mehr demokratische Öffnung. Ayman Nour kandidierte für die Präsidentschaftswahlen im Jahre 2005 und war nach offiziellen Angaben mit 7,3% der abgegebenen Stimmen der beste Oppositionskandidat. Im September 2005 wurde Nour zu fünf Jahren Haft verurteilt, weil er Dokumente gefälscht haben soll, um seine Partei zu gründen. Am 18. Februar wurde er aus Gesundheitsgründen aus der Haft entlassen. 2012 plante Nour, als Kandidat für die Präsidentschaftswahl anzutreten. Er wurde jedoch Mitte April von der Wahlkommission aufgrund seiner früheren Strafe ausgeschlossen.

<sup>1033</sup> Die *Kifāya* (Genug-Bewegung) entstand im Sommer 2004 als politische Bewegung aus zahlreichen gebildeten Persönlichkeiten wie Georg Ishāq, 'Abdel Halim Qandil und vielen anderen Hochschullehrern und Journalisten. Sie leisteten Widerstand gegen die damalige bevorstehende Verlängerung der Regierungszeit von Präsident Mubarak sowie gegen die Vererbung der Macht an seinen Sohn. Die Bewegung wurde auch außerhalb Ägyptens populärer als alle anderen etablierten traditionellen Parteien und gewann immer mehr Anhänger – besonders unter den Jugendlichen –, die einen Machtwechsel und mehr Freiheiten in Ägypten anstrebten. Die Organisierung von friedlichen Demonstrationen und kollektiven Arbeitsverweigerungen sind die effektivsten Methoden der *Kifāya*-Bewegung, um ihre Ziele zu erreichen.

<sup>1034</sup> Die Gründung der Jugendbewegung des 6. April geht auf das Jahr 2008 zurück. Die Bewegung solidarisierte sich am 6. April 2008 mit den streikenden Textilarbeitern in der Stadt al-Mahlla in der westlichen Provinz. Sie umfasst viele politische Aktivisten aus verschiedenen Strömungen. Seit ihrer Entstehung kämpfen die Anhänger der Bewegung gegen politische und wirtschaftliche Korruption und für bessere Lebensumstände.

und kampfesmäde. Aber ihre scheinbar eiserne und intransparente Struktur zeigte Risse. Die wachsende Unzufriedenheit der jüngerer Generationen mit dem älteren patriarchalischen Kader war nicht mehr zu verbergen. „Die jungen Muslimbrüder erklärten die Gründung der neuen Partei *at-taiyār al-šaʿbi* (Die nationale Strömung). Der Führer der Muslimbruderschaft ließ sich den frischgebackenen Generalsekretär der jungen Partei bringen und drohte ihm mit dem Ausschluss aus der Bruderschaft.“<sup>1035</sup>

In einem weiteren Schritt, der diese wachsende Unzufriedenheit zum Ausdruck brachte, gründete eine neue Gruppe der jungen Muslimbruderschaft im Jahre 2000 eine eigene Partei, welche sich als *ḥizb al-wasat* (Die Partei der Mitte) bezeichnete. 2004 übernahm Muḥammad Mahdi ʿAkif (geb. 1928) das Amt des allgemeinen religiösen Führers (*al-muršid al-ʿam*) der Muslimbruderschaft als siebter Anführer. ʿAkif war wohl der erste Führer, der erklärte, dass er nach der ersten Periode von sechs Jahren das Amt verlassen werde. Er hielt sein Versprechen und übergab das Amt 2010 an Muḥammad Badieʿ. Das war das erste Mal in der Geschichte der Muslimbruderschaft, dass der Name des nächsten Anführers bekannt gegeben wurde, während der amtierende Anführer noch im Amt war.<sup>1036</sup> Mit seinen 74 Jahren war ʿAkif durch umstrittene, unüberlegte Äußerungen bekannt geworden. Im Glauben, dass der Lautsprecher ausgeschaltet sei, verfluchte und beschimpfte er in einer öffentlichen Rede das Land Ägypten. Im Jahre 2006 erklärte er sogar seine Zustimmung zur Verlängerung der Amtszeit des Präsidenten Mubarak. In Folge dessen entschied man sich für Muḥammad Ḥabīb als offiziellen Sprecher der Muslimbruderschaft.<sup>1037</sup>

Die oben geschilderten Umstände machten Ägypten für eine Revolution reif. Dennoch konnte sich zur damaligen Zeit keiner vorstellen, dass der Wandel so nah rückte.

---

<sup>1035</sup> Fahmi Huaidi: *Imarat al-tahrier al-islamiya* [„Die islamischen Emirate von al-Tahrier“], in: Al-shorouk vom 01.08.2011, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com). [zuletzt aufgerufen: 13.01.2014].

<sup>1036</sup> Šaʿban Hadiya: *Muršidu al-iḥwān min al-Banna ila ʿAkif* [„Die Anführer der Muslimbruderschaft von al-Banna bis ʿAkif“], in: Al-yaum as-sabiʿ vom 16.01.2010, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 16.01.2010]. Die Namen der acht Anführer der Muslimbruderschaft sind folgende: 1. Ḥasan al-Bana (1928–1949), nach ihm blieb die Organisation ca. 14 Monate ohne Anführer. Dann übernahm Mamoun al-Hudaibi als der zweite Anführer das Amt (1951–1973). 3. Omar al-FilmʿIsani (1973–1986), 4. Muḥammad Hamid abu al-Nʿasr (1986–1996), 5. Mustafa Maschhour (1996–2002), 6. Muḥammad mamoun al-Hudaibi 2002–2004), 7. Muḥammad Mahdi ʿAkif (2004–2010), 8. Muḥammad Badieʿ (seit 2010).

<sup>1037</sup> Vgl. [o. A.]. „*Hal inqalaba al-iḥwān ʿala al-muršid al-ʿam Mahdi ʿAkif?*“ [„Putschte die Muslimbruderschaft gegen ihren Anführer Mahdi ʿAkif?“], in: Al-usbouʿ vom 04.07.2011, [www.elasboa.com](http://www.elasboa.com) [zuletzt aufgerufen: 04.07.2011].

## 12. Der orthodoxe Geist und das Verständnis von Revolution

Das islamische religiöse Denken erkennt grundsätzlich die Revolution als den Weg zu Reform oder Veränderung nicht an. Eine Veränderung durch Gewalt ist daher höchstens durch eine überschaubare, begrenzte und gut kalkulierte militärische Operation wie z. B. ein Attentat vorstellbar. Ansonsten heißt es traditionell im orthodoxen Denken: *ḥakimun ḡašūm ḥairun min fitnatin tadūm* (Ein regierender Despot ist besser als eine anhaltende bürgerliche Unruhe). Diese scheinbar verantwortungsbewusste Haltung ersparte den Muslimen sicherlich viel Blut, schuf aber auch die wichtigste Voraussetzung zur Etablierung diktatorischer Herrschaft. Von dieser passiven Haltung ausgehend handelten die Führer aller religiösen Strömungen in Ägypten außer den Ğihādisten bis unmittelbar vor der Revolution am 25. Januar 2011. Der Großscheich von al-Azhar verabschiedete noch am Vorabend des Rücktritts Mubaraks eine Fatwa, nach der der Aufstand gegen den Präsidenten verboten war. Denn eine Revolution bedeutete für diesen berühmten Scheich al-Nağar den Zusammenbruch von sozialen und wirtschaftlichen Strukturen.<sup>1038</sup>

Selbst die Muslimbruderschaft, obwohl von politischen Ambitionen angetrieben, lehnte anfänglich die Teilnahme an Demonstrationen ab. Die Salafisten standen gemäß der Doktrin von Ibn Abdel Wahhab ohnehin abseits des politischen Lebens. Als die liberalen Bewegungen von „Kifāya“ und vom „6. April“ sowie zahlreiche Universitäten und Gewerkschaften ein Jahr nach dem Ausbruch der Revolution im Januar 2012 einen Generalstreik ausriefen, gefolgt von zivilem Ungehorsam gegen den Militärrat (um die Übergabe der Macht an eine zivile Regierung zu erzwingen), mobilisierten alle religiösen Kräfte, vor allem die Muslimbruderschaft, die Salafisten, die al-Azhar-Scheichs und selbst die koptische Kirche, ihre Anhänger, um dem geplanten zivilen Ungehorsam entgegenzuwirken.

„Die Prediger und Imame erklärten im Freitagsgebet die Aufrufe zum Generalstreik und zivilen Ungehorsam aus Sicht der Religion als verboten. [...] Alle drei ägyptischen Kirchen lehnten ebenfalls den zivilen Ungehorsam ab und forderten, dem Militärrat noch mehr Zeit zu gewähren. Die Partei der Freiheit und Gerechtigkeit minimierte die Bedeutung des zivilen Ungehorsams auf einen nur symbolischen Akt, dem niemand folgen werde.“<sup>1039</sup>

Das Dargelegte zeigt, dass die Revolution vom 25. Januar keine religiösen Väter hatte. Diese wollten im Gegenteil die Revolution nicht nur nicht fördern, sondern eher verhindern. Denn

---

<sup>1038</sup> Vgl. Ibrahim 'Isa: *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 23.01.2012, [www.dostorasiy.com](http://www.dostorasiy.com) [zuletzt aufgerufen: 23.01.2012].

<sup>1039</sup> Ibrahim 'Isa: *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 11.02.2012, [www.dostorasiy.com](http://www.dostorasiy.com) [zuletzt aufgerufen: 23.01.2012].

seitdem die Muslimbruderschaft 1987 mit dem Motto „Der Islam ist die Lösung“ in die Politik ging, veränderte sich an ihrem Diskurs nichts Nennenswertes, weil sie in der Realpolitik jede Auseinandersetzung scheute. So konnte sie es sich leisten, bei ihrem lebensfremden Motto zu verharren. Das Beharren auf diesem einzigen Lösungsansatz führte aber zu einem Denkverbot über die anstehenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme und somit in eine tiefgreifende Krise im Denken der Muslimbruderschaft.

In ihrer Struktur ähnelt die Muslimbruderschaft weitgehend der einst regierenden Nationalpartei von Mubarak. Beide verfügen über eine hierarchische, diktatorische Struktur und erwiesen sich als unkreativ und ineffizient in ihrer Monothematik. Gerade als eine auf hierarchischen Strukturen beruhende Organisation fürchtete sich die Muslimbruderschaft ernsthaft davor, dass ihre Mitglieder selbst vom revolutionären Denken inspiriert werden könnten. Diese geistige Grundhaltung erklärt, warum die Anhänger des orthodoxen Denkens der Muslimbruderschaft und der Salafisten diejenigen waren, die als letzte auf den Zug der Revolution aufsprangen und als erste wieder davon abstiegen. Ausgerechnet in jener Zeit, in der die Muslimbruderschaft mit ihrem Latein am Ende war, waren es, wie festgestellt, liberale oppositionelle Bewegungen wie „Kifāya“ und die „Bewegung des 6. April“, die unbeirrt die Wahlfälschungen der letzten Jahren und die erneute Verlängerung des Amtes des Präsidenten sowie die Ambitionen, die Macht an den Sohn des Präsidenten zu vererben, anprangerten.

Unterdessen war der junge Kader innerhalb der Muslimbruderschaft mit seiner Führung äußerst unzufrieden. 2006 kam es offenbar zu einer internen Geheimversammlung im Gremiumsrat.

Man sprach sogar von einem Putsch gegen ‘Akif, den Anführer der Organisation.<sup>1040</sup>

„Die junge Generation wollte zumindest die Befugnisse ‘Akifs auf seinen Vize Muḥammad Ḥabīb übertragen haben [...]. Persönlichkeiten wie Muḥammad Ḥabīb und Khairat al-Schatir waren der Meinung, man müsse den Schulterschuss auch mit politischen Kräften mit anderer Sichtweise suchen. Ḥabīb erklärte zum ersten Mal die Notwendigkeit der Errichtung eines demokratischen Parteiensystems und sprach sich für eine friedliche Übernahme und Übergabe der Macht aus. Er betonte, das Volk sei die Quelle der Macht.“<sup>1041</sup>

---

<sup>1040</sup> Mahdi ‘Akef wurde 1928 in Daqliyya im Mitteldelta geboren. Er studierte Sport und Jura, schloss dieses Studium ca. 1954 ab und schloss sich 1940 der Muslimbruderschaft an. ‘Akef ist der siebte *Murschid al-‘aam* (allgemeine Anführer) der Muslimbruderschaft. Er führte die Muslimbruderschaft ab 2004 und trat 2010 zurück. Er organisierte große Camps für die muslimische Jugend aus aller Welt, unter anderem in Saudi-Arabien, in der Türkei, in Australien, Bangladesch, Mali, England und in den USA. Zudem war er eine Zeit lang Vorsitzender des islamischen Zentrums in München.

<sup>1041</sup> [o. A.]: *Šabāb al-iḥwān* [„Die jungen Muslimbrüder“], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 11.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen 25.03.2012].



Der zivile, ja sogar westliche Charakter der Rede von Ḥabīb<sup>1042</sup> lässt erstaunen: Er stützte seine Erklärung weder auf religiöse Instanzen, noch verwendete er Texte aus dem Koran. Gerade solche offenen, ja fast liberalen Persönlichkeiten wie Ḥabīb mussten jedoch bald ihren Platz in der Organisation räumen. Denn trotz solcher oppositioneller Ansätze verblieb die Muslimbruderschaft in ihrer offiziellen passiven und kooperativen Haltung und erklärte gegenüber dem Regime, sich mit einer angemessenen Vertretung im Parlament zufriedenzugeben. Dafür war sie bis nach dem Ausbruch der Revolution sogar bereit, mit der Staatsmacht hinter den Kulissen zu verhandeln und die Wahlfälschungen zu ignorieren.

Viele liberale Persönlichkeiten und erst recht die Islamisten nahmen die verschiedenen Aufrufe im Internet zu Demonstrationen zu diesem Zeitpunkt nicht ernst. Erst vier Tage nach dem Ausbruch der Revolution, als es der Muslimbruderschaft klar schien, dass die Tage des Präsidenten gezählt seien, gab die religiöse Führung grünes Licht. Am 28. Januar wurden landesweit zahlreiche Polizeipräsidien in Brand gesteckt. Ibrāhīm Isa, der Chefredakteur der ägyptischen Tageszeitung al-Dostour, kommentierte diese Ereignisse wie folgt:

„Die Stürmung der Polizeistationen und der Hauptquartiere der Staatssicherheit war eine ureigene Entscheidung der Muslimbruderschaft. Die Stürmung erfolgte aufgrund der Entscheidung der Führung und wurde durch die euphorischen Jungen und Männer der Organisation in die Tat umgesetzt. [...] Die Muslimbruderschaft raubte dabei viele Dokumente und zerstörte den Informationsbestand der Staatssicherheit von der Muslimbruderschaft.“<sup>1043</sup>

Erstmals kämpferisch zeigten sich die Muslimbrüder, als sie zusammen mit den bisherigen Demonstranten den Tahrierplatz gegen die Schlägerbanden des Regimes, die wild um sich schlagenden Kamelreiter, verteidigten. Es wäre zu überprüfen, ob ihre Unterstützung den Demonstranten selbst oder eher dem Fortgang der Revolution zgedacht war, konnten doch die Demonstranten in ihrem Habitus, der bunten Mischung von jungen Männern und Frauen, die auf dem Tahrierplatz aßen, sangen und tanzten und gemeinsam nächtigten und Reden über Freiheit und Gleichberechtigung hielten, keinesfalls ihrem Bild einer muslimischen Jugend im Sinne al-Bannas entsprechen. Spielten für die Muslimbrüder die jungen Demonstranten also die Rolle der „nützlichen Idioten“, die nach dem Sieg der Revolution durch die traditionelle Verankerung der Organisation im Volk leicht zur Seite geräumt werden könnten, damit sie dann endgültig an die Macht kommen konnte? Mubarak und seinen Anhängern jedenfalls diente die

---

<sup>1042</sup> Muḥammad Ḥabīb war vor der Revolution von 25. Januar 2011 der erste Vize des Anführers der Muslimbruderschaft. Er ist Akademie-Lehrer für Geologie an der Dar al-‘Ulum (Fakultät der Wissenschaften) der Kairo-Universität. Nach der Revolution verließ er die Muslimbruderschaft wegen Meinungsverschiedenheiten und gründete die Nahda-Partei.

<sup>1043</sup> Ibrahim ‘Isa: *Luğz lazughli* [„Der Rätzel von Lazoghli“], in: Al-dostor vom 06.02.2012, [www.dostorasli.com](http://www.dostorasli.com) [zuletzt aufgerufen: 13.01.2014].

Muslimbruderschaft bis zu seiner Abdankung als Drohkulisse für eine islamistische Machtübernahme nach seinem Rücktritt, wodurch Mubarak sich, wie erwähnt, weiterhin die Unterstützung des Westens sichern konnte.

Doch dieses altbekannte, von Mubarak immer wieder wiederholte Argument wollte ihm nun keiner mehr glauben. Erst am 5. Februar reagierte er mit der Entlassung seines Sohnes und von weiteren Personen seines engen Kreises. Dies war aber für die wütenden Demonstranten am Tahrierplatz nicht mehr genug. Die Muslimbrüder, die sich nun in die Menge der Demonstranten einreihen, wussten bereits: Sollten sie die Revolution nicht siegreich zu Ende bringen, wären sie die ersten, hinter denen sich die gerade geöffneten Tore der Staatsgefängnisse wieder schließen würden.

Am 6. Februar trat der Vizepräsident 'Umar Sulaiman im Fernsehen auf und erklärte, dass der Präsident ihn beauftragt habe, zu verhandeln. Im Gegensatz zu den Internetaktivisten, die jegliche Verhandlungen unter der bisherigen Machtkonstellation ablehnten, erklärten sich die Muslimbrüder daraufhin zu Verhandlungen bereit. Dieser Zeitpunkt markiert den Beginn eines separaten politischen Weges der Muslimbruderschaft. Dennoch konnte sich Mubarak nicht mehr retten. Am 11. Februar musste er dem Druck der Weltöffentlichkeit und der Demonstranten nachgeben und abdanken. Er ließ seine Ämter an den hohen Rat des Militärs übertragen.<sup>1044</sup>

Um den Schein der Existenz einer handlungswilligen Regierung zu vermitteln, kündigte dieser Militärрат für die nächsten sechs Monate einige Verfassungsänderungen an. Dagegen wünschte sich die Tahrier-Szene eine völlig neue Verfassung, um ein neues Ägypten zu bauen. Das dem Militärрат von der Mehrheit der Bevölkerung anfangs erwiesene Grundvertrauen schwand in dem Maße, wie das Volk merkte, dass der Militärрат nur auf Zeit spielte, um die alten Verhältnisse fortzuführen. Im Gegensatz zu den Revolutionären verstanden die Islamisten aber das Handwerk der Kommunikation und konnten durch ihre starke soziale Vernetzung den Gläubigen den Eindruck vermitteln, in der neuen Verfassung der Revolutionäre solle der bisherige Artikel 2, „Die Šari‘a ist die Hauptquelle der Gesetze“, gestrichen werden. Das schien eine vollständige Entislamisierung anzudeuten. Die Bevölkerungsmehrheit reagierte wie gewünscht und stimmte mit 84% für die Beibehaltung der alten Verfassung. Durch diese Verzögerung der Neugestaltung der Verfassung gewann die islamistische Bewegung die erste

---

<sup>1044</sup> [o. A.], [o. T.], in: Al-wafd vom 12.02.2011, [www.al-wafd.org](http://www.al-wafd.org) [zuletzt aufgerufen: 12.02.2011].

Etappe des Ringens, auch wenn sie dabei die Ängste und die religiösen Gefühle der einfachen Menschen massiv ausgenutzt hatte.

Der zweite Gewinner dieser Etappe waren die Generäle des Militärrats. Die alten Feinde, sie und die Islamisten, fanden sich also auf der Gewinnerseite wieder und schlossen ein taktisches Bündnis zum Ausschluss der liberal-modernen Kräfte. Die Schäden dieses opportunistischen Verhaltens der Muslimbruderschaft beschrieb Muḥammad Ḥabīb, die bereits erwähnte ehemalige, berühmte Führungspersönlichkeit, wie folgt: „Das Verfassungsreferendum war gruppeninteressenorientiert und spaltete die Gesellschaft.“<sup>1045</sup> Auch blutige Verluste im Laufe des nachfolgenden Jahres auf Seiten der liberal-modernen Revolutionäre, eine Ausweitung der Unruhen in religiöse Bereiche sowie wiederholte Anschläge auf koptische Kirchengemeinden veranlassten die Muslimbrüder nicht dazu, ihr Schweigen zu brechen, denn die Zeit arbeitete für sie.

Die Haltung der Muslimbruderschaft zeichnete sich auch im weiteren Verlauf des Jahres 2011 durch Opportunismus und Pragmatismus aus.<sup>1046</sup> Als die „Bewegung des 6. April“ und die „Kifāya-Bewegung“ neben vielen anderen liberalen Kräften im Juni 2011 eine Großdemonstration organisierten, um den Druck auf den Militärrat zu erhöhen, befand die Muslimbruderschaft dies nicht für nötig: Man solle dem Militärrat noch mehr Zeit lassen, hieß die offizielle Reaktion der Organisation. Selbst als junge Frauen von Soldaten und Milizionären an den Haaren über das Pflaster gezerrt, ihre Körper unschicklich entblößt und sie gewaltsam auf ihre Jungfräulichkeit untersucht wurden, griffen die selbsternannten Hüter der islamischen Moral nicht ein. Der oberste Anführer der Muslimbruderschaft sagte lediglich: „Mein Herz blutet für die Opfer.“ Die Organisation begründete ihre Zurückhaltung mit dem Argument, dass sie geheime Informationen darüber habe, dass man sie zu einer Straßenschlacht provozieren wolle.

In den Augen der Salafisten hingegen sind die weiblichen Opfer ohnehin keine Muslimschwester gewesen, weil Frauen auf dem Tahrirplatz nichts zu suchen hätten und deren Verteidigung daher keine religiöse Pflicht sei. Dabei ließen gerade diese Salafisten in den vorigen Monaten das Land den Atem anhalten und in Unruhe versetzen, als ein Gerücht in Umlauf kam, dass eine koptische Frau zum Islam übertreten wollte, aber von den Christen daran

---

<sup>1045</sup> Muḥammad Habieb: *Lil-iḥwan mawāqifa ġair aḥlaqiya wa manhġuhum yarfūdu al-tawara* [„Die Muslimbruderschaft adaptiert unmoralische Haltungen und ihre Ideologie widerspricht dem Geist der Revolution“], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 26.02.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 26.02.2012].

<sup>1046</sup> Fātin Ḥilmi: *Ḥubarā yaṣifoun solouk al-ġama bel-inthāzi be hadaf al-wosoul ili as-sulṭa* [„Politische Beobachter bezeichnen das Verhalten der Muslimbruderschaft als Opportunismus mit dem Ziel, an die Macht zu kommen“], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 25.11.2011, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 25.11.2011].

gehindert und festgesetzt worden sei. Die Muslimbruderschaft musste scharfe Kritik über sich ergehen lassen, als sie ausgerechnet am Tag, an dem die politischen revolutionären Kräfte Mitte November 2011 eine Millionendemonstration gegen die despotische Politik der Militärs angesetzt hatten, zu einer Großdemonstration zum Zweck der Rettung der al-aqša-Moschee in Jerusalem aufrief. Ğamāl Šaqra, der Chef des Nahost-Zentrums für Studien der Zukunft der Ain-Schams-Universität, verurteilte in der Zeitung al-Dostor diese extrem falsche Prioritätensetzung der Muslimbruderschaft und bezeichnete deren Haltung als opportunistisch und berechnend. Er bezeichnete das Verhalten der Organisation zudem als Verrat am ägyptischen Volk.

„Das opportunistische Verhalten der Muslimbruderschaft ist nicht neu. Denn die Muslimbruderschaft hat immer für den eigenen Profit gearbeitet. Sie ist bereit, mit jeder Macht zu koalieren, die ihr an die Macht verhelfen könnte.“<sup>1047</sup>

Eine ähnliche Meinung vertrat auch die Doktorin Nurhan al-Scheich von der Politikwissenschaftsabteilung der Universität Kairo. Sie erklärte, dass das Ziel der Muslimbruderschaft seit deren Entstehung nichts anderes sei als an die Macht zu kommen.<sup>1048</sup>

Zum Jahrestag der Revolution am 25. Januar 2012 waren sich die revolutionären Kräfte und selbst die Salafisten darüber einig, dass es an diesem Tag keinen Anlass zum Feiern gebe, weil die Revolution ihre Ziele noch nicht erreicht habe und daher weitergehe. Nur die Muslimbruderschaft und der Militärrat wollten den Jahrestag der Revolution offiziell feiern. Immer wenn die Masse am Jahrestag der Revolution am Tahierplatz gegen das Militär „Nieder, nieder mit der Herrschaft des Militärs!“ skandierte, ließen die Muslimbrüder deshalb die Lautsprecher ihrer Koranlesungen noch lauter drehen, damit die Masse aus Respekt vor dem heiligen Text leiser werde. „Der religiöse Gesang der Muslimbrüder auf dem Tahierplatz war ein gezielter Versuch, den revolutionären Charakter des Platzes zu verwässern. Man warf ihnen öffentlich vor, die Revolution und deren Ziele verraten zu haben.“<sup>1049</sup>

Wenige Tage vor den Parlamentswahlen noch harrten die echten Träger der Revolution in den Tränengasattacken der Polizei aus. In dieser Zeit waren die Mitglieder der Muslimbruderschaft und die Salafisten durch den großen Sieg in den Parlamentswahlen schon dabei, die ersten Früchte der von ihnen missbrauchten Revolution zu ernten. In den Parlamentswahlen von Oktober/November 2011 bekam die „Partei der Freiheit und der Gerechtigkeit“, der politische

---

<sup>1047</sup> Ebd.

<sup>1048</sup> Vgl. ebd.

<sup>1049</sup> Abdel Munim Mahmou: [o. T.], in: Al-shorouk vom 26.01.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 26.01.2012].

Arm der Muslimbruderschaft, 47% der Parlamentssitze, gemeinsam mit den Salafisten kam die islamistische Bewegung auf 74%.<sup>1050</sup>

## 12.1 Zum salafistischen Weltbild

Vor der Revolution waren die Liberalen, die Säkularen und die Menschenrechtsorganisationen diejenigen Kräfte, die das Regime von Mubarak jahrzehntlang wegen dessen Unterdrückung der Islamisten heftig kritisierten. Sie taten es weder aus religiöser Überzeugung noch um politische Gewinne zu erzielen, sondern sie handelten von ihrer festen Überzeugung ausgehend, dass jeder Mensch das Recht auf Meinungsfreiheit hat. Im umgekehrten Falle hätten sich die Islamisten nach aller bisherigen Erfahrung keinesfalls für die Bürgerrechte der eingekerkerten Liberalen stark gemacht, weil ihre Ideologie Menschen anderer Weltanschauung eben nicht toleriert. Diesen Sachverhalt konstatierte auch Ibrāhīm Isa, der Chefredakteur der ägyptischen Tageszeitung al-Dostour:

„In jener Zeit, als die Muslimbruderschaft unter Verhaftungen und Verfolgungen litt und von Militärgerichten verurteilt wurde, ihre Firmen und ihr Kapital durch die Staatssicherheit von Mubarak enteignet wurden, in jener Zeit, als die Wahlen schamlos gefälscht wurden und die Medien Mubaraks gegen alles Muslimbruderschaftliche gerichtet waren, war nicht die schweigende Mehrheit der Bevölkerung diejenige, die die Muslimbruderschaft verteidigt hätte, sondern es waren die Aktivisten, die Juristen und die liberalen Schriftsteller, die die Muslimbruderschaft in Schutz nahmen.“<sup>1051</sup>

Seit der Revolution betrachten die Islamisten die Liberalen als ihre Hauptfeinde, was manchmal bittere Kommentare hervorruft: „Vielleicht ist der Undank und die Belohnung des Guten mit Schlechtem ein Charakterzug der Islamisten“.<sup>1052</sup> Ein aktuelles Beispiel dafür bietet die Haltung Muḥammad al-Barad‘i, des ehemaligen Chefs der Internationalen Atomenergiebehörde: Als Muḥammad al-Barad‘i sich öffentlich für den politischen Wechsel in Ägypten aussprach, verharnte die Muslimbruderschaft immer noch ratlos in ihrer alten Haltung. Von Beginn an setzte sich al-Barad‘i ausdrücklich für die Muslimbruderschaft und deren politische Rechte als eines Teils der ägyptischen Gesellschaft ein. Tatsächlich kam es zu einer gewissen Annäherung zwischen al-Barad‘i und der Muslimbruderschaft, allerdings ohne konkrete politische Ergebnisse. Scheich Yusuf al-Qaradāwī, der ebenfalls großen Respekt innerhalb der

---

<sup>1050</sup> [o. A.]: *Natāig al-intiḥabāt albarlamāniya* [„Die Ergebnisse der Parlamentswahlen“], in: Al-shorouk vom 20.01.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com). [Zuletzt aufgerufen: 20.01.2012].

<sup>1051</sup> Ibrahim ‘Isa: *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 24.12.2011, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 24.12.2012].

<sup>1052</sup> Ebd.

Muslimbruderschaft genießt, rief die Muslimbruderschaft und die Salafisten dagegen zum Schulterschluss auf und verurteilte die Liberalen wie folgt:

„Was die Liberalen angeht, so halte ich sie für *duḥalā* ‘*ala aš-ša‘ab al-maṣry* (Eindringlinge in das ägyptische Volk), weil sie die islamische Šari‘a ablehnen. Ich glaube nicht, dass sie zukünftig eine Chance im politischen Leben haben werden, es sei denn, die Islamisten würden scheitern, dann wären die Liberalen an der Reihe. Die Liberalen sind dadurch stark, dass sie in den Medien stark vertreten sind.“<sup>1053</sup>

Die einfache Parole, mit der die Islamisten die Wahlen dann souverän gewannen, und zwar auf Kosten des guten Rufes der liberalen Kräfte, lautete: „Gebt eure Stimme für Gott gegen die Säkularen und den Säkularismus!“ Ein Journalist der Zeitung *Al-yaum al-sabi‘* schilderte dieses Manipulieren des Willens der Wähler durch massiven Einsatz von religiösen Parolen so:

„So einfach und ohne große philosophische Analyse dominierten die Islamisten die ersten Wahlen. Die Ergebnisse der ersten Wahlen ließen diejenigen, die die Demokratie einst verfluchten, die Demokratie hoch loben, und diejenigen, die an die Demokratie stets glaubten, sie verfluchen. Eine echte Demokratie ist wie ein Schwert, mit dem sich das Volk gegen die Ungerechtigkeit der Despoten wehren kann. Was würde aber passieren, wenn das Volk mit der Kunst des Schwertkampfes nicht vertraut wäre? Es würde sich mit dem Schwert umbringen, statt sich mit ihm zu schützen. So geht es dem ägyptischen Volk, welches Jahrzehnte lang kulturell ausgehungert wurde. Wir ermöglichen ihm die Demokratie, ohne dass es in der Lage ist, mit ihr umzugehen, so dass es kurz davor ist, sich damit umzubringen. Naiv und blauäugig stimmte das Volk für die ‚Gottespartei‘ ab, im Glauben, dass es damit für Gott seine Stimme gegeben habe. Es gelang den Islamisten, den einfachen Menschen davon zu überzeugen, dass Gott noch neben seinen neunundneunzig Schönheitsnamen andere Namen habe, nämlich ‚die Partei der Freiheit und der Gerechtigkeit‘ (der Muslimbruderschaft) und ‚die Partei des Lichtes‘ [die Partei der Salafiya].“<sup>1054</sup>

Entsprechend malt unser Journalist ein pessimistisches Bild vom Ägypten der Zukunft unter der Herrschaft der Islamisten. Ferner beschreibt er das Verständnis der Islamisten von der Demokratie wie folgt:

„Ohne Schönreden sind die Ergebnisse der Wahlen der ersten Etappe die größte Katastrophe, welche Ägypten seit der prähistorischen Zeit heimsuchte. Sollten die liberalen Kräfte in den nächsten Wahletappen auch noch verlieren, werden wir Ägypten aus ihren Händen [gemeint sind die Islamisten] weder durch Demokratie noch mit der Rückkehr zum Tahrirplatz noch mit irgendwelchen anderen Mitteln zurückerhalten. Die Demokratie bei den Islamisten ist wie ein ‚Einwegartikel‘. Sie gleichen daher einem, der, sobald er den Strand erreicht hat, sein Boot verbrennt. Lasst euch nicht irre machen: Wenn die Islamisten an die Macht kommen würden, werden sie scheitern und sich vor ihren Wählern bloßstellen. Diese Meinung ist ein Irrglaube derjenigen, die die Islamisten, gleich ob sie Muslimbrüder oder Salafisten sind, nicht kennen. Wenn die Islamisten an die Macht kommen, werden sie sie nie wieder abgeben.“<sup>1055</sup>

---

<sup>1053</sup> Yusuf Al-Qaradāwī: *Al-ḡabha a-lislāmiya li taḥqīq tomuḥāt almasriyīn* [„Eine islamische Front um die Bestrebungen der Ägypter zu realisieren“], in: *Al-dostor* vom 20.02.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 20.02.2012].

<sup>1054</sup> Islam Buhairi: *Intaḥibu Allah fi muqābil al-almānia wa al-almāiyīn!* [„Wählt Gott statt den Säkularismus und die Säkularen!“], in: *Al-yaum as-sabi‘* vom 13.12.2011, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 13.12.2011].

<sup>1055</sup> Ebd.

Zudem wirft unser Journalist den Islamisten opportunistisches Verhalten vor. Sie glaubten seiner Ansicht nach fest daran, dass ihr vermeintlich nobler Zweck jedes Mittel heilige:

„In jener Zeit würde die Verfälschung der Wahlen eine fromme Arbeit, mit der sich der Islamist Gott annähert, weil er dadurch den Aufstieg der ‚verdorbenen Liberalen‘ zur Macht verhindert. Der Tahrierplatz würde in ihren Augen das Sammelbecken der Ungläubigen und nicht der Oppositionellen sein. Sie haben schon angefangen, ihre Gegner und Widersacher links und rechts der Glaubenslosigkeit zu bezichtigen. Die Sklaven des Wahhabismus werden uns in Ägypten eine fremde Religion schaffen, die sich nur um die angeblichen Laster der Frau, um die Verschleierung ihres irreführenden Reizes und die Betonung der Minderwertigkeit ihrer Vernunft, ihre Beschneidung und ihre Züchtigung kümmert. Die Religion des Wahhabismus wird die Kunst sowie die Konturen des sozialen, sportlichen und schließlich des humanen Lebens in Ägypten verwischen.“<sup>1056</sup>

Wenn beide islamischen Strömungen, die Salafisten und die Muslimbruderschaft, von der Schwäche der Liberalen profitiert haben, so profitierte die Muslimbruderschaft erneut von dem extremen Auftreten und den unpolitischen Äußerungen der Salafisten. Plötzlich schien die Muslimbruderschaft vielen Ägyptern doch vergleichsweise gemäßigt. Der Muslimbruderschaft kam somit alles gelegen: Einerseits profitierte sie vom Umstand, dass junge Ägypter und liberale Kräfte durch die Revolution für sie den Weg zur Machtübernahme ebneten, andererseits profitierte sie von den Fehlritten der unerfahrenen Salafisten. Die Parlamentswahlen von Oktober bis Dezember 2011 zeigten, dass die echten Revolutionäre, die am Tahrierplatz für ihre idealen Ziele ausharrten, nicht von heute auf morgen erfolgreiche Politiker werden konnten. Die Partei für Freiheit und Gerechtigkeit bekam in den Wahlen unter diesen Umständen 45,7% der Parlamentssitze, die Partei der Salafisten (*Hizb an-nūr*) bekam 24,6%. Somit bekamen die islamistischen Parteien 70,3% der gesamten Sitze im sogenannten Parlament der Revolution. Die liberale *al-wafd* Partei hingegen bekam nur 8,4%. *Al-Kutla al-miṣriya* (Der ägyptische Block), der ebenfalls liberal ist, bekam 6,6%. So kamen die liberalen Kräfte Zusammen auf 15%. Die restlichen Parteien gelten eher als liberal denn islamistisch. Somit könnte man meinen, dass die liberale Front im Parlament insgesamt ca. 30% ausmacht. An dieser Stelle ist meines Erachtens aber wichtig zu erwähnen, dass das neugewählte Parlament nach der Revolution in Wirklichkeit nicht als das Parlament der Revolution betrachtet werden kann. „Das gegenwärtige Parlament ist vielmehr ein echtes Spiegelbild der politischen Kräfte unter Mubarak vor der Revolution vom 25. Februar 2011.“<sup>1057</sup>

---

<sup>1056</sup> Ebd.

<sup>1057</sup> Ahmad Muslimani: Ein Interview, in: Al-yaum as-sabi‘ vom 27.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 27.02.2012].



## 12.2 Der wahhabitische Salafismus nach der Revolution

Die Gründe für die Verbreitung des heutigen wahhabitischen Salafismus unterscheiden sich nach Kamāl Ḥabīb nicht wesentlich von den Gründen für die Verbreitung der Muslimbruderschaft: Beide Ideologien bieten ihren Mitgliedern eine vordergründig angemessene und befriedigende Identität an. Sie sprechen die Natur der Ägypter als „religiöses Volk“ an. Der Eintritt in die Organisation verläuft schnell und unbürokratisch. Das neue Mitglied findet eine neue Zugehörigkeit und Nestwärme und kann dadurch ein erhöhtes Selbstwertgefühl genießen. Sowohl der wahhabitische Salafismus als auch die Muslimbruderschaft scheinen pragmatisch und flexibel auf die Bedrohungsgefühle der Massen der Muslime vor dem Westen zu reagieren.<sup>1058</sup>

Der Wahhabismus ist, wie bereits angeführt, seit ca. vier Jahrzehnten in Ägypten aktiv. Über die neuen Medien wie die Moscheen erfasste er seither eine breite Schicht der ägyptischen Gesellschaft. Mit ihrem klaren Bekenntnis, dass sie sich aus der Politik heraushalten würden, konnten die Anhänger des Wahhabismus die Konfrontation mit dem Sicherheitsapparat von Mubarak weitgehend vermeiden und sich so mehr Spielraum verschaffen. Mit Ausnahme von wenigen Scheichs, die die wahhabitische Ideologie predigten, blieb der Wahhabismus ohne offizielle Vertretungen, Institutionen und Organisationen. Die geistigen Väter des gegenwärtigen Wahhabismus in Ägypten sind unter anderem die saudischen Scheichs al-Albani und Ibn Baz. In Ägypten aber treten Gelehrte wie Abu Iṣḥāq al-Ḥuweini, Muḥammad Ḥassan und Muḥammad Ḥussein Ya‘qūb auf, die beträchtlich dazu beitrugen, dass der Wahhabismus in Ägypten gegenwärtig Fuß fasst und Gestalt bekommt.<sup>1059</sup> Bis zum Vorabend des Sturzes von Mubarak am 11. Februar 2011 gehörte die Politik, wie gesagt, zumindest dem Schein nach noch nicht zum Interessenbereich der wahhabitischen Ideologie.<sup>1060</sup> Für diejenigen, die die Geschichte lesen und in die Inhalte der islamistischen Ideologie Einblick haben, war dieses scheinbar harmlose, unpolitische Auftreten des Wahhabismus allerdings wenig überzeugend. Mehr oder weniger hatte ja auch die Muslimbruderschaft als ein harmloser Sufi-Orden nach diesem Muster ihre Karriere begonnen.

---

<sup>1058</sup> Vgl. [o. A.]: *Al-šeiḥ al-salafī Muḥammad ‘abdel Maqsūd fi al-tahriy* [„Der salafistische Gelehrte Muḥammad ‘Abdel Maqsoud auf dem Tahriy Platz“], in: Al-ahram vom 29.07.2011, [www.ahram.org.eg](http://www.ahram.org.eg) [zuletzt aufgerufen: 29.07.2011].

<sup>1059</sup> Es handelt sich um die berühmtesten Gelehrten der Salafiya im gegenwärtigen Ägypten.

<sup>1060</sup> Entspricht der eigenen Erfahrung des Verfassers.



„Erst als am ersten Februar 2011 Scheich Muḥammad Abdel Maḡsoud am Tahrier-Platz unter den Menschen erschien und seine Fatwa zur Erlaubnis abgab, sich an den Demonstrationen zu beteiligen und sich gegen den Herrscher zu stellen, strömten die Massen der salafitischen Jugendlichen wie die Lemminge auf die Straße.“<sup>1061</sup>

Mit dem Erheben politischer Ansprüche kündigte sich für den wahhabitischen Salafismus ein neues Zeitalter an. Jedoch sorgte er, noch politisch unerfahren, mit vielen fanatischen Äußerungen für eine Zersplitterung der Bevölkerung. So bezeichnete der salafistische Scheich Ja‘qoub das gesamte Abstimmungsverfahren für die Verfassungsänderung im März 2011 in äußerst provokativer Absicht, indem er sich eines religiösen Topos bediente, als *ḡazwat aṣṣanādīq* (Feldzug der Wahlurnen). Scheich Ya‘qūb benutzte hier das Wort Ghazwat in eindeutigem Bezug auf die ersten Feldzüge, die die muslimische Urgemeinde gegen die Ungläubigen geführt hatte. Er kommentierte das Ergebnis ironisch mit den Worten: „Wollt ihr die Demokratie? Das ist die Demokratie, *wa qalat aṣ-ṣanādīqu lil-Islam na‘am* (das Volk und die Wahlurnen sagten ja zum Islam).“ Zu den Liberalen und Christen gewandt sagte er: „Wer mit dem Ergebnis nicht leben möchte, für den sind die Tore nach Europa und nach USA weit offen.“<sup>1062</sup> Mit religiösem Gesang und Gesangsformeln, die die Muslime in der frühislamischen Zeit nach einem Sieg über die Feinde angeblich zu singen pflegten, unterbrachen die Massen seine Rede immer wieder und sangen „Allah ist groß, Allah ist groß“. Die erschütterte Öffentlichkeit der gemäßigten Muslime und erst recht die Liberalen reagierten auf diese Demonstration mit Empörung und bezeichneten die Äußerungen des Scheichs als völlig unpassend, unverhältnismäßig und verantwortungslos. Sie verursachten damit den ersten Riss in der zumindest bisher bestehende Einheit eines Volkes.

Es lässt sich im Nachhinein erahnen, welche mentalen und gesellschaftlichen Auswirkungen solche Äußerungen auf eine von Freude über den gestürzten Diktator erfüllte Bevölkerung hatten. Ab diesem Zeitpunkt begann der sogenannte Tahrier-Geist allmählich zu schrumpfen, als dessen bedeutendstes Ergebnis die Beseitigung der Differenzen zwischen Arm und Reich, zwischen Christ und Muslim galt. Die verschiedenen Kräfte der Christen und Muslime, Liberalen und Islamisten begannen sich gegenseitig mit Misstrauen zu betrachten.

Eine andere, ebenso auffällige Äußerung kam vom Pressesprecher der Salafisten während der Wahlen im Oktober 2011 in Alexandria: Scheich Abdel Munim al-Schahat erklärte, dass die Demokratie ein im Islam verbotenes teuflisches Werk sei, weil sie ein westliches Produkt

---

<sup>1061</sup> ‘Ala Al-‘Attar/Hanan al-Ḥag: *Ḥariṭat al-salafīa fi miṣr* [„Über die Charta des Salafismus in Ägypten“], in: Al-ahram vom 29.07.2011, [www.ahram.org.eg](http://www.ahram.org.eg) [zuletzt aufgerufen: 29.07.2011].

<sup>1062</sup> ‘Ala Al-‘Attar/Hanan al-Ḥag: *Ḥariṭat al-salafīa fi miṣr* [„Über die Charta des Salafismus in Ägypten“], in: Al-ahram vom 29.07.2011, [www.ahram.org.eg](http://www.ahram.org.eg) [zuletzt aufgerufen: 29.07.2011].

darstelle. Bemerkenswert ist aber die offizielle Reaktion der Partei der Salafisten Hizb al-Nūr auf die Feststellung: Die Parteiführung distanzierte sich von Scheich al-Shahat und erklärte, dass diese Äußerungen nicht die offizielle Haltung der Salafistischen Partei widerspiegeln. Der berühmte Journalist Ibrahim 'Isa bedankte sich daraufhin ironisch bei Scheich al-Schahat: Er habe die Salafisten bloßgestellt, weil er letztendlich aus seiner Seele heraus ausgesprochen habe, was die meisten Salafisten dächten. Die strittigen Äußerungen der Salafisten hörten damit nicht auf. Zu Beginn des Jahres 2012 sagte Scheich Muḥammad Hassan, einer der einflussreichsten Salafisten in Ägypten: „Die Liebe zur Heimat ist eine religiöse und Glaubensfrage. Daher ist es notwendig, unsere Identität zu korrigieren, um sie zuerst auf die Religion und dann auf die Heimat zurückzuführen.“<sup>1063</sup> Der ebenfalls bekannte Journalist Wail Qandil, der Scheich Hassans Satz publizierte, sieht in dieser Feststellung eine grundsätzliche Aufforderung zur islamistischen Identitätskorrektur der Ägypter und setzt sich mit deren eventuellen Folgen auseinander:

„Da wir in einer Heimat leben, die mehr als eine Religion beinhaltet, frage ich Scheich Hassan: Würde er akzeptieren, wenn ein Kopte öffentlich äußert, dass seine christliche Identität wichtiger für ihn ist als seine Heimat Ägypten? Und wenn ein ägyptischer Kopte von sich so eine Äußerung machen würde, würde er nicht von den Muslimen als Gefahr für die Heimat bezeichnet? Wie wäre es vielmehr, wenn Ägypten in einen Krieg gegen einen westlichen Staat verwickelt würde, dessen Religion christlich ist, soll der ägyptische Kopte gegen seine Heimat Ägypten kämpfen, weil ihm seine christliche Identität (entsprechend der Logik des Scheichs) wichtiger als seine Heimat ist?“<sup>1064</sup>

Wail Qandil kritisierte die Rede des Scheichs scharf, weil dieser dadurch die Identität der Ägypter spalte. Die Umsetzung des von ihm artikulierten Denkmusters würde Ägypten am Ende in zwei Staaten spalten, nämlich in einen muslimischen und einen christlichen Staat. Qandil war umso mehr schockiert, da der Scheich diese Äußerung im Rahmen „einer Initiative zur Rettung Ägyptens“ machte. Zweifellos begünstigen solche Äußerungen die zunehmende Polarisierung der Gesellschaft im Ägypten nach der Revolution. Schon am 3. März 2012, zwei Tage nachdem Scheich Muḥammad Hassan seine Rede gehalten hatte, rief ein koptischer Denker namens Michel Fahmi zur Gründung einer „Organisation der Christenbruderschaft“ auf, nach dem Muster der Muslimbruderschaft. Das Motto der Organisation werde selbstverständlich nicht „Der Islam ist die Lösung“ sein, sondern „Die Liebe zu Ägypten ist die Lösung“. Michael Fahmi begründete seine Initiative damit, dass die christlichen Kopten nach der Revolution keine Verbesserung ihrer Lage verspürten und, während das Land islamisiert

---

<sup>1063</sup> Wail Qandil: *Hulumuk ya Šeiḥ Hassan!* [„Habt Gnade mit uns, Scheich Hasan!“], in: Al-shorouk vom 01.03.2012, [www.shorouknew.com](http://www.shorouknew.com) [zuletzt aufgerufen: 01. 03. 2012].

<sup>1064</sup> Ebd.

werde, nicht untätig zuschauen könnten.<sup>1065</sup> Die besorgniserregenden Äußerungen und die für die einfachen Ägypter ungewöhnlichen Verhaltensweisen der Salafisten erreichten erneut eine alarmierende öffentliche Dimension, als ein Parlamentsmitglied der Partei der Salafisten namens Mamdouh Isma‘iel während einer Parlamentsdebatte plötzlich aufstand und im Parlament zum Gebet rief. Sa‘d al-Katani, der Präsident des Parlamentes aus der Partei der Muslimbruderschaft, wies ihn daraufhin an, er solle sich hinsetzen und sich nicht frömmer als die anderen Parlamentsmitglieder geben. Ähnliches wiederholte sich, als die Salafisten beim Abspielen der Nationalhymne nicht aufstehen wollten. Das Verhalten des Salafisten Mamdouh repräsentiert unzweifelhaft ein Bild des Islam, das die Verrichtung der religiösen Rituale zu den vorgegebenen Zeiten den Interessen des ägyptischen Volkes vorzieht. Reaktionen auf dieses Verhalten waren am Tag danach in der Presse und in den übrigen Medien zu sehen. Zahlreiche Scheichs beschäftigten sich mit der Frage, ob das Verhalten Mamdouh Isma‘ils im Parlament richtig oder falsch war. Die Meinungen gingen auseinander, manche hielten es für richtig, andere für falsch.

Kritik an der bisherigen Leistung der Salafisten im Parlament kam aber auch aus den eigenen Reihen: Aḥmad al-Naqīb, ein berühmter Salafist und Universitätsprofessor, beschreibt *intifāḥ az-zat wa tahmīš al-a‘ḥar* (die Selbstverherrlichung und die Marginalisierung der anderen Parlamentsmitglieder), die die Salafisten im Parlament betrieben, als Krankheiten, die die Salafisten befallen hätten. Er nannte sie ironisch die „demokratischen Salafisten“ und beschuldigte sie, zwischen ihren eigenen Prinzipien und den Prinzipien der Demokratie hin und her zu schwanken. Die Salafisten sind nach Meinung von an-Naqīb also ein Teil und eine Ursache der vernebelten politischen Szene des Landes geworden, weil sie eben keine klaren Linien zögen. In vergleichbarer Weise kritisierte an-Naqīb gleichermaßen die Erziehung der nachfolgenden Generationen zu fanatischer Loyalität und blindem Gehorsam innerhalb der salafistischen Kreise.<sup>1066</sup>

„Was die Präsidentschaftskandidatur betrifft, so erklärte die Salafistische Partei, dass sie eigene Kandidaten stellen werde, weil sie sich Sorgen um die Zukunft der Šari‘a und die Stabilität des Landes macht, sollten die Säkularen an die Macht kommen. Die Salafisten erklärten, dass sie mit den Muslimbrüdern im Kampf gegen die Säkularen zusammenarbeiten werden. In der Tat kam es auch zu Rivalität und bitterem Wettbewerb zwischen den demokratischen Salafisten und den demokratischen Muslimbrüdern. Da sagten die Salafisten: Das Ringen mit den Muslimbrüdern

---

<sup>1065</sup> Nader Schkri: *Tasis ġam‘at al-iḥwān al-masihīyīn rasmiyyan* [„Offiziell: Die Gründung der Christenbruderschaft“], in: El-masry Al-yaum vom 03.03.2012, [www.elmasryalyoum.com](http://www.elmasryalyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 03.03.2012].

<sup>1066</sup> Vgl. Ahmad Al-Naqīb: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 14.08.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 14.08.2012].

ist für uns eine bewusster Akt, weil wir selbst der Muslimbruderschaft die Šari'a nicht anvertrauen können.<sup>1067</sup>

Den latenten Sarkasmus, den Scheich al-Naqieb hier in Bezug auf die Demokratie an den Tag legte, drückte er noch deutlicher aus in einer Äußerung zur Übernahme des Präsidentenamtes durch den Muslimbruder Mursi. Dieser hätte erklärt, er wolle mehrere Stellvertreter ernennen, darunter auch einen Kopten. Das heißt, ein Christ wäre in eins der höchsten Staatsämter berufen worden, obwohl es sich bei Ägypten um ein mehrheitlich islamisches Land handelte. Al-Naqieb zog in diesem Zusammenhang zum Vergleich das Land Nigeria heran:

„Dieses Land ging verloren und entfernte sich vom Islam, weil man im Namen der Demokratie einen Christen als Vize hatte. Als der muslimische Präsident starb, übernahm der christliche Vize die Macht. Dieser blieb mehr als dreißig Jahre. Dies ist so geschehen, weil man den Weg für die Herrschaft der Christen ebnet wollte.“<sup>1068</sup>

Der salafistische Scheich Abdel Mun'im al-Šaḥat, einst der Pressesprecher der Salafistischen Partei Hizb al-Nour, erklärte die 75 Opfer der Schlacht im und um das Fußballstadion in der Stadt Port Said am Sueskanal als *qatla fi sabīl al-lahu al-harām* (Opfer eines verbotenen, sinnlosen Aktes), womit er das Fußballspiel meinte.<sup>1069</sup> Al-Schahat gab mit dieser Äußerung erneut ein Beispiel für eine retardierte buchstabengetreue Auslegung eines ḥadīṡ des Propheten. Denn er stützte sich in seinem Verbot des wettkampforientierten Fußballsports auf den ḥadīṡ, in dem der Prophet sagte: *la sabqa illa fi tlat, ḥuffin was ḥafirin wa naṣl* (Ein Wettbewerb findet nur auf Pferden, auf Kamelen oder mit dem Schwert statt). Scheich al-Šaḥat schloss daraus, dass der Wettbewerb und das sportliche Wettfeiern unter Muslimen sich daher nur auf die vom Propheten genannten drei Formen beschränken dürfe. Der Scheich fügte hinzu, dass die fußballbegeisterten Muslime nur die Anderen, also die Nichtmuslime, imitieren wollten, denn Fußball gehöre nicht zur muslimischen Kultur.<sup>1070</sup>

### 12.3 Die Islamisten an der Macht

---

<sup>1067</sup> [o. A.]: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 15.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 15.04.2012].

<sup>1068</sup> Ahmad Al-Naqieb: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 06.07.12, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 06.07.2012].

<sup>1069</sup> Abdel Mun'im Al-Šaḥat: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 07.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 12.02.2012].

<sup>1070</sup> Ebd.

Ḥasan al-Banna wehrte sich stets dagegen, dass man seine Organisation als politische Partei bezeichnete. Denn der Islam verträgt seiner Ansicht nach das Parteileben nicht.<sup>1071</sup> Als man ihn auf seine widersprüchliche Haltung – er äußere sich religiös und wirke gleichzeitig politisch – ansprach, lehnte er die Definition seiner Organisation als Partei erneut ab. Nicht zuletzt zeigt auch sein Motto „Der Islam ist *‘qida wa ‘ibāda* (Glaube und religiöse Rituale), *waṭan wa ġinsiya* (Heimat und Nationalität), *rawḥāniya wa ‘amal* (Spiritualität und Wirken), *muṣḥaf wa saif* (Koran und Schwert)“, dass sein Erbe tatsächlich ein untrennbares Gemisch aus Politik und Religion darstellt. So blieb die Ideologie der Muslimbruderschaft intransparent und ist es bis heute. Es ist daher umso wichtiger, die Haltung der Organisation nach der Revolution, als die Macht in greifbare Nähe rückte und zum Teil bereits ergriffen werden konnte, zu untersuchen und zu zeigen, welche politische oder ideologische Wandlung sie erfuhr. Generell gilt allerdings, dass die Widersprüche im oben genannten Spruch von al-Banna nach wie vor bestehen und die zwiespältige Ideologie der Muslimbruderschaft charakterisieren.

Wir beginnen mit einem Blick auf die Zeichen und Symbole der Organisation. Ihr Logo, das insbesondere ihre Fahnen ziert, zeigt zwei gekreuzte Schwerter, dazwischen den Koran. Darunter geschrieben steht die Aufforderung *wa a‘iddu!* (Und bereitet euch vor!). Der Befehl bezieht sich auf Vers 60/8 des Koran, der besagt: „Bereitet gegen sie alles vor, was ihr an Kriegsausrüstung und berittenen Kämpfern aufbieten könnt, um Gottes Feinde, eure Feinde und andere außer ihnen abzuschrecken“. Man könnte und muss kritisch fragen, warum die Muslimbrüder ausgerechnet diesen Vers als Motto haben, und nicht den nächsten Vers aus derselben Sure, der lautet: „Wenn sie zum Frieden neigen, entschieße du dich auch dafür, und verlass dich auf Gott!“ (Koran 61/8), oder auf einen anderen Vers, der besagt: „Rufe auf den Pfad deines Herren mit Weisheit und schöner Predigt und debattiere mit ihnen auf die beste Art und Weise!“ (Koran 16/116). Ist für die Muslimbruderschaft das friedliche Gespräch nicht zivilisierter und menschlicher als die „Abschreckung“ mit dem Schwert?

---

<sup>1071</sup> Gamal al-Banna: *Al-iḥwān al-muslimūn wa as-siāsa* [„Die Muslimbruderschaft und die Politik“], in: Almasry Al-yaum vom 04.05.2012, [www.elmasryalyoum.com](http://www.elmasryalyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 10.05.2012].



*Das Fahnsymbol der Muslimbruderschaft<sup>1072</sup>*

Demgegenüber scheint das Logo der Partei der Muslimbruderschaft nach der Revolution einen ersten Paradigmenwechsel der Islamisten auf dem Weg der politischen Entwicklung widerzuspiegeln. Das Logo der Partei der Freiheit und Gerechtigkeit, des politischen Armes (*azzira 'as-siyāsi*) der Muslimbruderschaft, wurde nun viel freundlicher gestaltet: Am Rand des kreisförmigen Zeichens steht der Name *al-ḥurriya wa al-'adāla* (Partei für Freiheit und Gerechtigkeit). Unten öffnen sich zwei zarte grüne Olivenblätter, in der Mitte ist eine blaue Kuppel mit einer Öffnung zum Himmel als Lichtquelle sichtbar, und ganz unten steht: *nahmilu al- ḥaira li miṣra* (Wir bringen das Gute für Ägypten). Das Ganze erinnert gewiss nicht zufällig an ein Ornament aus dem Inneren einer Moschee.

---

<sup>1072</sup> Quelle: Wikipedia



Das Logo der Partei für Freiheit und Gerechtigkeit<sup>1073</sup>

Diese wohl überlegte Änderung erweckt Hoffnung und schürt Angst zugleich: Hoffnung darauf, dass sich die Muslimbruderschaft in angesichts ihrer verantwortungsvollen Position zum Positiven ändern möchte, und Angst, weil die Geschichte der Muslimbruderschaft deren gefährliches Potential belegt. Denn die Organisation hat sich immer taktisch verhalten, ohne ihre letzten Grundsätze völlig aufzugeben. In diesem Sinne drückte sich auch Fatima Na'out aus, eine Journalistin der Tageszeitung Al-yaum al-Sabi'. Sie schrieb dazu:

„Die Geschichte der Muslimbruderschaft war je nach Interesse durch Taktik und Manövrieren geprägt. Das einzige unveränderliche Ziel der Muslimbrüder war ihr Verlangen nach der Macht. Ist das nun eine lobenswerte Wandlung vom Terror zum Frieden, oder ist das bloß ein Manöver, bis sie an die Macht kommen und das Schwert wieder aus der Scheide ziehen?“<sup>1074</sup>

Nach ihrem Motto *mušārahah la muğālahah* (Kooperation, kein Ringen) formulierte die Führung der Muslimbruderschaft angeblich aus Rücksicht auf die neu entstehenden, noch nicht organisierten Parteien im März 2011 vor dem Volk drei klare Versprechen:

„Erstens werde sie Kandidaten für nur 30% der Parlamentssitze stellen, zweitens werde sie die neue Verfassung in Übereinstimmung mit allen anderen politischen Kräften des Landes parteiübergreifend zu definieren versuchen und drittens werde sie keinen eigenen Kandidaten für das Amt des Präsidenten ins Rennen schicken.“<sup>1075</sup>

Tatsächlich kämpfte die Muslimbruderschaft jedoch in den Parlamentswahlen vom Herbst 2011 um alle Parlamentssitze und bekam dann gemeinsam mit den Salafisten, wie gesagt, rund 75% der Gesamtsitze. Und in der Verfassungskommission, die die Verfassung schreiben sollte, hatten die Muslimbruderschaft und die Salafisten zusammen 50% der Stimmen inne. Sie

<sup>1073</sup> Quelle: Wikipedia unter, Freiheits- und Gerechtigkeitspartei.

<sup>1074</sup> Fatima Na'out: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 22.11.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 12.12.2012].

<sup>1075</sup> Ibrahim 'Isa: *Al-šab'a ba'd ġu'a* [„Die Neureichen“], in: Al-dostor vom 31.03.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen am 15.01.2014].



benutzten ihre Mehrheit im Parlament, um eine von Islamisten dominierte Verfassungskommission aufzustellen, damit diese die Verfassung in ihrem Sinne und kaum mit Rücksicht auf die nichtislamischen und die liberalen Kräfte schreibt. Dieses Verhalten der Islamisten veranlasste alle übrigen politischen Kräfte sowohl im Parlament als auch in den staatlichen Institutionen und Apparaten sowie die Medien, sich gegen sie zu vereinigen: „Die Islamisten wollen alle Schaltstellen des Landes kontrollieren“, so lautete die Kritik von allen Seiten.<sup>1076</sup> Und es blieb nicht bei derartiger Kritik. „Am 28. Mai 2012 drohten mehr als neunzig Parlamentsmitglieder aus den verschiedenen liberalen Parteien, die Parlamentssitzung aus Protest gegen das diktatorische Verhalten der Islamisten, bestehend aus Salafisten und Muslimbrüdern, zu verlassen.“<sup>1077</sup> Das Ergebnis des arroganten Alleingangs der Islamisten im Parlament bedeutet somit das Scheitern der Aufstellung einer angemessenen Verfassungskommission: Muḥammad al-Biltāgi, Parlamentsmitglied und Mitglied des Hohen Rates der Partei für Freiheit und Gerechtigkeit, gestand in einem Telefongespräch mit dem Fernsehsendung *al-Haqiqa*, dass der Versuch der Muslimbruderschaft, die Verfassungskommission zu dominieren, ein Fehler gewesen sei.<sup>1078</sup>

Muḥammad Mahdy ‘Akef, der jüngste Muršid (Anführer) der Muslimbruderschaft, konstatierte ebenfalls einen massiven Rückgang der Popularität der Islamisten nach mehr als fünfmonatiger parlamentarischer Arbeit. Er führte den Popularitätsverlust selbstkritisch auf folgenden Sachverhalt zurück:

„Die Muslimbruderschaft verhielt sich in Bezug auf die Aufstellung der Verfassungskommission nicht richtig. Sie unterschätzte den Einfluss der Medien und ging mit diesen Medien unprofessionell um. [...] ‘Akef mahnte vor den Folgen, sollte ein islamischer Kandidat Präsident werden und dieselben Fehler wiederholen. Er weist darauf hin, dass es im Interesse der Muslimbruderschaft sei, wenn der Ministerpräsident nicht aus ihren Reihen wäre. ‘Akef erwähnte auch, dass er daran glaube, dass der Posten des Ministerpräsidenten für Kopten und Frauen ohne Unterschied zur Verfügung stehe.“<sup>1079</sup>

Einer der wichtigsten Kritikpunkte, den sowohl Gegner als auch Befürworter den Islamisten vorwerfen, ist der folgende: Die islamistische Mehrheit im Parlament habe die Forderungen

---

<sup>1076</sup> Vgl. Tāriq Al-Biṣri: *Aḥṭāa al-iḥwān fi ma‘at yaum* [„Die Fehler der Muslimbruderschaft in den ersten hundert Tagen“], in: Al-masry Al-yaum vom 11.05.2012, [www.elmasryalyoum.com](http://www.elmasryalyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 13.05.2012].

<sup>1077</sup> [o. A.]: *Azma fi al-barlaman be sabab al-dostour* [„Krise im Parlament wegen der Verfassungskommission“], in: Al-wafd vom 28.05.2012, [www.al-wafd.org](http://www.al-wafd.org) [zuletzt aufgerufen: 01.06.2012].

<sup>1078</sup> Vgl. Muḥammad Ḥaḡāḡ: *‘Alaina al-i‘trāf bi aḥṭāina wa labuda min wad‘ dostor li dawla madaniya* [„Wir müssen unsere Fehler gestehen und eine Verfassung für einen zivilen Staat festlegen“], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 26.03.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen am 22.04.2012].

<sup>1079</sup> A. Š. A.: *Al-iḥwān al-muslimūn ertakabu aḥṭāa in‘akasa‘ ‘ala ša‘biyatahum fi aššāri‘* [„Die Muslimbruderschaft machte zahlreiche Fehler, was sich auf ihre Popularität negativ ausgewirkt hat“], in: Alyaum as-sabi‘ vom 28.05.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 12.06.2012].



und Ziele der Revolution trotz erheblichen Drucks seitens der revolutionären Jugend nicht ernst genommen. Eines dieser Ziele war, die in ihren Augen charakterlosen Gefolgsleute *Foloul* (schäbiger Überrest) des alten Regimes per Gesetz aus ihren Ämtern zu entfernen. Die revolutionären Kräfte, wie die Bewegungen 6. April und die Kifāya, wollten mit diesem Gesetz eine Konterrevolution verhindern. Erst Monate nach dem Zusammentreten des Parlaments Mitte Januar 2012, nachdem den Islamisten die drohende Gefahr seitens des alten Apparates von Mubarak durch die Kandidatur von Shafiq klar wurde, verabschiedete das Parlament dieses Gesetz doch noch. Doch durch das Vorgehen der Islamisten, ausgerechnet unter diesen Umständen gegen ‘Umar Suleiman und später gegen Aḥmad Shafiq, fühlten sich die Kritiker der Islamisten in ihrer Einschätzung bestätigt, dass diese aus persönlichem Interesse handelten, und nicht, weil sie von den Prinzipien der Revolution überzeugt seien. Vielmehr zeige dieser Vorfall, dass die Islamisten die Legislative für ihre eigenen Interessen missbrauchten. Das Gesetz, welches nun vom Parlament zwecks Ausscheidens von Aḥmad Shafiq erlassen wurde, wurde zudem vom Verfassungsgericht für nichtig erklärt, weil es den Allgemeinheitscharakter jeden Gesetzes nicht erfülle, sondern für gewisse Personen maßgeschneidert sei. Khaled Yusuf, einer der wichtigsten ägyptischen Filmemacher und spätestens seit dem Ausbruch der Revolution politischer Aktivist, beschrieb die Situation wie folgt:

„Als die Muslimbrüder die Notwendigkeit des *qanūn al-‘azl as-siāsi* (Gesetzes zum Ausscheiden des schäbigen Überrestes der Anhänger Mubaraks aus dem politischen Leben) begriffen, waren sie nicht in der Lage, ein korrektes Gesetz zu verabschieden. Dies weist auf politische Unerfahrenheit hin.“<sup>1080</sup>

Nagih Ibrāhīm, ein ehemaliges aktives Mitglied der *al-ḡama‘a al-islamīya* unter dem ehemaligen Präsidenten Sadat, kritisierte ebenfalls die unprofessionelle parlamentarische Arbeit der Muslimbruderschaft und der Salafisten: Diese hätten einen ungerechtfertigten Krieg an allen Fronten erklärt.

„Die islamistische Mehrheit im Parlament hat die Justiz der Korruption und Solidarität mit den Generälen beschuldigt, ohne dafür konkrete Beweise zu haben. Sie suchte die Konfrontation mit den Militärgenerälen und beleidigte sie. Zudem scheute sie sich nicht, den vom Militär ernannten Ministerpräsidenten und einige seiner Minister öffentlich zu beschimpfen und sie wie Sklaven zu behandeln. Zu all diesen unnötigen Konfrontationen gegen die Machtsäulen des Landes kommt noch nach Nagih Ibrāhīm das unparlamentarische Auftreten mancher Mitglieder als Prediger und nicht als Mitglieder einer Aufsichts- und Legislativbehörde sowie das schändliche Verhalten einzelner Mitglieder wie al-Biklemlī und Tarik Wanies.“<sup>1081</sup>

---

<sup>1080</sup> Yusuf, Khaled: [o. T.], in: Al-shorouk vom 10.06.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 12.06.2012].

<sup>1081</sup> Nagih Ibrahim: *Demoqrātiya ḥaqiqiyq la tahtāg ila at-talwīḥ bil-maiādien* [„Eine echte Demokratie darf nicht durch Demonstrationen auf den Plätzen bedroht werden“], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 19.01.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 20.06.2012]. Al-Biklemlī wollte heimlich eine Schönheitsoperation an seiner Nase durchführen

Als Reaktion auf das Urteil des Verfassungsgerichtes riefen die Islamisten für den 27. April zu einem Marsch der Millionen zum Tahrierplatz auf, eigentlich zum Schutz der Revolution. Der Großteil der liberalen Kräfte des „6. April“, der „Freien Front für friedlichen Wechsel“, der „Jugend für Freiheit und Gerechtigkeit“ und der „Partei der demokratischen Front“ lehnte die Teilnahme an dieser Demonstration ab.

„Die Gegner der Demonstration begründeten ihre Haltung damit, dass die Islamisten nur für eigene Ziele und nicht für die Ziele der Revolution demonstrieren. Denn sie wollen nur den Druck auf den Militärrat erhöhen, um die Wahlkommission mit ihrer islamistischen Mehrheit durchzusetzen.“<sup>1082</sup>

Als Kandidaten für das Präsidentenamt stellte die Muslimbruderschaft zunächst den reichen Geschäftsmann Khairat al-Shater auf, der ein Jahr zuvor noch im Gefängnis gesessen hatte. Da er auch als Präsidentschaftskandidat noch Probleme mit der Justiz hatte, befürchtete die Führung der Organisation allerdings, im Falle seines Ausscheidens aufgrund eines Gerichtsurteils keinen eigenen Kandidaten mehr zu haben. Um dies zu vermeiden, wurde Muḥammad Mursi, der Chef der Partei für Freiheit und Gerechtigkeit, also ihrer Partei, als Ersatzkandidat aufgestellt. Tatsächlich wurde al-Shater durch ein Gerichtsurteil von der weiteren Kandidatur ausgeschlossen. Sein Ersatzkandidat, von den kritischen Ägyptern als „Ersatzreifen“ denunziert, verfügte über weniger Charisma als al-Shater und galt deshalb als schwacher Kandidat, der auch innerhalb der Muslimbruderschaft nicht überzeugte. Zeitgleich lehnte die Bruderschaft jedoch eine Initiative der Salafisten ab, in der diese verlangten, mit der Muslimbruderschaft einen gemeinsamen Kandidaten aufzustellen.<sup>1083</sup> Von vielen politischen Strömungen wurden der Ratschlag und die Bitte an die Führung der Muslimbruderschaft gerichtet, sie solle auf diese Kandidatur verzichten und stattdessen einen besseren Kandidaten, vor allem Abu al-Fotūḥ (ebenfalls ein ehemaliger anerkannter Führer aus den Reihen der Muslimbruderschaft) unterstützen. Diese blieben jedoch ohne Erfolg, weil Abu al-Fotūḥ in den Augen der Führung der Muslimbruderschaft kein gehorsames, loyales Mitglied mehr war.<sup>1084</sup>

---

lassen, was in konservativen muslimischen Kreisen als eitel und mit dem Islam nicht vereinbar gilt. Als dies ans Tageslicht kam, behauptete al-Beklemi, dass er von Schlägerbanden angegriffen und ihm dabei die Nase gebrochen worden sei. Später stellte sich heraus, dass er gelogen hatte. Tarik Wanis wurde von der Polizei in seinem privaten Fahrzeug mit einem jungen Mädchen in einer unsittlichen Lage erwischt. Spontan behauptete er, dass das Mädchen seine Nichte sei. Er wurde wochenlang von der Polizei verfolgt und gesucht, bis er am 08.07.2012 verhaftet und vor Gericht gestellt wurde, vgl. [o. A.]: [o. T.], in: Al-yaum assabi‘ vom 08.07.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 09.07.2012].

<sup>1082</sup> Ibrahim ‘Isa: *Maraḍ ihwāni* [„Eine Muslimbruder-Krankheit“], in: Al-dostor vom 28.04.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 14.01.2014].

<sup>1083</sup> Vgl. [o. A.]: [o. T.], in: Al-shorouk vom 23.04.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 23.04.2012].

<sup>1084</sup> Al-Fotūḥ ist ein ehemals offener und liberaler Geist, der nicht mehr in die Struktur der Muslimbruderschaft passte. Seine Erklärung, er wolle für die Präsidentschaft kandidieren, ist angeblich der Grund seiner Suspendierung

Diese Forderung nach grenzenloser Loyalität und unbedingtem Gehorsam findet auch in einer Äußerung von Subhi Salih, eines der führenden Juristen und Sprecher der Organisation, ihren klaren Ausdruck: „Sogar wenn die Führung der Muslimbruderschaft einen räudigen Hund kandidieren ließe, würde ich ihn wählen.“<sup>1085</sup> Diese als arrogant eingeschätzte Haltung der Muslimbruderschaft trieb diese jedoch immer mehr in die Isolation. Auf der Gegenseite ergab sich freilich Ähnliches. Die Uneinigkeit der liberalen Kräfte über einen eigenen Kandidaten sowie das Beharren der Muslimbruderschaft auf einem eigenen Kandidaten führte zur Fragmentierung der Stimmen der Revolution. Die Ergebnisse der Wahlen von Mai 2012 hatten eindeutig gezeigt, dass die Islamisten nicht überzeugen konnten. Ihre Stimmen gingen nach nur fünf Monaten parlamentarischer Arbeit von 17 Millionen auf ca. 8 Millionen bei den Präsidentschaftswahlen zurück. In der Vorbereitungsphase für die Stichwahlen vom 16./17. Juni 2012 versuchten gescheiterte Kandidaten wie Abdel Munim Abu al-Fotūh, Khaled ‘Alī und Hamdeen Sabbahi die Muslimbruderschaft von der Bildung eines Präsidentschaftsrates zu überzeugen, damit sie gemeinsam gegen das alte Lager von Mubarak auftreten könnten. Khaled ‘Alī, einer der gescheiterten Kandidaten, erklärte, dass die Muslimbruderschaft diesen Vorschlag strikt ablehne.<sup>1086</sup> Zwei Tage vor der Stichwahl befanden die Ägypter sich zwischen Hammer und Amboss. Denn sie mussten sich entweder für Mursi, den Kandidaten der Muslimbruderschaft, oder den letzten Ministerpräsidenten unter Mubarak, den ehemaligen General Shafiq entscheiden. Das heißt, sie konnten entweder für einen religiösen oder einen militärischen Diktator stimmen. Am 14. Juni, zwei Tage vor der Stichwahl, wurde das neugewählte Parlament durch ein Urteil des Verfassungsgerichts aufgelöst. Als Begründung wurde die Verfassungswidrigkeit des Wahlverfahrens genannt.<sup>1087</sup> Zwei Tage vor der Stichwahl befand sich die Muslimbruderschaft damit politisch im freien Fall. Das Parlament existierte plötzlich nicht mehr und das von den Muslimbrüdern angestrebte Amt des Präsidenten drohte

---

aus der Organisation. Als man ihn zur Umsetzung der Scharia befragte, antwortete er „Wir leben nicht im mekkanischen Zeitalter, damit wir die Umsetzung der Scharia anstreben“, ‘Adel Al-darġālī: *Lasna dawla „qurašiya“ ħata natakalam ‘an taṭbīq aš-šari‘a* [„Wir leben nicht in Qurais-Staat, um über die Praktizierung der Scharia zu reden“], in: Al-masry Al-yaum vom 22.01.2012, [www.elfmasry-alyoum.com](http://www.elfmasry-alyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 22.01.2012].

<sup>1085</sup> Zusammengefasst aus verschiedenen Meldungen des Senders al-jazeera mubashir vom 14.06.2012, [www.aljazeeramubashir.com](http://www.aljazeeramubashir.com) [zuletzt aufgerufen: 14.06.2012].

<sup>1086</sup> [o. A.]: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 15. 06. 2012 [zuletzt aufgerufen: 15.06.2012].

<sup>1087</sup> Mahmoud Ḥusseini, der Generalsekretär der Muslimbruderschaft, meinte, die Verfassungsdeklaration werde den nächsten Präsidenten daran hindern, sein Wahlprogramm durchzusetzen. Muḥammad al-Baradī‘ bewertete sie als Fortsetzung der Militarisierung des Staates und als einen Rückschlag für die Revolution. Al-Fotūh sah sie als Putsch der Generäle, den man bekämpfen müsse. Die Bewegung vom 6. April rief zur Demonstration auf und sah in dieser Deklaration die Etablierung der Militärherrschaft (zusammengefasst aus verschiedenen Meldungen vom 18.06.2012 auf al-jazeera.net).

von Shafiq besetzt zu werden. Mit der Auflösung des Parlaments waren auch die Flitterwochen zwischen dem Militärrat und der Muslimbruderschaft zumindest vorübergehend beendet. Vielmehr ließ sich der Militärrat per Verfassungserklärung noch mehr Macht übertragen, und zwar auf Kosten der Befugnisse des neuen Präsidenten.

„Demonstrativ beschuldigte al-Barad'i (der ehemalige Chef der Atomenergiebehörde) die Muslimbruderschaft, sie habe durch ihren Versuch, den ganzen Kuchen für sich zu beanspruchen, den Militärrat dazu veranlasst, einen Putsch zu unternehmen.“<sup>1088</sup>

Der Journalist und Politiker Abdullah al-Sinawi schrieb dazu:

„Die Gier nach Macht, die Undankbarkeit gegenüber den Kampfkameraden und die Verleugnung der eigenen Versprechen reduzierten die Glaubwürdigkeit der Muslimbruderschaft bei den Massen stark.“<sup>1089</sup>

Aus der wachsenden Überzeugung heraus, dass sie gegenüber dem alten Lager von Mubarak allein nicht bestehen könnte, erklärte sich die Muslimbruderschaft schließlich doch noch bereit, mit den Liberalen, dem Zünglein an der Waage, zu kooperieren. In den Medien sprach man daraufhin bereits von der Wiederbelebung des Geistes der Revolution vom 25. Januar 2011. Selbst wenn der Geist und die Einheit der Demonstranten am Tahrierplatz in der Woche vor der Veröffentlichung der Wahlergebnisse am 23. Juni 2012 nicht wirklich mit dem Geist vom 25. Januar 2011 zu vergleichen sind, so steht doch eines fest: Mit der Auflösung des Parlamentes, die von fast allen Politikern, Journalisten und Beobachtern als *Inqilāb 'askari silmi* (Militärputsch mit zivilen Mitteln) bewertet wurde, katapultierte der Militärrat die Islamisten in den Schoß der Revolution zurück. Die Reaktionen auf die Auflösung des Parlaments waren zwiespältig: Zweiundzwanzig politische Parteien begrüßten die Entscheidung des Gerichts.<sup>1090</sup> Andere, vor allem die Anhänger der Muslimbruderschaft, sahen in ihr dagegen einen vom Militärrat gesteuerten Akt, um die Islamisten zu schwächen. Da die Bewegung des 6. April und die meisten liberalen Persönlichkeiten, so 'Alaa al-Asani, Hamdy Qandil und viele andere, der Überzeugung waren, dass der Militärrat die alten Strukturen von Mubaraks Herrschaft zu konservieren versuchte, entschieden sie sich jedoch schweren Herzens dafür, den Kandidaten der Muslimbruderschaft (als das geringere Übel) zu unterstützen. Gleichzeitig forderten sie von der Muslimbruderschaft ein klares, uneingeschränktes Bekenntnis zur Demokratie, die Bewahrung des zivilen Charakters des Staates sowie die

---

<sup>1088</sup> [o. A.]: [o. T.], in: Al-wafd vom 19.06. 2012, [www.al-wafd.org](http://www.al-wafd.org) [zuletzt aufgerufen: 19.06.2012].

<sup>1089</sup> 'Abdullah Al-Sinawi: [o. T.], in: Al-shorouk vom 21.05.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 22.05.2012].

<sup>1090</sup> Vgl. [o. A.]: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 15.06.2012, [www.yom7.com](http://www.yom7.com) [zuletzt aufgerufen: 01.07.2012].

Bildung einer technokratischen Regierung, in der alle politischen Strömungen Platz finden könnten. Am Vorabend der Stichwahl trat Mursi als Kandidat der Muslimbruderschaft öffentlich auf und erklärte in einer Live-Konferenz mit Journalisten und Vertretern der verschiedenen politischen Kräfte seine Zustimmung zu diesen Forderungen. Die Liberalen sahen den auf diese Weise entstandenen neuen Pakt mit dem Kandidaten der Muslimbruderschaft als ein ungeschriebenes, aber für alle Beteiligten verbindliches Gesetz an. Zwei Tage vor Wahlbeginn arbeitete die islamistische Maschinerie auf Hochtouren. Zahlreiche Gelehrte versuchten, den Massen die Unterstützung des Kandidaten der Muslimbruderschaft als religiöse Pflicht darzustellen. Als Beispiel nenne ich Muḥammad Abdullah al-Sayyaf, ein Mitglied des Rates der Muslimbruderschaft, der unmissverständlich formulierte: „Die Unterstützung Mursis ist eine islamische religiöse Pflicht für uns alle.“<sup>1091</sup> Der berühmte salafistische Prediger Muḥammad Abdel Maqsoūd konstatierte ebenfalls: „Die Unterstützung des Kandidaten der Muslimbruderschaft bedeutet die Unterstützung des Islam.“<sup>1092</sup> Desgleichen verkündete Scheich al-Mahllawi, der Imam der größten Moschee Alexandrias: „Allah ist mein Zeuge, dass ihr in den Wahlen keine Wahl habt.“<sup>1093</sup> Und Mahdi ‘Akef, der jüngste *muṣṣid* (Anführer) der Muslimbruderschaft, erklärte am 15. Juni in Anwesenheit Muḥammad Mursis auf einer Wahlkampfveranstaltung: „Ich versichere, dass ich mir keine Gedanken über das Resultat der Wahlen mache, weil ich davon überzeugt bin, dass die Ägypter ihre Stimmen dem *muṣṣaḥ allah wa muraṣṣaḥ at-tawra* (Kandidaten Gottes, dem Kandidaten der Revolution), Muḥammad Mursi, geben werden. Die Elite beschreibe ich als Wasserblasen, die keinen Einfluss auf 80 Millionen Ägypter haben. Man braucht daher auf sie nicht zu achten.“<sup>1094</sup>

Islam Buhairi, der Journalist und Religionswissenschaftler, kritisiert das Verhalten des Kandidaten der Muslimbruderschaft im Wahlkampf.

„Die Muslimbruderschaft profiliert ihren Kandidaten Mursi je nach dem Geschmack des Publikums. In einem Bezirk stellt sie ihn als einen Mann des industriellen Aufschwungs dar, in einem anderen als Kandidaten der einfachen Bauern und der landwirtschaftlichen Renaissance und in einem dritten Bezirk als Tourismusstrategen. In der südägyptischen Stadt Alminya spielte sich die aufregende Szene ab, dass die Muslimbruderschaft im Rahmen der Wahlpropaganda der Bevölkerung versprach, die Beschneidung von Mädchen kostenlos durchzuführen.“<sup>1095</sup>

---

<sup>1091</sup> [o. A.]: [o. T.], in: Al-masry al-yaum vom 11.05.2012, [www.elmasryalyoum.com](http://www.elmasryalyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 12.05.2012].

<sup>1092</sup> [o. A.]: [o. T.], in: Al-shorouk vom 11.05.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 12.05.2012].

<sup>1093</sup> Ebd.

<sup>1094</sup> Iman Muhanna: [o. T.], in: Al-dostor vom 15.06.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 15.06.2012].

<sup>1095</sup> Islam Buhairi: *Al-iḥwān al-muslimūn tuqaddimu muraṣṣaḥuḥa ḥasba zauq al-ḡomhūr* [„Die Muslimbruderschaft profiliert ihren Kandidaten je nach Geschmack des jeweiligen Publikums“], in: Al-yaum

Am 22. Juni 2012 trat Muḥammad Mursi dennoch begleitet von liberalen revolutionären Persönlichkeiten wie Georg Ishaq, Hamdy Qandiel und Aḥmad Maher öffentlich auf und bekräftigte erneut sein Versprechen, den zivilen Charakter des ägyptischen Staates zu bewahren, die Demokratie zu verteidigen und die Repräsentanten aller politischen Strömungen in Ägypten in die Regierung mit einzubeziehen. Er sagte wörtlich:

„Ich verspreche dem ganzen ägyptischen Volk, dass das Präsidentenamt mehrere Stellvertreter, Helfer und Berater beinhalten wird. Ich versichere, dass es unter diesen Stellvertretern keinen geben wird, der unserer Partei angehört. Einer davon kann sogar eine Frau, ein Christ, ein revolutionärer Jugendlicher oder einer der gescheiterten Präsidentschaftskandidaten sein. Die Regierung wird eine umfangreiche Koalition sein, deren Mehrheit nicht zur Partei der Gerechtigkeit und der Freiheit gehört. Der Regierungschef wird eine unabhängige patriotische Persönlichkeit sein.“<sup>1096</sup>

Am 24. Juni 2012 erklärte das Verfassungsgericht den Kandidaten der Muslimbruderschaft Muḥammad Mursi zum Sieger der ersten freien Präsidentschaftswahlen in der Geschichte Ägyptens. In seiner ersten Rede an die Ägypter verkündete der neue Präsident:

„Ich bin durch euren Willen an die Macht gekommen. Ihr seid heute die Quelle der Macht. Ich verspreche euch, dass ich ein Präsident aller Ägypter sein werde. Ich wurde als Präsident gewählt, wobei ich nicht der Beste unter euch bin. Ich werde mein Bestes für Ägypten geben. Ägypten gehört allen Ägyptern. Ich verzichte auf meine Rechte und stehe zu meinen Pflichten. Ich lade euch alle, Muslime und Christen, dazu ein, an dem Projekt des nationalen Aufstiegs (*Mashrou‘ al-Nahda*) teilzunehmen, um ein neues Ägypten aufzubauen.“<sup>1097</sup>

### 13. Aussichten

Die jugendlichen Revolutionäre des sogenannten arabischen Frühlings stahlen nicht nur noch relativ zurückhaltenden islamistischen Kräften wie der Muslimbruderschaft das Rampenlicht des Widerstandes gegen den Diktator, sondern sie erwiesen sich durch ihre weitgehend friedliche Aktivität und ihre Fähigkeit, die Massen zu begeistern, als erfolgreicher, in der Veränderung zumindest vorübergehend als effizienter und moralisch gesehen als erträglicher als eine Terrororganisation wie al-Qaida. Denn mit jedem neuen Terrorakt verloren die islamistischen Terroristen, allen voran al-Qaida, Sympathisanten und Substanz, auch wenn der

---

assabi‘ vom 13.06.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 13.06.2012]. Buhairi möchte die Beschneidung als sexuelle Zügelung auf die Politik übertragen und empfiehlt: „Wenn die Beschneidung nach dem Verständnis der Islamisten aus dem Mädchen eine fromme, sexuell bescheidene Frau machen soll, sollte das Volk an den Islamisten eine *ḥitan siyasi* (politische Beschneidung) durchführen, damit diese frommer und politisch bescheidener werden.“

<sup>1096</sup> [o. A.]: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 22.06.2012, [www.yom7.com](http://www.yom7.com) [zuletzt aufgerufen: 22.06.2012].

<sup>1097</sup> Ebd.

Westen diese Tatsache nicht sieht. Aber auch insgesamt gewann die arabisch-islamische Welt mit jedem Aufstand eines ihrer Völker gegen seine Despoten und mit jedem Tag des Kampfes um Freiheit und Demokratie zahlreiche Unterstützer, Freunde und Bewunderer. Das hatte auch mit dem Ansatz und der Strategie der Revolutionäre zu tun. Anders als al-Qaida setzten die Revolutionen im arabischen Raum an der Überzeugung an, dass der Widerstand gegen den Diktator im eigenen Lande wichtiger sei als der bewaffnete Kampf gegen die „großen Satane“ USA und Israel. Dahinter steht die Einsicht, dass die Bildung von Demokratien in den islamischen Ländern zunächst mit der Befreiung des Individuums Hand in Hand gehen muss. Der arabische Frühling bewirkte einen Aufbruch des revolutionären Geistes und einen merklichen Rückgang des terroristischen Denkens. Den friedlichen Demonstranten ist es gelungen, innerhalb eines Jahres den tunesischen, libyschen, ägyptischen und schließlich den jemenitischen Diktator zu stürzen oder ihn zumindest in die Schranken zu weisen. Zudem setzten sie einen Prozess der Demokratisierung in Gang, um ihr Schicksal nach und nach in die eigene Hand nehmen zu können. Selbst der einfache Araber begann, sich über Begriffe und Prinzipien wie Säkularismus, Trennung von Religion und Staat, Freiheit, Demokratie und Menschenrechte Gedanken zu machen und auszutauschen. Man begann aber auch, wie wir bereits dargestellt haben, über die Möglichkeit der Praktizierung der Šari‘a und die Errichtung eines islamischen Staates in diesem oder in jenem Raum zu debattieren. In Gesellschaften, deren Entwicklung seit Jahrhunderten von diktatorischen Systemen verhindert wurde, ist diese Debatte freilich unverzichtbar. Sowohl liberale als auch konservative Kräfte bildeten politische Parteien und begannen einen Dialog zu führen.

Mittlerweile hat sich die Lage jedoch wieder erheblich verschlechtert. Zwar entfachte die junge liberale Generation die Revolution, dennoch gewinnen in der Realität die islamistischen Kräfte, die durch ihren anti-revolutionären Geist bekannt sind, zunehmend die Oberhand. Diese Feststellung darf nicht den Eindruck erwecken, dass die Liberalen ein für alle Mal verloren haben, denn Revolutionen brauchen Zeit, bis man ihre historisch westlichen Ergebnisse sehen kann.

„In der Tat hat der Liberalismus seit der Revolution bis heute viele Erfolge verbucht. Das Eintreten der islamischen Strömung in die Politik ist ein großer Sieg des Liberalismus. Die Muslimbruderschaft war gezwungen, um politisch mithalten zu können, eine eigene politische Partei zu gründen. Genauso entstanden politische Parteien mit salafistischem Hintergrund und andere mit früherem terroristischem Hintergrund. Frühere Kräfte, die einst mit der Demokratie verfeindet waren, sahen sich nun aus machtpolitischen Gründen gezwungen, die Regeln der ungeliebten Demokratie einzuüben. Der zweite Erfolg zeichnet sich dadurch aus, dass liberale Ideen direkt nach der Revolution sowohl in den Medien als auch auf der Straße heiß diskutiert wurden. [...] Der dritte Erfolg des Liberalismus ist, dass die neu gegründeten politischen Parteien nun Kontakt zu den Menschen auf der Straße suchen. Trotz der Diffamierung der Liberalen durch



die Islamisten gelang es den Liberalen, ungefähr ein Viertel der Parlamentssitze zu erringen, angesichts der kurzen Vorlaufzeit, um sich zu strukturieren, ein weiterer Erfolg der Liberalen. Dies zeigt klar, welches Potenzial die Liberalen in der Bevölkerung haben. [...] Ein weiterer Erfolg, den man nicht ignorieren darf, ist die erwiesene Fähigkeit der liberalen Strömung, die breite Masse der christlichen Kopten aus der politischen Isolation herauszulocken.“<sup>1098</sup>

Besonders die Ereignisse nach der Revolution vom 25. Januar 2010 zeigten bereits, dass Abspaltungen selbst innerhalb der ehernen Struktur der Muslimbruderschaft nicht nur möglich sind, sondern auch Realität wurden. Wenige Tage vor den geplanten Parlamentswahlen brachen die Demonstrationen gegen die Militärs aus. Die Muslimbruderschaft, die sich in den Wahlen große Chancen ausrechnete, erklärte ihren Boykott der Demonstrationen, die sonst von fast allen Kräften unterstützt wurden. Die ägyptische Tageszeitung al-Shorouk schrieb am 24. November 2011, die jungen Muslimbrüder meuterten gegen ihre religiöse Führung und schlugen sich auf die Seite der Revolution:

„Die Muslimbruderschaft lebte in den letzten Tagen in einem Ausnahmezustand. Grund dafür war die Erklärung der Führung des Büros der Muslimbruderschaft über deren Nichtteilnahme an den Großdemonstrationen, welche durch politische und revolutionäre Kräfte angekündigt wurden. Die Anführer und die Verantwortungsträger innerhalb der Organisation versammelten sich mit den Jugendlichen, um sie von der Erklärung des Anführers zu überzeugen. Hunderte von jungen Muslimbrüdern erklärten ihren Ungehorsam und schlossen sich den Reihen der Demonstranten am Tahrierplatz an. Ein junger Anführer in der Organisation erklärte vor al-Shorouk: Es gibt entscheidende Situationen, an denen wir uns für das Interesse der Heimat entscheiden müssen. Wir werden die Menschen, die am Tahrierplatz ausharren, unterstützen, selbst wenn dies zur Verschiebung oder gar zur Abschaffung der Wahlen führen würde.“<sup>1099</sup>

Für Wirbel innerhalb der Organisation sorgten ebenfalls eigenwillige und widersprüchliche Äußerungen Muḥammad Biltagis am 23. November 2011, besonders die Aussage, dass die Muslimbruderschaft vorhabe, den Demonstranten am Tahrierplatz gegen die Sicherheitskräfte beizustehen. Es soll über diese Frage sogar zum Streit zwischen al-Biltagi und dem Pressesprecher der Organisation, Mahmoud Ghazlan, gekommen sein. Dabei habe al-Biltagi gedroht, aus der Muslimbruderschaft auszutreten. Eine große Zahl der jungen Kader der Organisation äußerte ebenfalls ihre Unzufriedenheit und ihr Unverständnis für die Entscheidung der Führung.<sup>1100</sup> Ein ungenannter junger Muslimbruder trat aus der Organisation aus und begründete seinen Austritt auf Twitter wie folgt:

„Ich erkläre hiermit meinen Austritt aufgrund der Haltung der Muslimbruderschaft nach der Revolution, weil sie das eigene dem öffentlichen Interesse vorzieht. Das jüngste Beispiel dafür

---

<sup>1098</sup> Ibrahim ʿIsa: Min awal as-saṭr [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 03.01.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 05.01.2012].

<sup>1099</sup> [o. A.]: [o. T.], in: Al-shorouk vom 24.11.2011, [www.shoruknews.com](http://www.shoruknews.com) [zuletzt aufgerufen: 24.11.2012].

<sup>1100</sup> [o. A.]: *Inṣiqāqat dāḥil al-iḥwān* [„Abspaltung innerhalb der Muslimbruderschaft“], in: Al-dostor vom 23.11.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 23.11.2012].



war ihre Nichtteilnahme an den Demonstrationen auf dem Tahrierplatz gegen die Generäle des Militärs.<sup>1101</sup>

Der ehemalige Pressesprecher der Muslimbruderschaft in Europa, Kamāl al-Hilbawi, kritisierte ebenso die ablehnende Haltung der Organisation:

„Er richtete eine Frage an die Führung der Muslimbruderschaft: Wenn ihr euch solche großen Sorgen um die planmäßige Durchführung der Parlamentswahlen macht, warum habt ihr denn innerhalb der Muslimbruderschaft keine Wahlverfahren? Vielmehr, warum habt ihr keine Wahlen für die Führung der Organisation nach der Revolution durchgeführt? Ein Forscher für die Angelegenheiten der islamischen Bewegungen bezeichnete die Boykottierung der Demonstrationen als den Beginn des Zerfalls der Organisation.“<sup>1102</sup>

Am 25. November 2011 schickte eine Gruppe von revolutionären Jugendlichen einen Brief an die Entscheidungsträger der Muslimbruderschaft, in dem sie schrieb:

„Wir sind eine Gruppe, die am Tahrierplatz seit dem Anfang der Ereignisse ausharrt. Uns einen die Prinzipien, die wir in unserer Organisation gelernt haben. Diese Prinzipien lauten: Man soll die Initiative ergreifen, um den Schwachen Beistand zu leisten, die Unschuldigen zu unterstützen und auf der Seite der Gerechtigkeit zu stehen. Die Gruppe fügte hinzu: Obwohl wir Respekt vor eurer Entscheidung haben, sehen wir dennoch unsere Pflicht und Aufgabe als einzelne Personen, an den Demonstrationen teilzunehmen, um unsere Achtung vor dem vergossenen Blut der Opfer für die Freiheit und die Würde kund zu tun. Wir bitten unsere Brüder darum, ihre sture Haltung zu revidieren, um die Rolle der Organisation in der Geschichte und die Einigkeit deren Mitglieder nicht zu gefährden.“<sup>1103</sup>

Die oben geschilderten Zwischenfälle zeigen klar, dass Emanzipation, Machtkämpfe und Abspaltungen innerhalb der Muslimbruderschaft an der Tagesordnung sind. Es ist gut vorstellbar, dass nun das politische Geschäft mehr Mitglieder zu eigenen Karrieren und Vorstellungen ermuntern wird und dadurch die Welle der Suspendierungen bzw. Abspaltungen noch zunimmt. Wie stark die Partei oder die Organisation dadurch gefährdet werden wird, bleibt abzuwarten.

Bislang hat der Austritt sowohl von unbedeutenden als auch von einflussreichen Mitgliedern die Organisation nicht gefährdet. Dies ist darauf zurückzuführen, dass man aus Loyalität und Ehrfurcht vor den alten Führern in der Öffentlichkeit nichts über die Unterdrückung, Korruption, Vetternwirtschaft und ähnliches Fehlverhalten preisgeben wollte. Hatte früher ein Austritt eines Mitgliedes keinen Einfluss auf sein Vorankommen, so ändert sich das heute. Denn es wird um die Besetzung von politischen Schlüsselpositionen und Ämtern offener gerungen. Viele Mitglieder der Partei werden durch die politische Arbeit selbstbewusster und emanzipierter. Die bislang bestehenden tribalen und patriarchalischen Strukturen der

---

<sup>1101</sup> Vgl. ebd.

<sup>1102</sup> [o. A.]: *Šabāb al-ihwān yarfa ʿoun rayat al-ʿiṣyān fi waġh al-muršid* [„Die jungen Muslimbrüder erheben die Fahne der Meuterei vor dem Gesicht ihrer Führung und schließen sich den Reihen der Demonstranten an“], in: Al-shorouk vom 24.11.2011, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 24.11.2012].

<sup>1103</sup> Ebd

Muslimbruderschaft, gemäß denen der Jüngere dem Älteren Respekt erweisen muss, scheinen dem Druck der neuen politischen Herausforderungen allmählich nachzugeben.<sup>1104</sup>

Zukünftige Gefahr für die Muslimbruderschaft scheint sich des Weiteren in dem unklaren Verhältnis zwischen der politischen Partei und der religiösen Mutterorganisation zu verbergen. Wie viel Einfluss der religiöse Anführer der Organisation auf den Chef der Partei hat und umgekehrt, ist schwer abzuschätzen. Die Aufgabenteilung zwischen Partei und Organisation ist also noch nicht klar, und die Doppelführung wird über kurz oder lang nicht mehr ohne Probleme funktionieren. Der Anführer der Bruderschaft zumindest nimmt sich bislang nicht selten das Recht heraus, sich in die politischen Angelegenheiten der Partei einzumischen, weil sie immer noch ein unemanzipiertes Anhängsel der Organisation darzustellen scheint. Konflikte sind somit vorprogrammiert. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage: Wird die Muslimbruderschaft sich zugunsten der Partei auflösen oder die Partei in der Organisation aufgehen? Sollte es tatsächlich zu einer solchen grundsätzlichen Entscheidung kommen, ist es kaum vorstellbar, dass die Mutterorganisation auf ihre weltweiten Vernetzungen zugunsten der Partei verzichtet. Diese Doppelführung bzw. einen offenbar zunehmenden Einfluss der Organisation auf die Partei konstatierte im vergangenen Jahr selbst Muḥammad Ḥabīb, der ehemalige Stellvertreter der Muslimbruderschaft und jetzige Chef der Nahda-Partei:

„Die Tatsache, dass das politische Amerika die Organisation als Gesprächspartner wählt, beweist, dass die Parteispitze selbst bislang nicht als offizieller autorisierter Gesprächspartner eingeschätzt wird.“<sup>1105</sup>

Die Erwartungen an die Muslimbruderschaft, die seit über achtzig Jahren unermüdlich propagiert, dass der Islam die Lösung und das Heil sei, scheinen seitens der Bevölkerung noch immer sehr hoch zu sein und stellen für die Organisation eine echte Herausforderung dar. Von ihr werden nun konkrete, realitätstaugliche Programme und keine pauschalen inhaltsleeren Parolen mehr erwartet. Als die revolutionären Kräfte im November und Dezember 2011 heftig gegen den Militärrat protestierten, damit dieser die Macht an das neu gewählte Parlament

---

<sup>1104</sup> Die arabische Welt scheint noch im Zeitalter der Stämme und Sippen zu leben, in dem der Scheich oder das Haupt des Stammes eine väterliche Funktion innehat. Das Haupt des Stammes genießt wie der Vater in der Familie überhohen Respekt, weil er der Weise und Wissende ist, dem Gehorsam gebührt. Der religiöse Anführer der Muslimbruderschaft (al-Murschid al-'am) besetzt zumindest die gleiche Stellung wie der Vater in seiner Familie und der Scheich in seinem Stamm. So ist die Pflicht jeden Bürgers, diesen Autoritäten ohne Diskussion zu gehorchen. Dieses Verständnis von Autorität verbreitet sich in den autoritären Gesellschaften stark. So übt der Lehrer unbeschränkt Autorität über die Kinder aus, der Polizist über die Menschen auf der Straße und der Chef auf seine Arbeiter.

<sup>1105</sup> Mustafa Al-Aswani: *Kaṭīr min as-siāsa wa qalīl min ad-dīn?* [„Mehr Politik und wenig Religion?“], in: Alshorouk vom 01.03.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 01.03.2012].

übergebe, enttäuschte die Muslimbruderschaft jedoch mit der Erklärung, sie sei noch nicht dazu bereit, das neue Kabinett zu gestalten, obwohl die Partei in der Regierungspflicht stand. Diese nach Meinung der revolutionären Kräfte völlig unerklärliche Haltung verstärkte den ohnehin bestehenden Verdacht, dass die Muslimbruderschaft eine geheime Vereinbarung mit dem Militär abgeschlossen habe, die sie aber verschweige. Offensichtlich hat die Organisation nicht genug Courage, das Erbe von Mubarak anzutreten. Warum sonst beließ Staatspräsident Mursi nach seiner Amtsübernahme den zuvor von seiner Partei als unfähig geschmähten Ministerpräsidenten al-Ğanzouri einen Monat lang weiter im Amt und stützte sich darüber hinaus auf ihn als offiziellen Berater?

Ob die Muslimbruderschaft die Erwartungen ihrer Wähler befriedigen und weiterhin in den Wahlen so gut abschneiden wird – falls es überhaupt zu neuen Wahlen kommt –, hängt auch stark davon ab, welchen wirtschaftlichen Erfolg sie erzielen wird. Einen Aufschwung dürfte sie aber allein aufgrund ihres unerfahrenen Führungspersonals nicht so schnell erreichen, um die ungeduldige Bevölkerung zu beruhigen. Dementsprechend ist „eine Verschiebung der Macht im Parlament zwischen den aufsteigenden islamischen Parteien und den im Parlament bescheiden vertretenen revolutionären Kräfte wahrscheinlich.“<sup>1106</sup> Die Islamisten sind also gezwungen, ihren „Kairos“ zu nutzen, um die Weichen für ein islamisches Ägypten in ihrem Sinne zu stellen. Die zu erwartende Manipulation der „Gene“ des ägyptischen Staates erklärte Ibrāhīm Isa, der Chefredakteur der ägyptischen Tageszeitung al-Dostor, wie folgt:

„Militär, Polizei und Geheimdienste werden in den nächsten Monaten in die Hände der Muslimbruderschaft geraten. Diese wird die Gene dieser staatlichen Apparate und Einrichtungen ändern, damit das Militär und die Polizei in ihrem Sinne wirken, so wird die Aufgabe der Polizei die Verfolgung der Gegner des Kalifats und die Sittenüberwachung sein. Das Motto der Polizei wird nicht mehr sein: ‚Die Polizei ist im Dienste des Volkes‘, sondern: ‚Die Polizei ist im Dienste der Šari‘a‘.“<sup>1107</sup>

Es besteht tatsächlich ein großer Nachholbedarf aus Sicht der islamischen Parteien. Entsprechende Äußerungen kamen auch von einem berühmten Rechtsanwalt der Muslimbruderschaft, Subhi Salih, der seine Vorstellung von der Islamisierung der Gesellschaft mit den folgenden Worten zum Ausdruck brachte. „Wir lassen den ‚Muslimbruder‘ eine ‚Muslimschwester‘ heiraten, dann bekommen wir ein ‚Muslimkind‘.“<sup>1108</sup>

---

<sup>1106</sup> [o. A.]: *Hiwār ma‘ Ahmad al-Muslimāni* [„Ein Interview mit Ahmad al-Moslimani“], in: Al-yaum as-sabi‘ vom 27.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 27.02.2012].

<sup>1107</sup> Ibrahim ‘Isa: *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 19.02.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 20.02.2012].

<sup>1108</sup> Ebd.

In der Tat gilt dieses Heiratsmuster schon seit langem als ein wichtiger Teil der Strategie der Muslimbruderschaft. Solche Äußerungen unmittelbar nach der Revolution spalten die Gesellschaft jedoch zunehmend und bestätigen erneut die Insensibilität und Intoleranz der Islamisten. Die Christen und Liberalen wurden durch diese Äußerungen immerhin vorgewarnt. Jede politische Strömung begann ihre Ansprüche anzuheben, was auch auf Kosten der Verwirklichung der Ziele der Revolution geschah. Offensichtlich sind die islamistische Bewegung und vor allem die Muslimbruderschaft noch nicht über sich hinausgewachsen. Ihre Vertreter senden keine beruhigenden, auf Kooperation weisenden Signale an die anderen politischen Strömungen. Sie stecken immer noch in ihrer alten oppositionellen Rolle als verbotene Organisation und erweisen sich nicht als wirklich staatstragend.

International sieht sich die Muslimbruderschaft durchaus in die Pflicht genommen, ein wettbewerbsfähiges islamisches Modell zu entwerfen, welches als Vorbild für andere islamische Länder dienen könnte. Dafür mangelt es in der bestehenden Generation der Muslimbrüder meines Erachtens jedoch sowohl an Ideen als auch an charismatischen Führungspersonlichkeiten. Sollte den Islamisten die Erfüllung ihrer selbst gestellten Aufgaben misslingen, droht Ägypten den Nimbus der führenden arabisch-islamischen Nation zu verlieren, wodurch die Muslimbruderschaft zu einer kleinen, bedeutungslosen Partei schrumpfen würde. Noch wahrscheinlicher ist dann die Rückkehr einer Militärdiktatur. Bis jetzt wird bruderschaftsintern vor allem vom türkischen oder malaysischen Modell als Vorbild gesprochen. Die Vertreter der islamischen Bewegung beriefen sich zunächst auf das türkische Vorbild als erfolgreiches islamisches Modell. Als der türkische Ministerpräsident Erdogan im September 2011 Ägypten besuchte und in Anwesenheit führender Muslimbrüder öffentlich erklärte, dass seine Partei zwischen Politik und Religion trenne, entzog er damit jedoch der Bruderschaft die entscheidende Basis ihrer Argumentation. Diese kehrte daraufhin dem türkischen Modell den Rücken und erklärte, „dass das ägyptische Volk anders als das türkische sei, denn die Ägypter seien von Natur aus religiös und würden auf die Religion als Lebensweise nicht verzichten“.<sup>1109</sup> Anscheinend ist die Spitze der Muslimbruderschaft letztlich doch zu stolz, um ein fremdes Modell zu übernehmen. Es wird höchstwahrscheinlich trotzdem dabei bleiben, dass das türkische Modell für die meisten Ägypter wünschenswert ist. Denn entscheidende Elemente von den muslimischen Türken zu übernehmen fällt den Muslimen viel leichter, als Ideen und Modelle der säkularen Christen zu akzeptieren.

---

<sup>1109</sup> Ebd.

Derzeit wollen die Islamisten jedoch wieder ein eigenes Regierungsmodell entwickeln, das die Größe eines Landes wie Ägypten und eine göttliche islamische Botschaft wie die der Muslimbruderschaft widerspiegeln soll. Unmittelbar nach der Revolution waren sich fast alle politischen Kräfte, auch ein Großteil der Islamistischen Bewegung, über den zivilen Charakter des neuen ägyptischen Staates einig. Das zögerliche Handeln des Militärs und die Verschiebung der Neuformulierung der Verfassung ließen jedoch vielen schlafenden radikalen Kräften der islamistischen Bewegung, die einen Gottesstaat anstreben, Zeit, wach zu werden.

Deshalb ist heute die grundlegende Frage zu diskutieren, ob sich das ägyptische Volk überhaupt einen solchen Staat wünscht. Das Ergebnis der Parlamentswahlen belegt eindeutig den Wunsch nach einem islamisch orientierten Staat, aber nicht zwingend nach einem Gottesstaat. Die Mehrheit der Ägypter will Demokratie, will aber auch nicht auf Religion verzichten, ja sie glaubt sogar fest daran, dass Religion und Demokratie vereinbar seien. Ihnen wurde in den Moscheen gepredigt und in den Schulen gelehrt, dass die Demokratie aus der Gebärmutter der Religion geboren sei und in ihrem Schoß am besten wachsen und gedeihen könne. Das mangelnde Geschichtsbewusstsein der Masse der Gläubigen lässt sie in der Überzeugung leben, der Islam sei stets zu ihrem Vorteil gewesen. Eine religiöse Herrschaft verspreche nicht nur Demokratie sondern auch Ruhm und Macht, wovon jeder Muslim träumte. Dafür sind sie bereit, bewusst für die Religion ein Stück Demokratie und Freiheit zu opfern.<sup>1110</sup> Die entscheidende Frage ist deshalb, ob die Muslimbruderschaft es schaffen wird, diese Balance zwischen säkularer Demokratie und religiöser Diktatur zu finden.

Die Organisation verfügt zweifellos über ein bislang erst in Umrissen erkennbares, breites Spektrum von Führungspersonlichkeiten, die von radikal über gemäßigt bis beinahe liberal eingestellt sind. Dies birgt viel Potential, aber auch die Grundlage für Differenzen, die die Strukturen der Organisation ebenfalls – zumindest bislang – nicht aushalten kann. Bestimmte Ereignisse scheinen zu belegen, dass liberale und emanzipierte Mitglieder, auch wenn sie in der Organisation ganz oben platziert sind, ihre Position auf Dauer nicht bewahren können. Die jüngsten Beispiele von M. Ḥabīb und Abdel Munim Abu al-Fotūḥ zeigen dies unmissverständlich.

„Ḥabīb, der gegenwärtige Chef der al-Nahda-Partei forderte die Muslimbruderschaft dazu auf, Kritik zu akzeptieren und Ratschläge anzunehmen. Er fügte im ägyptischen Fernsehen hinzu, dass der Militärrat auf Hierarchie beruhe und keine Demokratie kenne. Genauso diktatorisch sei die Organisation der Muslimbruderschaft, welche auf dem Prinzip ‚Hören und Gehorchen‘

---

<sup>1110</sup> Entspricht der eigenen Erfahrung des Verfassers.

basiert. Diese Ähnlichkeit zwischen beiden Systemen erleichtere deren gegenseitiges Verständnis.“<sup>1111</sup>

Das Ägypten des 21. Jahrhunderts ist nicht nur zerrissen zwischen Orthodoxie und Moderne, ihm droht auch von der einen Seite eine religiöse, von der anderen eine militärische Diktatur. Meines Erachtens kommen nur zwei politische Akteure in Frage, wenn es gilt, die Idee der Revolution aus den Köpfen auszuradiieren, nämlich die Muslimbruderschaft oder der Militärrat. Es ist eben das große Dilemma der Ägypter nach der Revolution, dass ausgerechnet ein religiöser oder ein Militärdiktator die demokratischen Forderungen der Massen erfüllen soll. In der Tat aber wollen sowohl der Militärrat als auch die Muslimbruderschaft in der aktuellen Umbruchsituation ihre Privilegien absichern.<sup>1112</sup> Die schwierige politische Konstellation und die differierenden Interessen des Militärrats, der Muslimbruderschaft und der zerstrittenen Liberalen lassen erkennen, wie fragmentiert die ägyptische Gesellschaft ein Jahr nach der Revolution ist. So ist zu befürchten, dass es noch langer Zeit und vieler Opfer bedarf, bis das Land zu echter Demokratie gelangen kann. Die Popularität der Islamisten in der Bevölkerung ist nach mehr als einem Jahr merklich zurückgegangen. Vor allem leiden sie am Verlust ihrer Glaubwürdigkeit. Sie stehen sozusagen mitten in der Auseinandersetzung mit der „normativen Kraft des Faktischen“.

[Nachtrag vom 30 Juni 2014: Inzwischen ist die befürchtete Machtübernahme militärischer Kräfte eingetreten, auch wenn deren Diktatur noch nicht gefestigt erscheint].

## 14. Fazit und Ausblick

„Im Erfolg der Gläubigen in der Welt sah der orthodoxe Muslim die Wahrheit der göttlichen Botschaft bestätigt.“<sup>1113</sup> Da aber die Lebenswirklichkeit der Muslime spätestens seit dem 19. Jahrhundert alles andere als Erfolg und Überlegenheit zeigte, konnte der islamische Geist die Welt nicht mehr verstehen. Denn der Koran verheißt den Muslimen: „Ihr seid die beste

---

<sup>1111</sup> Muḥammad Habieb: *Al-iḥwān al-muslimūn yatabanaun mawāqif ǧair aḥlāqīya wa fikruhum yarfuḍ alṭawra* [„Die Muslimbrüder adaptieren unmoralische Positionen und ihre Ideologie widerspricht dem Geist der Revolution“], in: Al-shorouk vom 26.02.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 27.02.2012].

<sup>1112</sup> Vgl. Ibrahim ʿIsa: *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 20:03:2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 20.03.2012].

<sup>1113</sup> Vgl. Büttner: *Islamische Reform*, S. 49.

Gemeinschaft, die je für die Menschen erstand. Ihr gebietet das Rechte und verbietet das Unrechte und glaubt an Gott [...]“ (Koran 3/110).

Der allgemeine Charakter der islamischen Reform zeichnete sich überwiegend durch verschlossene, rückwärtsgewandte Mentalität aus. Denn der Islamismus bzw. die islamische Orthodoxie beabsichtigt, die Reform ihrer Gegenwart bzw. Zukunft in der Wiederbelebung der Ideen der ersten drei Generationen der islamischen Geschichte zu finden. Die Reform des religiösen Lebens in der Gegenwart soll gemäß dem damaligen Verständnis von Religion vollzogen werden. Es handelt sich um eine ehrfürchtige, wortgetreue, aber eigentlich eher oberflächliche Befolgung der Botschaft des Propheten als Vorbild, ohne den tieferen Sinn seines Handels zu verstehen. Dabei machte und macht die islamische Orthodoxie einen entscheidenden Fehler: Sie ignorierte den agilen, offenen Geist der Vorfahren und hielt sich nur an deren kriegerisches, abgrenzendes Gedankengut. Die muslimische Elite suchte somit die Basis des Fortschritts nicht in den Neuerungen der Gegenwart, sondern in einer Verfälschung des Islam in der Vergangenheit. Diesem Geist entsprechend sprachen die Reformer nicht von *taqlīd* (Erneuerung), sondern eher von *nahda* (Auferstehung) oder *iḥyaʿ* (Wiederbelebung) der Religion.<sup>1114</sup> Eine Ausnahme in der islamischen Gelehrsamkeit stellt Muḥammad ʿAbduh dar. Er gilt als der einzige Gelehrte, in dessen Denken der Begriff *taḡdīd* im Sinne von Erneuerung eine wichtige Rolle spielt.

Die wahhabitische Bewegung strebt nach einer Reform der islamischen Gesellschaft, ebenso der islamische Modernismus. Beide verfolgten und verfolgen das Ziel, den Islam neu zu beleben. Der wesentliche Unterschied ist jedoch, dass die wahhabitische Bewegung die Auseinandersetzung mit der Moderne grundlegend ablehnt. Es gibt keinerlei Hinweise, dass Muḥammad Ibn Abdel Wahhab, im Gegensatz zu al-Afḡānī und Muḥammad ʿAbduh, den Reformern des 19. Jahrhunderts, je ein europäisches Land besuchte oder gar in näheren Kontakt mit einer anderen Kultur kam.

Der Schwerpunkt der islamischen Reform lag vor allem darin, eine Balance zwischen Orthodoxie und Moderne zu finden bzw. eine Antwort auf die folgende brennende Frage:

„Wie können Muslime den Islam aus seiner Erstarrung lösen und ihn den veränderten Verhältnissen insoweit anpassen, dass ein gläubiger Muslim technischen, wirtschaftlichen und politischen Wandel akzeptieren und doch dabei ein Muslim bleiben kann?“<sup>1115</sup>

---

<sup>1114</sup> Dementsprechend lautet ein bekanntes, einflussreiches Werk des berühmten Gelehrten Abu Ḥāmed alĠazālī *Iḥyaʿ ʿulūm ad-dīn* [„Wiederbelebung der Religionswissenschaften“].

<sup>1115</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 50f.

Eins der Reformhindernisse liegt darin, dass das islamische orthodoxe Denken die Reform im weiteren Sinne mit der Frömmigkeit des Individuums im engeren Sinne verbindet, welche die Beschränkung dessen Freiheiten mit sich bringt.<sup>1116</sup>

Einerseits wurde die Reform als das richtige Instrument zum Widerstand gegen den politischen Despotismus bzw. Kolonialismus verstanden, wie bei al-Afġānī. Andererseits galt sie als der effiziente Weg zur Überwindung der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Rückständigkeit, wie bei Muḥammad ʿAbduh, und ein weiteres Mal als umfassendes Heilmittel für interne und externe Herausforderungen, wie etwa bei Ḥasan al-Banna, Saiyid Quṭb und Yusuf al-Qaradāwī. Als die Elite im Osmanischen Reich im 19. Jahrhundert die Rückständigkeit des muslimischen Lebens feststellte, erkannte sie zwar die eigentlichen Gründe des Niedergangs, führte diese aber vor allem auf die zunehmenden fremden Einflüsse durch Byzantiner und Perser, später durch Europäer, sowie die Entfernung der Muslime von ihrem Glauben und die Korrumpierung der Moral zurück.<sup>1117</sup> Dass die Nichtmuslime diese Misere wesentlich mitverschuldet hatten und dass die Entfernung der Muslime von ihrer Religion der Grund für die Retardation war, ist eine immerwährende Argumentation der islamischen Orthodoxie.<sup>1118</sup> Dieses Denken verschärfte sich im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte durch die Zunahme der asymmetrischen Machtverhältnisse und förderte die Verschwörungstheorien zwischen dem muslimischen Orient und dem westlichen Okzident.

---

<sup>1116</sup> Einer Studie der ägyptischen Tageszeitung al-schorouq ist zur Verwendung des Reformbegriffs im Koran folgendes zu entnehmen: „Trotz der hohen Frequenz der Verwendung des Begriffes *islāh* (Reform) durch die Reformer wird dieser Begriff in seiner bestimmten Form *al-Islah* (die Reform) ein einziges Mal im Koran in Sure 11 genannt. In seiner unbestimmten Form kommt er jedoch im Koran sechsmal vor, zweimal in Sure 1, zweimal in Sure 4 und zweimal in Sure 7. Das Verb *salah* im Sinne von fromm sein bzw. fromm geworden wird in seinen verschiedenen Ableitungen vierunddreißigmal im Koran erwähnt. *musliḥūn* im Sinne von Reformer kam dagegen nur einmal vor“, Dia Raschwan: *iḥtilāf al-iḥwān ḥawla aṣ-ṣalāh wa al-iṣlāh* [„Die Muslimbruderschaft und das Verständnis von Reform und Frömmigkeit“], in: Al-schorouq vom 05.10.2010. Grundsätzlich ist mit dem Begriff *islāh* die allgemeine Reform der Gesellschaft von religiöser über wirtschaftlicher bis sozialer Reform gemeint. Zweimal wird der Begriff (*islāh*) im Sinne von Versöhnung zwischen Ehepartnern, einmal im Sinne der Schlichtung zwischen Streitpartnern und einmal als Bezeichnung für das integre Verhalten der Gläubigen verwendet. In seiner Pluralform (*al-Moslihoun*) kommt er fünfmal vor, dreimal als Gegensatz von Übermut und Selbstherrlichkeit. In seiner Imperativform schwankt seine Verwendung zwischen den obengenannten Bedeutungen. Diese statistische Analyse will zeigen, dass das heilige Buch der Muslime, auf dessen Grundlage das islamische Denken so gern seine Reformkonzepte baut, seinen Fokus eher auf die Reform im Sinne von Frömmigkeit richtet. Obwohl der Koran zwischen Reform (*islāh*) und Frömmigkeit (*salāh*) als zwei verschiedenen Reformarten unterscheidet, gibt es dennoch ein enges Verhältnis zwischen den beiden Formen der Reform, denn die Frömmigkeit und die Integrität der Bürger stehen sicherlich der Reform im politischen und gesellschaftlichen Sinne nicht fern. Diese Verbindung könnte eine Erklärung dafür sein, dass das islamische politische Denken beide Reformkonzeptionen nicht auseinanderhalten möchte (vgl. ebd.).

<sup>1117</sup> Siehe oben, Abschnitt 2.1.2.

<sup>1118</sup> Siehe oben die Ausführungen zur Ideologie von Mehmet Murad, Celal Nuri, Ḥasan al-Banna, Saiyid Quṭb und Yusuf al-Qaradāwī.



„Historiker und Sozialwissenschaftler, die sich mit dem Orient beschäftigen, setzen das Jahr 1798 einhellig als Beginn einer völlig neuen historischen Epoche im gesamten Orient an und als das Jahr, mit dem die moderne ägyptische Geschichte beginnt.“<sup>1119</sup>

Der französische Feldzug nach Ägypten beendete nicht nur die Isolation eines wichtigen Teils der arabisch-muslimischen Welt, sondern gilt auch als die erste Konfrontation zwischen dem damals eindeutig überlegenen christlichen Westen und dem stagnierenden muslimischen Orient. Dabei gilt er auch in zweierlei Hinsicht als beispielhaftes Bild der Akkulturation beider Seiten: In der einen Hinsicht profitierte der Nahe Osten von dieser Begegnung durch das Kennenlernen moderner Technologie, in der anderen Hinsicht profitierte der Westen vor allem wirtschaftlich durch die Kolonialisierung dieser Region.

Nach seiner Landung in Ägypten ließ Napoleon das Institut d’Egypte gründen. Zu dieser Zeit wurde die erste Buchdruckmaschine im Orient in Ägypten in Betrieb genommen.<sup>1120</sup> Zudem brachte Napoleon den Ägyptern in seiner Ansprache europäisches aufklärerisches Gedankengut nahe. Damit diese Ideen auf fruchtbaren Boden fielen, bezeugte der Eroberer den Eroberten seinen großen Respekt vor ihrer geschichtlichen, kulturellen und muslimischen Identität.

„Dass Napoleon sie [die Ägypter] nicht als Untertanen ansprach, sondern als Bürger, und ihnen die ihnen unverständlichen Prinzipien der französischen Revolution verkündete, befremdete die Ägypter sehr. Allerdings bediente Napoleon sich einer islamischen Ausdrucksweise. Er sei nicht nur gekommen, so gab er vor, um die korrupte Herrschaft der Mameluken und Osmanen zu beseitigen, sondern er wolle auch den Islam neu beleben. [...] Jahrhundertlang haben diese Mameluken, die aus dem Kaukasus und Georgien stammen, das beste Gebiet der Welt [Ägypten] verdorben. Aber Gott, der Allmächtige, der Herr des Universums, hat nunmehr befohlen, ihre Herrschaft zu zerstören [...] Ich bin einzig gekommen, um Euch von Euren Unterdrückern zu befreien [...] Ich verehere Gott, den Allmächtigen, und achte seinen Propheten Muḥammad und den ruhmreichen Qur’an mehr, als die Mamluken es tun. Sagt den Mamluken auch, dass vor Gott alle Menschen gleich sind.“<sup>1121</sup>

In der Zeit vor dem französischen Feldzug war den Muslimen der Islam als politischer Faktor nicht wichtig. „Die Region wurde durch mamlukische Söldner regiert, und die Religion vermischte sich stark mit Aberglauben und Volksmythen.“<sup>1122</sup> Erst mit dem Auftauchen des Fremden (hier der Franzosen) als nichtmuslimischer Besatzer wurde die Religion als trennender Unterschied wahrgenommen und von kritischen Zeitgenossen wie z. B. al-Afḡānī in das öffentliche Bewusstsein gebracht. Erst die Konfrontation mit dem Westen löste also Diskussionen über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Religion und Politik aus.

---

<sup>1119</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 64.

<sup>1120</sup> Vgl. dazu Tibi: Vom Gottesreich, S. 65, 218.

<sup>1121</sup> Zitiert nach Tibi: Vom Gottesreich, S. 65. Ähnlich wie Napoleon äußerte sich auch der amerikanische Präsident Georg W. Bush vor dem jüngsten Krieg gegen den Irak, nämlich dass er den Irak von seinem Diktator Saddam Hussein befreien und dort eine Demokratie errichten wolle.

<sup>1122</sup> Abdel-Samad: Untergang, S. 47.

Der Abzug der französischen Truppen aus Ägypten markierte nicht das Ende des europäischen Einflusses, sondern erst den Anfang eines langen gegenseitigen Akkulturationsprozesses, welcher bis heute anhält und dennoch an Intensität nicht verliert.

Um seinen Traum von einem modernen Ägypten zu verwirklichen, musste Muḥammad ʿAlī (reg. 1805–1849) sowohl die von ihm entmachteten Mameluken als auch die Orthodoxie, die im Jahre 1809 gegen ihn eine (freilich fehlgeschlagene) Revolte organisierten, ausschalten. Es gelang ihm jedoch schnell, die Gegner seines Projekts zu überwinden.<sup>1123</sup> Muḥammad ʿAlī ließ sein *Iltizam*-Steuersystem einführen, wodurch er die Grundlagen des militärischen Feudalismus in Ägypten beendete und das gesamte Agrarland zum Staatseigentum erklärte.<sup>1124</sup> Von Anfang an war er vom Staatsmodell Frankreichs begeistert: „Schon in seiner Jugend in Mazedonien hatte er [...] mit Verehrung von französischer Kultur gehört, und nicht endende Dankbarkeit versicherte er 1840 als Herrscher in einem Brief an Louis-Philippe.“<sup>1125</sup>

Entsprechend ließ Muḥammad ʿAlī in Ägypten eine moderne Armee unter Anleitung französischer Experten aufbauen. Ebenso unter französischer Beratung wurde die Staatsverwaltung zentralisiert. Um nicht ewig auf die Hilfe der Europäer angewiesen zu bleiben, begann Muḥammad ʿAlī schon bald auch ägyptische Studenten und Offiziere nach Frankreich zur Ausbildung zu schicken. Darüber hinaus trieb er den Aufbau eines neuen Bildungssystems voran, welches sich vor allem an den Erfordernissen einer modernen Armee ausrichten musste.<sup>1126</sup> ʿAlī wusste, dass an Europa – wenn es um die Modernisierung seines Landes ging – kein Weg vorbeiführte. Rifaʿa Rafiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī wurde als Leiter der Stipendiatengruppe nach Frankreich ausgewählt.<sup>1127</sup> Nach seiner Ankunft in Paris wollte er selbst studieren, und so gewann er durch die Lektüre von Montesquieu, Rousseau, Voltaire usw. einen Einblick in das aufklärerische Denken. Aṭ-Ṭaḥṭāwī schrieb akribisch sein Tagebuch über die Sitten und Mentalitäten der Franzosen. Er legte seine Erkenntnisse und Eindrücke in seinem Buch *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Paris* [„Die Läuterung des Goldes zur zusammenfassenden Darstellung von Paris“] nieder. Seit seinem Erscheinen in Kairo 1834 galt aṭ-Ṭaḥṭāwīs Werk

---

<sup>1123</sup> Die Mamluken ließ er 1911 im sogenannten Zitadellen-Massaker liquidieren, und der Orthodoxie nahm er die für sie unersetzbaren Waqf-Immobilien, eine für karitative Zwecke gedachte Einkommensquelle, durch Verstaatlichung weg. Mancher Ulema, etwa Scheich Al-Attar, war jedoch der Politik Muḥammad Alis gegenüber aufgeschlossen, weshalb dieser ihn zum Rektor des Azhar-Schulwesens erhob und ihn zudem beauftragte, die Zusammenstellung der ersten großen Stipendien-Gruppen nach Frankreich zu betreuen.

<sup>1124</sup> Siehe oben, Kapitel 3, Abschnitt 3.2.

<sup>1125</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 67. „Durch Frankreich war in jener Zeit für alle, die im Orient nach Zukunft fragten, Europa vertreten“, ebd.

<sup>1126</sup> Vgl. ebd., S. 69.

<sup>1127</sup> Vgl. ebd., S. 70.

für die nächsten 30 Jahre als die einzige Quelle, aus der sich Kenntnisse über Europa entnehmen ließen. In seinem Buch konfrontierte er seine Landesleute mit der Tatsache, dass „die europäischen Länder den höchsten Grad der Meisterschaft in der Mathematik, den Naturwissenschaften und der Metaphysik in ihrer Gesamtheit erreicht“ hätten.<sup>1128</sup> Er versuchte daher, seine Glaubensgenossen von der Notwendigkeit der Übernahme westlicher Fortschrittsideologie mit folgender Argumentation zu überzeugen:

„Nun steht ja fest und es liegt offen auf der Hand, dass das Verdienst dem gebührt, der die Leistung zuerst vollbrachte. Ist es denn nicht so, dass der Spätere aus den hinterlassenen Resten des anderen schöpft und durch dessen Anleitung geleitet wird?“<sup>1129</sup>

Um seine Landsleute in ihrer zu erwartenden Überempfindlichkeit gegen eine Übernahme von Ideen „ungläubiger“ Europäer zu mäßigen, führte er folgende Apologie ein:

„Dem Ausgleich zwischen dem traditionellen islamischen Selbstverständnis, das auch in at-Tahtawi ungebrochen fortlebt, und der überlegenen europäischen Zivilisation dient die ‚Kulturelle Vererbungstheorie bzw. Rückgewinnungstheorie‘. Nach ihr verdankt sich der moderne Aufschwung Europas der Befruchtung des ehemals rückständigen Abendlandes mit muslimischer Philosophie und Wissenschaft, so dass heutzutage umgekehrt für die islamische Tradition ein ‚genetisches‘ Verhältnis zur europäischen Moderne angebahnt ist. Damit wird es möglich, die europäische Zivilisation ihrerseits zu übernehmen, genauer gesagt, das ehemals weitergegebene ‚Erbe‘ nun vom Westen ‚zurückzuerhalten‘ – eine apologetische Figur, die von at-Tahtawi bis zur Gegenwart fortbesteht.“<sup>1130</sup>

Es scheint jedoch, dass alle Versuche und Rechtfertigungen auf dieser Ebene nicht genug sein können, um die islamische Welt mit dem europäischen Geist versöhnen.

At-Ṭaḥṭāwī übersetzte zahlreiche bedeutende Bücher wie z. B. „Der Geist der Gesetze“ von Montesquieu. Zudem beteiligte er sich auch an der Übersetzung des Code Napoleon, des französischen Zivilgesetzbuches, ins Arabische.<sup>1131</sup> Dennoch bestand seine von Muḥammad ‘Alī bestimmte Hauptaufgabe darin, Bücher und Anleitungen technischer und militärischer Art zu übersetzen. Er sprach sich aber auch für die Notwendigkeit des politischen Denkens aus, weshalb er das monothematische Studium der Religionswissenschaft kritisierte und sich für eine aufklärerische politische Bildung einsetzte.<sup>1132</sup> Die Übernahme von Wissen und Ideen aus dem Westen artikulierte sich in Tahtawis Arbeit klarer denn je. So übernahm er die Prinzipien der Gewaltenteilung im Sinne Montesquieus. Im Rahmen seines Reformprogrammes gründete er nach seiner Rückkehr nach Ägypten an der *Alsun*-Schule eine Abteilung für vergleichendes

---

<sup>1128</sup> Ebd.

<sup>1129</sup> At-Ṭaḥṭāwī: Ein Muslim entdeckt Europa, S. 14.

<sup>1130</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 51.

<sup>1131</sup> Vgl. ebd.

<sup>1132</sup> Tahtawi verfasste unter anderem Bücher wie *al-Muršid al-amin fi ta’līm al-banāt wa al-anān* [„Der zuverlässige Wegweiser zur Erziehung der Mädchen und Knaben“] sowie *Manāhiğ al-albab al-misriya fi mabāhiğ al-adab al-‘asriya* [„Die Pfade des ägyptischen Verstandes in den Wunderwerken der gegenwärtigen Literatur“].

islamisches und französisches Recht, an der die Richter Ägyptens ihr Studium absolvieren mussten.

Das Dilemma der Unvereinbarkeit von Orthodoxie und Modernismus bekam auch aṭ-Ṭaḥṭāwī als orientalischer Reformier zu verspüren. Der Versuch, beide Denkmuster zu vereinbaren, führte oft zu Widersprüchen. Ein solcher zeigt sich in seinem Verständnis vom Herrscher: Einerseits sagte er, der Herrscher genieße absolute Immunität vor der Nation und vor dem Gesetz. Andererseits bekräftigte er, dass der Herrscher oder die Regierung im Rahmen der Verfassung handeln müsse.<sup>1133</sup>

Aṭ-Ṭaḥṭāwī war jedoch der erste arabische und nationalistische Denker, der als Begründer eines neuen Genres in der arabischen Literatur gilt, der Wataniyya-Literatur. In seinen literarischen Texten äußerte sich seine immer noch überragende Liebe zum Vaterland. Bis dahin hatten man nur von der muslimischen Umma oder der islamischen Heimat gesprochen. „Der Patriotismus in moderner – europäisch-bürgerlicher – Gestalt war stets Leitmotiv seines Denkens.“<sup>1134</sup> Revolutionär in seinem Denken war allerdings, dass er zwischen der religiösen und der nationalen Zugehörigkeit unterschied. „Die nationale Form sozialer Verbindlichkeit ist für ihn der religiösen übergeordnet.“<sup>1135</sup>

Muḥammad ‘Alī’s Projekte scheiterten an seinem übertriebenen Ehrgeiz, weil er sich in zu viele Kriegshändel einließ. Im Inland regierte Muḥammad ‘Alī mit eiserner Hand. Er unterschied sich in dieser Hinsicht durch nichts von den gewöhnlichen Potentaten im Nahen Osten. „Nach Braune glich Muḥammad ‘Alī ,mehr einem orientalischen Potentaten als einem von den Ideen des modernen Frankreich bestimmten Landesfürsten. Aber er sah, dass Vernunft und Wissen des fremden Europa Leistungen hervorbrachten, denen nachzufolgen war.‘ So war Muḥammad ‘Alī beides: ,der Europa nachahmende aufgeklärte Fürst und der in alten Traditionen verwurzelte Gewaltherrscher.“<sup>1136</sup> Es gelang ihm aber nicht, die Begeisterung der Ägypter für seine Projekte zu gewinnen. „Alleiniger Träger des sozialen Wandels unter Muḥammad ‘Alī

---

<sup>1133</sup> Siehe oben, Abschnitt 3.2.1. Albert Hourani charakterisiert Tahtawis Denken folgendermaßen: „Tahtawis Vorstellungen über die Gesellschaft und den Staat sind weder eine bloße Neuformulierung traditioneller Ideen noch sind sie eine einfache Wiedergabe jener Ideen, die er in Paris kennenlernte. Im Großen und Ganzen formuliert er seine Vorstellungen in einer traditionellen Weise: stets beruft er sich auf das Vorbild des Propheten und seiner Anhänger, und seine Konzeptionen der politischen Herrscher stehen durchaus in der Tradition islamischen Denkens. Aber stellenweise verleiht er ihr eine neue und bedeutsame Substanz“, zitiert nach Tibi: Vom Gottesreich, S. 72.

<sup>1134</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 73. Tibi fügt hinzu: „Die klassische arabische Sprache kennt natürlich das Wort ‚Watan‘, aber in der beschränkten Bedeutung von Heimat bzw. Wohnort“ (ebd.).

<sup>1135</sup> Ebd., S. 72.

<sup>1136</sup> W. Braune, zitiert nach ebd., S. 67f.

war der Staat mit seiner Agrar- und Industrialisierungspolitik. [...] Sie schloss aber von vornherein die Entstehung eines Bürgertums aus.“<sup>1137</sup> Er richtete sein Hauptaugenmerk auf die technische, militärische Seite der europäischen Zivilisation und ignorierte dabei deren ethische und vor allem gesellschaftliche Werte.

Die Kritiker der Reformen aṭ-Ṭaḥṭāwīs warfen diesem vor, dass er sich der westlichen Moderne widerstandslos ergebe, und dies auf Kosten der eigenen islamischen Kultur. Außerdem konnte er angeblich die Massen nicht erreichen, weil seine Reformansätze vor allem in der Militärtechnik und Organisation Anwendung fänden. Dennoch konnte er seine Reformideen unter besseren Rahmenbedingungen als seine Nachfolger al-Afġānī und ‘Abduh einführen. Denn er genoss grundsätzlich die Unterstützung des Staates. Darüber hinaus war in dieser Zeit die Lage zwischen Europa und dem Nahen Osten noch nicht so belastet wie zur Zeit des Kolonialismus. So mögen die Ägypter zunächst seine westlich orientierten Erneuerungen mit Begeisterung empfangen haben. Als jedoch die Kolonialmächte in den arabisch-islamischen Ländern und die Engländer in Ägypten 1882 militärisch intervenierten, wuchs das Ressentiment gegen alles Westliche, das auch seine Schatten auf den Reformverlauf unter diesem europäischen Einfluss warf, die Arbeit der Reformen erschwerte und deren Wirkung schwächte. Im ausgehenden 19. Jahrhundert wurde die Reform des Islam bzw. der islamischen Gesellschaft von zwei Personen versucht: Ğamāl ad-Din al-Afġānī (1839–1897) und Muḥammad ‘Abduh (1849–1905).

„Anders als Tahtawi, der europäisch-bürgerliche Ideen objektiv ohne Vorbehalte rezipierte und damit – ohne dies zu beabsichtigen – am fundamentalistischen Anspruch des Islam rüttelte, waren Afghani und ‘Abduh mit Europa als Kolonialmacht konfrontiert, weshalb sie eine verhärtete Position Europa gegenüber bezogen.“<sup>1138</sup>

Die beiden Reformen al-Afġānī und ‘Abduh standen Europa und seinen Werten keineswegs feindlich, sondern sogar offen gegenüber. Dabei gingen sie mit der europäischen Moderne selektiv um: Sie wollten von Europa jene Elemente übernehmen, die das Potential hatten, den Islam zu stärken. Dabei unterschied man klar zwischen den progressiven und den imperialistischen Seiten Europas.<sup>1139</sup> Auffallend in diesem Zusammenhang ist allerdings, dass sich auch bei diesen Reformern typische Reaktionen von Angehörigen einer vermeintlich unterlegenen Kultur zeigen. Al-Afġānī vermied, sich von der fortschrittlichen europäischen Moderne beeindruckt zu zeigen. Ganz im Gegenteil dazu betonte er ihren abzulehnenden

---

<sup>1137</sup> Ebd., S. 68.

<sup>1138</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 76.

<sup>1139</sup> Vgl. ebd.

materiellen und kriegerischen Geist.<sup>1140</sup> Obwohl beide Reformer die Orthodoxie weitgehend für die Degeneration der muslimischen Gesellschaften verantwortlich machten, setzte al-Afgānī im Gegensatz zu Muḥammad ‘Abduh seine Prioritäten auf den Kampf gegen die Kolonialmächte. Dabei war er bereit, sich mit jedem zu verbünden, der ihm in diesem Kampf helfen konnte. Er strebte eine umfassende Reform und Einigung aller islamischen Länder an. Die Wissenschaft betrachtete Al-Afgānī als überkulturell bzw. interkulturell, als gemeinsames Eigentum der gesamten Menschheit. Somit dürften die Muslime ohne jegliche Minderwertigkeitsgefühle fremdes Wissen übernehmen. Auf diese Art und Weise konnte er geschickt den Muslimen die Übernahme westlicher Fortschrittsideologie schmackhaft machen. Der Auseinandersetzung mit den Inhalten der islamischen Tradition wich al-Afgānī hingegen aus, da er sich dem Vorwurf der Heterodoxie ausgesetzt hätte und damit unter den damaligen gesellschaftlichen Bedingungen zu politischer Wirkungslosigkeit verurteilt gewesen wäre.

„‘Abduh und einige seiner Schüler dagegen versuchten, den Islam mit dem Instrumentarium der klassisch-islamischen Theologie und Jurisprudenz für die veränderten Verhältnisse des 19. und 20. Jahrhunderts neu zu formulieren.“<sup>1141</sup>

Somit schlug jeder der beiden Reformer eigentlich jeweils den zu seinem Charakter passenden eigenen Weg ein. Al-Afgānī war ein revolutionärer Agitator, der sowohl den despotischen Herrschern als auch den fremden Besatzern den Kampf erklärte. Dabei konnte er sich auf sein Charisma und seine Redegewandtheit verlassen. ‘Abduh dagegen war ein ruhiger, besonnener Gelehrter, der fest daran glaubte, die europäische Moderne mit den Grundsätzen des Islam vereinbaren zu können. Der Kampf gegen den europäischen Besatzer war nach ‘Abduh nur durch Erziehung und Aufklärung der Muslime zu erreichen, weshalb die Schulbildung im Zentrum seiner Reformbemühungen stand. Al-Afgānī wusste wohl auch von der Wichtigkeit der Bildung, war aber der Meinung, dass Bildung ein zu langer Prozess sei, um baldige Wirkung zu zeitigen. Er suchte schnelle und konkrete Reformschritte. Dementsprechend versuchte er, durch Schriften und durch den Aufbau einer gebildeten Elite das Ziel zu erreichen, die Muslime aus ihrer Lässigkeit und ihrem Schlaf zu wecken. Auf der Suche nach einer von der europäischen Kultur abgegrenzten Leitidee schwankte er jedoch zwischen Panislamismus und Nationalismus.

„Afghani, der die mit der Internationalisierung des Kapitalismus verbundenen nationalistischen Tendenzen erkannt hatte, versuchte den Islam an diese Entwicklung anzupassen. Er griff die europäische Nationalidee auf, eskamotierte jedoch ihre säkulare Substanz und erklärte die

---

<sup>1140</sup> Siehe oben, Abschnitt 4.4.2.

<sup>1141</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 51.

Muslime in Absehung aller ethnischen, linguistischen und kulturellen Unterschiede zur Nation. Der politische Ausdruck dieser Okulierung der europäischen Nationalidee – wie immer modifiziert – ist der Panislamismus.<sup>1142</sup>

Nach der Umdeutung des islamischen Universalismus zu einem modernen Panislamismus konnte sich der osmanische Kalif über die scheinbar moderne Legitimationsbasis in Form des von al-Afgānī konzipierten Panislamismus freuen.<sup>1143</sup> Sultan Abdülhamid II. erklärte al-Afgānī zum Ideologen der Reformen der Reichsherrschaft. Ihre Gedankenwelten waren aber unterschiedlich: Al-Afgānī wollte mit seiner Nähe zum Sultan nie einen despotischen Herrscher legitimieren. Er wollte lediglich über ihn sein Ziel der Vereinigung der Muslime erreichen.<sup>1144</sup>

„Nunmehr reduzierte Afghani den Panislamismus auf eine Bewusstseinsform, die eine Solidarität der Muslime gegen den Kolonialismus beinhaltet; sein Postulat nach einem panislamischen Staatsgebilde gab er völlig auf.“<sup>1145</sup>

Mit seinem Bestreben, die untergegangene rationale Schule im Islam wiederzubeleben, betonte al-Afgānī die Rolle der Vernunft zur Wiederbelebung der islamischen Philosophie: „Wer die Unvereinbarkeit seiner Religion mit evidenten Wahrheiten behauptet, hat das Urteil über die Falschheit seiner Religion gesprochen.“<sup>1146</sup> Al-Afgānī wechselte in seiner Haltung je nach Adressaten zwischen Mythos und Logos. Von daher ist es nicht überraschend, „dass die ‚Heterodoxie‘ Al-Afgānīs nur da greifbar wird, wo er sich an ein ausgewähltes Publikum wandte, etwa an die Hörer der säkularen Universität in Istanbul, vor denen er das Metier (*Sina`a*) des Propheten mit dem des Philosophen verglich.“<sup>1147</sup> Demnach könnte nach al-Afgānī ein Philosoph durch den Einsatz seiner Vernunft all das erfahren, was der Prophet durch die Offenbarung erfuhr.<sup>1148</sup> In der Kontroverse mit dem französischen Denker Ernest Renan äußerte sich al-Afgānī jedoch noch deutlicher, als er unmissverständlich die Unvereinbarkeit von dogmatischer Religion und Philosophie betonte: „Die Religion zwingt dem Menschen ihren Glauben und ihre Doktrinen auf, während ihn die Philosophie völlig oder teilweise davon befreit.“<sup>1149</sup> So hätte sich al-Afgānī vor einem orthodoxen muslimischen Kreis nie äußern können.

„Der Widerspruch zwischen der Identifizierung von Philosophie und Prophetie einerseits und seinem progressivistischen Geschichtsverständnis andererseits ist schwer aufzulösen. Man könnte Afghani sogar unterstellen, er habe die Identität von Philosophie und Prophetie nur

---

<sup>1142</sup> Tibi: Vom Gottesreich, S. 77.

<sup>1143</sup> Vgl. ebd.

<sup>1144</sup> Vgl. ebd.

<sup>1145</sup> Ebd.

<sup>1146</sup> Büttner: Islamische Reform, S. 67.

<sup>1147</sup> Ebd., S. 72.

<sup>1148</sup> Vgl. ebd.

<sup>1149</sup> Ebd., S. 73.

behauptet, um seine muslimischen Leser zu beschwichtigen, während er vor den europäischen Lesern der Antwort auf Renan seine wahren Überzeugungen nicht verbergen brauchte.<sup>1150</sup>

Es ist zu beobachten, dass ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert die Reform an Kraft verlor, weil die Selbstzensur und die Scheu der Reformer, sich vor dem eigenen Publikum zu öffnen, ihre Überzeugungskraft minderte. Sie versuchten oft, einen Teil ihres Reformkonzeptes aus Rücksicht auf die eigenen Glaubensgenossen oder gar aus Angst vor der Exkommunizierung zurückzuhalten. Im besten Falle konnten sie die Formulierung eines Kompromisses zwischen ihren eigenen Überzeugungen und den Erwartungen des Publikums erreichen. Auch al-Afġānīs Werk blieb trotz Vorsicht, Rücksicht und Gesprächsmanövern nicht davon verschont.

„Zu Lebzeiten wurde al-Afġānī von den Kreisen der orthodoxen islamischen Geistlichkeit wegen seiner vermuteten ketzerischen Ansichten angefeindet, weil er sich um die Rehabilitierung der seit Jahrhunderten verfeimten hellenistischen Strömung rationalistischer Philosophie im Islam bemühte.“<sup>1151</sup>

Seinen bis heute nachwirkenden Einfluss verdankt Al-Afġānī vor allen der arabischsprachigen Zeitschrift *al-u'rwā al-wuṭqa*, die er zusammen mit Muḥammad 'Abduh von März bis Oktober 1884 in Paris herausgab.

Trotz des Einflusses Al-Afġānīs auf sein Leben blieb Muḥammad 'Abduh seinen Reformideen treu. Er glaubte unbeirrt an die stufenweise Reform der Gesellschaft durch moderne Bildung und Erziehung:

„Die Menschenhandlungen sind die Umsetzung seines Willens, der Wille des Menschen wird von seinen Gedanken gesteuert, die Gedanken des Menschen sind die Frucht seines Wissens und seiner Bildung. Die Erkenntnis ist daher die Quelle der Handlung“<sup>1152</sup>

Von dieser Überzeugung ausgehend legte Muḥammad 'Abduh die Basis seiner Reformideen fest: „Aber die Reform ist nicht wie ein Wind, der sich erhebt und die Erde von Ost bis West in kurzer Zeit säubert. Du sollst warten!“<sup>1153</sup> Wie sein Vorgänger al-Afġānī musste er seinen Kampf auch gegen Lethargie und Fatalismus in der muslimischen Gesellschaft führen. Die orthodoxen Gelehrten kritisierte er scharf als diejenigen, die für die fehlende Erziehung und Bildung der Generationen verantwortlich seien. Er erklärte der erstarrten Mentalität den Kampf, indem er die blinde ehrfürchtige Nachahmung (*taqlīd*) der *salaf* (Vorgänger) anprangerte, und arbeitete daran, dieses Konzept durch Innovation und Erneuerung (*taqlīd*) zu ersetzen.

„Das Tor der Selbstanstrengung (*Bab al-Ijtihad*) wurde nicht geschlossen, wie viele Muslime behaupten. Es bleibt ewig offen für alle Fragen und Lebenserfordernisse. Dabei soll das letzte

---

<sup>1150</sup> Ebd., S. 74.

<sup>1151</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 79.

<sup>1152</sup> Amin: *Rā'id al-fikr al-miṣrī*, S. 91.

<sup>1153</sup> Hasselblatt: Herkunft und Auswirkungen, S. 150.



Wort weder den veralteten Überlieferungen noch den vergangenen Autoritäten gehören. Hier muss der lebendige schöpferische Geist das letzte Wort sprechen.<sup>1154</sup>

Er konstatierte daher, dass Glaube ohne Verstand dem Unglauben gleicht. Im Gegensatz zu al-Afgānī, der die Reform in der ganzen islamischen Welt anstrebte, konzentrierten sich die Anstrengungen ‘Abduhs allerdings hauptsächlich auf Ägypten.

Obwohl die Zeitschrift *al-‘urwa al-wuṭqa* [„Die unauflösliche Bindung“], die er gemeinsam mit al-Afgānī gründete, nicht unmittelbar Früchte hervorbrachte, streute sie jedoch viele Samen der Freiheit in vielen arabisch-muslimischen Ländern.

‘Abduhs wesentlicher Reformansatz liegt nach meiner Einschätzung darin, dass er – im Falle eines Widerspruches zwischen Offenbarung und Verstand – dem Verstand die höhere Autorität einräumte.

„Wenn Verstand und Text im Widerspruch zueinander stehen, soll man sich an das halten, worauf der Verstand verweist. (was den Text angeht?) Im Hinblick auf den Text bleiben dann zwei Möglichkeiten: die eine ist das Zugeständnis der Unfähigkeit, ihn verstehen zu können, und das Bekenntnis, den Text Gott in seinem Wissen zu überlassen. Die zweite Möglichkeit ist die Deutung des Textes unter Beachtung der Sprachregeln, bis sich der Sinn des Textes mit dem, was der Verstand erkannt hat, deckt.“<sup>1155</sup>

Mit der neuen, durch ‘Abduh zugelassenen Hermeneutik wurde dem menschlichen Verstand jedes Hindernis aus dem Weg geräumt und ihm ein grenzenloses Arbeitsfeld eröffnet. In diesem Sinne sah ‘Abduh, dass sich Religion und Verstand ergänzen, oder, wie er selbst sagte, *waḡhāni li ‘umaltin wāḡhida* (zwei Seiten einer Medaille) sind. Die Gründe für den berühmten Streit im 11. Jahrhundert zwischen den Gelehrten und den Philosophen erklärte er als politisch motivierte Auseinandersetzung, die mit der Kompatibilität beider Ideologien nichts zu tun habe,<sup>1156</sup> eine Argumentation, auf die ca. ein Jahrhundert später al-Qaradāwī zurückgreifen würde. Ein Vergleich von ‘Abduhs Denken mit dem Denken von Gelehrten des 20. Jahrhunderts wie al-Banna, Saiyid Quṭb und Qaradāwī zeigt eindeutig, dass das islamische Denken eine verkehrte Entwicklung durchlief, denn die islamische Ideologie wurde mit der Globalisierung nicht liberaler und offener, sondern konservativer und verschlossener.

Die Vereinbarkeit aufklärerischer Werte mit ‘Abduhs Denken ist nicht zu übersehen. Im Einklang mit Immanuel Kants Spruch „Traue dich, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ sagte ‘Abduh:

---

<sup>1154</sup> Amin: *Rāid al-fikr al-miṣrī*, S. 78.

<sup>1155</sup> Hasselblatt: *Herkunft und Auswirkung*, S. 57.

<sup>1156</sup> ‘Abduh: *Al-Islam wa an-n’asrāniya*, S. 20.

„Mit dem Mut befreit man sich von der Sklaverei der Nachahmung und aus dem blinden Nachfolgen einer Autorität. [...] Die Anwendung des Verstandes und das Einsichtsvermögen in der Religion erfordern Beharrlichkeit und Herzensmut.“<sup>1157</sup>

Ob er diese Aussage ausschließlich unter dem Einfluss der europäischen Aufklärungswerte äußerte oder nicht, ist freilich unklar. Sicher ist: Muḥammad ʿAbduh versuchte seine Bewunderung für Europa nie zu leugnen, zu reduzieren oder gar zu verschweigen. Im Gegenteil: Sein berühmter Spruch „In Europa sah ich einen Islam ohne Muslime, und in den islamischen Ländern fand ich Muslime ohne Islam“ weist zweifach darauf hin, dass er einerseits den europäischen Werten mit Respekt begegnete, dass andererseits diese Werte seiner Vorstellung vom Islam entsprachen. Von daher wäre es keinesfalls falsch anzunehmen, dass die o. g. Aussagen ʿAbduhs seine eigene Überzeugung ausdrücken. ʿAbduhs Verständnis vom Herrscher weist auf den ersten Blick Widersprüche auf. Grundsätzlich war er überzeugt, dass die Ägypter seiner Zeit aufgrund des verbreiteten Analphabetentums nicht in der Lage waren, politisch wirksam zu werden, weshalb er sich zunächst für einen *diktator ʿadel* (gerechten Diktator) aussprach, der Erneuerung und Modernisierung schnell und unbürokratisch einführen könne. Dieser „gerechte Diktator“ könnte binnen fünfzehn Jahren das Gesicht des Landes ändern, das Bildungssystem reformieren und Freiheiten stufenweise zulassen. Dies darf aber nicht als ʿAbduhs endgültiges Wunschbild des Herrschaftssystems verstanden werden. An einer anderen Stelle betont er nämlich, dass die Macht des Kalifen im Islam sehr wohl beschränkt sei. Nur solange sich der Herrscher korrekt verhalte, gebühre ihm Gehorsam. Sobald er aber vom richtigen Weg abweiche, bleibe es dem Volk vorbehalten, ihn zu korrigieren. ʿAbduh lobte die Trennung von Kirche und Staat als eine der größten Errungenschaften der modernen Zivilisation:

„Es ist dem richtig Denkenden nicht möglich, den Kalifen bei den Muslimen mit dem zu verwechseln, was die Europäer ‚Theokrat‘ nennen, d. h. göttlicher Herrscher. [...] Zu den Errungenschaften der neueren Zivilisation gehört die Trennung zwischen religiöser und politischer Macht. Der Kirche blieb das Recht, Herrschaft auszuüben über den Glauben und die Taten im Bereich der Beziehungen des Menschen zu Gott. [...] Ferner täuschen sie sich, wenn sie dem Islam vorwerfen, dass er beide Gewalten einer Person auferlegt. Die Christen meinen, in den Augen der Muslime hätte das die folgende Bedeutung: der Sultan bestimme die Religion. Er lege ihre Bestimmungen fest und führe sie durch. Der Glaube sei ein Werkzeug in seiner Hand [...]. Du hast gesehen, dass es im Islam keine religiöse Macht gibt außer der Macht, zum Guten aufzurufen, zum Besseren zu ermahnen und das Böse verhasst zu machen; dies ist die Macht, die Gott dem niedrigsten Muslim gegeben hat, damit er mit dieser den höchsten ermahnt.“<sup>1158</sup>

Al-Afḡānī und ʿAbduh gingen von der Voraussetzung aus,

---

<sup>1157</sup> Amin: *Rāid al-fikr al-miṣrī*, S. 94.

<sup>1158</sup> Hasselblatt: *Herkunft und Auswirkungen*, S. 64f.

„dass der Islam die geistige wie auch die weltliche Ordnung definiere, und da sie beide glaubten, dass jedes soziale oder politische Problem nur durch Rückführung auf Inhalte der islamischen Tradition gelöst werden könne, kamen sie mit ihren Versuchen nicht über Modifizierungen der traditionellen Interpretation des Islam hinaus.“<sup>1159</sup>

Al-Afġānī setzte in seiner Reform einerseits auf die Rückbesinnung auf die rationalistische Tradition der islamischen Geistesgeschichte, andererseits auf die Ablehnung des westlichen Rationalismus in seiner europäischen Form – eine Haltung, die von Andreas Meier als „anti-modernistischer Modernismus“ bezeichnet wurde.<sup>1160</sup>

Es fällt auf, dass alle drei Reformer, also aṭ-Ṭaḥṭāwī, al-Afġānī und ‘Abduh, der Bildung der Volksmassen einen hohen Stellenwert für die Befreiung des arabisch-muslimischen Denkens beimaßen.

Um die Jahrhundertwende beschleunigte sich der Niedergang des Osmanischen Reiches: Überalterung der Institutionen, Verlagerung der politischen und wirtschaftlichen Bedeutung sowie das Auftreten des Nationalismus als neues Staatskonzept machten den Verfall unvermeidlich. Herrscher wie König Fuad in Ägypten und Scherif Ḥussein in Saudi-Arabien wollten sich gern mit dem Nimbus des Kalifats bekleiden.

Der Untergang des Osmanischen Reiches löste eine Auseinandersetzung über den Stellenwert des Kalifats im Islam aus. Die Verteidiger der Orthodoxie setzten sich dabei für die Wiederherstellung des alten Systems als Symbol der Einheit der Muslime ein, die Anhänger der Moderne, vertreten von einer Elite meist europäischer Bildung, sahen im islamischen Kalifat keine islamische göttliche Legitimation und sprachen sich für den Nationalismus als modernes Staatskonzept aus. In Ägypten, das ohnehin unter dem Osmanischen Khlaifat Autorität genoss, zeigte sich der Nationalismus bereits vor dem Ende des 19. Jahrhunderts in der Literatur. Politische Aktivisten wie Sa‘d Zaglūl setzten ab 1914 in ihrer Politik auf den Nationalismus als modernes Staatskonzept. In den ersten drei Jahrzehnten erlebte Ägypten unter dem Geist des Nationalismus eine Blüte in der Literatur, der Kunst und Filmproduktion. Der Nationalismus wurde in dieser Phase von Christen und Muslimen gleichermaßen getragen. Die Religion stand unter den Interessen berühmter Nationalisten und Denker nicht mehr an erster Stelle. So bemerkte etwa Luṭfī as-Saiyid:

„Ganz entschieden weise ich die Auffassung zurück, die Religion könne (auch) im 20. Jahrhundert ein geeignetes Instrument für politisches Handeln sein. Unser Nationalismus muss auf unseren Interessen, nicht auf unserem Glauben beruhen.“<sup>1161</sup>

---

<sup>1159</sup> Vgl. Büttner: Islamische Reform, S. 80.

<sup>1160</sup> Meier: Der politische Auftrag, S. 81.

<sup>1161</sup> Ibrahim: Der Aufstieg, S. 95.

Die Betonung des spezifischen Charakters Ägyptens als eigenständiger Nation wurde im Grundgesetz von 1923 fest verankert, in dem das ägyptische Volk (Muslime und Kopten) zur Bewahrung der nationalen Einheit verpflichtet wurde. Die bis dahin dominierende Rolle der Šari‘a wurde eingeschränkt und nur auf die private Sphäre der Erbschaft, Scheidung und Heirat beschränkt. Tatsächlich schien sich Ägypten Anfang des 20. Jahrhunderts stark zu säkularisieren.

Säkulare Ideen kommen auch im Denken Ṭaha Ḥusseins und Tawfiq al-Ḥakīms zum Ausdruck, die als die wichtigsten Literaten und Denker Ägyptens und der arabisch-islamischen Welt im 20. Jahrhundert gelten. Sie betonten den pharaonischen Charakter Ägyptens als unabhängiges Land mit klaren Grenzen und setzten sich für die Trennung von Religion und Politik ein. Der Nationalismus in Ägypten war somit von einer gebildeten Elite meist europäischer Bildung getragen. Die unaufgeklärte Masse war an der Festigung der Idee des Nationalismus im Bewusstsein des Volkes nicht beteiligt, weswegen er den Re-Islamisierungstendenzen der Masse nicht standhalten konnte.

Der latente Wettbewerb zwischen Islamismus und Nationalismus bzw. zwischen Orthodoxie und Moderne, in dem zunächst bis Ende des ersten Viertels des 20. Jahrhunderts der Nationalismus im Vordergrund stand, endete jedoch mit dem zunehmenden Einfluss des Islamismus durch die Gründung der Organisation der Muslimbruderschaft im Jahre 1928. Zwar blieben die Nationalisten an der Oberfläche tätig, das Volk wurde aber durch die organisierte Arbeit der Muslimbruderschaft mehr und mehr re-islamisiert. Die Korruption der regierenden Elite, der Einfluss des Westens, schlechte Lebensverhältnisse und zunehmende kulturelle Überfremdung begünstigten den Re-Islamisierungsprozess zusätzlich. Auf der muslimischen Seite sind die Reaktionen zu Beginn des Umbruchs durch diese Dynamik bestimmt: Je länger Reformgedanken der Aufklärung wirkten, desto mehr setzte sich auch grundlegende Ablehnung durch.

Im Jahre 1928 gründete Ḥasan al-Banna in Ägypten die Muslimbruderschaft. Das ursprüngliche Ziel der Organisation war die Unterstützung sozialer Einrichtungen und die Verbreitung islamischer Moralvorstellungen. Die Forscher, die sich mit Ḥasan al-Banna befassen, sind sich uneinig, ob dieser von Beginn an politische Ziele im Auge hatte. Tatsache ist: Die Politisierung der Bewegung der Muslimbruderschaft erfolgte stufenweise in Wechselwirkung mit deren allmählicher Etablierung in der Gesellschaft. Nicht zuletzt durch die Erfahrung des Gründers der Organisation mit den Briten als Kolonialmacht wurde der Diskurs der Organisation immer

politischer. Al-Banna behauptete ständig, dass die Muslimbruderschaft keine politische Partei sei, denn der Islam kenne keine Parteien. Er selbst hielt sich für den Vertreter einer göttlichen Botschaft und der von Gott vorgeschriebenen Weltordnung, die zum Heil und Wohle aller Menschen umgesetzt werden müsse. Von dieser Überzeugung ausgehend betonte er den totalitären Universalitätsanspruch des Islam. Ähnlich wie die meisten Schriftsteller des Osmanischen Reiches erklärte al-Banna die Rückständigkeit der Muslime vor allem durch die Entfernung vom Glauben.<sup>1162</sup> Die Ziele einer Reform der islamischen Gesellschaft sah er in der entsprechenden Erziehung und Bildung des Volkes und der Ausbildung einer islamischen Intelligenzija. Dass dies ein langwieriger Prozess wäre, war ihm klar. Er sah seine Aufgabe darin, die Saat in den Boden zu setzen. Die Früchte sollten die nächsten Generationen ernten.<sup>1163</sup> Obwohl Wissen und Bildung der Masse sowohl bei al-Banna als auch bei ‘Abduh einen besonderen Stellenwert besitzen, unterscheiden sich ihre Strategien wesentlich: Al-Banna strebte weniger eine reine Reform der Šari‘a oder des Denkens der Gesellschaft an. Stattdessen überwog in seiner Strategie die militärisch-machtorientierte Ambition. Er war in diesem Sinne kein Erneuerer, sondern eher ein islamischer Charismatiker, der dem Islam möglichst schnell zu Ruhm und Macht über seine Feinde verhelfen wollte.

„Neu war ihre Organisation [die Muslimbruderschaft] – die Verbindung islamischer mit dem Sufismus assoziierter Titel und Begriffe wie etwa *muršid* für das Oberhaupt der Bewegung mit modernen Verbandsstrukturen wie Zellen, Leitungsbüros und dergleichen mehr. Neu war zugleich die Kombination engagierter Sozialarbeit mit dem Kampf um die politische Macht bis hin zur Gründung einer militärischen Geheimorganisation in den frühen 1940er Jahren.“<sup>1164</sup>

Anders als bei ‘Abduh stand bei ihm niemals die Auseinandersetzung über die Anpassung des religiösen Denkens an den Zeitgeist im Mittelpunkt. War ‘Abduh eher ein offener Denker und sozialer Reformier, so war al-Banna ein treuer orthodoxer Führer und revolutionärer Ideologe. Während wir aus ‘Abduhs Denken säkulare Ideen herauslesen können, stellen wir bei al-Banna eine strikte Untrennbarkeit von Religion und Politik fest. Während Muḥammad ‘Abduh ein versöhnliches Verhältnis zur westlichen Moderne hatte und sich für die Übernahme westlicher Fortschrittsideen einsetzte, zeichnet sich die Ideologie Ḥasan al-Bannas durch Ressentiment gegen den Westen aus. Die Grundhaltung seiner islamistischen Ideologie ist durch den Gedanken bestimmt, dass der Islam durch seinen spirituellen und kulturellen Reichtum auf die materiellen Errungenschaften des Westens verzichten könne. Es hat sich erwiesen, dass gerade

---

<sup>1162</sup> Siehe oben, Abschnitt. 6.2.

<sup>1163</sup> Siehe oben, Abschnitt 6.2 bzw. 6.5.

<sup>1164</sup> Krämer: Geschichte, S. 277f.

Gerade diese Grundhaltung des Verzichts auf Werte und Produkte des Anderen verhindert die Übernahme von Nützlichem, da man dadurch die eigene Identität gefährdet sieht.“?

Es lag nicht im Interesse al-Bannas, den Stellenwert der Vernunft im Verhältnis zur Offenbarung zu erklären oder gar den Islam an den Zeitgeist anzupassen. Wir konstatieren somit nicht nur Rückschritte des islamischen Denkens zur Mitte des 20. Jahrhunderts, sondern auch eine zunehmende Verschlechterung des Verhältnisses zum Westen.<sup>1165</sup>

Um die eigene Identität zu betonen, schwor al-Banna die Muslime auf eigene Symbole und eine eigene spezifische, äußerliche Erscheinungsweise (Kleidung, zurückhaltendes Auftreten) ein, damit sie sich von anderen Kulturen und Gesellschaften unterschieden. Die Einhaltung dieser Erscheinungsmerkmale sollte vor allem die Nachahmung der Lebensweise der Europäer verhindern.

Da das Erbe von Ḥasan al-Banna ein wildes Gemisch von Religion und Politik, Härte und Milde aufweist, konnten seine Anhänger und Nachfolger, jeder nach seinem Verständnis und seiner Absicht, Härte oder Milde aus seiner Ideologie herausfiltern. Während einige Experten meinen, dass er gegen die Anwendung jeglicher Art von Gewalt war, stellen wir fest, dass manche seiner Anhänger einen radikaleren Ton als al-Banna selbst anschlugen.<sup>1166</sup> Spätestens im Jahre 1937 kündigte die Zeitschrift der Muslimbruderschaft sich unter ihrem neuen Logo offiziell als „politische – islamische – wöchentliche“ Zeitschrift an, unter dem die politischen Ambitionen al-Bannas die Öffentlichkeit erreichten:

„Wenn die Zeit kommt, wo unter den Muslimbrüdern dreihundert Einheiten, die sich seelisch mit dem festen Glauben, geistig mit Wissenschaft und Bildung, körperlich mit Sport und Training vorbereitet haben, so verlangt von mir, dass ich mit euch die Meere befahre, den Himmel besteige und jeden arroganten Mächtigen unterwerfe, und ich werde es tun *inša ‘a Allah* (wenn Gott will).“<sup>1167</sup>

Ministerpräsident an-Nuqrāšī reagierte auf die entsprechenden Anschuldigungen der Muslimbruderschaft mit Auflösung und Enteignung der Organisation. Am 28. Dezember 1948 kam es erstmalig zur gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen der Muslimbruderschaft und der ägyptischen Regierung. An-Nuqrāšī wurde an diesem Tag von einem Mitglied der Muslimbruderschaft erschossen. Obwohl al-Banna die Attentäter auf den Ministerpräsidenten in seinem Schreiben *La ihwān wa la-muslimān* [„Weder Brüder noch Muslime“] verurteilte, fiel er selbst am 14. Februar 1949 der Rache der Regierung zum Opfer.

---

<sup>1165</sup> Siehe oben, Abschnitt 6.6.

<sup>1166</sup> Siehe oben, Abschnitt 6.7.

<sup>1167</sup> Yusuf: *Al-ihwān al-muslimān*, S. 11f.

Das Ausbleiben eines charismatischen Nachfolgers, die zunehmende Einmischung in die Politik sowie das Scheitern im Machtkampf gegen den ebenfalls charismatischen Präsidenten Nasser ebneten den Weg für die radikale Ideologie von Saiyid Quṭb. 1954 verübte die Muslimbruderschaft ein Attentat auf Nasser, das dieser jedoch überlebte. Von da an begann eine massive Verfolgung der Mitglieder der Organisation. Man schätzt die Zahl der inhaftierten Muslimbrüder unter Nasser auf 20.000. Nasser ließ zudem im Jahre 1966 sechs Anführer, darunter auch den Ideologen und Vordenker Saiyid Quṭb, öffentlich hängen. Die Foltermethoden, die die Staatssicherheit gegen die Muslimbrüder in den Gefängnissen einsetzte, ließ die Gefolterten daran zweifeln, dass ihre Peiniger selbst Muslime seien. Die Muslimbrüder sprachen dem Regime deshalb jeglichen islamischen Charakter ab. Viele dieser Gefangenen, die später entlassen wurden, wandten sich von der Gesellschaft völlig ab und erklärten das herrschende System für völlig unislamisch. In der islamischen Lehre handelt es sich hier um die schlimmste Anschuldigung, den sogenannten *takfir*.<sup>1168</sup> Damit legitimierten die Muslimbrüder ihren Ğihād gegen die Gesellschaft. Die Entstehung der extremistischen Ideologie von Quṭb unter diesen Umständen zeigt insbesondere, dass das Verhältnis zwischen Gewaltanwendung als Mittel der Stärkeren und Entstehung von Extremismus als Mittel der Schwachen ein Forschungsgebiet von zentraler Relevanz darstellt.

Durch Saiyid Quṭb erlebte die islamistische Bewegung eine radikale Wende: Sie teilte die muslimische Gesellschaft in ein Lager der Gläubigen und eines der Ungläubigen. Die Muslimbrüder wirkten durch diese Ausgrenzungen polarisierend und leisteten der Entwicklung zweier unversöhnlichen Parallelgesellschaften Vorschub.

Wie oben ausgeführt, konstatierte Quṭb die Gründe des Niedergangs der muslimischen Kultur vor allem in der Entfernung der Muslime vom rechten Islam. Dies sei geschehen durch das Einschleichen der sogenannten „importierten Denkmodelle“. Er sprach von der „Infizierung der reinen islamischen Quelle durch deren Vermischung mit fremden Quellen“<sup>1169</sup>. Mit hohem Lob und großer Verehrung nannte er die erste Generation der Muslime. Sie stellten für ihn das Vorbild dar, an dem man sich für die Rettung der Muslime zu orientieren habe.<sup>1170</sup>

---

<sup>1168</sup> Das Wort *takfir* leitet sich ab von *kufir* im Sinne von „Abfall vom Glauben“. Der Muslim, der sich als solcher zu erkennen gibt, wird aus der Gesellschaft der Muslime exkommuniziert und ausgestoßen. Der *takfir* stellt eine Art Strafurteil in letzter Instanz dar.

<sup>1169</sup> Quṭb bediente sich somit der gleichen Argumentationslinie wie ca. 60 Jahre davor Mehmet Murat und Celal Nuri, bedeutende Schriftsteller des Osmanischen Reiches.

<sup>1170</sup> Wenn die islamische Ideologie von den „ersten Generationen“ spricht, bestimmt sie nicht genau, welche sie damit meint. Es ist davon auszugehen, dass sie sich damit auf die ersten drei Jahrhunderte bezieht, in denen sich eine kulturelle Überlegenheit der islamischen Kultur zeigte.

Quṭb's Verhältnis zum Westen war ambivalent: Er schwankte zwischen Anerkennung von dessen kulturellem Beitrag und der Gewissheit, dass gerade diese Errungenschaften letztlich zu einem Niedergang der Moral und Religion führen würden: der Westen, eine verlockende, aber verderbenbringende Frucht. Hier sah er die Gelegenheit, bei einem maßvollen Zulassen des westlichen Einflusses dessen Gefahren durch eine strikte islamische Lebensführung einzudämmen.

Die Angst vor verderblichen Einflüssen verselbständigte sich in den 50er Jahren. Jedes Mittel wurde recht, diese Gefahr zu bannen, auch die unmittelbare Militarisierung des islamischen Denkens. Quṭb verglich die Beziehung zwischen einem Muslim und seinem Koran mit der Beziehung zwischen einem Soldaten und seinem Befehlshaber, wobei der Soldat willenlos und ohne Diskussion Befehle zu erfüllen habe. Die Folge war dementsprechend die Abschaffung der Vernunft des Gläubigen angesichts der religiösen Autorität. Somit erlebte das islamische Denken erneut einen Rückschlag im rationalen Denken. Denn werden einem Individuum sein Selbstbewusstsein und seine Selbstbestimmung genommen, so ergibt sich das fatalistische Denken, welches sich als Ergebnis der religiösen Anschauung Quṭb's in der Masse verbreitete. Quṭb behauptete, dass die Aufgabe des menschlichen Verstandes vor dem koranischen Text den Verstand mit übernatürlichem Wissen bereichern würde.<sup>1171</sup> Er erklärt die absolute Frömmigkeit der Gesellschaft zur unabdingbaren Voraussetzung einer geglückten Reform, weil dann diese durch Gottes Hilfe zu einem guten Ende gebracht werden könne. Die Reform sah in der Bildung einer *ṭalī'a* (Vorhut) die erste Zelle der angestrebten muslimischen Gesellschaft. Davor müssten aber alle von Menschen erschaffenen Herrschaftssysteme, vor allem der Kommunismus und der Nationalismus, vernichtet werden. Quṭb lehnte ferner die Konkretisierung des Islam in Form einer Theorie oder einer Studie ab, die der Analyse durch den menschlichen Verstand unterlegen hätte. Dies sei nämlich unislamisch und stelle die göttliche Lehre auf eine Stufe mit der menschlichen Vernunft. Quṭb's Vorstellung von einer erwünschten „reformierten“ Gesellschaft vermittelt das Bild einer passiv eingestellten, willenlosen Sklavengesellschaft, die sich bevormunden lässt, und dies freiwillig und voll Freude, weil ihr für dieses Verhalten Gottes Gunst versprochen ist. Auf diese Weise legte er die Grundlage für die Ideologie und Praxis des islamischen Selbstmordattentats.

Die internationale gegenseitige Befruchtung der islamistischen Ideologie zeigt sich im Verhältnis zwischen Abu al-A'la al-Maudūdī (1903–1979) aus Pakistan und Saiyid Quṭb aus

---

<sup>1171</sup> Siehe oben, Abschnitt 7.2.2.



Ägypten. Wie gezeigt wurde, war Saiyid erheblich von al-Maudūdis radikaler Ideologie beeinflusst.<sup>1172</sup>

Die 50er und 60er Jahre gelten als die „Winterschlaf-Phase“ des Islamismus. Es gibt keine ernstzunehmenden Indizien dafür, dass der Islam das alltägliche Leben der Ägypter anhaltend prägte. Die Medien boten durch Filme und Programme ein offenes, liberales, ja fast westliches, aus islamischer Sicht jedoch dekadentes Weltbild an. Die politische Führung dachte daher, man habe die Fliegen und Insekten durch das Austrocknen des Sumpfes ausgerottet. Mit der Niederlage Ägyptens gegen Israel im Sechs-Tage-Krieg vom Juli 1967 ging der Stern der Nationalisten jedoch unter. Die Islamisten erklärten der enttäuschten Masse die Niederlage als Gottes Strafe für die Entfernung von den koranischen Lehren. Die 70er Jahre gelten als die Renaissance des Islamismus. Sadat entließ die Islamisten aus den Gefängnissen, um dadurch den Vormarsch der Linksextremen zu verhindern. Was er erreichte, war jedoch zwiespältig.

Bis 1977 zeichnete sich die Beziehung zwischen Sadat und den Islamisten durch das übliche Verhaltensmuster zwischen Islamisten und der jeweiligen Obrigkeit aus, nämlich durch punktuelle Kooperation. Erst die Unterzeichnung des Friedensabkommens mit Israel trieb die Ğama‘a islamīya in die offene Konfrontation. In den 70er Jahren spalteten sich viele kleine Gruppierungen von der Muslimbruderschaft ab. Auf der Ebene der arabisch-islamischen Welt erlebten die 70er Jahre zudem den Aufstieg des wahhabistischen Salafismus und die Bedeutungszunahme Saudi-Arabiens als finanzielle Macht. Beflügelt vom Aufstieg Saudi-Arabiens und begleitet vom Niedergang des unter Nasser kraftvollen Nationalismus erstrebte der Wahhabismus die Führung über die islamischen Umma. Der wahhabitische Salafismus bietet ein eindrucksvolles Beispiel für das ambivalente Verhalten der meisten Muslime zum Westen: Er predigt eine verschlossene, dem Jenseits zugewandte Ideologie, deren reales Leben jedoch von begierigem Konsum materieller Produkte westlicher Herkunft bestimmt wird.

Die islamische Orthodoxie sah sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts, im Zeitalter der Globalisierung, genötigt, den Diskurs über die nötige Reform zeitgemäßer zu führen. Doch die Degeneration der Bildung, die schlechte soziale, wirtschaftliche und politische Lage, wofür meines Erachtens vor allem die politische Elite und die Orthodoxie verantwortlich waren und sind, machte seit zwei Jahrhunderten kaum Fortschritte möglich. Im Gegensatz dazu entwickelte sich die islamische Orthodoxie eher rückwärts. Die Lage des zeitgenössischen islamischen Geistes ist aufgrund des Auftretens vieler Repräsentanten des Islam, die in den

---

<sup>1172</sup> Siehe oben, Abschnitt 7.2.6.

privaten und staatlichen Medien der verschiedenen arabischen Staaten stark präsent sind, beinahe unübersichtlich geworden. Diese überfluten der Leserschaft mit widersprüchlichen Fatwas, die dazu beitragen, dass die Fragmentierungen der Gesellschaft und die Verwirrung des arabisch-muslimischen Geistes sich verstärken.

Die islamische Orthodoxie stellte die Frage in den Raum, wie sich die „importierten Lösungen“ eingeschlichen hätten. Vertreten durch al-Qaradāwī formulierte sie darauf eine stereotype Antwort, die ausschließlich Verschwörungstheorien über Hinterhältigkeit und Böswilligkeit des Anderen, besonders des Westens, beinhaltet. Die angeblichen Ursachen für den Niedergang der islamischen Welt, die al-Qaradāwī nennt, entsprechen weitgehend den vermeintlichen Ursachen für dieses Versagen, die gegenwärtig das arabisch-muslimische Bewusstsein prägen. Als Hauptursache wird die gezielte Verbannung des Islam aus dem muslimischen Leben genannt. Laut al-Qaradāwī sei hierfür vor allem der Westen verantwortlich, der Marionettenherrscher installiere, die in seinem Sinne wirkten und die Verwestlichung der muslimischen Gesellschaft begünstigen sollten – eine Entwicklung, die sich zur Wende zum 20. Jahrhundert noch verstärkt habe. Um die Wende zum 20. Jahrhundert richtete sich der Fokus erst recht auf den Westen als vermeintlichen Hauptverursacher der arabisch-islamischen Misere.<sup>1173</sup> Hingewiesen werden sollte dabei aber auf die Schwäche und Antriebslosigkeit der muslimischen Gesellschaft, die es nicht vermochte, selbstkritisch eine eigene Wahrnehmung und Analyse zu entwickeln, dabei über ihren eigenen Schatten zu springen und das Wort „Niedergang“ in den Mund zu nehmen. Stattdessen verschleierte sie ihren desolaten Zustand mit einer Fülle synonyme Wörter, die alle zusammen aber nichts anderes als eben doch „Niedergang“ bedeuten.

Al-Qaradāwīs Verständnis von der Reform der muslimischen Gesellschaft ist weitgehend mit Quṭb's Verständnis zu vereinbaren: Er betonte vor allem die Bedeutsamkeit der schrittweisen Planung sowie die Notwendigkeit einer verantwortungsbewussten Führung. Statt von *ṭalī'a* (Vorhut), wie Quṭb es tut, spricht al-Qaradāwī aber von *ḡīl muslim* (einer muslimischen Generation) als Voraussetzung für den Wiederaufbau einer funktionierenden islamischen Gesellschaft. Er postuliert damit – ähnlich wie Quṭb – einen Gläubigen, der dem Soldaten gleicht, Befehle unabhängig von einer persönlichen Bewertung blind ausführt und somit seine Meinung im Kollektiv aufgehen lässt, da der Anführer der Gläubigen nur von Gott geleitet und folglich richtig handeln würde. Hierbei handelt es sich unausgesprochen um eine Theokratie.

---

<sup>1173</sup> Siehe oben, Abschnitt 9.2.1.

Unser Denker bevorzugt als Herrschaftsmuster damit die Führung einer einzelnen Person, eine Theorie, die an ‘Abduhs Vorstellung vom sogenannten „gerechten Diktator“ erinnert und in der politischen Praxis jüngst im Versuch Mursis, seinen Herrschaftsanspruch durchsetzen, seine Entsprechung findet.<sup>1174</sup>

Im Zusammenhang mit der Übernahme fremden, vor allem westlichen Gedankengutes, ist die islamische Orthodoxie jedoch zu klug, um alles Westliche zu verbieten. Al-Qaradāwī vertritt im Großen und Ganzen die gleichen Ansichten wie Muḥammad ‘Abduh, welche die Übernahme fremder Kulturgüter unter der Voraussetzung erlauben, dass das übernommene Wissen mit der islamischen Lehre vereinbar ist. Ferner stimmt er mit ‘Abduh überein, dass es für die Reform, die al-Qaradāwī oft „Islamische Lösung“ nennt, nötig sei, das Tor der Selbstausslegung (*iğtihād*) wieder zu öffnen. Allerdings beschränkt er die Exegese ausschließlich auf diejenigen, die dafür, wie der Klerus, angeblich das nötige Wissen haben. Ähnlich wie aṭ-Ṭaḥṭāwī und Muḥammad ‘Abduh klärt er seine Leute darüber auf, wie die Europäer einst unvoreingenommen Gedankengut aus der arabisch-islamischen Kultur übernommen hätten, und verlangt, dass nun die Muslime ohne Bedenken im Rahmen des Zuverlässigen genauso verfahren sollten. Anders jedoch als das Denken aṭ-Ṭaḥṭāwīs und ‘Abduhs zeichnet sich al-Qaradāwīs Denken dadurch aus, dass er öfter und ausdrücklich die von ihm angenommene Vollkommenheit der islamischen Lehre betont, welche er im Laufe der Zeit von zunehmender Überfremdung bedroht sieht. Einen Schritt geht er allerdings weiter, nämlich indem er behauptet, dass das übernommene Wissen durchaus durch seine Eingliederung als islamisches Wissen verstanden werden könne.

Mithin legt al-Qaradāwī keinen Wert darauf, die Herkunft des übernommenen Wissens anzuerkennen: Das auf diese Art erworbene Wissen sei ein Teil der islamischen Lösung.

Eine derartige Unbedarftheit der islamischen Orthodoxie im Umgang mit dem Anderen ist keine Seltenheit.<sup>1175</sup> Unter dem Motto „Der Zweck heiligt die Mittel“ scheint sich die Orthodoxie selbstgerecht Privilegien einzuräumen, auch wenn diese nicht mit der islamischen Moral vereinbar sind. Ähnlich wie al-Afgānī bezeichnet al-Qaradāwī die europäischen Errungenschaften als überkulturell. Sie seien das Allgemeingut der gesamten Menschheit und nicht nur der Europäer. Angesichts der aktuellen Entwicklung in Ägypten muss man feststellen, dass sich das islamische Denken heute der gleichen Argumente bedient wie vor gut einem Jahrhundert. Das ist ein klares Indiz dafür, dass die islamischen Ideologen immer noch befangen argumentieren und kaum einen Schritt nach vorn wagen. Doch den Stillstand des Denkens einer

---

<sup>1174</sup> Siehe oben, Abschnitt 9.2.1.

<sup>1175</sup> Siehe oben, Abschnitt 9.2.2.

Gesellschaft in einer sich immer schneller verändernden Welt darf man mit Recht als Retardierung des Denkens eben dieser Gesellschaft betrachten, auch wenn al-Qaradāwī alle Fatalismen ablehnt und im menschlichen Geschöpf ein aus eigenem Willen handelndes Lebewesen sieht.<sup>1176</sup> Entsprechend könnte man sagen, dass der Islamismus von al-Qaradāwī einen säkularen Charakter hat, auch wenn sein Urheber selbst den Säkularismus strikt ablehnte. In ‘Abduhs Denken kann man dies klarer feststellen als bei al-Qaradāwī . Ende des 19. Jahrhunderts bestätigte ‘Abduh die Autorität der menschlichen Vernunft gegenüber den koranischen Texten, einen Rückschritt aber machte die islamische Orthodoxie gegen Ende des 20. Jahrhunderts, als al-Qaradāwī wiederum die Autorität des Textes über die Vernunft stellte.<sup>1177</sup>

In Bezug auf das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Offenbarung ist nach al-Qaradāwī die christliche Kirche diejenige, die das Wissen verachtete und die Wissenschaftler verfolgte. „Das Christentum sei dem Islam ferner deshalb unterlegen, weil es die Gläubigen der Herrschaft des Priestertums überantwortete, einer Gruppe von Heilsvermittlern.“<sup>1178</sup> Ein ähnliches Phänomen gebe es im Islam nicht. Hier beruhe das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Offenbarung vielmehr auf guter Nachbarschaft. Beide ergänzten sich gegenseitig:

„Eine grundlegende Sache, auf die wir hier aufmerksam machen wollen, ist die Bewertung des Widerspruchs zwischen Religion und Wissenschaft als *masala wahmiya* (hypothetische Frage). Wenn die Vertreter der Wissenschaft bereits unmissverständlich zugeben, dass der Gegenstand der Forschung die Materie ist, so lässt sich daraus schließen, dass sich die Wissenschaft ausschließlich auf die Erforschung der Eigenschaften und Beschaffenheit der Materie beschränkt. Wenn die Wissenschaft außerhalb des Bereiches der Materie forscht, so ist diese keine Wissenschaft mehr. Auf dieser Grundlage darf sich die Wissenschaft nicht in die Sachen der Religion weder *itbātan au inkāran* (mit Verneinung noch mit Bestätigung) einmischen. Sollte ein Wissenschaftler behaupten, dass die Wissenschaft etwas im geistlichen oder *almağāl ar-ruḥī* (im seelischen Bereich) beweisen oder widerlegen wolle, reicht uns das, um ihr unser Vertrauen abzuspochen.“<sup>1179</sup>

Al-Qaradāwīs Ausführungen über die Feinde des Islam bekräftigen den Ansatz der Verschwörungstheorie. Als Verschwörungsinitiatoren benennt er den Kolonialismus, den Kommunismus und ganz besonders den internationalen Zionismus als bekennende Feinde des Islam, letzteren als den heimtückischsten. Die Juden versuchen nach al-Qaradāwī, die ganze Welt für ihr Interesse zu vereinnahmen. Die gefährlichste Sache jedoch, die die Juden täten, sei die Instrumentalisierung des Christentums für ihre eigenen Zwecke. Al-Qaradāwī brachte seine

---

<sup>1176</sup> Siehe oben, Abschnitt 9.2.4.

<sup>1177</sup> Siehe oben, ebd.

<sup>1178</sup> Nagel: Theologie, S. 23.

<sup>1179</sup> Al-Qaradāwī: *Baiyināt*, S. 23.

Gedanken auf den Punkt, indem er den israelischen Staat mit einem vergifteten Dolch im Leibe der Araber und des Islam (*al-ḥiṅṅer al-masmūm fi ḡasad al-‘uruba wa al-Islam*) verglich. Aber auch innerhalb der eigenen Reihen erkannte al-Qaradāwī als Feinde die Marionetten der Herrscher und der reichen Klasse, weil diese sich in seinen Augen meist dem dekadenten Leben ergäben. Seine Ideologie verkörpert in idealtypischer Form die geistige und mentale Lage der islamistischen Orthodoxie, die sich in einem anhaltenden kriegerischen Zustand mit dem Rest der Welt befindlich fühlt und die Geschichte als Kontinuum sieht. Der von al-Qaradāwī gepflegte Eklektizismus basiert auch wesentlich auf der Analyse der verschiedenen Rechtsschulen, der das Anliegen zugrundeliegt, ein neues Verständnis und neue Fatwas zu generieren. Er sieht im Islam als erster und wichtigster Konstituente der arabischen Kultur einen unermesslichen Reichtum. Die Kriterien der „islamischen Lösung“, die er für „determiniert“ hält, sprechen eine göttliche Vollkommenheit aus: Sie seien gottbezogen, moralisch, human, ausgewogen und weltumfassend. Genau so stellte auch al-Banna sein Verständnis des Universalitätsanspruchs des Islam dar.

Somit verkörpert die islamische Lösung im Verständnis al-Qaradāwīs das Beste, was der Islamismus gegenwärtig anzubieten habe. Dieses Beste lautet nach ihm: „*al-ḥal alawwal huwa al-ḥal al-aḥīr*“, das heißt „Die erste Lösung ist die letzte Lösung“: Die erste Lösung, die als Offenbarung vor 1400 Jahren zum Propheten herabgesandt wurde, war und bleibt zugleich die endgültige Lösung der Probleme der Menschen.<sup>1180</sup> Eine Lösung, die einst erprobt wurde und die besten Früchte brachte.<sup>1181</sup>

Im Ganzen haben meines Erachtens die Ideen von al-Qaradāwī als bescheidene Erweiterung des salafitischen Reformismus zu gelten, der den Bruch mit der Tradition entschieden ablehnt. Überwiegend waren die Reformbemühungen in der islamischen Geschichte aber wie kleine Lichter, die sich nie zu einer großen Flamme vereinigen konnten. Der Großteil der Reformen scheiterte vor allem am Widerstand der Orthodoxie gegen die Moderne und dem Konkurrenzstreit der Orthodoxie mit der Politik um den Primat des Handelns. So blieb die Reform nur auf dem Papier. Da die islamische Orthodoxie in ihrem Kern den Gehorsam und nicht die Suche nach Wahrheit lehrt, wurde die islamische Reform durch Regeln und Zwänge gefesselt. Sie war nie ein Produkt der Anstrengung des reinen freien Geistes. Reformversuche waren und sind allenfalls Modifizierungsbemühungen unter der Haube der Šari‘a.

---

<sup>1180</sup> Vgl. Al-Qaradāwī: *Al-ḥal al-islamī farīda wa ḡarūra*, S. 121.

<sup>1181</sup> Siehe oben, Abschnitt 9.2.5.

Einen Beitrag zum kulturellen Verständnis leistete al-Qaradāwī jedoch, indem er sich für das Leben der Muslime in der Diaspora einsetzte und versuchte, ihr Leben an die Verhältnisse in ihrer neuen Heimat anzupassen.<sup>1182</sup> Dementsprechend forderte er im Rahmen seiner Modernisierung des islamischen Diskurses die Muslime dazu auf, die Inhalte ihrer Predigt zeitgemäßer zu gestalten. Es handelte sich dabei jedoch eher um einige „Schönheitsoperationen“, die sich jedoch auf die Form des Dialogs beschränkten und zum Ziel hatten, das Image der islamischen Seite aufzupolieren, auch wenn die eigenen Überzeugungen dadurch verbogen werden müssten. Die Legitimation für solch einen verblüffenden Paradigmenwechsel meinte al-Qaradāwī im Koran zu finden.<sup>1183</sup> Die Entmachtung, die Zählung oder gar die Säkularisierung des Islam als Reformoption kommt für ihn keineswegs in Frage.<sup>1184</sup>

Die gegenwärtige muslimische Orthodoxie stellt somit weiterhin ein absolutes, gleichzeitig jedoch zweifelhaftes Gemisch aus Religion und Politik dar. Die Kritik an der Orthodoxie durch liberale muslimische Denker, die in dieser Studie rekonstruiert wurde, ist wie folgt zusammenzufassen:

1. Der orthodoxe Fundamentalismus geht mit dem Kulturerbe selektiv um. Er sucht dabei die militante extreme Auslegung, behandelt sie, als wäre diese der wahre Islam, ignoriert dabei den historischen Kontext, erklärt seine Auslegung für sakrosankt und lässt darüber keine Diskussion zu.
2. Er verlässt sich dabei auf die Auslegung der *salaf* (Vorfahren) und schafft damit sein eigenes Denken ab.
3. Die fundamentalistische Orthodoxie macht zwischen ihrem wortgetreuen Verständnis vom heiligen Text und dem heiligen Text selbst keinen Unterschied. Daher nimmt sie für sich in Anspruch, im Namen Gottes zu handeln. Das führt dazu, dass im Islam in der Summe nur eine einzige Denkrichtung existieren soll, und zwar eben die fundamentalistische, die die islamische Ideologie jedoch reformunfähig macht.
4. Die negativen Folgen eines solchen Denkens beschränken sich nicht auf den Umstand, dass die Orthodoxie einen diskriminierenden Charakter hat, sondern es bedingt und fördert eine theokratische Autorität, deren Existenz im Islam der Fundamentalismus selbst dauernd leugnet.

---

<sup>1182</sup> Siehe oben, Abschnitt 9.1.

<sup>1183</sup> Siehe oben, Abschnitt 9.2.5.

<sup>1184</sup> Siehe oben, ebd.

5. Durch die wortgetreue Auslegung des heiligen Textes ist es einem Gläubigen unmöglich, durch die immanente Selbstüberhöhung des Korans mit anderen Glaubensgemeinschaften kooperativ, verlässlich und auf Dauer zusammenzuarbeiten.
6. Die buchstabentreue Auslegung des heiligen Textes sehen die Kritiker als *intiṣār al-harāf* 'lā al-'aql (den Sieg des Buchstaben über die Vernunft). Sie bezeichnen die Träger eines solchen Denkens als 'abīd al-ḥarf wa asrā an-naql (Anbeter des Buchstabens und Geisel der Überlieferung).
7. Das fundamentalistische orthodoxe Denken reduziert die Rolle der Vernunft in der Wissenschaft und erhebt sich selbst zur allein zuständigen Instanz für die Erklärung aller Natur- und Sozialphänomene. Dies bedeutet die Zurückweisung jeglichen Wissens nichtklerikalen Ursprungs.<sup>1185</sup>
8. Diese Orthodoxie arbeitet beharrlich daran, das Bild des Westens und der westlichen Moderne zu diffamieren – ein Phänomen, das z. B. al-'Ashmawi *tašwiṣ ḥadāry* nennt, d. h. „kulturelles Störfeuer“. „Das orthodoxe Denken geht in diesem Rahmen bewusst mit vielen Begriffen fremder Herkunft unwissenschaftlich und sektiererisch um. Es vermittelt somit seinen Anhängern ein verzerrtes Bild von der Welt. Es verkürzt wichtige philosophische Lehren, wie z. B. den Marxismus, auf materielles und ketzerisches Denken (*elḥādiya māddiya*), den Darwinismus auf Überbetonung der tierischen Seite des Menschen (*ḥayawāddiyāniyat al-insān*) und Freuds Theoriegebäude auf den Sumpf der Sexualität (*wahl aḡḡins*).<sup>1186</sup>
9. Darüber hinaus machen die Anhänger des Säkularismus die fundamentalistische Orthodoxie für die Versäumnisse der letzten Jahrhunderte verantwortlich und konstatieren: „Je größer und komplizierter unsere Probleme werden, desto mehr verstärkt sich die Suche nach Sündenböcken auch in Form von Verschwörungstheorien, welche wir als ‚Kleiderbügel‘ benutzen, an den wir unsere Fehler und Versäumnisse hängen können.“<sup>1187</sup>
10. Die Kritiker der islamischen Orthodoxie stellen fest, dass es regelmäßig eine Symbiose zwischen religiöser und weltlicher Diktatur gibt: Die erste legitimiert und begründet die zweite in religiöser Hinsicht, dafür gewährt die zweite der ersten materielle und gesellschaftliche Privilegien.<sup>1188</sup>

<sup>1185</sup> Siehe dazu oben die Ausführungen zu Ṭaha (Abschnitt 10.1.1) und zu Abu Zaid (Abschnitt 10.2).

<sup>1186</sup> Siehe oben, Abschnitt 10.2.

<sup>1187</sup> Ebd.

<sup>1188</sup> Siehe z. B. oben die Ausführungen zu al-'Ašmāwī (Abschnitt 10.3).

11. Die Grundhaltung der meisten Liberalen zeichnet sich jedoch durch die Überzeugung aus, dass die Rolle der Religion in einer eventuellen Reform nicht geschmälert werden darf. Für sie ist ein Konsens zwischen Orthodoxie und einer durch die Säkularisation moderierten Religion durchaus vorstellbar. Wie diese Versöhnung des Säkularismus mit der Orthodoxie genau aussehen könnte, wird jedoch nie konkretisiert und bleibt genauso vage wie das Motto der Orthodoxie „Der Islam ist die Lösung“, das nirgendwo in ein adäquates lebensnahes Programm gefasst worden ist und werden kann. Die Liberalen lehnen jedenfalls den von der Orthodoxie beanspruchten Universalitätsanspruch des Islam strikt ab. Sie bäumen sich dagegen auf, die veralteten Regeln der Šari‘a im modernen Leben zu praktizieren. Selbst die liberalen Modernisten zeigen sich aber vorsichtig gegenüber einer Loslösung des Menschen von jeglicher religiöser Autorität. Sie befürchten, dies würde den Weg für die Herrschaft des Materiellen ebnen und manche positiven Charakterzüge des Menschen verderben.<sup>1189</sup>
12. Našr Hāmed Abu Zaid konstatiert, dass die Modernisten einen ungleichen Kampf gegen die Orthodoxen führen. Denn die Orthodoxen haben den Platzvorteil, führen den Kampf auf eigenem Boden, unter dem eigenen, ohnehin gerne gläubigen Publikum.
13. Ab Zaid kritisiert sowohl die radikalen als auch die gemäßigten religiösen Kräfte und sieht zwischen den beiden in Bezug auf ihre Grundhaltung keinen Unterschied. Beide gehen von den gleichen Ausgangspunkten aus und bedienen sich gleicher Denkautomatismen. Beide übten den geistlichen Terror und schlossen Andersdenkende aus. Sie unterschieden sich lediglich in der Intensität ihrer Radikalität.<sup>1190</sup> So seien die Radikalen mit dem Vorwurf des Apostatentums gegenüber ihren Gegnern schnell bei der Hand, während die Gemäßigten damit vorsichtiger umgingen, ohne jedoch auf ihn zu verzichten.
14. Abu Zaid kritisiert zudem die Behauptung der Orthodoxie, dass der Islam bewusst aus dem Leben der Muslime verbannt worden sei, wobei sie jedoch die Frage nach dem wie, wann und warum nicht mit schlüssigen Beweise beantworte. Somit erweist sich diese Behauptung der Orthodoxie letztlich als Schutzbehauptung.
15. Zudem kritisiert Abu Zaid die Behauptung der fundamentalistischen Orthodoxie, dass die Kolonialherren und die Feinde des Islam, die angeblich Tag und Nacht gegen diesen arbeiteten, der ausschließliche Grund für die Retardierung der Muslime seien. Kritiker wie

---

<sup>1189</sup> Siehe dazu die Ausführungen zu Ṭaha (Abschnitt 10.1.1) sowie zu Abu Zaid (Abschnitt 10.2).

<sup>1190</sup> Siehe oben, Abschnitt 10.2.



Abu Zaid sowie Historiker wie Bassam Tibi und Bernard Lewis stellen dieser Behauptung die Ansicht gegenüber, dass die Retardierung der Muslime eine der Ursachen und nicht eine der Folgen des Kolonialismus sei.

16. Die Orthodoxie begründet das Unglück der islamischen Umma immer mit der Vernachlässigung der Gottesgebote. Abu Zaid sieht das als Unfähigkeit des islamischen Denkens, sich mit dem Leben und mit den historischen Ereignissen auseinanderzusetzen. Das islamische Denken wirft seine Probleme lieber in die Strudel des Schicksals und schaut dem Treiben tatenlos zu. Eine unvermeidliche Folge dieses Verhaltens ist nach Abu Zaid, die missliche Realität zu akzeptieren.<sup>1191</sup>
17. Festzustellen ist auch: Die islamistische Orthodoxie versucht, um die verwundeten Seele ihrer Anhänger zu trösten, den Fortschritt des Okzidents durch die angeblich so fest verankerten moralischen Werte und Tugenden des Orients zu kompensieren.
18. Heftige Kritik richtet al-‘Ašmāwī besonders gegen den politischen bzw. den militanten Islam. Für ihn sind diejenigen, die die Religion politisieren oder die Politik durch die Religion legitimieren wollen, entweder Übeltäter (*ašrār*) oder Ignoranten (*ḡuhhāl*). Denn der Missbrauch der Religion führe auf diese Weise dazu, dem Opportunismus in der Religion eine Heimat zu gewähren, Ungerechtigkeit durch den Koran zu rechtfertigen, Habgier durch die Šari‘a zu adeln, Verderbtheit mit einem Heiligenschein zu verdecken und legitimiere zudem das unberechtigte Blutvergießen der Unschuldigen als einen Akt des heiligen Ğihād.<sup>1192</sup> „Die Aufforderung, die menschlichen Angelegenheiten im Namen Gottes wahrzunehmen, wird nur Fanatiker hervorbringen, denen alle Katastrophen zuzutrauen sind.“<sup>1193</sup>
19. Al-‘Ašmāwī analysiert die Verwendung des zentralen Begriffs *ḥukm* im Koran, um die Bedeutung von *ḥākmiya* zu erklären: Im Gegensatz zur Verwendung des Begriffs durch die Orthodoxie im Sinne von *qaḍa’* (Gerichtsurteil), *ḥikma* (Weisheit) und *rušd* (Reife) verwenden ihn die Extremisten abweichend als Synonym für „Herrschaft“ im Sinne von politischer Autorität.<sup>1194</sup> Auf diese Weise zeigt sich, dass die *ḥākmiya* keinen reinen islamischen Ursprung hat.<sup>1195</sup>

---

<sup>1191</sup> Siehe ebd.

<sup>1192</sup> Siehe ebd.

<sup>1193</sup> Meddeb: Die Krankheit des Islam, S. 74.

<sup>1194</sup> Al-‘Ašmāwī: *Al-Islam as-siāsi*, S. 46.

<sup>1195</sup> Siehe oben, Abschnitt 10.3.

20. Abu Zaid ist vehement gegen jegliche Vermischung religiöser und politischer Autorität. So stellte er fest: „Die islamische Lehre berichtet darüber, dass die Berufung der politischen Autorität auf religiöse Ansprüche sowie die Stützung eines Gelehrten auf religiöses Recht unausweichlich zu einer politischen Despotie im Namen der Religion führt.“<sup>1196</sup>
21. Abu Zaid stellt den Widerspruch im orthodoxen Denken wie folgt dar: Die Orthodoxie hört nicht auf zu propagieren, dass der Islam ausschließlich gekommen sei, um die Menschen von der Sklaverei und der Verehrung von Menschen und Idolen zu befreien und an deren Stelle Gott zu setzen: „In der Realität weichen sie jedoch von diesem Verständnis ab, indem sie von ihren Anhängern und Sympathisanten bedingungslosen und absoluten Gehorsam und Akzeptanz ihrer Interpretation verlangen. Somit machen sie in der Wirklichkeit aus den Menschen Sklaven einer falschen Interpretation, eines verkehrten Verständnisses, oder Diener eines Menschen, sei er ein Emir, ein Imam oder ein Glaubensführer.“<sup>1197</sup>
22. Al-‘Ašmāwī kritisiert die Orthodoxie, die den Begriff Ğihād ungeachtet seines historischen Kontextes auslegt: Er sei vom Islam als Selbstverteidigung eingeführt und verstanden worden, die durch Ort und Umstand bedingt sei. Mit dieser Beschränkung der Kriegsführung antwortet al-‘Ašmāwī z. B. auf Saiyid Quṭb, der den Kriegszustand zum Grundverhältnis der Muslime zu den Nichtmuslimen erklärte. Koranische Verse, die einen kriegerischen Ğihād gegen Nichtmuslime offen fordern, begründet al-‘Ašmāwī mit den damaligen Umständen. Auf diese Weise verlieren diese Verse ihren umfassenden, zeitlosen Charakter. Die Verschränkung von Politik und Religion habe den kleinen Ğihād dem „großen“ vorgezogen und halte die Fahne des „kleinen“ Ğihād hoch, weil dieser die Erlangung ihrer politischen Ziele leichter erreichbar mache. Die Orthodoxen machten somit aus einem durch den Ort und die damaligen Umstände bedingten Provisorium, in dem der Ğihād erlaubt und nötig war, einen Dauerzustand, und zwar auf Kosten der Lehre und letztendlich der Menschheit.<sup>1198</sup> Als gewagtes Argument eines muslimischen Denkers gilt al-‘Ašmāwīs Bezeichnung der Expansionskriege unter dem islamischen Kalifat als

---

<sup>1196</sup> Siehe ebd.

<sup>1197</sup> Siehe ebd.

<sup>1198</sup> Siehe ebd.

sehr imperialistische Ideologie, die sich durch den Missbrauch der Religion legitimiere. In dieser Deutung stimmt er mit Bassam Tibi und Gilles Kepel überein.<sup>1199</sup>

Doch kehren wir zur historischen Entwicklung zurück. Dem ägyptischen Staatssicherheitsdienst der Ära Mubarak (1981–2010) gelang es, die Islamisten weitgehend zu kontrollieren. Diese schworen allerdings nur scheinbar der Gewalt ab. Auch wenn sie öffentlich nicht gern dazu stand, politisierte sich die islamistische Bewegung mehr als je zuvor. 1984 koalierte die Muslimbruderschaft mit der Arbeitspartei und konnte dadurch neue Räume gewinnen, vor allem in den Gewerkschaften und den Kommunen. Die politische Führung sah in den 80er Jahren in den Islamisten noch keine ernstzunehmende Gefahr. Doch die Ereignisse von 1989 in Algerien ließen das Misstrauen gegen die Islamisten auch in Ägypten wachsen. Mit dem Attentat auf den ägyptischen Premierminister begann ein offener Schlagabtausch zwischen dem Regime und den Islamisten. Letztere versuchten das System durch gezielte Anschläge auf Touristen und öffentliche Persönlichkeiten wirtschaftlich wie politisch zu schwächen. Überraschend kam es 1997 jedoch zwischen den Ĝihādisten und dem ägyptischen Sicherheitsapparat aufgrund der Initiative der inhaftierten Anführer der Ĝihādisten zu *mubadarat waqf al-‘unf* (einer Vereinbarung über den Verzicht auf Gewalt).

Dennoch konnten die Islamisten unter den drei Präsidenten Nasser, Sadat und Mubarak keinen wirklichen politischen Erfolg erringen. In den Parlamentswahlen von 1990, 1995 und 2000 bekamen sie mehr oder weniger diejenige Anzahl von Sitzen, die sie selbst mit der Regierung hinter den Kulissen aushandeln konnten. Gerade diese heimlichen Verhandlungen und die Beteiligung an der Verfälschung der Wahlen gefährdete jedoch die Glaubwürdigkeit der Islamisten stark. Deshalb wurden sie von den Eliten als Lakaien der korrupten Regierung angesehen.<sup>1200</sup>

Die Terroranschläge am 11. September 2001 auf das World Trade Center in den USA verliehen dem Kampf gegen islamische Kräfte jeglicher Art sowohl in Ägypten als auch im Ausland eine fast unbegrenzte Legitimation durch die Weltgemeinschaft. Diktatoren wie der damalige ägyptische Präsident Mubarak wussten von dieser Lage zu profitieren. Er unterdrückte die Islamisten und sah in dieser Unterdrückung eine wichtige Stütze seiner Macht. Die Islamisten zweifelten in der Öffentlichkeit nie Mubaraks Primat an, trotzdem blieb die Muslimbruderschaft unter ihm *al-ġma‘a al-mahzūra* (eine verbotene Gruppe).<sup>1201</sup> Diejenigen,

---

<sup>1199</sup> Siehe ebd.

<sup>1200</sup> Siehe ebd.

<sup>1201</sup> Siehe oben, Abschnitt 10.3.1.

die Widerstand gegen die Verfälschung der Wahlen, die angestrebte Vererbung der Macht an den Sohn des Präsidenten sowie die Korruption im Regime leisteten, waren hauptsächlich Journalisten, liberale Denker, öffentliche Persönlichkeiten und Jugendliche der sogenannten Facebook-Generation. Unterdessen waren die Islamisten bei jeder Wahl nur noch damit beschäftigt, sich durch abgekartete Verhandlungen mit den Machthabern ihr Stück vom Kuchen zu sichern. Dafür erklärten sie sogar ihre Zustimmung für eine Verlängerung der Amtszeit von Präsident Mubarak.<sup>1202</sup>

Eine umfassende Revolution gegen Mubarak war gemäß dem politischen Kalkül der Muslimbruderschaft und der Doktrin der Institution von al-Azhar und der Salafisten keine islamische Lösung für die Durchsetzung eines Machtwechsels.<sup>1203</sup> Der Großscheich von al-Azhar verabschiedete noch am Vorabend des Rücktritts Mubaraks eine Fatwa, nach der der Aufstand gegen den Präsidenten verboten sei.<sup>1204</sup> Die einseitige Bereitschaftserklärung der Muslimbruderschaft, mit dem Vizepräsident 'Umar Sulaiman zu verhandeln, mussten die Liberalen als den Beginn des Sonderweges der Muslimbruderschaft und die Spaltung der revolutionären Front bewerten.<sup>1205</sup> Der Verdacht gegen die Muslimbrüder, sie seien Opportunisten und Verräter an der Revolution, verstärkte sich mit jedem Tag nach dem Ausbruch der Revolution. Man warf den Islamisten zu Recht vor, sie kollaborierten mit dem Militär auf Kosten der Ziele der Revolution.

Die Muslimbruderschaft profitierte von der für sie günstigen Lage in Ägypten in zweierlei Hinsicht: Zum einen war sie die einzige Kraft, die im ganzen Land gut vernetzt bzw. organisiert war und ist. Zum anderen profitierten sie vom radikalen Auftreten der Salafisten, das sie als noch gemäßigte religiöse Kraft erscheinen ließ. Die Salafisten bewirkten ihrerseits durch radikale unpolitische Äußerungen die Spaltung der Gesellschaft und die Ausgrenzung der koptischen Minderheit.<sup>1206</sup>

Fast alle Tageszeitungen Ägyptens stellten in dieser Phase einen Paradigmenwechsel bei der Muslimbruderschaft fest. Nach Meinung der meisten Journalisten hatte die Organisation keines ihrer großen Versprechen und Abmachungen mit den anderen politischen Kräften eingehalten. Die politische Arbeit des von Islamisten dominierten Parlaments habe nur für Chaos und eine Spaltung der Gesellschaft gesorgt. Nach hundert Tagen parlamentarischer Arbeit waren die

---

<sup>1202</sup> Siehe oben, Kapitel 11.

<sup>1203</sup> Siehe oben, Kapitel 12.

<sup>1204</sup> Siehe ebd.

<sup>1205</sup> Siehe oben, Kapitel 11.

<sup>1206</sup> Für Beispiele für die Äußerungen der Salafisten siehe oben, Abschnitt 12.1.

Islamisten aufgrund ihres arroganten Auftretens fast mit allen staatlichen Institutionen und Apparaten wie Justiz und Polizei verfeindet. Sowohl Kritiker der Muslimbruderschaft als auch Führungspersonlichkeiten aus den eigenen Reihen konstatierten ein weitgehendes Scheitern der politischen Arbeit und einen damit zusammenhängenden Rückgang der Popularität der Islamisten auf der Straße.<sup>1207</sup> Tag für Tag prangerten Liberale und revolutionäre Jugendliche an, dass die Muslimbruderschaft nicht die Ziele der Revolution, sondern eigene opportunistische Interessen verfolgte.<sup>1208</sup> Durch Bestechung der armen Bevölkerung mit Lebensmitteln und Ausnutzung der religiösen Gefühle der gläubigen Masse konnten die Islamisten in den Wahlen siegen.

Sollten die Islamisten doch siegen, so sind die Herausforderungen, die auf sie warten, aus Sicht der Bevölkerung riesig. Inhaltsleere Slogans wie „Der Islam ist die Lösung“ müssten in realitätstaugliche politische, soziale und vor allem wirtschaftliche Programme umgesetzt werden. Entscheidend für den Erfolg der Islamisten ist aber auch ihre Fähigkeit, sich in der ägyptischen Gesellschaft zu integrieren und ihre neue Rolle und Verantwortung als anerkannte führende Kraft wahrzunehmen – eine Fähigkeit, die sie bisher vermissen ließen. Offensichtlich mangelt es zumindest an der Spitze an Ideen und charismatischen Führungspersonlichkeiten, die diesen Spagat schaffen könnten. Drohen die Islamisten also eher zu einer kleinen, bedeutungslosen Partei zu schrumpfen? Die aktuelle Entwicklung, die Wiederherstellung einer Militärdiktatur, macht alle Prognosen schwierig.

Die arabische Jugend, die in den verschiedenen arabischen Ländern auf die Tahrirplätze marschierte, marschiert und möglicherweise marschieren wird, ist auf ihrer Suche nach Freiheit hauptsächlich durch den Einfluss des Westens inspiriert. Wie einst die Modernisierung Ägyptens unter Muhammad Ali, ca. ein Jahrhundert später der arabische Nationalismus und seine vorläufigen Bewegungen unter dem Einfluss des Westens geschahen, ereignet sich heute auch der sogenannte arabische Frühling nicht weniger unmittelbar unter dem Einfluss und der Wirkung der westlichen Kulturen. Das will heißen: Die arabisch-islamische Kultur ist zur Zeit – ja bereits seit sie vor Jahrhunderten in die Defensive geraten war – nicht fähig, aus eigener Kraft, aus sich selbst heraus, mit weltweit konkurrenzfähigen, islamisch geprägten Reformmodellen initiativ zu werden, um einen weiteren Niedergang zu verhindern.

---

<sup>1207</sup> Siehe oben, Abschnitt 12.3.

<sup>1208</sup> Siehe oben, Abschnitt 12.2.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### a) Quellen:

- Abduh, Muḥammad:** *Al-Islam wa an-naṣrāniya ma' al- 'ilm wa al-madanīya* [„Der Islam und das Christentum zu Wissenschaft und Zivilisation“]. Kairo 2005.
- Abduh, Muḥammad:** *Resālat at-tauhīd*. [„Abhandlung über die Einheit Gottes“]. Kairo 1951.
- Abu Zaid, Naṣr Ḥāmed:** *Al-itiḡah al- 'aqli fi at-tafsīr* [„Die rational orientierte Auslegung“]. Beirut 1996.
- Abu Zaid, Naṣr Ḥāmed:** *Falsafat at-ta'awīl* [„Die Philosophie der Hermeneutik“]. Casablanca 1996.
- Abu Zaid, Naṣr Ḥāmed:** *Iṣkaliyāt al-qira'a wa aliyāt at-ta'awīl* [„Zu den Problematiken des Lesens und den Mechanismen der Hermeneutik“]. 3. Ausgabe. Casablanca 1994.
- Abu Zaid, Naṣr Ḥāmed:** *Naqd al-ḥiṭab ad-dini* [„Kritik des religiösen Diskurses“]. Kairo 1992.
- Al-Afḡānī, Ġamāl A-Din:** *Selselat al-a'mal al-mafūda* [„Die Serie der verlorenen Werke“]. London 1987.
- Al-'Aṣmāwī, Muḥammad Sa'ied:** *Al-Islam as-siāsī* [„Der politische Islam“]. Kairo 1992.
- Al-Banna, Ḥasan:** *Maḡallat al-iḥwān al-muslimīn* [„Die Zeitschrift der Muslimbruderschaft“]. Kairo 1946.
- Al-Banna, Ḥasan:** *Maḡmū'at rasāel al-īmām aš-šahīd Ḥasan al-Banna* [„Artikelsammlung des Imam und Märtyrers Ḥasan al-Banna“]. Alexandria 2002.
- Al-Banna, Ḥasan:** *Muḍakiārt al-da'wa wa ad-da'īya* [„Aufzeichnungen der Predigt und Erinnerungen des Predigers“]. Alexandria 2001.
- Al-Qaradāwī, Yusuf:** *A'da' al-ḥal al-islamī* [„Die Feinde der islamischen Lösung“]. Kairo 2004.
- Al-Qaradāwī, Yusuf:** *Al-ḥal Al-Islamī farīda wa ḍarūra* [„Die islamische Lösung ist eine Notwendigkeit und eine Pflicht“]. Kairo 2001.
- Al-Qaradāwī, Yusuf:** *Al-ḥolūl al-mustawrada wa kaiḡa ḡanat 'ala ummatīna* [„Die importierten Lösungen und wie sie unsere Nation vernichtet haben“]. Kairo 2006.
- Al-Qaradāwī, Yusuf:** *Ar-rasūl wa al- 'ilm* [„Der Prophet und die Wissenschaft“]. Kairo 1984.
- Al-Qaradāwī, Yusuf:** *Aš-šahwa al-islamīya bayna al-ḡomūd wa at-taḡrur* [„Das islamische Erwachen zwischen Rigidität und Extremismus“]. Kairo 2005.
- Al-Qaradāwī, Yusuf:** *Bayināt al-ḥal al-islamī wa šbuhāt al- 'almaniyīn wa al-mutaḡarrībīn* [„Beweismittel der islamischen Lösung und die Maschen der Säkularen und der Verwestlicher“]. Kairo 2003.
- Al-Qaradāwī, Yusuf:** *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. München 1998.
- Al-Qaradāwī, Yusuf:** *Ḥiṭabuna al-islamī fi 'aṣr al- 'aulama* [„Unser islamischer Diskurs im Zeitalter der Globalisierung“]. Kairo 2009.
- Al-Sammān, Muḥammad 'Abdullah:** *Aiyām ma'a al-īmām aš-šahīd Ḥasan al-Banna* [„Tage mit dem Imam und Märtyrer Ḥasan al-Banna“]. Kairo 2003.
- Aṭ-Ṭaḡṭāwī, Rifa'a:** *Ein Muslim entdeckt Europa: Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris*. Aus dem Arabischen übersetzt und kommentiert von Karl Stowasser. München 1988.
- Haikel, Hassanen:** *Ḥarīf al-ḡaḍab* [„Der Herbst der Wut“]. Kairo 1988.
- Quṭb, Saiyid:** *Al- 'adāla al-iḡtima'ya fi al-Islam* [„Die soziale Gerechtigkeit im Islam“]. 16. Ausgabe. Kairo 2006
- Quṭb, Saiyid:** *Al-Islam wa muškilāt al-ḥadāra* [„Der Islam und die Probleme der Kultur“]. 13. Ausgabe. Kairo 2005.
- Quṭb, Saiyid:** *Fi ṣilāl al-Qora'n* [„Im Schatten des Koran“]. Kairo 1982.
- Quṭb, Saiyid:** *Ma' alim fi aṭ-ṭariq* [„Die Wegmarken“]. 1. Ausgabe. Kairo 1968.

**Quṭb, Saiyid:** *Nahwa muğta'in islamī* [„Aufbruch zu einer islamischen Gesellschaft“]. 12. Auflage. Kairo 2005.

**Quṭb, Saiyid:** *Hāza ad-din* [„Dieser Glaube“]. Kairo 2006.

**Ṭaha, Aḥmad:** *Taraddī al-fīkr al-islamī al-mu'aşir bayna al-uşūliya al-mustabidda wa al-'almāniya al-mustaftī da* [„Retardierung des zeitgenössischen islamischen Denkens zwischen fanatischem Fundamentalismus und provokativem Säkularismus“]. Kairo 2010.

## b) Literatur:

**Abdel-Samad, Hāmed:** *Der Untergang der islamischen Welt*. München 2010.

**Abdullahal-Samman, Muḥammad:** *Hasan al-Banna ar-rağul wa al-fikra* [„Hasan al-Banna, der Mann und die Idee“]. Kairo 1978.

**Al-Aswani, 'Ala:** *Hal aḥṭat al-ṭawra almişriya?* [„Hat sich die ägyptische Revolution geirrt?“]. Kairo 2012.

**Al-Azhar, Ministerium für Awqāf:** *Al-Muntakhab, Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran*. Kairo 1999.

**Al-Bahi, Muḥammad:** *Ad-din wa ad-dawla* [„Die Religion und der Staat“]. Kairo 1980.

**Al-Bişry, Tārek:** *Al-ḥiwār al-islamī al-'almāni* [„Der islamische säkulare Dialog“]. Kairo 2006.

**Al-Ghazali, Muḥammad:** *Al-ḥaq al-mur* [„Die bittere Wahrheit“]. 3. Ausgabe. Kairo 1993.

**Al-Ghazali, Muḥammad:** *Sir ta'ḥḥur al-'arab wa al-muslimīn* [„Die unbekanntenen Gründe der Rückständigkeit der Araber und der Muslime“]. Kairo 2000.

**Al-Hirabi, Mansour:** *Ad-da'wla al-'arabiya al-islamīya* [„Der arabisch-muslimische Staat, dessen Aufgabe und dessen politische Struktur“]. 2. Ausgabe. Kairo 1987.

**Al-khatieb, Mu'taz:** *Saiyid Quṭb wa at-takfīr- azmat afkar am muşkilat Qurr'a* [„Saiyid Quṭb und die Apostasie – Krise des Denkens oder Probleme der Leser“]. Kairo 2009.

**Al-Nadawi, Abu al-Ḥasan:** *Mada ḥasira al-'alam bi in ḥitat al-muslimīn* [„Was hat die Welt durch die Retardierung der Muslime verloren“]. 10. Ausgabe. Doha 1974.

**Al-Saiyid, Taqī ad-Dīn:** *Muḥammad 'Abduh nāqidan wa adibān* [„Muḥammad 'Abduh als Kritiker und Literat“]. Kairo 1989.

**Amin, Aḥmad:** *Ruād al-islāḥ fi al-'aşr al-ḥadīṭ* [„Die Führer der Reform im neuen Zeitalter“]. Libanon 1979.

**Amin, Osman:** *Rāid al-fīkr al-mişrī, al-imām Muḥammad 'Abduh* [„Der Pionier des ägyptischen Denkens, der Imam Muḥammad 'Abduh“]. Kairo 1960.

**Antes, Peter u. a.:** *Der Islam: Religion – Ethik – Politik*. Stuttgart 1991.

**Arjomand, Saīd Amer:** *Islamic resurgence and its aftermath*, in: Robert W. Hefner: *The New Cambridge History of Islam*. Volume 6, Cambridge u. a. 2010, S. 173–197.

**Brown, Carl:** *Islamic political thought*, in: Robert W. Hefner: *The New Cambridge History of Islam*. Volume 6, Cambridge u. a. 2010, S. 387–410.

**Büttner, Friedemann (Hrsg.):** *Reform und Revolution in der islamischen Welt*. München 1971.

**Büttner, Friedemann:** *Islamische Reform*, in: Ders. (Hrsg.): *Reform und Revolution in der islamischen Welt*. München 1971, S. 49–85.

**Büttner, Friedemann:** *Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.): *Reform und Revolution in der islamischen Welt*. München 1971, S. 7–16.

**Churchill, Winston:** *The River War*. London/New York/Bombay 1899.

**Elias, Adel S.:** *Der Westen im Bewusstsein arabischer Öffentlichkeit*, in: Michael Lüders (Hrsg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München 1992, S. 63–75.

- Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.):** Der Islam in der Gegenwart: Entwicklung und Ausbreitung – Staat, Politik und Recht Kultur und Religion. 2. Auflage. München 1989.
- Ende, Werner:** Die Geburt einer Großmacht. Die Osmanen (1300–1481). Berlin 1966.
- Enderwitz, Suzanne:** Die politische Sprache des Islam. Berlin 1991.
- Fansa, Mamoun (Hrsg.):** Ex Oriente Lux? Wege zur neuzeitlichen Wissenschaft. Mainz 2009.
- Feener, R. Michael:** New networks and new knowledge: Migrations, communications and the refiguration of the Muslim community in the nineteenth and early twentieth centuries, in: Robert W. Hefner: The New Cambridge History of Islam. Volume 6, Cambridge u. a. 2010, S. 39–68.
- Freely, John:** Aladin's Lamp. How Greek Science came to Europe through the Islamic World. New York 2009.
- Ġalāl al-'Zm, Şādiq:** *Naqd al-fikr ad-dini* [„Kritik des religiösen Denkens“]. Beirut 2003.
- Haarmann, Ulrich (Hrsg.):** Geschichte der arabischen Welt. 5. Auflage. München 2004.
- Ḥabīb, Kamāl al-Sa'ied:** *Al-ḥaraka al-islamīya min al-muwaġaha ila al-muraġa'a* [„Die islamische Bewegung von der Konfrontation zur Revision“]. Kairo 2002.
- Hanafi, Ḥasan:** *Aṭar al-imām aš-šahīd Saiyid Quṭb 'ala al-ḥarakāt al-islamīya al-mu'asira* [„Einfluss des Imam und Märtyrers Saiyid Quṭb auf die zeitgenössischen islamischen Bewegungen“]. Kairo 1986.
- Hasselblatt, Gunnar:** Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Muḥammad 'Abduhs. (1849–1905). Göttingen 1968.
- Hefner, Robert W. (Hrsg.):** The New Cambridge History of Islam. Volume 6. Cambridge u. a. 2010.
- Hendrich, Geert:** Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie. Darmstadt 2004.
- Herzog, Christoph:** Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs. Berlin 1996.
- Ḥiġġi, Tariq:** *Soġūn al-'aql al-'arabī* [„Gefängnisse des arabischen Geistes“]. Kairo 2009.
- Hottinger, Arnold:** Allah heute. Zürich 1981.
- Hottinger, Arnold:** Islamischer Fundamentalismus. München 1993.
- Hourani, Albert:** Arabic thought in the liberal Age 1798–1939. Cambridge 1983.
- Hughes, Thomas Patrick:** Lexikon des Islam. Wiesbaden 1995.
- Ibrāhīm Ḥasan, Ḥasan:** *Tarīḥ al-Islam* [„Geschichte des Islam“]. 7. Auflage. Kairo 1964.
- Ibrahim, Ibrahim I.:** Der Aufstieg des Nationalismus., in: Friedemann Büttner (Hrsg.): Reform und Revolution in der islamischen Welt. München 1971, S. 87–117.
- Kepel, Gilles:** Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus. Aus dem Französischen von Bertold Galli, Reiner Pfeleiderer und Thorsten Schmidt. München 1995.
- Krämer, Gudrun:** Die Geschichte des Islam. München 2011.
- Krämer, Gudrun:** Ḥasan al-Banna. Oxford 2010.
- Krämer, Gudrun:** Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam, in: Michael Lüders (Hrsg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt. Zürich 1993, S. 209–227.
- Lewis, Bernard:** Der Untergang des Morgenlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor. Bonn 2002.
- Lewis, Bernard:** Die politische Sprache des Islam. Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Enderwitz. Berlin 1991.
- Lüders, Michael (Hrsg.):** Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt. Zürich 1993.



- Meddeb, Abdelwahab:** Die Krankheit des Islam. Aus dem Französischen übersetzt von Beate und Hans Thill. Zürich 2007.
- Meier, Andreas:** Der politische Auftrag des Islam. Wuppertal 1994.
- Meyers Konversations-Lexikon.** 5. Auflage. 17 Bde. Leipzig/Wien 1897.
- Möhring, Hannes:** Warum verlor die islamische Kultur ihre führende Stellung? in: Historische Zeitschrift 277 (2003), H. 3, S. 655–666.
- Motabayer, Hossein:** Vom Nationalstaat zum Gottesstaat. Islam und sozialer Wandel im Nahen und Mittleren Osten. Stuttgart 1995.
- Muḥammad, Muhsin:** *Man qatala Al-Banna?* [„Wer ermordete al-Banna?“]. Kairo 2000.
- Nagel, Tilman:** Das Kalifat der Abbasiden, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): Geschichte der arabischen Welt. 5. Auflage. München 2004, S. 101–165.
- Nagel, Tilman:** Theologie und Ideologie im modernen Islam. In: Peter Antes u. a.: Der Islam: Religion – Ethik – Politik. Stuttgart 1991, S. 1–57.
- Noth, Albrecht:** Früher Islam, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): Geschichte der arabischen Welt. 5. Auflage. München 2004, S. 11–100.
- Raddatz, Hans-Peter:** Von Allah zum Terror? Der Djiḥad und die Deformierung des Westens. München 2002.
- Rida, Raschied:** *Tarīḥ al-ustāz al-imām* [„Die Geschichte des Lehrers und Imams“]. 2. Auflage. Kairo 2006.
- Reissner, Johannes:** Die militant-islamischen Gruppen, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 2. Auflage. München 1989, S. 470–486.
- Robins, Robert S./Post, Jerrold M.:** Die Psychologie des Terrors: Vom Verschwörungsdenken zum politischen Wahn. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Christina Goldmann. München 2002.
- Saiyid Aḥmad, Ref‘at:** *Qura‘n wa saif* [„Koran und Schwert“]. Kairo 2002.
- Saiyid Aḥmad, Yusuf:** *Al-iḥwān al-muslimūn wa ad-dawla al-islamīya* [„Die Muslimbruderschaft und der islamische Staat“]. Kairo 1997.
- Schölch, Alexander:** Der arabische Osten im 19. Jahrhundert 1800–1914, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): Geschichte der arabischen Welt. 5. Auflage. München 2004, S. 365–431.
- Schulze, Reinhard:** Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München 1994.
- Serauky, Eberhard:** Geschichte des Islam. Berlin 1991.
- Sivers, Peter von:** Die Imperialdoktrin des Osmanischen Reiches 1596–1878, in: Friedemann Büttner (Hrsg.): Reform und Revolution in der islamischen Welt. München 1971, S. 17–48.
- Sivers, Peter von:** Kalifat, Königtum und Verfall. Die politische Theorie von Ibn Khaldun. München 1968.
- Steinbach, Udo:** Flucht in die Geschichte? Zur Genesis und Wirkung islamischer Strömungen, in: Michael Lüders (Hrsg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt. Zürich 1993, S. 76–93.
- Talib, Muḥammad Sa‘ied:** *Al-ḥadāṭa al-‘arabiya: al-fikr al-‘arabi bayna wa‘y ad-ḍat wa haymanat al-a‘ḥar* [„Die arabische Moderne zwischen dem Selbstbewusstsein und der Hegemonie des Anderen“]. Damaskus 2003.
- Tibi, Bassam:** Die Krise des modernen Islam. Frankfurt a. M. 1991.
- Tibi, Bassam:** Die neue Weltunordnung: Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus. 2. Auflage. München 2001.
- Tibi, Bassam:** Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und arabischer Nationalismus. Frankfurt a. M. 1987.
- Trojanow, Ilija/Hoskote, Ranjet:** Kampfabsage: Kulturen bekämpfen sich nicht – sie fließen zusammen. Zürich 2004.

**‘Umara, Muḥammad (Hrsg.):** *Al-imām Muḥammad ‘Abduh, muḡadid ad-dunya be-taḡdīd ad-dīn* [„Der Imam Muḥammad ‘Abduh, Erneuerer des Lebens durch die Erneuerung der Religion“]. Kairo, 2009.

**‘Umara, Muḥammad:** *Al-a‘mal al-kamila* [„Die vollständigen Werke“]. Kairo 1968.

**‘Umara, Muḥammad:** *Al-Islam wa falsafat al-ḥukm* [„Al Islam und die Philosophie der Herrschaft“]. 3. Ausgabe. Kairo 2009.

**‘Umara, Muḥammad:** *Al-Islam wa usūl al-ḥukm – Dirasa wa Wathaiq* [„Al-Islam und die Grundlage der Herrschaft: Studie und Dokumentation“]. Beirut 2000.

**‘Umara, Muḥammad:** *At-turāt fi dau‘ al-‘aql* [„Das Kulturerbe im Lichte der Vernunft“]. Kairo 1984.

**Wenzel-Teuber, Wendelin:** *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradāwī*. Hamburg 2005.

**Zakariya, Fuad:** *Al-ḥaqīqa wa al-wahm fi al-ḥaraka Al-islamīya al-mua‘shira* [„Wahrheit und Illusion in der zeitgenössischen islamischen Bewegung“]. Kairo 1986.

**Zakariya, Fuad:** *At-tafkīr al-‘ilmi* [„Das wissenschaftliche Denken“]. Kairo 1992.

**Zakariya, Fuad:** Säkularisierung – eine historische Notwendigkeit, in: Michael Lüders (Hrsg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*. Zürich 1993, S. 228–245.

**Zubaida, Sami:** Contemporary trends in Muslim legal thought and ideology, in: Robert W. Hefner: *The New Cambridge History of Islam*. Volume 6, Cambridge u. a. 2010, S. 270–295.

### c) Artikel aus Zeitungen:

[o. A.]: „*Hal inqalaba al-iḥwān ‘ala al-muršid al-‘am Mahdi ‘Akif?*“ [„Putschte die Muslimbruderschaft gegen ihren Anführer Mahdi ‘Akif?“], in: *Al-usbou‘* vom 04.07.2011, [www.elasboa.com](http://www.elasboa.com) [zuletzt aufgerufen: 04.07.2011].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-dostor* vom 15.05.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 17.05.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-masry al-yaum* vom 11.05.2012, [www.elmasryalyoum.com](http://www.elmasryalyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 12.05.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-shorouk* vom 23.04.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 23.04.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-shorouk* vom 24.11.2011, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 24.11.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-shorouk* vom 11.05.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 12.05.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-shorouk* vom 25.06.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 25.06.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-wafd* vom 12.02.2011, [www.al-Wafd.org](http://www.al-Wafd.org) [zuletzt aufgerufen 12.02.2011].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-wafd* vom 19.06. 2012, [www.al-wafd.org](http://www.al-wafd.org) [zuletzt aufgerufen: 19.06.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-yaum as-sabi‘* vom 15.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 15.04.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-yaum as-sabi‘* vom 22.06.2012, [www.yom7.com](http://www.yom7.com) [zuletzt aufgerufen: 22.06.2012].

[o. A.]: [o. T.], in: *Al-yaum as-sabi‘* vom 15.06.2012, [www.yom7.com](http://www.yom7.com) [zuletzt aufgerufen: 12.07.2012].

- [o. A.]: [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 08.07.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 09.07.2012].
- [o. A.]: *Al-šeih al-salafi Muḥammad 'abdel Maqsūd fi al-tahrier* [„Der salafistische Gelehrte Muḥammad 'Abdel Maqsoud auf dem Tahrier Platz“], in: Al-ahram vom 29.07.2011, [www.ahram.org.eg](http://www.ahram.org.eg) [zuletzt aufgerufen: 29.07.2011].
- [o. A.]: *Azma fi al-barlaman be sabab al-dostour* [„Krise im Parlament wegen der Verfassungskommission“], in: Al-wafd vom 28.05.2012, [www.al-wafd.org](http://www.al-wafd.org) [zuletzt aufgerufen: 01.06.2012].
- [o. A.]: *Hal inqalaba al-iḥwan 'ala al-muršid al-'am Mahdi 'Akif?* [„Putschten die Muslimbrüder gegen ihren Anführer Mahdi 'Akif?“], in: Al-usbou' vom 04.07.2011, [www.elasboa.com](http://www.elasboa.com) [zuletzt aufgerufen 04.07.2011].
- [o. A.]: *Ḥiwār ma' Aḥmad al-Muslimāni* [„Ein Interview mit Aḥmad al-Moslimani“], in: Al-yaum as-sabi' vom 27.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 27.02.2012].
- [o. A.]: *Inšiqāqat dāḥil al-iḥwān* [„Abspaltung innerhalb der Muslimbruderschaft“], in: Aldostor vom 23.11.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 23.11.2012].
- [o. A.]: *Natāig al-intiḥabāt albarlamāniya* [„Die Ergebnisse der Parlamentswahlen“], in: Al-shorouk vom 20.01.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com). [Zuletzt aufgerufen: 20.01.2012].
- [o. A.]: *Šabāb al-Iḥwān* [„Die jungen Muslimbrüder“], in: Al-yaum as-sabi' vom 11.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen 25.03.2012].
- [o. A.]: *Šabāb al-iḥwān yarfa'oun rayat al-'iṣyān fi waḡh al-muršid* [„Die jungen Muslimbrüder erheben die Fahne der Meuterei vor dem Gesicht ihrer Führung und schließen sich den Reihen der Demonstranten an“], in: Al-shorouk vom 24.11.2011, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 24.11.2012].
- [o. A.]: *Šabāb al-iḥwān yuṭāliboun al-qiāda bi hurriyat al-intiḥāb* [„Die jungen Muslimbrüder fordern die Führung auf, die Wahlfreiheit zu gewähren“], in: Al-yaum as-sabi' vom 26.11.2011, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 26.11.2012].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Al-šab'a ba'd ḡu'a* [„Die Neureichen“], in: Al-dostor vom 31.03.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 15.01.2014].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Luḡz lazugli* [„Der Rätzel von Lazoghli“], in: Al-dostor vom 06.02.2012, [www.dostorasli.com](http://www.dostorasli.com) [zuletzt aufgerufen: 13.01.2014].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Marad iḥwāni* [„Eine Muslimbruder-Krankheit“], in: Al-dostor vom 28.04.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 14.01.2014].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 24.12.2011, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 24.12.2012].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 03.01.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 05.01.2012].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 19.02.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 04.04.2012].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 23.01.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 23.01.2012].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 24.12.2011, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 24.12.2012].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 19.02.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 20.02.2012].
- 'Iṣa, Ibrahīm:** *Min awwal as-saṭr* [„Neue Zeile“], in: Al-dostor vom 20.03.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 20.03.2012].

**A. Š. A.:** *Al-iḥwān al-muslimūn ertakabu aḥṭāa in 'akasat 'ala ša 'biyatahum fi aššāri'* [„Die Muslimbruderschaft machte zahlreiche Fehler, was sich nun negativ auf ihre Popularität auswirkt“], in: Al-yaum as-sabi' vom 28.05.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 12.06.2012].

**Al-'Attar, 'Ala/al-Ḥag, Ḥanan:** *Ḥariṭat al-Salafīa fi Miṣr* [„Über die Charta des Salafismus in Ägypten“], in: Al-ahram vom 29.07.2011, [www.ahram.org.eg](http://www.ahram.org.eg) [zuletzt aufgerufen: 29.07.2011].

**Al-Aswani, Mustafa:** *Kaṭīr min as-siāsa fi ad-dīn?* [„Mehr Politik als Religion?“], in: Alshorouk vom 01.03.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 01.03.2012].

**Al-Banna, Gamal:** *Al-iḥwān al-muslimūn wa as-siāsa* [„Die Muslimbruderschaft und die Politik“], in: Al-masry al-yaum vom 04-05-2012, [www.elmasry-alyoum.com](http://www.elmasry-alyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 10.05.2012].

**Al-Bišri, Ṭāriq:** *Aḥṭāa al-Iḥwān fi ma'at yaum* [„Die Fehler der Muslimbruderschaft in den ersten hundert Tagen“], in: Al-masry al-yaum vom 11.05.2012, [www.elmasry-alyoum.com](http://www.elmasry-alyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 13.05.2012].

**Al-darġāli, 'Adel:** *Lasna dawla „qurašīya“ ḥata natakalam 'an taṭbīq aš-šari'a* [„Wir leben nicht in Qurais-Staat, um über die Praktizierung der Scharia zu reden“], in: Al-masry Al-yaum vom 22.01.2012, [www.elmasry-alyoum.com](http://www.elmasry-alyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 22.01.2012].

**Al-Naqib, Ahmad:** [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 06.07.12, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 13.02.2012].

**Al-Naqib, Ahmad:** [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 14.08.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 14.08.2012].

**Al-Qaradāwī, Yusuf:** *Al-ġabha a-lislāmiya li taḥqīq ṭomuḥāt almasriyīn* [„Eine islamische Front um die Bestrebungen der Ägypter zu realisieren“], in: Al-dostor vom 20.02.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 20.02.2012].

**Al-Šaḥat, Abdel Mun'im:** [o. T.], in: Al-yaum al-sabi' vom 07.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 12.02.2012].

**Al-Šaḥat, Abdel Mun'im:** [o. T.], in: Al-yaum al-sabi' vom 08.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 12.02.2012].

**Al-Sinawi, 'Abdullah:** [o. T.], in: Al-shorouk vom 21.05.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 22.05.2012].

**Buhairi, Islam:** *Al-iḥwān al-muslimūn tuqaddimu murašahuha ḥasba zawq al-ġomhūr* [„Die Muslimbruderschaft profiliert ihren Kandidaten je nach Geschmack des jeweiligen Publikums“], in: Al-yaum as-sabi' vom 13.06.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 13.06.2012].

**Buhairi, Islam:** *Intaḥibu Allah fi muqābil al-'almāniya wa al-'almāiyīn!* [„Wählt Gott statt den Säkularismus und die Säkularen!“], in: Al-yaum as-sabi' vom 13.12.2011, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 13.12.2011].

**Habieb, Muḥammad:** *Al-iḥwān al-muslimūn yatabanaun mawāqif ġair aḥlāqiya wa fikruhum yarfuḍ al-ṭawra* [„Die Muslimbrüder adaptieren unmoralische Positionen und ihre Ideologie widerspricht dem Geist der Revolution“], in: Al-shorouk vom 26.02.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 27.02.2012].

**Habieb, Muḥammad:** *Lil-iḥwan mawāqifa ġair aḥlāqiya wa manhġuhum yarfuḍu al-ṭawara* [„Die Muslimbruderschaft adaptiert unmoralische Haltungen und ihre Ideologie widerspricht dem Geist der Revolution“], in: Al-yaum as-sabi' vom 26.02.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen 26.02.2012].

**Hadiya, Šabān:** *Muršidu al-iḥwan min al-Banna ila' Akif* [„Die Anführer der Muslimbruderschaft von al-Banna bis 'Akif“, in: Al-yaum as-sabi' vom 16.01.2010, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen am 16.01.2010].

**Hağāğ, Muḥammad:** *Alaina al-i' trāf bi aḥṭāina wa labuda min wad' dostor li dawla madaniya* [„Wir müssen unsere Fehler gestehen und eine Verfassung für einen zivilen Staat festlegen“, in: Al-yaum as-sabi' vom 26.03.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen am 22.04.2012].

**Ḥilmi, Fātin:** *Ḥubarā yašifoun solouk al-ğama bel-inthāzi be hadaf al-wosoul ili as-sulṭa* [„Politische Beobachter bezeichnen das Verhalten der Muslimbruderschaft als Opportunismus mit dem Ziel, an die Macht zu kommen“, in: Al-yaum as-sabi' vom 25.11.2011, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 25.11.2011].

**Huaidi, Fahmi:** *Imarat al-tahrier al-islamiya* [„Die islamischen Emirate von al-Tahrier“, in: Al-shorouk vom 01.08.2011, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com). [zuletzt aufgerufen:13.01.2014].

**Huaidi, Fahmi:** *Miṣr wa Turkia, hunaka farq.* [„Ägypten und die Türkei, es gibt Unterschiede“, in: Al-shorouk vom 12.06.2011, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 13.01.2014].

**Ibrahim, Nagih:** *Demoqrātiya ḥaqiqiyq la taḥtāg ila at-talwīḥ bil-mayādien* [„Eine echte Demokratie darf nicht durch Demonstrationen auf den Plätzen bedroht werden“, in: Al-yaum as-sabi' vom 19.01.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [Zuletzt aufgerufen: 20.06.2012].

**Kreye, Andrian:** „Die Wurzeln des Bösen“, in: Süddeutsche Zeitung vom Mittwoch, 03. Mai 2011.

**Mahmou, Abdel Munim:** [o. T.], in: Al-shorouk vom 26.01.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 26.01.2012].

**Muhanna, Iman:** [o. T.], in: Al-dostor vom 15.06.2012, [www.dostorasly.com](http://www.dostorasly.com) [zuletzt aufgerufen: 15.06.2012].

**Muslimani, Aḥmad:** Ein Interview, in: Al-yaum as-sabi' vom 27.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 27.02.2012].

**Na'out, Fatima:** [o. T.], in: Al-yaum as-sabi' vom 22.11.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 12.12.2012].

**Qandil, Wail:** *Ḥulumuk ya Šeiḥ Ḥassan!* [„Habt Gnade mit uns, Scheich Hasan!“], in: Al-shorouk vom 01.03.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 01.03.2012].

**Raschwan, Dia:** *iḥtilāf al-iḥwān ḥawla aṣ-ṣalāḥ wa al-iṣlāḥ* [„Die Muslimbruderschaft und das Verständnis von Reform und Frömmigkeit“, in: Al-schorouq vom 05.10.2010.

**Salim, Muḥammad:** *Ḥiwār ma' Aḥmad al-Muslimāni* [„Ein Interview mit Aḥmad al-Moslimani.“], in: Al-yaum as-sabi' vom 27.02.2012, [www.youm7.com](http://www.youm7.com) [zuletzt aufgerufen: 27.02.2012].

**Schukri, Nader:** *Tasis ġam'at al-iḥwan al-masiḥiyīn rasmiyyan* [„Offiziell: Gründung der Christenbruderschaft“, in: El-masry al-yaum vom 03.03.2012, [www.elmasry-alyoum.com](http://www.elmasry-alyoum.com) [zuletzt aufgerufen: 03.03.2012].

**Yusuf, Khaled:** [o. T.], in: Al-shorouk vom 10.06.2012, [www.shorouknews.com](http://www.shorouknews.com) [zuletzt aufgerufen: 12.06.2012].

#### d) Weitere Internetquellen:

[Islam Online.net](http://IslamOnline.net)

[al-jazeera.net](http://al-jazeera.net)

[www.aljazeeramubasher.com](http://www.aljazeeramubasher.com)