

Jamal Malik

Islamischer Fundamentalismus oder politischer Islam



Prof. Dr. Jamal Malik, geb. 1956 in Peshawar/Pakistan, Studium der Islam- und Politischen Wissenschaften in Bonn, Lehraufträge u.a. in Heidelberg, Bonn, Bamberg und Derby, mehrere längere Forschungsaufenthalte in Südasien, lehrt Religionswissenschaft-Islamwissenschaft an der Universität Erfurt.

Die spannungsreiche weltpolitische Lage suggeriert die Existenz zweier miteinander streitender monolithischer Blöcke, einen westlichen und einen islamischen. In Wirklichkeit aber sind beide pluralistisch angelegt. Die Betrachtung einer Spielart muslimischer Kultur, die des religiösen - islamischen - Fundamentalismus, möge dies verdeutlichen.

Bekanntermaßen stammt der Begriff aus dem christlichen Kontext: Amerikanische Theologen, die sich gegen die moderne Bibelkritik und gegen das naturwissenschaftliche Weltbild, insbesondere Darwins Evolutionstheorie, zur Wehr setzten, forderten einen biblischen Literalismus. Der Titel des Werkes *The Fundamentals - A Testimony to the Truth*, 1910-1915, hat dieser Richtung und folgenden ähnlichen Bewegungen den Namen gegeben.

Die Begriffe wie „Islamischer Fundamentalismus“ und „Islamismus“ wurden wegen der christlich-westlichen Semantik von muslimischer und auch von islamwissenschaftlicher Seite zunächst abgelehnt, der heuristische Wert dieser Bezeichnungen wurde angezweifelt, weil es keine arabischen Entsprechungen dazu gebe.¹

Die begriffliche Aporie veranlasste einige Muslime schließlich dazu, den Begriff Fundamentalismus doch für den interkulturellen Dialog nutzbar zu machen.² Indem zeitgenössische „islamistische“ Texte den Ausführungen christlicher Würdenträger aus dem 19. Jahrhundert gegenübergestellt wurden, konnten markante strukturelle und historische Gemeinsamkeiten zwischen christlichen und islamischen Fundamentalismen erarbeitet werden:³ Islamisten - *al-islamiyun*, *rasikh al-idiqad*⁴ bzw. die Fremdbezeichnungen *usuliyun*,

1 Sadik J. al-Azm, Islamischer Fundamentalismus - Neubewertet, in: Sadik J. al-Azm, Unbehagen in der Moderne: Aufklärung im Islam, Frankfurt/M. 1993, bes. S. 80-83.

2 Vgl. al-Azm, Fundamentalismus.

3 So auch Martin Riesenbrodt in seiner wichtigen Studie: Fundamentalismus als patriarchalische Bewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen 1990.

4 Abu al-`Asim (Dr. Ahsan Ahmad), Rasikh al-`Itiqadi, Patna 1991.

bunyadgarayan/bunyadparast - würden nämlich durchaus „fundamentalistische“ Positionen vertreten: auch sie wollten die Grundlagen und Fundamente (*usul* und *usus*) der islamischen Religion wieder beleben und wiederherstellen. Idealerweise wollen Vertreter des religiösen Fundamentalismus das eigene, als richtigungsweisend postulierte Weltbild auf Kosten anderer Weltbilder mit allen Mittel durchsetzen.

Der Begriff ist seit den 1980er-Jahren salonfähig geworden. Seither wird der Islam auch wieder als Bedrohung wahrgenommen, als eine kämpferische, fanatische und vernunftwidrige Religion, die Angst, Schrecken und Unfreiheit verbreitet und zum heiligen Krieg auffordert. Gewaltakte werden oft mit dem Begriff Jihad „Heiliger Kampf“ in Verbindung gebracht, nicht zuletzt, weil radikale Muslime ihre militanten Aktionen bisweilen mit dem Symbol des *Jihad* legitimieren wollen, was wiederum das stereotype westliche Islambild zementiert. Aziz al-Azmeh spricht in diesem Zusammenhang von einer „seltsamen Allianz“ zwischen westlichem Orientalismus und muslimischem Fundamentalismus,⁵ bei der gewissermaßen die eine Seite immer wieder die essentialistischen Phantasien der anderen bedient.

Nun gestaltet es sich als sehr schwierig, dieses verkrustete Bild zu revidieren, zumal der Diskurs über den islamischen Fundamentalismus ein Diskurs der Angst ist.⁶ Im Folgenden soll eine Typologie versucht werden.

Der Islamische Fundamentalismus

Er geht auf die Herausbildung einer islamischen Ideologie zurück, die erst in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts entwickelt wurde. Sie diene der Abgrenzung und Distinktion vom dominanten kolonialen Sektor, aber auch von den althergebrachten Traditionen. Die meisten Chefideologen dieser Spielart des politischen Islam - und er ist gleichermassen durch Einheit und Vielfalt gekennzeichnet - versuchten, den politischen Diskurs der zeitgenössischen säkularen Nationalisten zu islamisieren.

Soziale Basis: Die führenden Personen unter ihnen entstammten meist dem Spannungsfeld zwischen Gesellschaftsbereichen, die verschiedene Identitätsebenen bieten, nämlich einer Lebenswelt, die geprägt ist von lokalen Traditionen, z.B. Großfamilie, und einer Arbeitswelt, die vom (post-)kolonialen System gekennzeichnet ist. Sie sind sozusagen „Grenzgänger“ zwischen verschiedenen Milieus und gehören als neue *professionals* Berufssparten an, die in das (post-)koloniale System eingebunden sind - also dem von offensichtlich westlichen Normen geprägten Bereich, der sich auch topographisch und geographisch als Stadtneugründung oder Cantonment niederschlägt.

Diese städtischen Bevölkerungsgruppen mit ihrem gesellschaftlich relativ hohen Status übernehmen aufgrund ihrer Eingebundenheit in das post-koloniale System wesentliche Begriffe dieses politisch überlegenen Sektors, machen sie sich zu Eigen und betrachten sie als Teil ihrer eigenen Entwicklungsgeschichte und Biographie. Islamische Termini werden aus ihrem religiösen Kontext gelöst und gewissermaßen umgewertet. Sie erhalten so einen neuen ideologischen Stellenwert, bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Islamizität, wie aus zahlreichen Neologismen deutlich wird.⁷

5 Siehe Aziz Al-Azmeh, Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt/M. 1996, hier S. 202.

6 Vgl. Werner Schiffauer, Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz, Frankfurt/M. 1997.

7 Vgl. Reinhard Schulze, Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 1994.

Ideologie: Im Gegensatz zu politisch und ethnisch aufgebauten Identitäten beanspruchen religiöse - zumal fundamentalistische - Vergemeinschaftungsformen ein besonderes Sendungsbewusstsein. Sie versprechen eine gerechtere Gesellschaft im Hier und Jetzt mittels Katharsis. Sie streben eine Umformung von Korruption hin zur Reinheit an, vom Unglauben zum Glauben, von Gottlosigkeit zum Islam. Dabei bedienen sie sich mitunter der orientalistischen Zivilisationskritik mit der Abfolge „Goldenes Zeitalter, Verfall, Wiedergeburt“.

Diese Erneuerung oder Wiedergeburt (*ihya`*) - durchaus in bewusster Abgrenzung sowohl zur *creatio ex nihilo* als auch zur Kontinuität der realen Tradition - sowie der zurückgerichtete Blick auf das Goldene Zeitalter (*laudatio temporis acti*) und die Ablehnung der ursprünglichen Traditionskette beinhalten einen radikalen Bruch mit der altbekannten Vergangenheit bzw. mit den mannigfaltigen Erscheinungsformen der heterogenen islamischen Öffentlichkeit. Die Schaffung wahrer „islamischer“ Individuen (Besonderheitsidentität) kann dann nur über die Herstellung einer unmittelbaren genealogischen Verbindung - nämlich durch den Bezug zum frühislamischen Goldenen Zeitalter - gewährleistet werden.

Die eigene Gegenwart wird normativ zurückverlagert, um althergebrachte Traditionen zu überwinden. So können die Fundamentalisten sich für die Selbstbefreiung von unmittelbarer Autoritätsbindung und für die eigenmächtige Rekonstruktion der islamischen Gemeinde (*ijtihad*) einsetzen, die im Gegensatz steht zur traditionellen Autoritätsbindung (*taqlid*). Dabei beziehen sie sich mitunter auf frühere herausragende, in der Traditionskette stehende (salafitische) Denker, wobei eine Definition dessen, was Salafiya ist, zumeist offen bleibt.⁸ So gelingt es ihnen, innerhalb der islamischen Semiotik moderne Errungenschaften zu legitimieren und die eigene gesellschaftliche Position zu stabilisieren. Und wegen dieser Geschichtsungebundenheit oder der gestalteten Tradition können sich Islamisten als Avantgarde ihrer imaginierten Beitrittsgemeinde begreifen und sich dadurch von gewöhnlichen Muslimen und auch von weltlichen Politikern absetzen.

Fundamentalisten sehen sich zunehmend in Opposition zu den Machtansprüchen nationaler Eliten, die sie als verwestlicht und korrupt bezeichnen. Der Zugang zu Elitepositionen ist für die Islamisten versperrt; ihr gemeinsames Motiv - nämlich die Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Ordnung - wird in einer gemeinsamen Sprache und Symbolik ausgedrückt und verallgemeinert. Es soll ein Konsens für eine imaginierte muslimische Gemeinde hergestellt, die öffentliche Sphäre soll durch die eigenen Glaubenssätze geprägt werden, im Idealfall also eine Theokratie hergestellt werden, die eigene kulturelle Selbstvergewisserung gegenüber anderen erhöht und mobilisiert werden. Natürlich bedarf dieses Selbstkonzept ebenfalls kollektiver Feindbilder; die Palette reicht von Anhängern des Volksislam, der Orthodoxie und des Modernismus bis zum westlichen Ausland, wobei je nach Erfordernis geradezu virtuose Koalitionen eingegangen werden.

Kritikpunkte: Im Mittelpunkt der Kritik vieler Islamisten steht oft der moralische Verfall, u.a. in Bezug auf die Sexualmoral, wobei der Westen zum *alter Ego* funktionalisiert wird, zumal der „Westen es zugelassen (hat), dass seine Kultur als Pornographie und Gewalt wahrgenommen wird“⁹. Das Maß für gesellschaftliche Desintegration wird im patriarchalischen islamischen Kontext also in der weiblichen Freizügigkeit gesehen; Frauen dienen als Symbol für Ordnung und System. Daher versucht jede islamistische Gruppe, durch gezielte Parolen und Aktionen dieser Desintegration Herr zu werden.

8 Der Terminus „more generally refer to the central tradition of Sunni Islam in its period of development.“ Siehe Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford 1962, S. 149.

9 Tamim Ansary, Suche nach einer dritten Möglichkeit, in: FAZ, 10.10.2001, S. 60.

So wie Promiskuität werden Ketzerei, unlautere Neuerungen der Moderne und die Kultur, Zivilisation und Gesellschaft des 20. Jahrhunderts verworfen; diese stellen den modernen Zustand der Unwissenheit (*jahiliya*: vorislamisches Heidentum) dar, sie seien Bestandteile dieser Unwissenheit - die modernen Götzen.

Diese Antiwelt ist aus fundamenalistischer Sicht durch staatliche Modernisierungspolitik entstanden. Nur infolge des Abweichens vom rechten Pfade und der Vernachlässigung der religiösen Pflichten sei es zum Verlust religiöser und kultureller Identität gekommen. Geschichte wird daher als ein steter Verfallsprozess gesehen.

Diese Kritikpunkte werden in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht und zu einem integristischen Plan ausgestaltet. Ein solches Vorgehen hat jedoch eindeutig *integrationistische* Züge: Dem Slogan *islamiser la modernité* zum Trotz wird die eigene, islamische Tradition teilweise modernisiert. Schließlich soll ja die imaginierte islamische Gemeinschaft mit westlichen Errungenschaften - im technischen und auch im ideologischen Bereich - konkurrierend übereinstimmen.

Die dazu notwendige Durchsetzung der Scharia (*usul* und *furu*) sei allerdings nur in einem zentralistisch gesteuerten islamischen Staat möglich, den die Islamisten als Makler der Herrschaft Gottes auf Erden, als *hizbullah* (Partei Gottes) oder als *jama at-e islami* (islamische Gesellschaft) steuern wollen. Es geht ihnen um die Herstellung der Souveränität Gottes (*hakimiya*) in einer universellen ideologischen islamischen Nation. Dabei sollen Koran und Prophetentradition als Grundlage für eine gesetzesethische Einheitslehre dienen. Real bestehende religiöse und soziale Heterogenität soll also aufgelöst und eine gerechte Gesellschaft geschaffen werden.

Tatsächlich lässt die Interpretation der Scharia aber genügend fruchtbaren Raum für vielseitige Positionen, und zwar auf Grundlage der vernunftgeleiteten Rechtsfindung (*ijtihad*). Diese beweglichen Vorschriften ermöglichen eine große Autonomie der politischen Sphäre. Die Scharia ist also in hohem Maße flexibel interpretierbar, weshalb auch vom Mythos der Scharia gesprochen werden kann.

Aber selbst wenn es dem Fundamentalismus um die Schaffung wahrer „islamischer“ Individuen, d.h. um eine hegemoniale Identität geht, so werden islamische Prinzipien - wie alle anderen religiösen Traditionen auch - doch im Lichte der gesellschaftlichen Dynamik stets kontextuell reinterpretiert. Daher können sich die Postulate eines solchen Diskurses durchaus innerhalb eines demokratischen Referenzrahmens bewegen - man spricht beispielsweise von islamischen Menschenrechten und islamischer Demokratie. Auch werden fundamentalistische Forderungen meist vom Territorialstaat aus erhoben, sodass die gesellschaftliche Rekonstruktion nur innerhalb einer Nation gedacht wird. Selbst wenn die Idee einer Umma latent und bisweilen auch deutlich bemüht wird und man heute von transnationalen Bewegungen oder einer islamistischen Internationalen spricht, so findet doch eine wie auch immer definierte einheitliche islamistische Identität spätestens an den Nationalgrenzen ihre eigenen Schranken.

Der Fundamentalismus ist also ein Solidaritätstraditionalismus,¹⁰ ist primär diesseitsorientiert und ihm ist ein Reformgedanke eigen.¹¹ Er zeichnet sich aus durch den Rückgriff auf

10 Vgl. Dietmar Rothermund, Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten, in: Saeculum 40/2 (1989), S. 142-148.

11 C.A.O. van Nieuwenhuijze, Islamism - A Defiant Utopianism, in: Die Welt des Islams 35/1 (1995), S. 1-36, S. 17, 22. Um mit Dieter Senghaas zu sprechen: „Fundamentalisten nutzen die aus dem Modernisierungsprozeß resultierenden Sozialpathologien als Bezugspunkt ihrer machiavellistischen Strategie, die auf Machteroberung aus ist.“ Die steigende Komplexität der Gesellschaft soll durch „despotisch-totalitäre(n) Komplexitätsreduktion bewältigt werden.“ Dieter Senghaas, Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte! Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 2 (1995), S. 180-191, hier S. 184.

Urprinzipien der eigenen Kultur bzw. Religion, er stellt einen politischen Führungsanspruch, er hat die Tendenz zur Universalisierung oder Ent-Differenzierung und zeugt von einer inhärenten - wenn auch ambivalenten - Modernität. In diesem Sinne bedeutet Islamismus nicht zwangsläufig Entwestlichung, sondern vorrangig die Durchsetzung spezifischer Interessen bestimmter sozialer Schichten.

Seit Mitte der 1980er-Jahre gibt es eine pluralistische Tendenz (*al-ta addudiya*) innerhalb des islamistischen Diskurses. Dieser Post-Islamismus geht zurück auf das Versagen des politischen Islam¹² und spiegelt ganz verschiedene gesellschaftliche Realitäten wider.¹³ Um den eigenen Standpunkt gegenüber Staat, externer Patronage, anderen islamistischen Gruppen oder der breiten Bevölkerung stetig neu auszuhandeln und den Wirkungsbereich neu abzustecken, werden islamische Symbole, die ja Wertigkeiten ausdrücken, weiterhin gezielt genutzt und unter Kontrolle gebracht. Es geht schließlich um die Vorherrschaft über die Vorstellungskraft der Menschen und damit über die objektiven Chancen und Ressourcen - wenn man so will - auf einem freien Markt.¹⁴ Dies kann Konkurrenz und Konflikte intensivieren. Affären wie die um den Roman *Die Satanischen Verse* zeigen, wie sich dann emotionsgeladene Vorgänge der Identitätsbildung ad hoc auffrischen lassen und das Leistungsvermögen eben dieser religiösen Symbolik zum Tragen kommt.

Radikalisierung: Bei diesem Leistungsvermögen religiöser Symbolik ist das *code-switching* von Bedeutung; es deutet auf die enorme Flexibilität der Auslegung zentraler Quellen. Hintergrund ist, dass die neu aufstrebenden Eliten aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit nicht über eine Massenbasis verfügen, aber die notwendige Breitenwirkung erreichen wollen. Sie sind daher gezwungen, die wechselseitige Übersetzbarkeit der Symbole und Begriffe zu nutzen, was ein Agieren auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen ermöglicht. Dieses Netzwerkverhalten verleiht dem politischen Islam seine besondere Dynamik: z.B. argumentieren Islamisten gegenüber der post-kolonialen Öffentlichkeit ideologisch, wobei sie die islamischen Symbole auf das Unverzichtbare reduzieren. Gegenüber der traditionellen Gesellschaft verfolgen sie hingegen eine theologische Argumentation. Der islamische Kultus wird zwar unterstützt, auch wird an theologischen Debatten teilgenommen, diese haben jedoch selten hohen theologischen Gehalt.

Jihad: Aus diesem Substrat können leicht radikale und sogar terroristische Bewegungen entstehen. Auch sie bedienen sich gezielt des reichhaltigen islamischen Repertoires. So werden z.B. zentrale Begriffe genutzt oder umgedeutet, *Jihad* etwa, der „heilige Kampf auf dem Wege Gottes“ wird zur radikalen Militanz.

Freilich waren die Gegner der frühen muhammadanischen Gemeinde all jene Nicht-Muslime, die außerhalb der Umma standen. Dieses Konzept des kriegerischen Gottesdienstes konnte seinerzeit den fragmentierten Tribalismus bündeln und in eine einheitliche Richtung lenken. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass die damalige islam-religiöse Heiligung des individuellen kämpferischen Einsatzes, welcher durchaus der traditionell-arabischen Hochbewertung des heldenhaften Einzelkämpfertums entsprach, heute in einer komplexen und

12 Siehe Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, hrsg. von Carol Folk, Cambridge/Mass. 1994.

13 Y.Y. Haddad, *Islamicist Depictions of Christianity in the Twentieth Century, the pluralism debate and the depiction of the other*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7/1 (1996), S. 75-89; A. Kian, *Women and Politics in Post-Islamist Iran, the Gender Conscious Drive to Change*, in: *British Journal of Middle East Studies* 24/1 (1997), S. 75-96.

14 Siehe Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton/N.J. 1996.

pluralen Welt noch Gültigkeit hat. Damals ging es weniger um die Ausbreitung des islamischen Glaubens, sondern primär um den Schutz der jungen islamischen Gemeinde vor der verlockenden Apostasie (Koran 8:43, 2:188).¹⁵ Heute geht es um den Aktivismus einiger Radikaler, die aus den verschiedensten sozialen Kontexten rekrutiert werden, die aber ähnlich argumentieren. Tatsächlich ist der *Jihad*-Begriff erst in der frühen Neuzeit zu einem Kriegskonzept umfunktioniert und in jüngster Zeit ideologisch überfrachtet worden als militanter Kampf gegen Kolonialherren und deren Sympathisanten - so eben auch bei A. A. Maududi (gest. 1979) in *al-Jihad fi al-Islam*¹⁶, zunächst hervorgegangen als Streitschrift auf dem Hintergrund der Hindu-Muslim Unruhen Ende der zwanziger Jahre.

Jihad ist zwar ein Konzept zur Legitimation des kämpferischen Einsatzes gegen die Ungläubigen - wobei das Konzept unmittelbar verbunden ist mit der nach-muhammadanischen Zweiteilung der Welt in ein Gebiet unter islamischer Herrschaft (*dar al-Islam*) und ein Gebiet der Nicht-Muslime, welches unter Berücksichtigung der damaligen Umstände „Gebiet des Krieges“ genannt wurde (*dar al-harb*). Später wurde diese Zweiteilung erweitert in ein Gebiet des Bündnisses (*dar al-sulh*) oder der Waffenruhe (*dar al-amn*), bis hin zum Bereich der Zeugnisablegung (*dar al-shahada*) - nicht jedoch Ausdruck reiner Kriegslust und Beutegier,¹⁷ wie die zahlreichen Gewalttaten in den muslimischen Regionen suggerieren könnten.

Die Mehrheit der Islamgelehrten fordert aber weder profanen Selbstmord noch religiösen - etwa zur Erlangung höherer Weihen (Koran 4:29), noch gibt es eine Geschichte des kollektiven Selbstmordes.¹⁸ Trotz dieser und anderer Vorschriften sind Muslime in jüngster Vergangenheit für militante Selbstmordkommandos bekannt geworden.¹⁹

Laut Selbstdarstellungen dieser radikalen Fundamentalisten handelt es sich dabei freilich niemals um „Selbstmord“, sondern um einen „Opfertod für Allah“, um ein „Selbstopfer“, ein „Martyrium“.

Die Übergriffe finden meist gegen die westliche Vormachtstellung und deren Verbündete statt. Dazu dient das kontroverse Konzept im islamistischen Diskurs, der *Takfir* (Anklage wegen Unglaubens), das auch Selbstmordattentate islamisch inspiriert.²⁰ Demzufolge sind die Herrscher in der muslimischen Welt Apostaten, sie sind Mittel der kulturellen Verfremdung, die den Staat nutzen, um die Gesellschaft zu de-islamisieren. Da sie die Souveränität Gottes (*hakimiya*) ablehnen, sind sie Abtrünnige, ihre moderne säkulare *jahiliya* ist mächtiger und daher gefährlicher als die vorislamische, die primitiv war. Diese Apostaten seien bedrohlicher als Ungläubige, weil sie sich vom Islam abwandten, die Moral der Gesellschaft verseuchten, die Menschen mit nationalen Symbolen manipulierten und Religionsgelehrte für ihre Zwecke und Legitimation ausnutzten. Diese irdische tyrannische Macht (*taghut*: Dämon, vorislamischer Gott in Mekka) müsste mittels *Jihad* eliminiert werden, weil der

15 Zum Ganzen siehe Albrecht Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966.

16 1930, Azamgarh. Interessanterweise liegt dieses umfangreiche Urdu-Werk wohl in Arabisch, Sindhi und Bengali vor, nicht aber in englischer Sprache.

17 Siehe Albrecht Noth, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in: Saeculum 29 (1978), S. 190-204.; Tariq Ramadan, To be European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context, Leicester 1999.

18 Eine Ausnahme bilden die Assassinen im 11. und 12. Jahrhundert; vgl. Bernard Lewis, Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam, Frankfurt/M. 1989; Tilman Seidensticker, Martyrdom in Islam, in: AWRAQ XIX (1998), S. 63-77; vgl. auch den interessanten Artikel von Navid Kermani, Die Gärten der Märtyrer, in: taz, 20.11.2001.

19 Es sei erwähnt, dass Selbstmordkommandos auch unter tamilischen Aktivisten verbreitet sind. Ihnen fehlt allerdings die Idee des Paradieses.

20 Vgl. J.J.G. Jansen, The Creed of Sadat's Assassins, in: Die Welt des Islam 25 (1985), S. 1-30.

Kampf nach innen wichtiger sei als der Kampf gegen äußere Kräfte.²¹ D.h., wenn die Rechtsordnung zusammenbricht, wie etwa im Ägypten des Anwar Sadat, kann - gemäß dieser Argumentation - zu religiösen Legitimationen von Gewalthandlungen veranlasst und autorisiert werden.²² Das unterdrückerische und ungerechte (*fitna o fasad*) Staatswesen steht also im Zentrum islamistischer Kritik. Um Maududi zu zitieren: „... in order to eradicate evil and to prevent wrong, Islam has prescribed that by systematic endeavor (jihad) - and, if the necessity should befall, by war and bloodshed - all such governments should be wiped out.“²³ Stattdessen soll ein gerechtes System etabliert werden.

Motive: Motiv für die Umsetzung solcher Gedanken sind nicht Depression und Todessehnsucht, es handelt sich vielmehr um die Idee des Opfertodes für den Glauben, für eine gemeinsame Sache, was offensichtlich auch Intellektuelle anspricht.²⁴ Es soll Rache genommen werden für erlittenes Leid seitens des Dämonen, er soll durch den Suizid „gerechte“ Bestrafung erhalten, gleichzeitig soll die eigene Würde wieder hergestellt werden. Zu diesem Zweck bedarf es eines langen und gezielten Trainings, wobei wohl darauf geachtet wird, dass keine Freiwilligen als Täter ausgewählt werden. Diese Zweckrationalität beim Einsatz von Gewalt schafft eine weitere Motivationsebene, die über die Lebenszeit hinausreicht. Religiöse Opfer-Motive und Heilserwartungen sowie mythische Allmachtsphantasien, dass sich die Situation ins Positive verkehren würde, sind ebenso wichtig wie die Idee, das Martyrium sei ein Geschenk für Allah und daher ein freudiges Ereignis. Zudem sollen die Familien der Attentäter bis an ihr Lebensende finanziell abgesichert sein.

Die Täter wollen bisweilen auch den bewunderten Selbstmordattentatvorgängern nacheifern, ihre emotionale Bindung an die - meist sozial engagierte - Organisation mag so stark sein, dass sie sich verpflichtet fühlen, diese nicht zu enttäuschen. Zudem kann man sich reinwaschen von potentiellen Vorwürfen eines Sympathisantentums oder gar von der Feigheit gegenüber feindlichen Kräften und Gesellschaft.

Und im Unterschied zum herkömmlichen Attentäter ist der fundamentalistisch-religiöse nicht selbst aktiv, sondern er wird ausgewählt, die psychologisch wirkungsvolle Waffe des Selbstmordattentates oder Opfertodes ausführen zu dürfen, was durch religiöse Autoritäten idealisiert werden kann. Er ist kein „normal Sterblicher“, der eines jüngsten Gerichtes bedarf, sondern er geht unmittelbar ins Paradies ein, welche ihm sicher ist.²⁵ Folglich kann sein Begräbnis auch ohne rituelle Waschung in den Sterbekleidern stattfinden. Die „Erfolge“ wirken beflügelnd.

Mobilisierung: Zwar gibt es bislang kein genaues Täterprofil, aus den wenigen Daten kann aber gefolgert werden, dass die Täter meist unter 30 Jahre alt sind, fundamentalistisch-dogmatisch denken, intelligent und diszipliniert sind, akademische Abschlüsse haben können und aus der urbanen Mittel- und Oberschicht stammen. Es handelt sich in den seltensten Fällen um pathologische Täter.

21 Sayyid Qutb (1966) hat zu dieser Ansicht beigetragen, inspiriert von Maududis (1979) Idee der hakimiya: alle Herrschaft und Souveränität gehöre Allah allein (la hukm wa la siyadah illa lillah).

22 Siehe dazu Hans G. Kippenberg, Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7 (1/1999), S. 95-110.

23 Jihad, S. 90, zitiert nach Charles Adams, in: V. Grunebaum/A. Ahmad (Eds.), Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968, Wiesbaden 1970, S. 156.

24 Zu folgendem vgl. http://www.derriere.de/International/Terrorismus_indexd.htm vom 4.11.01.

25 Dabei bezieht man sich häufig auf Koran 3:169: „Und Du darfst nicht meinen, dass diejenigen, die um Gottes Willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits), und ihnen wir bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert.“ Vgl. auch Koran 4:74, 3:195.

Um nun die breite Basis zu erreichen, wird das islamische Repertoire gezielt bemüht. Die *Jihad*-Rhetorik trifft auf offene Ohren bei jenen, die sich als Teil der sakral-liturgischen Gemeinschaft angesprochen fühlen. Allenthalben handelt es sich hierbei nicht selten um eine kleine religiöse Elite - exponierte Religionsgelehrte (*ulama*) -, die selber um ihr politisches Überleben ringt und sich daher diesem - urbanen und vokalen - radikalen Fundamentalismus anschließt. Gemeinsam gelingt ihnen in spezifischen sozialen und politischen Konfliktsituationen auch, breite Bevölkerungsmassen zu mobilisieren. Diese Mobilisierung ist möglich durch islamistische - kodierte - Propaganda und Rhetorik, die auf einem gemeinsamen semantischen Haushalt basiert und so solidaritäts- und identitätsstiftend wirkt. Gleichzeitig wird das Feindbild dramatisiert: Alle jene, welche diesen Code nicht verstehen, werden dämonisiert, die Palette reicht von Vertretern des Volksislams bis hin zum europäischen/amerikanischen Ausland,²⁶ wobei die anti-israelische Propaganda von besonderer Bedeutung ist. Die Motive liegen auf der Hand: Die steigende Pauperisierung und Marginalisierung weiter Gesellschaftsbereiche, etwa die zu tausenden auf den Arbeitsmarkt strömenden Graduierten religiöser Schulen in Pakistan, für die seitens des Staates keine arbeitsmarktregulierenden Maßnahmen ergriffen worden sind, und für die der *Jihad* lukrativ erscheint.²⁷ Ebenso bietet die Marginalisierung und Diskriminierung von Muslimen in muslimischen Minderheitsregionen wie z.B. Europa und Südafrika das Substrat für vereinzelte Radikalisierung, wie jüngste Selbstzeugnisse von Afghanistanfreiwilligen vermitteln.

Ausblick

Die einseitige Berichterstattung in den Medien zementiert eine Perspektive, die auch unlängst dazu geführt hat, dass die westliche Öffentlichkeit sich zunehmend auf das Selbststudium zurückgeworfen fühlt: der Koran als Bestseller! Aber was will man darin finden? Wichtig scheint zu sein, das Gespräch zu suchen mit Vertretern dieser verschiedenen Islame, um eine politische Lösung zu finden - weitere Marginalisierung und Gewaltanwendung können nur zur Eskalation führen, die dann der These vom Zusammenprall der Kulturen das Wort reden würde. Denn der Islam und auch seine fundamentalistischen Varianten sind durchaus nicht monolithisch angelegt. In dem Maße, in dem der Islam sich auffächert, ist auch eine Angstkultur unbegründet.

26 Vgl. Nieuwenhuijze, *Islamism*, S. 20.

27 Zum gesamten Phänomen der Islamisierung siehe Jamal Malik, *Colonialization of Islam*, New Delhi 1998.