

Tânia Puschnerat

Theorie und Strategie des islamistischen Diskurses – drei Beispiele

Absicht der folgenden Ausführungen ist es, anhand dreier repräsentativer Texte aus verschiedenen historischen Phasen, die Modernität, den politischen Charakter der islamistischen Theorie und ihre kommunikative Strategie darzulegen. Es handelt sich im Wesentlichen um eine textexegetische, um Hinweise auf den jeweiligen historisch-politischen Kontext ergänzte Skizze aus ideologie- bzw. mentalitätsgeschichtlicher Sicht, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Grundsätzliches zur kommunikativen Strategie des Islamismus ist voranzuschicken.¹

1964 erschien das Buch „Milestones“² (Wegzeichen) des Ägypters Sayyid Qutb, das bis heute als Manifest des je nach Perspektive revolutionären oder terroristischen, jedenfalls aktivistischen Islamismus weltweit verbreitet ist. Die „Gerechte Ordnung“³, eine Programmschrift des türkischen Islamismus, erschien 1991 unter der Autorschaft des Technikprofessors und zeitweiligen Ministerpräsidenten Necmettin Erbakan, eine der zentralen Gestalten in der islamistischen Bewegung der Türkei der 1970er bis 1990er Jahre. Erbakans Pamphlet, Grundlage des Parteiprogramms seiner *Refah Partisi* (Wohlfahrtspartei, RP), ist ein Beispiel für die legalistische Variante des Islamismus, die auf allmähliche Durchdringung der gesellschaftlichen, politischen und administrativen Institutionen zielt und also auf langfristige ‚Unterwanderung‘ von Staat und Gesellschaft unter Ausnutzung demokratischer Rechte und der Institutionen eines demokratischen Staatswesens setzt. Bei dem dritten Text handelt es sich um ein Beispiel für den intellektuellen Islamismus modernistischer Prägung, für den der türkische Publizist und unabhängige islamistische Theoretiker Ali Bulaç steht. Sein Aufsatz „Globalisierung, Islam und die Zukunft der Muslime“ erschien 2001 in einem Sammelband in deutscher Sprache.⁴

1. Jede Islamismusanalyse steht vor einem ‚Übersetzungsproblem‘. Sie ist, wie Bernhard Lewis gesagt hat, darauf angewiesen „zuerst die Sprache des politischen Diskurses unter Muslimen zu verstehen [...], die Weise, in der Wörter verwandt und verstanden werden, den Rahmen aus Metaphern und Anspielungen, der unabdingbarer Bestandteil aller Kommunikation ist. Um ein solches Verständnis sicherzustellen, müssen wir hinter die zeitgenössische politische Sprache in der muslimischen Welt blicken [...]“.⁵ Der politische Islam nutzt das

1 Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um eine Analyse aus geschichtswissenschaftlicher Sicht, die in der Verantwortung der Autorin liegt. Zu danken ist Roman und Gilbert Siebertz für islamwissenschaftliche Unterstützung.

2 Zugrundegelegt wird die von der International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO) herausgegebene englische Übersetzung: Sayyid Qutb: Milestones, Kuwait 1978.

3 Necmettin Erbakan: Gerechte Ordnung, Ankara 1991.

4 In: Avrupa Günlüğü/Euro Agenda. Halbjährliche Zeitschrift für Sozialwissenschaften 1 (2001), hrsg. von Kemal Aykut, S. 25–36.

5 Bernard Lewis: Die politische Sprache des Islam, dt. Berlin 1991, S. 19.

theologische – vorzugsweise koranische – Lexikon, um aktuelle politische und gesellschaftliche Phänomene zu definieren und Lösungsangebote für die Gegenwart zu formulieren. Auf diese Weise füllt er historische Begriffe mit neuen, modernen Bedeutungsgehalten: Islamismus redet in der sakralen Sprache der Vergangenheit über die Gegenwart. Damit gewinnen seine Aussagen, denkt man an seinen muslimischen Adressatenkreis, immense Autorität.

Islamistische Lehren beanspruchen, in der Tradition der klassischen islamischen Theologie und Sakraljurisprudenz zu stehen, was nur zum Teil zutreffend ist. So ist der für Qutb – in Anlehnung an den islamistischen Theoretiker und Aktivist Abu l-A'la al-Maududi (1903–1979) – zentrale Begriff der Souveränität Gottes (*hakkimiyya*) nicht originär koranisch, sondern vielmehr erst in der Auseinandersetzung mit dem europäischen Konzept der Autonomie des Menschen bzw. der Volkssouveränität bedeutsam geworden.

Ziel der islamistischen Theorie und der entsprechenden Sprache ist es, ein vorgeblich authentisches islamisches Selbstverständnis (wieder)herzustellen und auf dieser Grundlage vom Westen unabhängige politische Modelle zu präsentieren. Die religiöse Sprache hat den Vorteil, von den Rezipienten in den muslimischen Ländern aufgrund der historisch-kulturell bedingten Vertrautheit großer Teile der Bevölkerung, zumal der ländlichen, mit der islamischen Gedanken- und Symbolwelt weitgehend problemlos decodierbar zu sein. Die moderne Botschaft des Islamismus, die sich als Befreiungstheologie geriert, kann sich auf gesellschaftlich verankerte religiöse Deutungsmuster und Mentalitäten in noch überwiegend traditional geprägten Gesellschaften stützen.

Es ist bezeichnend, dass Islamisten den „linguistischen Komponenten des Bewusstseins eine prägende Bedeutung“⁶ zuschreiben. Sie kalkulieren mithin den prinzipiellen Zusammenhang von Sprache und Denken bzw. Bewusstsein. Sie begründen das „Scheitern der säkularen, besonders der marxistischen Oppositionsbemühungen u.a. damit, dass deren aus Europa übernommene Begrifflichkeiten versagt hätten“.⁷ Es ist islamistischen Propagandisten, wie Stephan Rosiny am Beispiel der schiitischen libanesischen *Hizb Allah* gezeigt hat, beispielsweise bewusst, dass das koranische Begriffspaar *mustad'afun* (die Elenden) und *mutakabbirun* (die Arroganten) besser zu islamistischer Mission und Mobilisierung geeignet ist, als die marxistisch-leninistischen, also kulturfremden Kampfbegriffe „unterdrückte Arbeiterklasse“ bzw. „Imperialisten“ oder „Ausbeuter“.

Zugleich erleichtert die religiöse, definitorisch nicht endgültig festgelegte Begrifflichkeit eine Ideologisierung und Füllung mit modernen politischen Bedeutungsgehalten. Im Fall der türkischen Islamisten ist in diesem Zusammenhang eine seit Entstehung der Bewegung in den 1970er Jahren kontinuierlich betriebene Sprachpolitik zu erkennen. Ihre Publikationen zeichnen sich ausnahmslos durch eine konsequente Re-Arabisierung bzw. Re-Osmanisierung des Türkischen aus, das im Zuge der kemalistischen Kulturrevolution Ende der 1920er Jahre einer radikalen Säuberung von osmanischen bzw. arabischstämmigen Worten und Wendungen unterzogen worden war. Die islamistische Revision dieses Reform-Türkisch signalisiert die grundsätzliche Ablehnung der laizistischen Kultur und des modernen türkischen Staatsverständnisses.

6 Stephan Rosiny: Islamismus bei den Schiiten im Libanon, Berlin 1996, S. 298.

7 Ebd.

Der Islamismus ist ein gesellschaftliches Krisenphänomen; er äußert sich als Kulturkritik und Protestbewegung – im Kern gegen den Identitätsverlust der Muslime, der dem politischen, ökonomischen und kulturellen ‚Imperialismus‘ des Westens zuzuschreiben ist. Die islamistische Ideologie erhebt den Anspruch, sich gegen die realitätsstiftende Macht der westeuropäisch-nordamerikanischen, also christlich geprägten Hegemonialkultur zur Wehr zu setzen. Das heißt wesentlich auch, gegen die Sprach- und Definitionsgewalt ‚des Westens‘. Der Rückgriff auf eine vermeintlich genuin islamische Begrifflichkeit ist Indiz für die islamistische Grundintention, eine aus dem Islam bzw. seinen klassischen Quellen generierte eigenständige islamische Erkenntnistheorie und Gesellschaftsanalyse abzuleiten und damit die Grundlagen für die Verfassung einer „islamischen Gesellschaft“ zu legen. Erst aus der Besinnung auf eine authentisch religiöse Weltansicht wird dieser Logik zufolge eine neue islamische Identität erwachsen, aus der heraus wiederum die islamische Staats- und Gesellschaftsordnung als tragfähige Alternative zum westlichen Modell hervorgehen kann.

2. So traditionsbewusst und puristisch islamisch er sich in seiner Sprachstrategie zu geben versucht – der Islamismus ist unzweifelhaft ein Phänomen der Moderne. Sein ideengeschichtlicher Ursprung liegt in der Reformbewegung der *Salafīyya*, die sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert um die Rückbesinnung auf die Fundamente des islamischen Glaubens und auf das historische Erbe bemühte. Diese Erneuerungsbewegung, die geistesgeschichtliche Grundlage für die islamistischen Theoretiker, aber war angestoßen durch die politischen und sozialen Probleme der Gegenwart, vor denen die muslimische Welt stand. Sie ist Ergebnis von Modernisierungsprozessen, die viele Muslime als „Krise der eigenen Kultur und Gesellschaft, ihrer Wirtschaft und Verfassung“⁸, als tiefgreifende Authentizitätskrise erlebten. Islamistische Vordenker entwickelten ihre Theorien in Reaktion auf die Erfahrungen ihrer Länder mit dem europäischen Kolonialismus und ihrer Auffassung nach gescheiterten laizistischen, nationalistischen, liberalen politischen Ideen; sie taten dies in bewusster Rezeption der politischen und philosophischen Bewegungen Europas. Warum war die muslimische Welt ökonomisch, technisch-industriell, sozial, kulturell und politisch zurückgeblieben?⁹ Die Antwort war eine modernistische: Das religiös-kulturelle Erbe sollte erneuert, aber an die Erfordernisse der modernen Welt angepasst werden. „Dies schloss eine wohlüberlegte und bewusst vollzogene Eingliederung ursprünglich fremder Ideen, Techniken und Organisationsformen ein“.¹⁰

Bei den islamistischen Theoretikern ist jedoch auch ein ungewollter Einfluss westlicher Ideologie deutlich erkennbar, der mit der re-aktiven Genese der islamistischen Bewegung zusammenhängt. Nicht nur in Qutbs Lehre, auch in den Vorstellungen der türkischen Islamisten entdeckt man Parallelen zu Ideologien, die in den 1920er und 1930er Jahren des

8 Gudrun Krämer: Politischer Islam (= Materialien der Fernuniversität Hagen), Hagen 1994, S. 49. Vgl. Dies.: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999.

9 Vgl. Krämer: Politischer Islam, S. 49 und Bernard Lewis: Der Untergang des Morgenlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor, dt. Bergisch-Gladbach 2002.

10 Krämer: Politischer Islam, S. 53.

20. Jahrhunderts in Europa ausgeformt und propagiert wurden, d.h. vor allem zu den rechts-extremistischen Ideologien bzw. deren Wegbereitern.¹¹ Es finden sich gleichzeitig ideologische Versatzstücke, die dem Marxismus-Leninismus (Avantgarde- bzw. Elitetheorie) bzw. der Sowjetideologie (planwirtschaftliche Elemente) entstammen könnten. Ungeachtet aller Bemühungen um eine genuin islamische Erkenntnistheorie und analytische Sprache konnten und können sich die islamistischen Theoretiker mithin dem Einfluss des Westens, seiner Geistes- und Ideengeschichte und seiner politischen Geschichte offenkundig nicht entziehen.

Das gilt für Qutbs Konzept einer islamischen Erkenntnistheorie, den „islamischen Weg“ (*al minbağ al-islami*) ebenso wie für das türkische Pendant, Erbakans *Nationale Perspektive* (*Millî Görüş*); die Analyse und Argumentationsweise Bulaç schließlich ist kaum oder gar nicht vom westlichen Diskurs zu unterscheiden. Der islamistische Modernist beschreibt im Gegenteil seine „transformatistische Haltung“ so: „Ja, es gibt die Moderne, das ist Realität. Weder lehne ich sie gänzlich ab noch akzeptiere ich sie im Ganzen. Ich werde sie umwandeln und dadurch überwinden. [...] Meines Erachtens war es genau das, was die Muslime in der Geschichte gemacht haben [...]: Sie haben angenommen und somit neu definiert. Sie machten sich etwas zu Eigen, und das, was ihnen passte, übernahmen sie, das andere warfen sie ab.“¹²

3. Sayyid Qutbs „Milestones“ (*ma'alim fi-tariq*) erschien 1964, zwei Jahre, bevor der seit Anfang der 1950er Jahre bekennende Muslimbruder unter dem Nasser-Regime hingerichtet und zum Märtyrer der „islamischen Bewegung“ wurde. Qutb schrieb „Milestones“ als Insasse ägyptischer Gefängnisse. Das weitverbreitete Buch gilt bis heute als theoretische Grundlegung der islamistischen Bewegung; es wird mit Lenins „Was tun?“ und seiner Bedeutung für den revolutionären Marxismus verglichen.

Im Rahmen dieser Skizze ist auf drei augenfällige Schlüsselbegriffe bzw. Elemente in Qutbs Manifest einzugehen: das Feindbild, die islamistische Avantgarde und den Begriff des Jihad.

Qutb beginnt mit einer kulturkritischen Diagnose der Situation der Menschheit, um auf dieser Grundlage die Bildung und die Charakteristika einer islamistischen Avantgarde zu entwickeln, die die Muslime aus der Agonie der *Jahiliyya*, der selbstverschuldeten Gottlosigkeit und Unwissenheit und allem daraus resultierenden sozialen und politischen Elend führen wird.

Am Anfang steht eine chiliastische Prophezeiung: „Mankind today is on the brink of a precipice [...] because humanity is devoid of those vital values which are necessary not only for its healthy development but also for its real progress.“¹³ Die westliche Zivilisation sei nicht in der Lage, „healthy values“¹⁴ für die Führung der Menschheit zu präsentieren. Dem

11 Vgl. Ulrich Rudolph: Überlegungen zum radikalen Islamismus, in: Neue Züricher Zeitung vom 20./21.5.2000.

12 Bulaç: Globalisierung, S. 33.

13 Qutb: Milestones, S. 7.

14 Ebd.

Westen sei bewusst, dass er nichts mehr besitze, was seinen Führungsanspruch legitimiere. Die westlichen Demokratien seien steril, der Marxismus im Osten beruhe auf einem unnatürlichen Menschenbild.

Die Führung der Menschheit durch „den Westen“ neige sich ihrem Ende zu; dies nicht deshalb, weil seine materielle, wirtschaftliche und militärische Macht geschwächt sei, vielmehr weil er sich von den lebensnotwendigen Werten getrennt habe, die ihn zur Führerschaft der Menschheit einst befähigt hätten. Alle „nationalistischen“ und „chauvinistischen“ Ideologien der Moderne, alle daraus abgeleiteten Theorien und Bewegungen haben, so Qutb, ihre Vitalität verloren. „In short, all man-made individual or collective theories have proved to be failures.“¹⁵ Der „kreative Genius“¹⁶ Europas, der sich in der Renaissance entwickelt und seinen Zenit im 18. und 19. Jahrhundert erreicht habe, habe nunmehr seinen „reviving spirit“¹⁷ verloren. Der aus diesem Genius gespeiste wissenschaftliche Fortschritt sei an ein Ende gekommen. Qutb konstruiert „den Westen“ als Metapher für jedwede von Menschen entwickelten Denkmodelle und auf der menschlichen Autonomie beruhenden politischen und gesellschaftlichen Systeme. An anderer Stelle bemüht er sich um den Nachweis, dass das Christentum – im Unterschied zum Islam – aus historischen und theologischen Gründen zur Entwicklung aktiver politischer und gemeinschaftsbildender Konzepte unfähig gewesen sei und bleibe.¹⁸

Die Menschheit brauche eine „neue Führung“¹⁹; das sei die Stunde des Islam und der „muslim community“²⁰. Allein der Islam biete das „System“²¹, das die notwendigen Werte und die erforderliche Lebensweise bereitstelle. In „Social Justice in Islam“ (*al-ʿadalah al-ijtimaʿiyah fi-l-islam*) definierte Qutb das für alle islamistischen Bewegungen maßgebliche Verständnis des Islam als eines politischen Systems: „Because this religion is essentially a unity, worship and work, political and economic theory, legal demands and spiritual exhortations, faith and conduct, this world and the world to come, all these are related parts of one comprehensive whole. [...] Islam [...] presents to mankind an example of a complete political system.“²²

Qutb wehrt sich ausdrücklich gegen ein Islam-Verständnis, das diesen auf eine Theorie, auf ein akademisches Konstrukt oder geistig-kulturelle Erbauung reduziert. In „Milestones“ wird wiederholt hervorgehoben, dass der Islam praktisch angewandte Religion sei. In seiner Entstehungs- und ersten Blütezeit – historisch im „Goldenen Zeitalter“ zu Lebzeiten Mohammeds – sei der Islam eine „aktive, organische und vitale Bewegung“²³ gewesen; erst nach dem Tod des Propheten habe er seine Dynamik verloren und sei Gegenstand theoretischer Diskussion und theologischer Spekulation geworden. Islam ist ursprünglich also „Leben“ in

15 Ebd., S. 10.

16 Vgl. ebd., S. 12.

17 Ebd., S. 9.

18 Vgl. Sayyid Qutb: *Social Justice in Islam*, engl. Oneonta/NY 2000.

19 Qutb: *Milestones*, S. 8.

20 Ebd., S. 9, 11 und passim.

21 Ebd., S. 9.

22 Qutb: *Social Justice*, S. 113 und 114.

23 Qutb: *Milestones*, S. 65.

allen Facetten, ein „ganzes System“, d.h. eine umfassende „Ordnung“ (*nizam*) des individuellen und sozialen Lebens. Islam muss konkrete Gestalt in einer Gesellschaft, in einem Staat annehmen. Mehrfach ist die Rede von diesem „System“ als einem „neuen Konzept“, das der Menschheit angeboten wird, einer „lebendigen Botschaft“, die weder ein Produkt westlicher Erfindung noch des „europäischen Genius“ – westlich-liberaler oder östlich-kommunistischer Variante – sei.

Qutb propagiert eine islamische Erweckungsbewegung, die die Herrschaft der *Jahiliyya* – die Herrschaft der Unwissenheit in Gestalt westlichen Denkens und westlicher Zivilisation, die aber auch und gerade die muslimische Welt beherrsche – beendet. Dafür bedürfe es der Bildung einer „muslim community“²⁴ oder „muslim vanguard“²⁵.

Jahiliyya bezeichnet üblicherweise die im arabischen Raum vor der Verbreitung des Islam herrschenden Zustände, als die „Zeit der Unwissenheit“, des Polytheismus, die Zeit „der Barbarei“, eine historisch abgegrenzte Phase, die mit dem Auftreten Mohammeds und der Verkündung der islamischen Botschaft als beendet gilt. Qutb verwendet den Begriff im Anschluss an seine Kulturkritik generell als Bezeichnung für alle von Menschen gemachten Systeme, seien sie politischer oder philosophisch-theoretischer Natur; er generalisiert und enthistorisiert den Begriff. *Jahiliyya* wird verallgemeinert als jede Form der „Rebellion“ gegen die Souveränität Gottes. Qutb versteht *Jahiliyya* nicht mehr in ihrer historischen Bedeutung als „unverschuldete“ Unwissenheit der Menschen vor Verkündung der islamischen Lehre. Die ‚neue‘ *Jahiliyya* ist nicht mehr primitives und unschuldiges Vergehen aus Unwissenheit, sie besteht vielmehr in der bewussten Übertragung der Souveränität Gottes und anderer göttlicher Attribute auf den Menschen, der sich in dieser Hybris zum Herrn über andere erhebe.

Jahiliyya ist Synonym für die westeuropäische Aufklärung, sie ist der selbstverschuldete Ausgang des Menschen aus seiner gottgewollten Unmündigkeit. Qutb charakterisiert die westeuropäische Aufklärungsphilosophie durchaus zutreffend als philosophischen Ursprung auf der Autonomie des Menschen beruhender politischer und gesellschaftlicher Modelle; dass der aufklärerische Humanismus christliche Wurzeln hat und die Aufklärung generell wohl anti-klerikal bzw. anti-kirchlich, keineswegs aber durchgängig materialistisch und anti-christlich war, ignoriert er. Er denunziert die Aufklärung als Beginn des Zeitalters der Gottlosigkeit, der er das Konzept der Souveränität, der *hakimiyya* Gottes entgegen setzt. Aus der menschlichen Souveränität werde das Recht abgeleitet, Werte zu definieren, Gemeinschaftsregeln und Gesetze zu machen, Lebensweisen zu wählen – all dies ohne Rücksicht auf Gottes Willen und Vorschriften. Folge sei die Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, konkret seine Unfreiheit im Kommunismus und seine Ausbeutung im Kapitalismus.

Jahiliyya als Rebellion gegen Gott existiert auch in der islamischen Welt; Jahili-Denken, wie Qutb es ausdrückt, „dominiert“²⁶ den Geist der Muslime – sie haben ein falsches Bewusstsein.

Für eine islamische Reformation an Haupt und Gliedern – diese Parallele ist keineswegs willkürlich, zierte doch ein Portrait Luthers eine tunesische islamische Reformzeitschrift²⁷ –

24 Ebd., S. 11.

25 Ebd., S. 16f.

26 Ebd., S. 73.

27 Abgebildet bei Krämer: Politischer Islam, S. 57.

müsse es mithin zur einer islamischen Wiedergeburt-/Erweckungsbewegung zunächst in der islamischen Welt kommen, angeführt von einer „islamischen Avantgarde“. Nur eine solche Bewegung werde auch die Führung der Menschheit übernehmen können.

Es handelt sich um nichts anderes als um die Bildung eines klassischen revolutionären Kadern islamistischer Spielart, der den heiligen Krieg, den Jihad, gegen die von der *Jahiliyya* beherrschte Umgebung führen wird. Für diese Avantgarde hat Qutb „Milestones“ geschrieben; das Manifest gibt „den Weg“ (die Methode) zur Bildung, zur ideologischen Ausrichtung und zur Kampfmethodik dieses Kadern vor.

Vorbild für die islamische, de facto islamistische Avantgarde sind die frühen Gefährten Mohammeds in Mekka, die „einzigartige koranische Generation“²⁸, wie Qutb sie nennt, die bislang zumindest nie wieder in der islamischen Geschichte aufgetaucht sei. Sie zeichnete sich durch drei Charakteristika aus, die der Autor der „Milestones“ als Maßstab und Beispiel auch für die neue islamische Elite formuliert.

Erstens orientierten sich die frühen „Gefährten des Propheten“ ausschließlich am Koran, nicht an den ohnehin erst später entstandenen Rechtsschulen (*madhab*), auch nicht an den zeitgleichen römischen, indischen, persischen oder chinesischen Zivilisationen. Der Prophet konzentrierte diese kleine Gruppe allein auf den Koran als „reiner Quelle“²⁹ der Erkenntnis und des Handelns. Anhand des Koran unterzog er sie den „initial stages of training“.³⁰

Zweitens bildete die Gruppe eine bestimmte Methode des Lernens aus. Der Koran entwickelte sich nach Qutb entsprechend den Erfordernissen der sich damals bildenden islamischen Gemeinschaft, in der Herausforderung durch neue Probleme und das Wachsen und die Festigung der islamischen Gemeinde. Die Gefährten Mohammeds verstanden den Koran als praktische Anweisung Gottes, als Leitfaden für ihr Handeln, so wie ein Soldat im Krieg die Tageslosung lese. Der Koran sei ihnen konkrete Handlungsanweisung gewesen, seine Instruktionen mussten in Aktion umgesetzt werden. Erst später, in einem Stadium des beginnenden Niedergangs, wurde der Koran Qutbs Auffassung zufolge Gegenstand akademischer Diskussion und geistiger Erbauung, d.h. er wurde de-aktiviert. Die Gruppe habe sich durch ständige Selbstbeobachtung ausgezeichnet, jeden Augenblick seien sich die Gefährten des Propheten bewusst gewesen, unter der „beständigen Führung und Leitung des Allmächtigen Schöpfers“³¹ zu stehen.

Das Charakteristikum der Verinnerlichung der aktivistischen koranischen Botschaft leitet über zum dritten, m.E. aufschlussreichsten Charakteristikum, dem Qutb breiten Raum gibt. Die Gruppe habe sich vollkommen von der *Jahiliyya*, von der „ungläubigen“ Umgebung isoliert. Im Augenblick des Beitritts „in den Kreis des Islam“ begann die betreffende Person ein „neues Leben“, „separating himself completely from his past life under Ignorance of the Divine Law“.³² Der Einzelne brach vollkommen mit seiner „vergangenen Unwissen-

28 Qutb: *Milestones*, S. 21.

29 Ebd., S. 23.

30 Ebd., S. 25.

31 Ebd., S. 29.

32 Ebd., S. 30.

heit³³. Dieser Bruch setzte eine bewusste Entscheidung – dies übrigens in aufschlussreichem Widerspruch zur von Qutb abgelehnten Autonomie, d.h. Entscheidungsfreiheit des Menschen – und die vollkommene Unterwerfung unter die Souveränität Gottes voraus: „Jahili view of life and the world“ wurde durch „Islamic view“ ersetzt.³⁴

Qutb entwickelt die Vision eines aktiven islamistischen Kaders, der einen dem klassischen christlich-pietistischen Erweckungsprozess frappierend ähnlichen inneren „Säuberungs“- und Initiationsprozess durchläuft, in dem er sich von den Resten – protestantisch-pietistisch gesprochen – des ‚alten Adam‘ befreit³⁵; bei Qutb: In dessen Verlauf er gegen ‚Satan‘ in sich selbst kämpft. Solche psychischen Prozesse oder Initiationsriten sind auch von bolschewistischen/stalinistischen Kadern bekannt, die sich der „Säuberung“ in Selbstkritiksituationen unterzogen, um sich von den Resten ihres konterrevolutionären, kleinbürgerlichen und individualistischen Selbst zu „befreien“ und eine kollektive Identität auszubilden.³⁶

In diesem Prozess, so argumentiert Qutb, kam es zu Mohammeds Zeiten zu Versuchen, die auch dem modernen islamistischen Kader begegnen könn[t]en. Dieser reagiere wie die Altvorderen darauf mit „Unruhe, mit einem Schuldgefühl und er wird das Bedürfnis fühlen, sich selbst zu reinigen“.³⁷ Qutbs Konstruktion des aktivistisch-revolutionären islamistischen Kaders mutet aus vergleichender ideen- und mentalitätsgeschichtlicher Sicht nicht nur höchst modern an, sie ist es auch.

Qutb vermittelt die Charakteristika des neuen islamistischen Kaders unter Rückgriff auf eine historische Konstruktion, er legitimiert seine moderne Avantgarde unter Bezug auf den Mythos von den ‚Gefährten des Propheten‘, den sog. ‚frommen Altvorderen‘ (*as-salaf as salih*) in der mekkanischen „Kampf- und Bewegungszeit“ des Islam.

Qutb war Zeitgenosse des 20. Jahrhunderts. Als er „Milestones“ verfasste, waren seiner Erfahrung nach jedwede westlich orientierten Staats- und Gesellschaftsexperimente, alle politischen, von Menschen gemachten Theorien westlichen Ursprungs in Ägypten und in der restlichen muslimischen Welt gescheitert; auch die „gradualistische Reformstrategie“ der ersten Generation der Muslimbruderschaft, die unter Hassan al-Banna begonnen hatte, die allmähliche Re-Islamisierung der ägyptischen Gesellschaft auf legalem und reformerischem Wege anzugehen. Al-Banna war 1949 ermordet worden, die Muslimbruderschaft wurde verboten und unter Nasser blutig verfolgt. Das ist der historische Kontext, in dem „Milestones“ entstand. Sayyid Qutbs „Manifest“ ist die islamistisch-revolutionäre Antwort auf diese Erfahrungen.

Die Vision eines revolutionären islamistischen Kaders, zusammengeschweißt aus fundamental gewandelten Individuen und allein auf die Losung „Es gibt keinen Gott außer Allah“³⁸ orientiert, wird bei Qutb zum nucleus einer wirklich islamischen Gesellschaft: „Our aim is first to change ourselves so that we may later change the society.“³⁹ Freiheit, soziale Gerechtigkeit und gesellschaftlich verbindliche Sitte und Moral können nur aus einem „islami-

33 Ebd., S. 31.

34 Ebd.

35 Vgl. Tânia Ünlüdağ: *Mentalität und Literatur*, Köln 1993.

36 Vgl. Brigitte Studer/Berthold Unfried: *Der stalinistische Parteikader*, Köln u.a. 2001.

37 Qutb: *Milestones*, S. 30.

38 Ebd., S. 141.

39 Ebd., S. 31.

schen System“ erwachsen, das zuerst im Inneren der Menschen als Glaubensüberzeugung verankert worden ist. In einem per Rede und Gegenrede auch rhetorisch geschickt aufgebauten Abschnitt polemisiert Qutb gegen die Vereinnahmung Mohammeds als Befreier und Einiger der Araber, gegen die Etikettierung des Propheten als Initiator einer sozialrevolutionären Bewegung oder als Führer einer islamischen Sittlichkeitsbewegung. Die islamische Bewegung lasse sich nicht in nationalistische, sozialistische oder reformerische – alles von Menschen entworfene – Modelle pressen. In der frühen islamischen Gemeinschaft, in der historische Realität gewordenen konkreten islamischen Utopie, herrschten im Gegenteil Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Sitte und Moral, weil Allah zu der Überzeugung gekommen war, dass die Gefährten Mohammeds allen Versuchungen widerstanden und sich als „moralisch rein“ erwiesen hatten.

Die islamistische Avantgarde ist aktiv, sie führt den Jihad. Qutb bleibt in Bezug auf die Bedeutung dieses Wortes, das wörtlich „Bemühung/Streben auf dem Weg Gottes“ bedeutet, keineswegs unbestimmt. Er gibt keine konkreten Anweisungen, wie das Jahili-System zu bekämpfen sei, lässt gleichwohl auch keinen Zweifel daran, dass das die Welt ganz praktisch und konkret kontrollierende Jahili-System nicht allein mittels der „Predigt“, der Mission bekämpft werden könne, sondern nur „auf dem Schlachtfeld“⁴⁰. Die islamische Avantgarde müsse im Jihad den Einsatz „körperliche[r] Gewalt“⁴¹ in Betracht ziehen, um die Organisationen und Autoritäten des Jahili-Systems abzuschaffen, die die Menschen davon abhielten, ihre Gedanken und ihren Glauben zu reformieren. In Qutbs Ausführungen zum Jihad wird die Bewegung der islamischen Gruppe zur Befreiungsbewegung, für die Gewaltanwendung unverzichtbar ist, weil ihre Aufgabe in der Befreiung der Menschen von der Versklavung durch die Menschen und zur freiwilligen Unterwerfung unter Gottes Gesetz besteht. Konkret heißt es an anderer Stelle, es gehe um die „Abschaffung jener repressiven politischen Systeme, unter denen Menschen davon abgehalten werden, ihre Freiheit auszudrücken“.⁴²

Scheint Jihad zunächst auf die arabische, weiter die muslimische Welt begrenzt, weil dort zuvorderst die „Hindernisse“⁴³ für den islamischen Ruf aus dem Weg geräumt werden müssen, so bleibt Qutb gleichwohl bei dieser Beschränkung nicht stehen. Islam sei eine „*universal declaration of the freedom of man from servitude to other men*“⁴⁴, die Erklärung der Souveränität Gottes über die ganze Welt, verbunden damit die Einführung der Herrschaft der *shari'a*, des göttlichen Gesetzes in allen menschlichen Angelegenheiten. Islam sei nicht nur eine Freiheitsbewegung für die Araber, die islamische Botschaft lasse sich keineswegs geographisch oder ethnisch begrenzen. Sie bedeute vielmehr eine Herausforderung aller Systeme, die auf dem Konzept der Souveränität des Menschen beruhten: „*In short, to proclaim the authority and sovereignty of God means to eliminate all human kingship and to announce the rule of the Sustainer of the universe over the entire earth.*“⁴⁵

40 Ebd., S. 83.

41 Ebd., S. 99.

42 Ebd., S. 100 und passim.

43 Ebd., S. 137.

44 Ebd., S. 103, 133.

45 Ebd., S. 103.

Qutb wendet sich gegen eine quietistische oder ausschließlich defensive Interpretation des Jihad. Grundsätzlich seien alle auf der Souveränität des Menschen beruhenden Systeme abzuschaffen. Die defensive Bedeutung des Jihad beruhe auf einer Definition des Begriffs als Verteidigung, als Widerstand gegen „alle jene Elemente“ – Überzeugungen, Konzepte, politische Systeme –, die die menschliche Freiheit zur islamischen Umkehr begrenzten. Die neuorganisierte, die zeitgenössische islamische Avantgarde mit einer erneuerten islamischen Botschaft werde sich unausweichlich zur Verteidigung gegen die Aggression der Jahili-Systeme wappnen müssen. Dies sei der unvermeidliche Kampf zweier Systeme, zwischen denen eine Koexistenz nicht möglich sei.

Doch Qutb vernachlässigt den Verteidigungs- bzw. Widerstandsaspekt des Jihad zugunsten der Initiative, die in der Natur des Islam liege.⁴⁶ Er meint die Initiative mit dem Ziel, das islamische System weltweit zum dominierenden zu machen. Manche zeitgenössischen islamischen Gelehrten reduzierten Jihad unzulässigerweise auf den „heiligen Krieg“ um die Herzen und den Glauben der Menschen. Diese Haltung dient als Beweis für die „Infizierung“ mit dem westlichen Religionsbegriff⁴⁷, der den Glauben auf private „Überzeugung“ ohne Auswirkung auf den individuellen und sozialen Lebensvollzug beschränke. Gott habe jedoch der „islamischen Gemeinschaft“ – wo auch immer sie existiere – das Recht verliehen, voranzugehen und die politische Herrschaft zu übernehmen.⁴⁸

Qutb legitimiert seinen aktivistisch-aggressiven Jihad-Begriff wiederum mit der frühen islamischen Expansion. Es sei eine taktische Entscheidung Gottes gewesen⁴⁹, die Muslime in Mekka vom Jihad abzuhalten. Daraus sei keineswegs ein generell defensives Verständnis von Jihad abzuleiten. In einer zweiten Phase nämlich habe Gott die Muslime zur Verteidigung gegen die Verfolger und Unterdrücker aufgerufen, auf einer dritten Stufe zum Kampf gegen alle, die sie bekämpften, um sie in einer vierten Phase zum Krieg gegen „alle Polytheisten“⁵⁰ als prinzipielle Gegner aufzufordern. Daraus leitet Qutb eine allgemeine historische Eskalationsfolge des Jihad ab, die auf die neue „islamische Avantgarde“ übertragbar ist: Abstinenz vom Kampf, Erlaubnis zum Widerstand, Aufforderung zum Kampf gegen konkrete Unterdrückung und schließlich Befehl zum Kampf gegen das feindliche System in allen seinen Varianten – je nach konkreter historischer Lage.

Qutbs Methode besteht erstens darin, historische Phänomene und Begriffe (islamische Gruppe, Jihad, Jahiliyya) aus ihrem historischen Kontext und aus ihrer historischen Definition herauszulösen und zu generalisieren. Zweitens legitimiert er moderne Komponenten – wie die islamische Avantgarde – durch Rückgriff auf eine Konstruktion der islamischen Frühgeschichte. Die Faszination und zugleich Verführungskraft der „Milestones“ liegt darin, dass sie einen aktivistischen, revolutionären Islamismus propagieren, ein enthistorisiertes, generalisiertes Feindbild anbieten und die verführerische Vision einer kämpferischen Elite ent-

46 Vgl. ebd., S. 129.

47 Vgl. ebd., S. 138.

48 Vgl. ebd., S. 139.

49 Vgl. ebd.

50 Ebd., S. 115.

werfen, die zumal die gewaltsame Aktion als verbalinspirierten Willen Gottes rechtfertigen kann. Bis heute berufen sich zumal terroristische Gruppen auf Qutbs Lehre.

4. Als Necmettin Erbakan 1991 seine Programmschrift „Gerechte Ordnung“ (*adil düzen*) veröffentlichte, hatte der bis heute bekannte türkische Islamist bereits eine lange politische Karriere hinter sich und der türkische Islamismus konnte auf eine zwanzigjährige Tradition zurückblicken.⁵¹ 1970 hatte Erbakan mit der *Milli Nizam Partisi* (Nationale Ordnungspartei, MNP) die erste islamistische türkische Partei gegründet, die nach dem Verbot wegen Verstoßes gegen das Laizismusprinzip 1971 nur ein Jahr später als *Milli Selâmet Partisi* (Nationale Heilspartei, MSP) wiederauferstand. Nach dem Parteienverbot im Zuge der Machtübernahme durch das Militär 1980 gründete Erbakan die *Refah Partisi* (Wohlfahrtspartei, RP). 1996/97 war Erbakan, der mit seiner MSP bereits in den 1970er Jahren an Regierungskoalitionen u.a. mit rechtsextremistischen Parteien beteiligt war, türkischer Ministerpräsident; damit stand zum ersten Mal seit der Republikgründung 1923 ein Islamist an der Spitze des einzigen Staates der muslimischen Welt, der den Laizismus als Verfassungsprinzip festgeschrieben hat. 1997 erzwang der vom Militär dominierte Nationale Sicherheitsrat den Rücktritt Erbakans, die RP wurde 1998 verboten.

Die wechselhafte Geschichte des parteiförmig organisierten türkischen Islamismus, die Rituale von Gründung, Erfolg, Verbot, Neugründung u.s.f. dokumentieren die seit der Einführung des Laizismus unter Atatürk virulenten, nach seinem Tod offenen und bis heute ungelösten Spannungen zwischen einer säkularen Staatsdoktrin, die (noch) von einer kemalistisch erzogenen, in Lebensstil und Mentalität wesentlich westlich ausgerichteten Elite in Politik, Administration, Wirtschaft und vor allem Militär getragen wird, und einer seit den 1950er Jahren vor allen in ländlichen Gebieten, in den Klein- und Provinzstädten und in den *gecekondu*s, den Armutsgürteln der Metropolen, allmählich re-islamisierten türkischen Gesellschaft. Der politische Islamismus wuchs auf der Grundlage einer ebenso unmerklich wie beständig verlaufenden gesellschaftlichen Re-Islamisierung, die unter den Nachfolgern Mustafa Kemals geduldet und von der Militärführung zeitweise instrumentalisiert wurde.

Der türkische Islamismus entwickelte von Beginn an Strategien für sein Überleben in einem Staat, der gegebenenfalls restriktiv, d.h. mit Parteiverboten, dem Verbot der politischen Betätigung und auch Freiheitsstrafen auf islamistische Organisationen und Bestrebungen reagierte, die im kemalistischen Sprachgebrauch als *irtica*, als Reaktion/Rückständigkeit etikettiert werden. Offene Opposition war und ist im Fall Türkei – jedenfalls bislang – kein erfolgversprechender Weg für Islamisten. Sie kaprizierten sich daher von Anfang an auf die allmähliche, systematische Infiltration der staatlichen Administration, auf den Aufbau eines religiösen Schulwesens und die Erringung der politischen Macht im Rahmen einer verfassungsmäßig festgeschriebenen parlamentarischen Demokratie. Die ideologische Strategie

51 Zum Folgenden vgl. Günter Seufert: Politischer Islam in der Türkei, Istanbul/Stuttgart 1997; Ders./Jaques Waardenburg (Hg.): Turkish Islam and Europe/Türkischer Islam und Europa, Stuttgart 1999; Ulrike Dufner: Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbruderschaft: Ein Vergleich, Opladen 1998; dies.: Islamismus in der Türkei, in: Bernd Reill (Hg.): Aktuelle Profile der islamischen Welt, München 1998, S. 194–239.

des türkischen Islamismus, der nicht müde wurde und wird, in offiziellen Verlautbarungen seine Verfassungstreue zu bekunden, konzentriert sich darauf, die Grundprinzipien der kemalistischen Doktrin zu besetzen und umzudeuten: Nationalismus, technischer, kultureller und wirtschaftlicher Fortschritt, Modernität, Laizismus. Aber auch Verfassungsprinzipien wie Freiheit, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit werden im islamistischen Sinn neu definiert.

Die eingangs erwähnte Sprachstrategie des türkischen Islamismus ist auf politische bzw. juristische Unangreifbarkeit sowie auf Bewusstseins- und Mentalitätswandel angelegt. Mittels Umdeutungen, Verwendung changierender Begrifflichkeiten sucht man dem strafrechtlich relevanten Vorwurf des Verstoßes gegen den Laizismus zu entgehen. Die Re-Arabisierung bzw. Re-Osmanisierung des modernen ‚kemalistischen‘ Türkisch in islamistischen Publikationen belegen den Versuch, mittels einer religiösen Sprachpraxis eine religiöse Weltanschauung zu trainieren und eine Weltanschauungsgemeinschaft zu stiften, die sich von ‚den anderen‘, de facto von der laizistischen Umwelt, abgrenzt.

Als Erbakan 1991 seine „Gerechte Ordnung“ vorlegte, befand sich der türkische Islamismus in einem starken Aufwärtstrend. Die Programmschrift fasste die seit Entstehung des organisierten Islamismus in der Türkei verlautbarten Positionen zusammen und bot ein gesellschaftliches und wirtschaftliches Alternativmodell für das von sozialen und ökonomischen Krisen geschüttelte Land.

Bis in den textlichen Aufbau hinein – Erbakan, Professor für Motorentchnik, bietet seine „Gerechte Ordnung“ auch als Schaubild an, das einer technischen Konstruktion sehr ähnelt – präsentiert sich die Schrift sachlich-nüchtern-analytisch; es gibt zahlreiche Statistiken, Berechnungen, Prozentzahlen. Man findet weder Koranzitate und selten das Wort Islam, schon gar nicht den staatlicherseits verfeimten Begriff der *shari‘a*, die allerdings im Bedeutungsgehalt der „Gerechten Ordnung“ aufgehoben ist. Ideologische Schlüsselbegriffe des türkischen Islamismus sind „Moral“, „Sitte“ (*ablâk*), „Tugend“ (*fazilet*), auf denen eine „Gerechte Ordnung“ allein gegründet werden kann. Das politisch-ideologische Bedeutungssystem von *ablâk* und *fazilet* steckt im Referenzsystem und im Doppelsinn der Worte: Das „islamische Ideal“ nämlich verbindet individuelle Moral und kollektive Sittlichkeit, meint zugleich persönliche Lebensregel und gesellschaftlich-politische „Ordnung“. Jacob M. Landau hat die politische Bedeutung dieser religiös-moralisierenden Sprache bereits früh diagnostiziert: „While the party’s program [gemeint ist die MSP, TP] and the speeches of its leaders stressed its democratic and progressive views, a closer look reveals its Islamist character.“⁵² Das ethisch-religiöse Wortgewebe, das auch die „Gerechte Ordnung“ durchzieht, hat eine eindeutige politische Signalfunktion. Die „Gerechte Ordnung“ insgesamt stellt die praktische Umsetzung individueller wie kollektiver Wertorientierungen dar. Sie bildet ein religiös-moralisch fundiertes gesellschaftliches Regelungssystem, das laut Erbakan auf fünf Säulen ruht: einer politisch-administrativen, einer wirtschaftlichen, einer wissenschaftlichen und wesentlich auf einer religiösen und moralischen.⁵³ *Nizâm*, „Ordnung“, wird im Sinne Qutbs verstanden als islamisches System. Ob das politische Losungswort, das sich aus diesem Ver-

52 Jacob M. Landau: The National Salvation Party in Turkey, in: Asian and African Studies 2 (1976), S. 2–57, hier S. 5; vgl. auch ders.: Radical Politics in Modern Turkey, Leiden 1974.

53 Vgl. Necmettin Erbakan: Erbakan sagt, Ihr seid keine Sklaven, Istanbul 1991.

ständnis ergibt, *shari'a* (im ägyptischen Fall) oder „Gerechte Ordnung“ (*adil düzen*) in der türkischen Variante lautet, bleibt sich letztlich gleich.⁵⁴

Typisch für die türkische Variante des Islamismus sind die präsentierten Feindbilder, das der „Gerechten Ordnung“ zugrundeliegende islamisch-nationalistische Geschichtsverständnis und seine kommunikative Strategie.

Im Unterschied zu Qutb ist Erbakan sehr konkret in der Benennung der „Feinde“. Er geht von einer prinzipiellen Kritik an der „materiellen“ und „geistigen“ Ordnung der modernen Türkei aus, die er als „Skavenordnung“ bezeichnet. Diese sei die Folge eines Neo-Kolonialismus, der wiederum ein Instrument des „Imperialismus“ sei.⁵⁵ Eigentliche Drahtzieher seien jedoch die „Zionisten“, die den Imperialismus kontrollieren und ihre Herrschaft „mittels imperialistischer Staaten“ ausübten. Der von ihnen beherrschte Kapitalismus beute die „gesamte Menschheit“ aus.

Antizionismus und Antisemitismus verdichten sich zu einer Verschwörungstheorie, deren Kernsatz lautet: „Der Zionismus ist ein Glaube und eine Ideologie, deren Zentrum sich bei den Banken der New Yorker Wall Street befindet. Die Zionisten glauben, dass sie die tatsächlichen und auserwählten Diener Gottes sind. Ferner sind sie davon überzeugt, dass die anderen Menschen als ihre Skaven geschaffen wurden. Sie gehen davon aus, dass es ihre Aufgabe ist, die Welt zu beherrschen. Sie verstehen die Ausbeutung der anderen Menschen als Teil ihrer Glaubenswelt.“⁵⁶

Zentrales Element der Erbakanschen Gesellschaftskritik ist der Mythos von der „jüdischen Weltverschwörung“ bzw. vom „zionistischen Komplott“; alle weiteren Feindbilder bilden Ableitungen aus diesem Kern. Der zionistisch gelenkte „Welt-Imperialismus“ bediene sich wirtschaftlicher „Ausbeutungsmechanismen“, um „nicht nur die Türkei [...], sondern alle muslimischen Länder und alle Länder der 3. Welt auszubeuten“⁵⁷. Der Zionismus sei auch für internationale Konflikte verantwortlich. Als Ursache des ersten Golfkrieges erkannte Erbakan 1991 Machinationen des „Weltzionismus“, dessen „Hirn“ die „Kreuzrittermentalität“ sei. Weiter heißt es: „Sein rechter Arm ist die US Air Force, und ihre Verlängerung sind die anderen westlichen Staaten, insbesondere Großbritannien. Sein linker Arm ist Russland und ihm ergebene andere Staaten.“⁵⁸

Die Verschwörungstheorie schließt sich mithin bruchlos an die vor allem aus der Geschichte des Stalinismus vertraute Agententheorie an. Sie ist in diesem Fall letztlich darauf angelegt, das politische System der Türkei grundsätzlich zu delegitimieren.

Der Arm des zionistisch-westlichen Imperialismus reiche nämlich bis in die türkische Politik. Es liege in seinem Interesse, in der Türkei „verschiedene Parteien zu unterstützen“ und „unter Einsatz aller Mittel“ an der Macht zu halten.⁵⁹ Der türkische Islamismus unter der Ägide Erbakans argumentierte von seiner Entstehung an, die übrigen türkischen Parteien sei-

54 Vgl. Dufner: Islam, S. 318 (Interview mit einem RP-Anhänger 1992).

55 Erbakan: Gerechte Ordnung, S. 4.

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Erbakan: Die Golfkrise, der Imperialismus und das Erdöl, Ankara o.J., zit. nach Dufner: Islam, S. 227, Anm. 232.

59 Erbakan: Gerechte Ordnung, S. 4.

en „Nachahmer des Westens“ und betrieben damit den Untergang der türkischen Nation. Angesichts des zumal über das Schulwesen vermittelten, in der Gesellschaft tief verankerten türkischen Nationalbewusstseins ist dieser Imitations- bzw. Agenten-Vorwurf taktisch äußerst geschickt. Er ist ein Beleg für ein Charakteristikum des traditionellen türkischen Islamismus, der eine starke nationalistische Komponente unter Einschluss rassisch-ethnischer Elemente aufweist. Diese Eigenschaft brachte die Erbakan-Parteien, die überdies vor allem in den 1970er Jahren dezidiert antikommunistisch ausgerichtet waren, in ideologische Nähe und Kooperation mit der rechtsextremistischen *Milliyetçi Hareket Partisi* (Partei der nationalistischen Bewegung, MHP) und nicht zuletzt an die politische Macht.

Aus Verschwörungs- und Agententheorie lässt sich ein Untergangsszenario für türkisches Volk und türkische Nation ableiten, das sich für den Fall eines EG-Beitritts der Türkei 1973 folgendermaßen las:

„Wenn unser Volk mit den Rassen und Völkern anderer Nationen auf diese Weise gemischt wird, werden mit der Zeit unsere nationalen und geistigen Unterschiede und Identitäten beseitigt. Dies wird die Ursache dafür sein, dass wir fern von unserer nationalen Kultur, unserer nationalen Moral und Geisteshaltung zu einer kosmopolitischen Gemeinschaft werden.“⁶⁰

Der türkische Islamismus Erbakanischer Prägung variiert den philosophisch begründeten Dualismus Qutbs in Form eines antagonistischen Widerspruches von westlich-christlichen und östlich-islamischen Zivilisationen. Die westliche Zivilisation gründe auf dem Unrechts-Prinzip (*batil*); ihre Traditionslinie wird in einer universalgeschichtlichen Erbfolgekonstruktion auf die „pharaonische“ zurückgeführt, wobei das Wortfeld um „Pharao“ als koranische Metapher für ein gottloses, verwerfliches, versklavendes System steht⁶¹: „Die westliche Zivilisation wurzelt [...] auf der römischen Zivilisation, die ihrerseits auf die griechische Zivilisation zurückgeht, welche ihrerseits auf der ägyptischen Zivilisation, also auf der pharaonischen Zivilisation fußt.“⁶² Batil-Zivilisationen beruhen Erbakan zufolge auf Macht, d.h. Unterdrückung, auf Ungleichheit bzw. Ungerechtigkeit und auf Egoismus.⁶³ Die anderen Zivilisationen dagegen basieren auf dem Prinzip *hak*, auf dem unbedingt und immer „Richtigen“. Das arabische Wort *al-haqq* (das Wahre, die Wahrheit) ist einer der Namen Allahs; nur auf der Religion aufgebaute Gesellschaften können *hak*-Zivilisationen sein. Alle Rechte des Menschen werden aus der Souveränität Gottes generiert. *Hak*-Zivilisationen bestimmen „die Gerechtigkeit“ als Grundlage des gesellschaftlichen Denkens und Handelns, *batil*-Zivilisationen negieren die Souveränität Gottes und verfügen daher nicht über eine rechtmäßige Grundlage. Ihre Philosophien sind allesamt materialistisch, ihre systemischen Ableitungen – Kapitalismus und Kommunismus – produzieren Unrecht, Unfreiheit, Ausbeutung und Chaos, moralisch-ethischen Verfall. Im Klartext verkündet die „Gerechte Ord-

60 Programm der „Milli Selamet Partisi“ 1973, zit. nach Dufner: Islam, S. 403.

61 Vgl. Gilles Kepel: Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus, dt. München 1995.

62 Erbakan: Gerechte Ordnung, S. 8.

63 Vgl. ebd.

nung“ die philosophische und verfassungsmäßige Unrechtmäßigkeit der westlichen Staaten und Gesellschaften und prophezeit ihren sicheren Untergang. Das gelte, so die Argumentation, auch für die Türkei, sofern sie sich nicht auf einen eigenen türkischen Weg, d.h. auf den islamischen Weg besinne.

Erbakan huldigt einem zyklischen Geschichtsmythos, dem zu Folge ein beständiger Wechsel zwischen „Zivilisationen, die der Gerechtigkeit gefolgt sind und Zivilisationen, die dem Recht des Stärkeren gefolgt sind“,⁶⁴ zu erkennen sei. Die erste „gerechte“ Zivilisation ist nach dieser Auffassung von Abraham gestiftet worden, sie sei „durch die Pharaonen degeneriert“ worden, die schließlich eine Unrechts-Zivilisation errichteten. Moses erscheint als Gründer einer neuerlichen „gerechten“ Zivilisation, die jedoch wiederum von den Griechen verdorben wurde. Jesus wird in der Nachfolge Mose installiert, auch er „errichtete“ zyklusgemäß eine gerechte Zivilisation, die von der römischen Zivilisation der Stärke abgelöst wurde. Erst Mohammed habe erneut eine Zivilisation der Gerechtigkeit errichtet: „Diese Zivilisation hatte mindestens 1.000 Jahre Bestand und hat den Menschen Wohlstand beschert.“⁶⁵ Die westliche Zivilisation – wie gesagt, eine prinzipiell unrechtmäßige – hat, so heißt es in der „Gerechten Ordnung“, seit „ca. 300 Jahren [...] oft unter Anwendung roher Gewalt obsiegt und eine beherrschende Stellung eingenommen“.⁶⁶ Der Beginn des welthistorisch einstweilen letzten Siegeszuges der westlichen *batil*-Zivilisation wird also auf etwa 1690 datiert: Eine Anspielung auf die Niederlage der osmanischen Heere 1683 vor Wien; ein Sieg des christlichen Europa, der die Ausdehnung des osmanischen Herrschaftsgebietes in Europa beendet.

Von einer Erörterung dieser offenkundigen Geschichtsklitterung ist abzusehen. Welches Ziel hat sie? Man kann eine Art ‚Historischen Islamismus‘ erkennen, den Versuch einer gewissermaßen ‚naturwissenschaftlichen‘ objektiven Gesetzmäßigkeit. Geschichte ist die Geschichte von Kämpfen zwischen antagonistischen Prinzipien (religiös fundiert oder ‚materialistisch‘) und den aus ihnen abgeleiteten Gesellschaftsformen. Der Islam als das historisch am weitesten entwickelte religiöse Konzept und die auf ihm beruhende gerechte Zivilisation hatten diese Kämpfe beendet. Die Menschheitsgeschichte lässt sich in Phasen einteilen, die jeweils Emanationen des religiösen oder des areligiösen ‚Weltgeistes‘ darstellen. Religionsstifter fungieren als ‚Gründer‘ gerechter Zivilisationen – jede *hak*-Zivilisation beruht auf Religion. Die Religionen – Judentum, Christentum, Islam – sind jedoch nicht gleichwertig, rangiert doch Mohammed, das ‚Siegel der Propheten‘, als der Gegenwart nächster Zivilisator und der Islam als Ende und Erfüllung dieser religiösen Fortschrittshistorie. Die bezeichnenderweise 1000-jährige Dauer der islamischen Zivilisation wird hier nicht zufällig weit in die osmanische Geschichte der Türkei hinein verlängert. Der Islam als Glaube und als Gesellschaftsprojekt soll als Höhepunkt der Entwicklungsgeschichte der Religionen und Gesellschaftsordnungen verstanden werden, an die in der Gegenwart erneut anzuknüpfen ist. Für die Türkei heißt das dieser Logik zufolge mit Notwendigkeit: es ist anzuknüpfen an das Osmanische Reich.

Im türkischen Islamismus Erbakanscher Prägung spielt die beständige Beschwörung eines islamisch-osmanischen Reichsmythos eine bedeutende ideologische Rolle. Die Glorifi-

64 Ebd., S. 20.

65 Ebd., S. 20.

66 Ebd., S. 9.

zierung der osmanischen Geschichte hat mit Blick auf das offizielle türkische Geschichtsbild, demzufolge der ethnische Ursprung der Türken auf vor-islamische Hochkulturen zurückgeführt wird, angesichts der offiziösen Sakralisierung des Republikgründers Atatürk und der Mystifizierung des säkularen Staates eine delegitimierende und provozierende Funktion. Als alternatives Geschichtsbewusstsein bietet der türkische Islamismus das verklärte Bild eines Osmanischen Großreiches als historisches Vorbild eines islamischen Staats- und Gesellschaftswesens an, das 600 Jahre lang erfolgreich gewesen sei, bis es sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine von europäischem Denken beeinflusste Verfassung gab. Mit dem *tan-zimat*, der osmanischen Reformphase des 19. Jahrhunderts, konkret mit der ‚liberalen‘ Verfassung von 1876 beginnt nach islamistischer türkischer Zeitrechnung die Abkehr vom Islam als Staatsgrundlage und damit der Niedergang der Türkei. Es ist daher kein Zufall, dass die türkischen Islamisten bis in die jüngste Vergangenheit hinein jeweils den Jahrestag der Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mehmet II. Fatih (den „Eroberer“) 1453 mit großem Aufwand begingen, bedeutete er doch einen welthistorisch bedeutsamen Sieg der muslimischen Türken über das christliche Europa und den Ausbau der osmanischen Expansion im Westen. Der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mehr oder minder ‚kranke Mann am Bosphorus‘ kann dieser Auffassung zufolge nur durch Besinnung auf die osmanische, und das heißt wesentlich: auf die islamische Tradition des türkischen Gemeinwesens gesunden.

Der vom türkischen Islamismus gepflegte und propagierte islamisch-osmanische Reichsmythos ist mehr als historischer Folklorismus; die politische Instrumentalisierung von Geschichtsmynthen und ihre Wirkungen sind auch aus der deutschen Zeitgeschichte nach 1914/18 bekannt. Die islamistische Revision des offiziellen türkischen Geschichtsbildes delegitimiert die säkulare Republik und ihre kemalistische Werteordnung als ‚verwestlicht‘ und ‚un-türkisch‘, weil un- bzw. anti-islamisch. Eine neue „Großtürkei“ kann dieser Auffassung zufolge nur auf dem Weg der systematischen Umerziehung der Türken zu ethisch-moralischen Menschen, d.h. zu islamischen Menschen, die eine auf dem Islam beruhende „Gerechte Ordnung“ errichten, erreicht werden.

Erbakans „Gerechte Ordnung“, wie die offiziellen Verlautbarungen türkischer Islamisten dieser Richtung generell, lesen sich in weiten Teilen – zumal mit westeuropäisch-liberaler und dialogbereiter Brille – in weiten Teilen als akzeptable, mit dem demokratischen Grundkonsens kompatible Positionen ehrenwerter Muslime wertkonservativer Ausrichtung, die sich legitimer Weise um Sitte und Moral des Gemeinwesens sorgen. Türkische Islamisten vermeiden ideologische Reizworte, sie reden nicht von „islamischem Staat“, propagieren nicht die *shari'a* und predigen nicht den *Jihad*. Der eminent politisch-ideologische Gehalt ihres vordergründig einwandfreien – man könnte fast sagen: konspirativen Lexikons – enthüllt sich erst bei genauerem Hinsehen und im politischen Kontext des türkischen Diskurses über den Staat und die Gesellschaft. Die „Gerechte Ordnung“ aber, so unbestimmt sie mit Absicht bleibt, wird, wie ein türkischer Student 1992 im Interview bekannte, als *shari'a*, als Herrschaft des göttlichen Gesetzes verstanden: „Aber das dürfen wir nicht sagen“. ⁶⁷ *Jihad* meint im türkischen Fall nicht gewaltsame Opposition, gar Revolution gegen den Staat. Die

Bemühung auf dem Weg Gottes vollzieht sich im Fall des türkischen Islamismus als Marsch durch die Institutionen.

5. Ali Bulaç, geb. 1951, ist einer der bekanntesten islamistischen türkischen Intellektuellen.⁶⁸ Er besuchte das Hohe Islaminstitut in Istanbul und studierte an der Universität ebendort Soziologie. Bulaç arbeitet als Publizist und Verleger. Keiner islamistischen Partei in der Türkei angehörend beeinflusste jedoch seine Variante einer islamischen Gesellschaftsordnung – das sog. „Rechtsgemeinschaftenmodell“ – in den 1990er Jahren das Programm der RP Erbakans. Er betätigte sich auch als Berater Recep Tayyip Erdoğans, des vormaligen RP-Oberbürgermeisters von Istanbul, Vorsitzenden der seit den letzten Parlamentswahlen in der Türkei regierenden *Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei* (Adalet ve Kalkına Partisi, AKP) und jetzigen türkischen Ministerpräsidenten.

Bulaç vertritt Positionen, die dem ‚Erneuerer‘-Flügel des türkischen Islamismus zuzurechnen sind und auch von Abdurrahman Dilipak, Süleyman Akdemir und Ahmet Akgül formuliert worden sind. Bulaç Entwurf einer zukünftigen civil society orientiert sich an der Koexistenz verschiedener Glaubensgemeinschaften, die zugleich als Rechtsgemeinschaften verstanden werden: „Jeder hat seine Gedanken- und Glaubensform. Alle diese Formen sind im weitesten Sinne ein Glaube. Diesen Formen verbunden entstehen Verhaltensstrukturen, soziale Normen, rechtliche Regeln und Systeme, die jeweils eine *shari'a* sind.“⁶⁹ Der Mensch sei frei in seiner Glaubens- bzw. Weltanschauungswahl, gehe jedoch mit dieser Entscheidung automatisch die Verpflichtung ein, sich an die mit seiner Wahl verbundenen sozialen Normen und an das entsprechende Gesetzssystem zu halten. Die nebeneinander bestehenden – je nach vorgefundener weltanschaulicher oder religiöser Orientierung unterschiedlich großen – „autonomen“ Rechtsgemeinschaften bilden sich Bulaç zufolge auf Vertragsbasis – dies in Analogie zum Vertrag von Medina 622 – und gehen wiederum untereinander vertraglich fixierte Vereinbarungen ein. Dieses „Gruppenrechtssystem“ basiere auf „dem Wunsch und Willen der Leute“ und löst das „Mehrheitsrechtssystem“ ab.⁷⁰ Die „religiösen, rechtlichen und kulturellen Besonderheiten jedes sozialen Blocks“⁷¹ werden anerkannt, die Rechtsgemeinschaften bestimmen jeweils ihre Wirtschaftsform, ihr Justizwesen, ihr Erziehungssystem usf. Anders als der traditionelle türkische Islamismus, der überwiegend stark etatistisch orientiert war, wird der Staat bei Bulaç völlig marginalisiert. Die Gesellschaft, vielmehr: die Gesellschaften organisieren sich selbst; der Staat fungiert nur noch als Dachorganisation einer modernen *umma*, die sich aus verschiedenen religiös fundierten „Gemeinschaften“ im weitesten Sinn zusammensetzt. Die islamistischen Reformer lehnen die Rechtsetzung durch den Staat ab, darin äußere sich „ein totalitäres Verständnis“⁷². Dieser habe lediglich die Aufgabe, das vom „zivilen Volk“⁷³ in der jeweiligen Rechtsgemeinschaft produzierte Recht um-

68 Vgl. Binnaz Toprak: *Islamist Intellectuals of the 1980s in Turkey* (= *Perspectives of Islam* 62), o.O. 1987.

69 Bulaç 1992, zit. nach Dufner: *Islam*, S. 354.

70 Vgl. Akdemir, zit. nach ebd., S. 356.

71 Bulaç 1992, zit. nach ebd., S. 355.

72 Akdemir 1992, zit. nach ebd., S. 356.

73 Akdemir 1992, zit. nach ebd.

zusetzen. Die Reduktion des Staates auf reine ‚Nachtwächter‘-funktionen erinnert unwillkürlich an Adam Smith bzw. den klassischen Liberalismus, die Ideologie des aufsteigenden Bürgertums als sozialer Bewegung, das sich gegen den alles beherrschenden absolutistischen Staat zu Wehr setzte, politische Partizipation einforderte und für sich eigene gesellschaftliche Gestaltungskompetenz reklamierte.

Das Modell pluralistischer Rechtsgemeinschaften wird im Fall der islamistischen Reformer basisdemokratisch begründet.⁷⁴ Allerdings haben sich Gesetzgebung und Rechtsprechung im Fall der islamischen Gemeinschaft an den traditionellen islamischen Rechtsschulen zu orientieren. Eine islamische *volonté générale* konstituiert ihr eigenes Gemeinwesen mit dem ihr eigenen Rechtssystem, der *shari'a*, mit weitreichenden Befugnissen.

Den geistes- und ideengeschichtlichen Hintergrund dieses avantgardistischen islamistischen Konzeptes kann man dem 2001 erschienenen Aufsatz Bulaç über „Globalisierung, Islam und die Zukunft der Muslime“⁷⁵ entnehmen, in dem er sich als Kenner und eigenwilliger islamistischer Interpret der westlichen Philosophie- und Politikgeschichte erweist.

Im Unterschied zu anderen Intellektuellen in der islamischen Welt begrüßt Bulaç, der seinen Beitrag mit einem Ausspruch Mohammeds beginnt („Der Mensch ist der Feind dessen, was er nicht kennt“), die Globalisierung als Ent-Grenzung und damit als neue Chance des politischen Islam. Im Zuge der Globalisierung gebe die Moderne „einen Teil ihrer philosophischen Grundannahmen“⁷⁶ auf. Die traditionelle Moderne, „welche mit Renaissance, Reform und Aufklärung“⁷⁷ begonnen habe, sei eurozentrisch und egozentrisch gewesen. Das Paradigma der europäischen Aufklärung sei ein Individuum, das sich „gegen Gott auf[lehnte] und [...] sich in den Mittelpunkt der Welt“⁷⁸ stellte: „Das Individuum der Aufklärung hatte eine anthropozentrische Weltsicht“⁷⁹. Eine positive Folge der Globalisierung sieht Bulaç in der allmählichen Abwendung von dem autonomen Menschenbild der Aufklärung, vom „Irrglauben des Kopernikus“, in einem „evolutionäre[n] Aufwachen aus dem dogmatischen Schlaf der Aufklärung“.⁸⁰ Die neue Selbstbesinnung des Individuums im Zeitalter der Ent-Grenzung führe zurück zur Religion (ob Christentum, Buddhismus oder eben Islam) oder alternativ zum Irrsinn, zur Verzweiflung des Menschen an sich selbst auf der Suche nach Sinn. Bulaç konstruiert den ‚Westen‘ nicht als politischen oder philosophischen Feind, gegen den gewaltsam-terroristisch oder politisch vorzugehen sei. Seine universalgeschichtliche These ist vielmehr: Die Menschheit revidiert die westliche Moderne und kehrt zurück zu ihren religiösen Wurzeln (und das heißt eben auch: zu den vormodernen, religiös fundierten Vergemeinschaftungsformen), oder sie geht ihrem Untergang entgegen; soweit – der polemische Einschub sei gestattet – zur Dialektik der Aufklärung aus islamistischer Sicht.

Im Zuge der westlichen Moderne ist Bulaç Auffassung zufolge der säkulare Nationalstaat entstanden, eine große Macht, „die sowohl das Wissen, als auch den Machtapparat, die Bil-

74 Vgl. Akdemir 1992, zit. nach ebd.

75 Bulaç: Globalisierung.

76 Ebd., S. 25.

77 Ebd., S. 26.

78 Ebd., S. 27.

79 Ebd.

80 Ebd.

derung, das Recht, die menschlichen sowie die natürlichen Ressourcen zentral kontrolliert. In keinem Abschnitt der Geschichte findet man einen Staat mit einem solch totalitären, zentral gesteuerten und gigantischen Einfluss. Dies ist der Nationalstaat, der mit der Aufklärung entstanden ist⁸¹. Die „eurozentrische Modernität“ habe sich in der Türkei als ideologisches Konzept der „Verwestlichung“ und „Areligiosität“ niedergeschlagen. Dem von Atatürk durchgesetzten, am Laizismus der französischen Republik seit der Französischen Revolution von 1789 orientierten „ideologischen“⁸² Modernisierungsprojekt stellt Bulaç ein islamistisches Modernisierungsmodell entgegen, wie es die türkischen Muslime in den letzten fünfzig Jahren bereits in den Bereichen Bildung, Wirtschaft und Politik betrieben hätten. Diese Versuche seien zum Teil gescheitert, doch sei der als Reaktion auf die osmanische Reformperiode im 19. Jahrhundert (*tanzimat*) „existierende Islamismus“⁸³ – der Begriff wird wörtlich genannt – keineswegs am Ende. Der politische Islamismus in der Türkei von Erbakans *Millî Nizâm Partisi* bis zur *Refah Partisi* hat den Fehler gemacht, „die Welt, die Türkei und die gesellschaftlichen Veränderungen mit Begriffen aus der Zeit des Kalten Krieges zu verstehen und zu lösen“.⁸⁴ Das bedeute nicht, dass der Islam, noch dass der „Islamismus“ erfolglos sei: „Vielleicht wird erst nach dieser Erfahrung der Islamismus in der Geschichte seine große Rolle spielen.“⁸⁵ Im Zeitalter der Globalisierung werde der Islam zum neuen Paradigma, Islam und Demokratie würden „ein neues Konzept der Übereinstimmung finden“⁸⁶, das sich zuerst in der Türkei zeigen werde. Der säkulare Nationalstaat, politische Gestaltungsform aus der Ära der „westlichen universellen Vernunft“⁸⁷ und also historisch überholt, werde sich im Zuge der Globalisierung auflösen. Bulaç prophezeit die Entstehung „vollkommen neuer gesellschaftlicher Organisationsformen“⁸⁸ in der islamischen Welt und in Europa. Diese neuen religiösen, de facto islamischen Gemeinschaften werden dafür sorgen, „dass die Religionen im öffentlichen Leben in Erscheinung treten“.⁸⁹ Die für säkulare Staaten charakteristische Verbannung des Religiösen in die Privatsphäre werde aufgehoben.

Bulaç prophezeit die Entstehung einer neuen islamischen Elite, die, nicht korrumpiert durch „Konsum“ und „Mode“ im Unterschied zu den herkömmlichen laizistischen Eliten in der Türkei, nicht aus „sozialen Marionetten“⁹⁰ bestehen werde. „Auf die Macht dieser Elite“ müsse man „hinarbeiten“⁹¹. Aufgabe der Muslime im Zeitalter der „globalen Moderne“ sei die Schaffung dieser neuen Persönlichkeiten.

Bulaçs post-moderne Argumentation variiert die für den Islamismus typische westliche Dekadenz- und Niedergangstheorie, die auch er – weniger primitiv und krude als Erbakan –

81 Ebd., S. 28.

82 Ebd., S. 30.

83 Ebd., S. 32.

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 34.

87 Ebd., S. 29.

88 Ebd., S. 28.

89 Ebd., S. 29.

90 Ebd., S. 25.

91 Ebd., S. 35.

universalgeschichtlich begründet. Die Rückkehr zu religiösen Formen der Vergesellschaftung wird als zukunftsträchtiges Projekt einer *civil society* im globalen Maßstab präsentiert. Bulaçs Utopie pluraler Rechtsgemeinschaften (wobei er vor allem die Bildung islamischer Gemeinschaften im Blick hat), eine Art Graswurzel-Islamismus, löst das einheitliche staatliche Rechtssystem in eine Vielzahl nebeneinander bestehender ‚autonomer‘ Rechtsräume auf, deren politisches System und Gesetzesapparat aus der Religion/Ideologie der entsprechenden Gemeinschaften abgeleitet werden. Bulaçs Utopia ist ausdrücklich in Abgrenzung zum westlichen Demokratiekonzept entworfen. Seine Methode der Überwindung der westlichen Moderne durch Umwandlung beinhaltet im Gegenteil die Neudefinition von Freiheit, Menschenrechten und Demokratie „auf der Grundlage unserer eigenen Quellen, der Theologie und des religiösen Rechts“.⁹²

6. Die drei vorgestellten Programmschriften des Islamismus sind in drei verschiedenen historischen Phasen unter unterschiedlichen Bedingungen entstanden. Gleichwohl weisen sie augenfällige Gemeinsamkeiten auf. Den ägyptischen Muslimbruder Qutb, den türkischen Politiker Erbakan und den Publizisten Bulaç eint die Vision eines wie auch immer gestalteten Staats- und Gesellschaftssystems auf religiöser, d.h. islamischer Grundlage. Zum Grundbestand ihrer Ideologie gehören die grundsätzliche Ablehnung der westlichen Kultur und Zivilisation und das integristische Verständnis von Islam als eines „Systems“ der umfassenden Regelung der menschlichen Existenz vom individuellen Lebensvollzug bis zu den Gesetzen der Gemeinschaft bzw. des Staates. Die Frage der Taktik zur Durchsetzung dieser Realutopie hing und hängt jeweils von den konkreten politischen und sozialen Gegebenheiten ab, unter denen Islamisten leben und arbeiten. Die Texte widerspiegeln diese Bedingungen bzw. die Lehren, die daraus jeweils gezogen wurden. Islamistische Theorie ist – nicht nur, was ihre kommunikative Strategie betrifft – pragmatisch und anpassungsfähig. Qutb, der Häftling unter Nasser, argumentiert mit größtenteils koranischen Begriffen, die er mit modernen Bedeutungsgehalten füllt und damit der aktuellen (Nieder)lage der islamistischen Bewegung seiner Zeit anpasst. Erbakan, der modernistische Technizist, arbeitet mit historischen „Gesetzmäßigkeiten“ und instrumentalisiert Schlüsselbegriffe der kemalistischen Staatsdoktrin. Bulaç, der intellektuelle Modernist, bestätigt die Zusammenbruchsthese Qutbs, indem er – in Umkehrung der Methode des Ägypters – bei Schlüsselbegriffen des westeuropäischen Diskurses ansetzt und diese islamistisch umdeutet.

Der Islamismus ist nach dem Marxismus-Leninismus und dem Nationalsozialismus/Faschismus die dritte, historisch modernste Form des Totalitarismus, eine Ideologie im Sinne Theodor Geigers⁹³: Er beansprucht eine wahrheitsgemäße, umfassende und lehrbare (ebenso widerspruchsfreie) Erklärung der Welt und er bietet ein visionäres totales „System“ der Regelung aller individuellen und öffentlichen Angelegenheiten. Dass er diese Ideologie – auch darin den im Westen vertrauteren Konzepten ähnlich – mit unterschiedlicher Begründung und Terminologie zu vermitteln sucht, sollte über dieses Faktum nicht hinwegtäuschen, wiewohl

⁹² Ebd., S. 35.

⁹³ Vgl. Theodor Geiger: Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage (1932), ND Stuttgart 1967.

das Spektrum der islamistischen Taktiken von gewaltbereit-terroristisch über politisch-legalistisch bis intellektuell-wissenschaftlich reicht und entsprechend abgestufte Gegenmaßnahmen erfordert.

Das Totalitäre islamistischer Theorie wird nicht dann zwingend erkennbar, wenn man ihre Aussagen ausschließlich in den Kontext der islamischen Theologie oder der – vermeintlich autochthonen – Geschichte der islamischen Welt stellt und danach fragt, in welchem Verhältnis die islamistische Ideologie zum Islam als einer der großen monotheistischen Religionen steht. Diese Perspektive ist einseitig, so unverzichtbar das Wissen, zumal um die speziellen linguistischen Feinheiten und theologischen wie historischen Hintergründe zweifelsohne ist. Eine solche Engführung hat bisher tendenziell dazu beigetragen, den Islamismus dem Vergleich mit anderen totalitären Ideologien westlicher Genese zu entziehen und ihm einen sakralen und/oder kulturrelativistischen Schonraum, frei von den Zumutungen der westlichen Ideologiekritik, zu gewähren. Der Islamismus – wohlgemerkt: nicht der Islam – muss aus dem Arkanum des tabuisierten religiösen Bereichs heraus gelöst und in den Kontext der totalitären Ideologien westlicher Provenienz gestellt, d.h. er muss der interdisziplinären Analyse ausgesetzt werden, an der sich Islamwissenschaftler, Politologen, Sozialwissenschaftler und Historiker beteiligen sollten. Mittels solcher interdisziplinärer Kooperation würde der Islamismus auch den analytischen Kriterien der Totalitarismusforschung⁹⁴ zugänglich gemacht, ohne dass die religiöse Begründung und damit die immens einflussreiche Legitimierung und Mobilisierungskraft islamistischer Positionen außer Acht gelassen würde, damit die Tatsache, dass die muslimische Welt in großen Teilen in einer halben Modernisierung stecken geblieben ist und mit politischer Unterdrückung, korrupten „Eliten“, wirtschaftlicher Rückständigkeit und sozialem Massenelend geplagt ist.

Ein solcher Ansatz könnte übrigens auch einem sachlichen, enttabuisierten Dialog „des Westens“ mit „dem Islam“ und einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Islamismus förderlich sein. Dem Beobachter des „Dialogs mit dem Islam“ drängt sich gelegentlich der Eindruck auf, dass die Positionen der „westlichen“ Seite nicht frei von Kulturrelativismus sind. Es wäre zu wünschen, dass man es in guter aufklärerischer Tradition wagt, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen und sich der europäischen Geschichte zu erinnern. Die Trennung von Staat und Religion/Kirche, die Freiheit des individuellen Bekenntnisses sind in den westlichen Ländern, ausgehend von Westeuropa, in einem langen, blutigen historischen Prozess errungen worden. Im Zuge der Aufklärungsphilosophie entwickelte sich die Konzeption eines demokratischen, pluralistischen, die Rechte des Einzelnen gewährenden Gesellschafts- und Staatswesens und ihre verfassungsmäßige Kodifizierung. Dass der Weg zum demokratischen Verfassungsstaat – gerade im Fall Deutschlands – lang und mühsam war, zeigt die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

94 Den Anfang haben Eckard Jesse und Uwe Backes unternommen: Islamismus-Djihadismus-Totalitarismus-Extremismus, in: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hg.): Jahrbuch Extremismus & Demokratie, 14. Jg. 2002, S. 13–26.

