

Islamismus

DISKUSSION EINES VIELSCHICHTIGEN PHÄNOMENS

Im Fokus

Islamismus

DISKUSSION EINES VIELSCHICHTIGEN PHÄNOMENS

S t u d i e n r e i h e „ I m F o k u s “

Herausgeber: Senatsverwaltung für Inneres, Abteilung Verfassungsschutz
Anschrift: Postfach 62 05 60, 10795 Berlin
Tel.: (030) 90 129-0
Fax: (030) 90 129-844
Internet: www.verfassungsschutz-berlin.de
E-Mail: info@verfassungsschutz-berlin.de
Druck: MercedesDruck, Berlin
Titelfoto: dpa Picture-Alliance GmbH
Redaktionsschluss: April 2005

Die in dieser Broschüre enthaltenen Beiträge externer Autoren stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar, sondern dienen der umfassenden Information zum Thema.

VORWORT



Die Auseinandersetzung mit dem Islamismus hat durch die Vielzahl von Anschlägen in den letzten Jahren stark an Bedeutung gewonnen. Was vorher die Aufmerksamkeit weniger Experten fand, steht heute im Blickfeld vieler Menschen, auch in Deutschland. Zwar wurde in unserem Land noch kein islamistisches Attentat verübt, aber die Gefahr von Anschlägen ist da, auch wenn sie nicht jedermann ersichtlich ist. Inzwischen haben unsere Sicherheitsbehörden bereits mehrere geplante bzw. beabsichtigte Terroraktionen verhindern können.

Technisch gesehen sind wir mittlerweile besser gewappnet als noch vor einigen Jahren, aber es gilt auch zu verstehen, woher der Terror kommt und warum.

Der Islamismus ist nicht Produkt des Nahostkonfliktes; er ist sicher durch ihn verstärkt worden, aber er geht viel weiter. Mit dieser Broschüre – für die die Beiträge zum Symposium des Verfassungsschutzes „Islamismus in Deutschland“ überarbeitet und aktualisiert wurden – wollen wir Hintergrundinformationen vermitteln, um besser differenzieren zu können. Das ist nicht nur eine theoretische Diskussion. Sie hat Konsequenzen für unsere Staatspraxis und für die Frage nach der Grenze unserer Toleranz. Schließlich haben wir es beim Islamismus mit Leuten zu tun, die unser Entgegenkommen oftmals ausnutzen.

Aber wir müssen unterscheiden zwischen den vielen friedlich unter uns lebenden Menschen muslimischen Glaubens, die unsere Staats- und Gesellschaftsordnung respektieren, und jenen wenigen, die sie bekämpfen. Deren fernes Ziel ist es, religiöse Staaten zu errichten, in denen außer der von ihnen verkündeten Religion keine anderen Normen, auch keine anderen Religionsgemeinschaften gleichberechtigt geduldet werden. Letzteres geschieht nicht nur mit Gewalt, sondern auch mit subtilen Mitteln. Terror ist lediglich die letzte Ausformung von Extremismus. Politische Gegebenheiten zu ändern, wird auf vielfache Weise versucht. Das ist legitim, solange nicht Grundfesten unserer Gesellschaft wie die freiheitliche demokratische Grundordnung zerstört werden sollen.

Wir bewegen uns bei dieser Auseinandersetzung im Spannungsfeld zwischen Islam und Islamismus; also zwischen der im Grundgesetz verbrieften Religionsfreiheit auf der einen und einem der freiheitlichen demokratischen Grundordnung widersprechenden Allherrschaftsanspruch des Islamismus auf der anderen Seite. Diesem Allherrschaftsanspruch entsprechend sind die Islamisten bestrebt, die Führung aller Bereiche wie Politik, Wirtschaft, Kultur – kurz, der Gesellschaft insgesamt – einer geistlichen Führung zu unterstellen, die keine Opposition zulässt, die nicht nur die Gleichberechtigung von Mann und Frau ablehnt, sondern auch die meisten anderen Grundrechte wie Würde des Menschen, Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit missachtet. Wo hört die Religionsausübung auf und wird zum politischen Extremismus? Wo also wird der Islam zum Islamismus?

Wer sich mit seinen Forderungen in Widerspruch zum Grundgesetz und zu den Grundrechten setzt, kann sich nicht auf die Religionsfreiheit berufen. Im Gegenteil, die Freiheit – auch die Religionsfreiheit – muss vor dem Islamismus geschützt werden, denn in einem islamistischen Staat gibt es keine Freiheit mehr, auch keine Religionsfreiheit.

Wir stehen an einem Markstein. Bisher haben wir in der Bundesrepublik Deutschland alles toleriert, haben kulturelle Vielfalt und kulturelle Identität für jeden garantiert und gefördert. Wenn wir das weiterführen wollen – und ich halte das für alternativlos –, dann müssen wir deutliche Grenzen zu denen ziehen, die kulturelle Vielfalt und kulturelle Identität verschiedener Bevölkerungsgruppen nicht erhalten, sondern letztlich zerstören wollen.

Berlin, im April 2005



Dr. Ehrhart Körting

Senator für Inneres

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	3
EINFÜHRUNG	8
1 Islamismus aus Sicht des Verfassungsschutzes	8
Claudia Schmid, Leiterin der Abteilung Verfassungsschutz	
2 Islam als System: Grundzüge islamistischer Ideologie	14
Dr. Olaf Farschid, Abteilung Verfassungsschutz	
2.1 Wahrnehmungen von Islam und Islamismus.....	14
2.1.1 Wahrnehmungen des Islam	14
2.1.2 Wahrnehmungen des Islamismus	14
2.1.3 Die Debatte in den Fachwissenschaften.....	15
2.2 Begriffsbestimmung des „Islamismus“	16
2.3 Die Herausbildung islamistischer Bewegungen	17
2.4 Politik und Religion im Vorderen Orient	18
2.5 Zwei Hauptströmungen: „Klassische Islamisten“ und „Jihadisten“	21
2.6 Kernmerkmale islamistischer Ideologie	23
2.7 Träger islamistischer Ideologie.....	27
2.7.1 Unterscheidungsmerkmal Gewalt.....	27
2.7.2 Jihad und Selbstmordanschläge bei gewaltorientierten islamistischen Gruppen	28
GEWALTORIENTIERTER ISLAMISMUS	33
3 Strukturen des islamistischen Terrorismus: Das Netzwerk „al-Qa’ida“	33
Dr. Ulrich Schneckener, Stiftung Wissenschaft und Politik	
3.1 „Alter“ versus „neuer Terrorismus“.....	33
3.2 „Al-Qa’ida“ als Prototyp des transnationalen Terrorismus	35
3.2.1 Historische Entwicklung von „al-Qa’ida“	35
3.2.2 Grenzüberschreitende Operationen.....	37
3.2.3 Internationale bzw. regionale Agenda.....	38
3.2.4 Transnationale Ideologie.....	38

3.2.5	Transnationale Netzwerkstrukturen	39
3.2.6	Multinationale Mitgliedschaft	39
3.2.7	Nicht-staatliche Unterstützung und Finanzierung	40
3.3	Fazit	42
4	Entwicklungstendenzen im militanten Islamismus	44
	Dr. Guido Steinberg, Referat Internationaler Terrorismus im Bundeskanzleramt	
4.1	Was ist „al-Qa’ida“?	44
4.2	Zur Entwicklung der „al-Qa’ida“	45
4.3	Das Epochenjahr 1979	49
4.4	Die Anfänge des internationalen islamistischen Terrorismus.....	50
4.5	Der saudi-arabische Islamismus seit 1990	52
4.6	Die Internationalisierung der „al-Qa’ida“ 1997/1998	54
4.7	Der militante Islamismus nach der Zerschlagung der „al-Qa’ida“	56
4.8	Fazit	58
	LEGALISTISCHER ISLAMISMUS	60
5	Organisierte Muslime in Deutschland zwischen Integration und Abgrenzung ..	60
	Dr. Johannes Kandel, Friedrich-Ebert-Stiftung Berlin	
5.1	Religion als Faktor der Institutionalisierung und Organisation von Migrantenpopulationen.....	60
5.2	Die Bedeutung organisierter Muslime in Deutschland für die gesellschaftliche Integration.....	63
5.2.1	Beschreibungen und politische Bewertungen	63
5.2.2.	Thesen zur politischen Bewertung.....	65
5.2.3	Politische Orientierungsversuche von Muslimen in Deutschland am Beispiel der „Islamischen Charta“ des Zentralrats der Muslime	74
5.3.	Wie „integriert“ sind die „Organisierten“?	77
6	Die „Kaplan“-Gemeinde und die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ – Zur inneren Dynamik des Islam in Deutschland	79
	Prof. Dr. Werner Schiffauer, Europa-Universität Viadrina Frankfurt/Oder	
6.1	Einleitung.....	79
6.2	Die Entfaltung eines Exil-Islam in der ersten Generation.....	80

6.3	Der Europäische Islam der zweiten Generation	83
6.3.1	Die Entwicklung eines europäischen Islam.....	87
6.3.2	Die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft.....	88
6.3.3	Der Umbau der „Milli Görüş“ in eine reine Religionsgemeinschaft	88
6.3.4	Kollektiver Aufstieg	89
6.4	Politische Konsequenzen	92
7	Islamisten und Schari'a	98
	Prof. Dr. Mathias Rohe, Universität Erlangen-Nürnberg	
7.1	Einführung: Was heißt „Islamismus“ und „Schari'a“	98
7.2	Regelungsbereich der Schari'a	98
7.2.1	Weites Verständnis der Schari'a	98
7.2.2	Enges Verständnis der Schari'a	102
7.2.3	Fazit.....	102
7.3	Islamistische Sicht der Schari'a.....	103
7.3.1	Besonderes Rechtsverständnis	103
7.3.2	Besonderes Alltagsverständnis	111
7.4	Islamismus, Traditionalismus, Liberalismus – Wege der Schari'a in Deutschland und Europa	112
	AUTOREN	116

EINFÜHRUNG

1 ISLAMISMUS AUS SICHT DES VERFASSUNGSSCHUTZES

Claudia Schmid, Leiterin der Abteilung Verfassungsschutz

Mit der politischen Ideologie des Islamismus befasst sich der Verfassungsschutz seit rund zwei Jahrzehnten. Doch seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 haben es die deutschen Sicherheitsbehörden mit dem Phänomen eines weltweit operierenden islamistischen Terrorismus zu tun, das sie vor neue Herausforderungen stellt. Vordringlichste Aufgabe der Verfassungsschutzbehörden ist die Terrorismusbekämpfung im Vorfeld, die darauf zielt, in Deutschland vorhandene Zellen so genannter „Mujahidin“ (Kämpfer) aufzudecken, von denen erhebliche Gefahren für die Innere Sicherheit ausgehen.

Eine weitere Aufgabe des Verfassungsschutzes besteht in der Beobachtung jener extremistischen islamistischen Organisationen, deren Bestreben es ist, in Deutschland Freiräume für eine „Binnengesellschaft“ nach islamistischem Politikverständnis zu schaffen und ihre gesellschaftspolitischen Vorstellungen sowohl innerhalb der muslimischen Gemeinschaften als auch gegenüber der Mehrheitsgesellschaft durchzusetzen. Hier geht es darum zu verhindern, dass diese Organisationen mittels Anwendung „islamischer Rechtsnormen“ einen absoluten Geltungsanspruch der Schari'a durchsetzen und damit wesentliche Rechte der freiheitlichen demokratischen Grundordnung außer Kraft setzen.

Bei beiden Beobachtungsfeldern richtet sich die Aufmerksamkeit des Verfassungsschutzes weder auf die islamische Religion noch auf die hier lebenden Muslime, von denen eine große Mehrheit unsere Rechtsordnung achtet und ihren Beitrag zur Integration leistet. Vielmehr geht es ausschließlich um Bestrebungen, die islamistische Ziele verfolgen.

Neben dem Beobachtungsauftrag hat der Verfassungsschutz auch die Aufgabe, über extremistische Bestrebungen gesellschaftlich aufzuklären. Im Rahmen dieser präventiven Funktion bedeutet dies, sich an politischen und gesellschaftlichen Diskursen über sämtliche Formen des politischen Extremismus nicht nur zu beteiligen, sondern diese aktiv mitzugestalten.

Der Grundgedanke für die Veranstaltung des Symposiums zum Islamismus in Deutschland war, dass neben der notwendigen Beobachtung und Aufklärung über islamistische Extremisten jene muslimischen Stimmen und Verbände Unterstützung finden sollten, die sich für Freiheit und Demokratie im Islam einsetzen. Diese Stimmen scheinen derzeit allerdings noch eine Minderheit darzustellen.

Dass es diese Stimmen dennoch gibt, zeigen die Beispiele der iranischen Rechtsanwältin Shirin Ebadi, die für ihren Einsatz für Demokratie und Menschenrechte 2003 den Nobelpreis erhielt, des ägyptischen Literaturprofessors Nasr Hamid Abu Zaid, der eine zeitgemäße und liberale Interpretation des Koran befürwortet sowie des algerischen Philosophen Muhammad Arkoun, der sich für eine strikte Trennung von Religion und Politik im Islam ausspricht. Es bedarf aber einer Vielzahl solcher Signale, um eine Entwicklung zu befördern, die Bürgern zahlreicher muslimisch geprägter Länder mehr politische Freiheiten einräumt und Menschenrechte garantiert. Auch eine positiv begleitende internationale Unterstützung dieses Prozesses ist erforderlich. Der Anstoß zu dieser Entwicklung muss jedoch aus den muslimischen Ländern

selbst kommen. Der im Irak zu beobachtende Wille der Menschen, sich nach Jahrzehnten der Diktatur des Baath-Regimes und trotz der angespannten Sicherheitslage an den eingeleiteten demokratischen Prozessen zu beteiligen, könnte ein Zeichen der Hoffnung sein.

Das Berliner Symposium trennte zwischen dem gewaltorientierten und dem legalistischen Islamismus, der in der Mehrzahl nicht-gewaltorientiert ist. Insbesondere in Bezug auf die gesellschaftspolitisch agierenden Islamisten besteht die Notwendigkeit, durch Aufklärung und geistig-politische Auseinandersetzung mit dem Islamismus Prozesse in Gang zu setzen, die die Attraktivität islamistischer Angebote (insbesondere bei Jugendlichen) mindern und zu einer Schwächung der Affinitäten für extremistische Positionen führen. Hätte ein derartiger Ansatz Erfolg, könnte dies auch bei gewaltorientierten Islamisten auf längere Sicht Veränderungen bewirken und ihnen die fehlende Legitimität ihrer auf exzessive Gewaltanwendung hin orientierten Ideologie verdeutlichen und möglicherweise entsprechende Aktionen verhindern. Die derzeitige Situation im Bereich des militanten Islamismus zeigt jedoch, dass diesbezüglich wenig Anlass zu Hoffnung besteht.

Die Gefährdung durch den globalen islamistischen Terrorismus hält trotz wichtiger – durch zahlreiche Festnahmen führender „al-Qa’ida“-Mitglieder und der Enttarnung internationaler Zellen erzielter – Erfolge im internationalen Anti-Terrorkampf nach wie vor an: Nicht zuletzt die Anschläge in Madrid am 11. März 2004, die 191 Menschen das Leben kosteten und mehr als 1 500 zum Teil schwer verletzten, machen deutlich, dass grenzüberschreitende Strukturen des Terrornetzwerks „al-Qa’ida“ weiterhin funktionsfähig sind und dass regional operierende Zellen Anschläge weitgehend auch ohne eine zentrale Vorbereitung und Lenkung durchzuführen vermögen. Wie die 2002 in Djerba und Bali, die 2003 in Riad, Casablanca, Jakarta und Istanbul sowie die 2004 in Taba, Riad und nicht zuletzt die zahlreichen im Irak verübten Anschläge zeigen, hat die Dezentralisierung des Jihad (hier in der Bedeutung von „Kampf“) die Gefahr des Terrorismus nicht verringert – im Gegenteil: Auch relativ autonom operierende und semiprofessionelle Gruppen sind zu koordinierten und verheerenden simultanen Anschlägen in der Lage. So lebten auch die Mitglieder der – von „al-Qa’ida“ vor allem politisch-ideologisch inspirierten, aber strukturell weitgehend unabhängigen – Madrider Zelle größtenteils unauffällig in ihrem Lebensumfeld, während sie die Anschläge weitgehend über kriminelle Aktivitäten wie den Drogenhandel finanzierten. Welche Wirkung die pseudoreligiöse Gewalt-Ideologie von „al-Qa’ida“ auf bisher in Europa vermeintlich gut integrierte Migranten haben kann, zeigt nicht zuletzt der van Gogh-Mord im November 2004. Den Mord an dem islamkritischen Filmemacher sowie die an die Politikerin Hirshi Ali gerichteten Morddrohungen hatte der mutmaßliche Attentäter mit vorgegeblicher Feindschaft gegenüber dem Islam und einer vermeintlichen jüdischen Unterwanderung der niederländischen Politik zu rechtfertigen versucht.

Auch für Deutschland muss von einem Potenzial bislang nicht enttarnter Mujahidin ausgegangen werden, das die Bundesrepublik nicht mehr allein als einen Rückzugs- und Ruheraum zu nutzen versucht, sondern inzwischen als einen Vorbereitungsraum und als ein potentiell Ziel von Anschlägen betrachtet. Im Fokus islamistischer Terroristen ist Deutschland vor allem aufgrund seiner Beteiligung am weltweiten Kampf gegen den islamistischen Terrorismus – insbesondere in Afghanistan und am Afrikanischen Horn sowie aufgrund der Ausbildung irakischer Polizeibeamter und Offiziere im Rahmen der NATO.

Bereits im November 2002 war Deutschland in einer Audiobotschaft Usama Bin Ladins als ein potentiell Anschlagziel genannt worden. Auch die 2003 und 2004 von „al-Qa’ida“ und ihren regionalen Untergruppen verlautbarten Anschlagdrohungen sind nicht allein gegen jene Länder gerichtet, die die USA im Irak-Krieg unterstützt hatten oder dort Truppenkontingente unterhalten. Auch für Deutschland besteht eine nicht nur abstrakte Gefährdung seiner staatlichen Institutionen und Wirtschaftsunternehmen sowie eine unverändert hohe besondere Gefährdung der hier ansässigen US-amerikanischen, britischen, israelischen und jüdischen Einrichtungen. Dass Deutschland von islamistisch motiviertem Terrorismus betroffen sein kann, zeigt nicht zuletzt die Festnahme von drei mutmaßlichen Angehörigen der kurdisch-irakischen Islamisten-Gruppe „Ansar al-Islam“ („Helfer des Islam“), die im Verdacht stehen, im Dezember 2004 einen Anschlag auf den auf Staatsbesuch befindlichen irakischen Ministerpräsidenten Iyad Allawi vorbereitet zu haben.

Das von „al-Qa’ida“ und den „Mujahidin-Netzwerken“ ausgehende Bedrohungspotenzial belegt auch die unvermindert hohe Zahl von Tonband- und Videobotschaften Usama Bin Ladins und seines Stellvertreters Aiman al-Zawahiri. Diese zielen nicht allein auf die Außenkommunizierung von Anschlagdrohungen gegen potentielle Feindstaaten, sondern dienen – durch an die Mujahidin adressierte verdeckte Aufforderungen zu Anschlägen, durch Bekennerbotschaften und durch Werbung potentieller Attentäter – vor allem der Binnenkommunikation innerhalb und im Umfeld der Netzwerke.

Die anhaltend hohe Gefährdung durch den transnationalen islamistischen Terrorismus belegt zudem die hohe Zahl der „al-Qa’ida“ und den „Mujahidin-Netzwerken“ zuzuordnenden Anschläge, die zugleich eine internationale und eine regionale Stoßrichtung offenbaren. Der Schwerpunkt der Terroraktivitäten lag 2004 eindeutig in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens – vor allem im Irak und auf der Arabischen Halbinsel. Wie die Anschläge in Saudi-Arabien auf den Sitz der saudischen Sicherheitsdienste am 21. April und am 30. Dezember 2004 sowie verschiedene Anschläge auf westliche Ziele im Lande deutlich machen, geht es „al-Qa’ida“ und den mit ihr verbundenen Untergruppen nach wie vor um den Sturz der arabischen Herrscherhäuser und um die Vertreibung ausländischer Truppen aus der Region. Obwohl die Antiterrorbekämpfung etwa in Saudi-Arabien erste greifbare Erfolge zeigt, gelang es Anhängern von „al-Qa’ida“ sowohl in Saudi-Arabien als auch in anderen Regionalstaaten, lokale Attentäter für die Anschläge zu rekrutieren. Als Begründungen für die Anwerbung potentieller Attentäter für die als Jihad pseudoreligiös legitimierte Gewaltanwendung dienen den Mujahidin die als vermeintlich unislamisch diffamierten Herrschaftsformen in den nah- und mittelöstlichen Staaten, ungelöste politische Regionalkonflikte wie etwa der israelisch-palästinensische Konflikt oder die nach wie vor verbreitete Wahrnehmung der Präsenz alliierter Truppen im Irak als Besatzung.

Zu den wichtigsten Bestandteilen der Ideologie gewaltorientierter Gruppen wie „al-Qa’ida“ gehören vor allem die Exkommunizierung (takfir) von als „nicht Islam-konform“ verketzerten Muslimen und die Stigmatisierung von Nicht-Muslimen als vermeintliche „Ungläubige“. Um die Gewaltanwendung gegen Beide zu rechtfertigen, berufen sich militante Islamisten vor allem auf den Jihad als vorgeblich legitime Form des Kampfes. Diesen erklären sie selbst bei Angriffen zu einem Verteidigungsfall, erheben ihn zu einer vermeintlich individuellen Pflicht eines jeden Muslims und rechtfertigen so Massenmord und die Tötung unschuldiger Menschen. Hierzu

agitieren sie mit teils drastischen Feindbildern. Diese betreffen nicht allein – als vermeintliche „Ungläubige“ diffamierte und zu „Kreuzzüglern“ erklärte – Juden und Christen, sondern auch jene Mehrzahl der Muslime, die den politischen Vorstellungen der Militanten, ihrem Bild eines „system-konformen“ Muslims oder ihrer verzerrten und enggefassten Islam-Interpretation entgegenstehen. So zielt die pseudoreligiös legitimierte Ausgrenzung der Militanten auf fast sämtliche politische Führer in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens, deren Herrschaft sie als vermeintlich unislamisch ablehnen. Im Irak betreffen die innermuslimischen Gewaltaufrufe von „al-Qa’ida“, die von dem am 17. Oktober 2004 in „Basis des Jihad im Zweistromland“ umbenannten Netzwerk von Abu Mus’ab al-Zarqawi stammen, vor allem die ethnische Gruppe der Kurden sowie Angehörige der schiitischen Konfession. Deren Tötung suchen die militanten Islamisten mit „Kollaboration“ mit der irakischen Regierung und den Alliierten sowie mit vorgeblicher Häresie zu begründen.

Der – aus diesem extremen Verständnis des Jihad hervorgegangene – islamistische Terrorismus, als dessen Prototyp die „Mujahidin-Netzwerke“ um „al-Qa’ida“ gelten, unterscheidet sich vor allem durch seine Transnationalität von früheren säkularen, meist linksextremistisch motivierten Erscheinungsformen des Terrorismus. Da Transnationalität durch weitgehende Unabhängigkeit von bestimmten Orten, Grenzen und staatlicher Unterstützung gekennzeichnet ist, werden lokale Konflikte oft als Teilkonflikte im Rahmen eines übergeordneten Makrokonflikts betrachtet (z. B. Kaschmir, Philippinen, Tschetschenien oder Irak) und die Anschlagziele meist nach Kriterien von politischer oder ökonomischer Opportunität ausgesucht.

Eine zu starke Vereinheitlichung und Systematisierung des islamistischen Terrorismus führt jedoch an der – von diffusen Bindungsverhältnissen und Verknüpfungen innerhalb der Netzwerkstrukturen gekennzeichneten – Realität vorbei. Obwohl es nicht wenige Rekrutierungsversuche über ethnische und nationale Grenzen hinweg gibt – insbesondere bei jenen, die eine Kampfausbildung in Afghanistan durchlaufen haben – verhinderten die Uneinheitlichkeit politischer Auffassungen, kulturelle und nationale Charakteristika, sprachliche Barrieren und Mentalitätsunterschiede – etwa zwischen Diaspora-Muslimen und Muslimen aus dem Nahen und Mittleren Osten – bisher, dass die von „al-Qa’ida“ betriebene gesamt-muslimische Mobilisierung Erfolg hatte.

Mit Blick auf die Entstehung islamistischer Netzwerke zeigt die Analyse der Herkunftsregionen islamistischer Terroristen, dass hier häufig soziale Konflikte und sozioökonomische Marginalisierung einzelner Regionen eines Landes eine Rolle spielen. Um neue Bedrohungsszenarien frühzeitig zu erkennen, darf sich die Wahrnehmung daher nicht darauf beschränken, den islamistischen Terrorismus vorrangig als ein globales Phänomen aufzufassen. Nicht minder wichtig ist eine präzise Analyse der jeweiligen politischen Agenda einer Gruppierung, die von unterschiedlichsten politischen, sozioökonomischen, kulturellen und anderen lokalen Faktoren bestimmt sein kann, von denen jeder einzelne unmittelbaren Einfluss auf die von dieser Gruppe ausgehende Bedrohung haben kann.

Im Bereich des nicht-gewaltorientierten Islamismus verfolgen die politisch organisierten, nicht-gewaltorientierten Islamisten in Deutschland ihre Ziele weiterhin zum Teil mittels aufsehenerregender Gerichtsverfahren. Strategie ist es, ihre – meist von einem islamistischen Verständnis des Islam gekennzeichneten – ideologischen Positionen als vermeintlich religiös verbindliche Grundbestandteile des Islam und damit unter den Schutz der in Art. 4 des Grundgesetzes

garantierten Religionsfreiheit fallend darzustellen. Hierzu agieren die Organisationen zwischen einer nach außen demonstrierten Bereitschaft zur Integration und einer vor allem nach innen betriebenen Politik der Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. Aussagen – etwa der Charta des „Zentralrats der Muslime“ (ZMD) –, die sich als eine Bejahung der Grundwerte der freiheitlichen demokratischen Grundordnung werten ließen, werden nachträglich in Teilen relativiert – etwa durch den Vertragsgedanken, der vorsieht, dass sich Muslime in der Diaspora an die lokale Rechtsordnung halten. Da eine derartige Vertragsregelung allerdings aufkündbar ist, bestünde hier keine Kompatibilität zu unserer Rechtsordnung.

Unterstützt werden müssen Gruppierungen, die sich für einen europäischen, demokratisch geprägten Islam einsetzen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass ein enggefasstes Verständnis der Schari'a, wie es einige islamistische Gruppen und zum Teil auch die muslimischen Traditionalisten propagieren, indem sie aus der Schari'a etwa ein bestimmtes Rollenverständnis der Frau oder das Recht auf Anwendung dort niedergelegter strafrechtlicher Bestimmungen ableiten, gegen die Menschenrechte verstößt. Umso notwendiger ist es, jene Kräfte zu unterstützen, die sich für eine liberale Interpretation der Schari'a einsetzen. Voraussetzung wäre allerdings, dass jene Vorschriften der Schari'a, die über den islamischen Kultus hinausgehen (etwa Speisevorschriften), als raum- und zeitgebundene Aussagen gewertet werden, um sie gegebenenfalls neu zu interpretieren und mit den Erfordernissen einer modernen Gesellschaft in Einklang zu bringen. Derartige Prozesse zu fördern, würde auch Wahrnehmungen entgegenwirken, Muslime in Europa vor allem als ein Sicherheitsproblem zu betrachten. Gleichzeitig würde verhindert, dass migrationsspezifische Probleme wie etwa fehlende Integrationsbereitschaft, mangelnde Sprachkenntnisse oder soziale Marginalisierung allein auf den Islam zurückgeführt werden.

Der Rechtsstaat gewährleistet Religionsfreiheit, setzt aber Extremisten deutliche Grenzen. Mit dem Instrumentarium des Terrorismusbekämpfungsgesetzes wurde den erhöhten Sicherheitsbedürfnissen Rechnung getragen und ein tragbarer Kompromiss zwischen den Rechten der Bürger und den Belangen der Inneren Sicherheit erzielt. Allerdings bedarf es nicht nur der Bekämpfung terroristischer Strukturen, sondern auch der Bereitschaft zur geistig-politischen Auseinandersetzung mit jenen Bestandteilen islamistischer Ideologie, die diese Taten zu legitimieren scheinen. Dies setzt allerdings sowohl präzise Kenntnisse über den Islam und seine Instrumentalisierung durch die islamistische Ideologie voraus als auch eine kritische Dialogkultur mit Muslimen und der Muslime untereinander, die heikle Themen nicht zu vermeiden sucht.

Europa ist von den Verhältnissen in den muslimischen Ländern unmittelbar betroffen, denn hier leben inzwischen mindestens 18 Millionen Muslime. Wenig Dissens herrscht in der Frage, dass möglichen Affinitäten zum Islamismus oder sogar zu islamistischer Gewalt eine Vielzahl von Faktoren zugrunde liegt. Hierzu zählt etwa der Umstand, dass viele muslimische Staaten ökonomisch weit hinter die Schwellenländer Asiens und Lateinamerikas zurückgefallen sind. Als weitere Faktoren, die eine Hinwendung zu vermeintlichen Lösungsangeboten der Islamisten begünstigen können, gelten gescheiterte Modernisierungsprozesse in einzelnen muslimischen Ländern, die Frustration, die Wut und die Gewaltbereitschaft insbesondere der jungen Generation angesichts stark reduzierter Berufschancen und fehlender Lebensperspektiven, die hochgradige Unzufriedenheit der Menschen mit den dortigen Regierungen, die ihnen keine oder

nur sehr beschränkte Mitwirkung an den politischen Entscheidungen erlauben und nicht zuletzt die Wahrnehmung der Welt als eine vermeintlich gegen die Muslime gerichtete Welt.

Da diese Tendenzen unmittelbare Auswirkungen auf Europa haben können, sind sowohl im Vorderen Orient als auch in Europa vor allem jene Kräfte zu unterstützen, die sich dem Missbrauch ihrer Religion durch Islamisten und islamistische Terroristen entgegenstellen. Dies betrifft auch jene Muslime, die eine Interpretation der religiösen Quellen des Islam, die den Herausforderungen der Moderne Rechnung trägt, befürworten und die sich für eine tatsächliche Integration in Europa einsetzen. Hoffnungsvolle Zeichen waren der deutlich vernehmbare Protest von Muslimen in Frankreich gegen die Entführung zweier französischer Journalisten durch islamistische Terroristen im Irak. Hierzu zählen auch die große, von der DITIB im November 2004 veranstaltete Demonstration „Hand in Hand für Frieden und gegen Terror“ in Köln und die Friedenskonferenz im Januar 2005 in Brüssel, an der Rabbiner und Imame zusammentrafen und auf der der Vizepräsident der Al-Azhar Universität sagte: „Unsere Zukunft hängt von der Zivilcourage der Theologen aller Religionen ab, laut und unmissverständlich Fanatismus und Gewalt zu verurteilen.“

2 ISLAM ALS SYSTEM: GRUNDZÜGE ISLAMISTISCHER IDEOLOGIE

Dr. Olaf Farschid, Abteilung Verfassungsschutz

2.1 Wahrnehmungen von Islam und Islamismus

2.1.1 Wahrnehmungen des Islam

Die öffentliche Debatte zu Islam, Islamismus und islamistischem Terrorismus ist trotz der inzwischen gegebenen Differenziertheit teilweise noch von Mustern geprägt, die nicht selten auf Fehlwahrnehmungen des Islam beruhen. War „der Orient“ und „die islamische Welt“ noch im 19. Jahrhundert eine beliebte Projektionsfläche für die Romantisierung des Exotischen, ist „der Islam“ heute häufig Objekt der Konstruktion eines Gegenbilds zum „Westen“ – insbesondere seit der Huntington’schen These eines vermeintlich unausweichlichen Zusammenpralls zwischen der christlich-abendländischen Zivilisation und einer kulturellen Allianz aus Konfuzianismus und Islam. Entsprechend essenzialistische Sichtweisen entwerfen den Islam als ein unwandelbares monolithisches Gebilde und gehen von einer auf Kultur, Politik und Mentalitäten einheitlich wirkenden Prägung der Religion aus. Dies geschieht ungeachtet der Tatsache, dass die unterstellte Homogenität und Wirkungsmacht des Islam sich weder für die Vergangenheit nachweisen lässt, noch für die Neuzeit der Vielfalt seiner Ausformungen in so unterschiedlichen Regionen wie Marokko, Iran oder etwa Malaysia gerecht wird. Die deutlichste Fehlwahrnehmung der islamischen Religion findet sich indes in der Auffassung, dass wir es im Falle des Islam mit einem eigenständig handelnden Akteur zu tun hätten und nicht mit Muslimen, die aus konkreten politischen und sozialen Motiven heraus agieren.¹

Derartige Fehldeutungen haben zur Folge, dass der Islam häufig eher als eine politische Ideologie denn als eine Religion wahrgenommen und ihm mit zahlreichen Vorbehalten begegnet wird. Hierzu gehört vor allem die Auffassung, dass der Islam einen im Vergleich zum Judentum oder Christentum weitaus stärkeren Absolutheitsanspruch verfolge sowie die Anwendung von Gewalt fördere. Ferner wird die Ansicht vertreten, es sei der Islam, der die Herausbildung demokratischer Strukturen verhindere, die Ursache für die ökonomische Rückständigkeit des Vorderen Orient bilde und die Integration von Muslimen in nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaften erschwere.

2.1.2 Wahrnehmungen des Islamismus

Ähnlich verhält es sich hinsichtlich des Islamismus, der trotz seiner regional höchst unterschiedlichen Ausprägungen manchmal Sichtweisen unterliegt, die die Komplexität seiner Erscheinungsformen nicht hinreichend berücksichtigen. Dabei widerspricht die verbreitete Wahrnehmung des Islamismus als ein homogenes Phänomen der empirischen Erkenntnis, dass beim Islamismus „von seiner religionsgeschichtlichen Einordnung bis zu seiner politischen Bewertung fast alles umstritten“ ist.²

¹ So die Kritik von Reissner, Johannes 2002: Vom Umgang mit Islam und Muslimen. SWP-Studie 2002/S 04, S. 28.

² Krämer, Gudrun 2002: Islam und Islamismus: Zurück in die Zukunft, in: „Das Parlament“ 3 - 4, 18./25.1.2002.

Auch in Bezug auf den Islamismus finden sich Stereotypen und Pauschalisierungen, die das Merkmal einer von außen vorgenommenen Kulturalisierung des Islam und der Muslime aufweisen, wie sie etwa in der Suche nach dem vermeintlich genuin islamischen Wesen in Form des „homo islamicus“ zutage tritt. So wird im Falle von Muslimen häufig von einer vermeintlichen Determinierung ihres Handelns durch die Religion ausgegangen, während andere Motive – insbesondere politische, soziale oder ethnisch-nationale – eher vernachlässigt werden. Dazu zählt auch, dass die Verwendung von islamischer Symbolik, die seit Jahrzehnten Sprache und Ikonographie der meisten muslimischen Gruppen prägt, manchmal bereits als Ausdruck einer islamistisch gefärbten Ideologie gewertet wird.

Ein anderes Problem stellt die vielfach anzutreffende Nichtunterscheidung zwischen Islam und Islamismus dar, wenn wichtige Ideologeme des zeitgenössischen Islamismus mit dem Islam gleichgesetzt werden. Zu den von einigen Analysten als vermeintliche Spezifika des Islam identifizierten Elementen, die allerdings eindeutig der politischen Ideologie des Islamismus zugeordnet werden müssen, zählt vor allem die Auffassung, dass im Islam die religiösen und politischen Sphären stets eine inhärente Einheit bildeten. Weitere Elemente der Ideologie des Islamismus, die zu Unrecht als Charakteristika des Islam betrachtet werden, sind das den Islam als eine Gesellschaftsordnung definierende Religionsverständnis von Islamisten, ihre als vermeintlich genuin islamisch legitimierten Herrschaftskonzepte, ihr am Ideal des Frühislam orientiertes Geschichtsbild und weitgehend illusionäre Erwartungen an die gesellschaftliche Funktion der Schari'a (islamische Rechts- und Werteordnung) sowie ein Hang zur Diffamierung von Nicht-Muslimen und vorrangig militanten Interpretation des Jihad-Konzepts, die vor allem von militanten Gruppen betrieben wird.

Einige sich dem Komplex von Islam und Islamismus widmende Analysten neigen sogar dazu, selbst in den religiösen Quellen des Islam nach Belegen für ihr Islam-Bild zu suchen und diese frei zu interpretieren – allerdings meist ohne über die notwendige fachwissenschaftliche Qualifikation oder über theologisch-juristische Kenntnisse des islamischen Rechts zu verfügen. In manchen Darstellungen der Medien kommt es daher häufig zur Entkontextualisierung dessen, was von den Autoren jeweils als typisch islamisch angesehen wird, d. h. zur Herausarbeitung von vermeintlich ewiggültigen Bestandteilen der Religion aus ihren politischen und sozioökonomischen Zusammenhängen. Diese Vorgehensweise ähnelt wiederum der von einigen Islamisten angewandten Methode, die ebenfalls die religiösen Quellen zu entkontextualisieren pflegen. Dies betrifft etwa bestimmte Koranverse, aus denen sie selektiv zitieren und auf die häufig typisch islamistische – und seit Beginn des 20. Jahrhunderts auch stark antisemitisch gefärbte – Interpretationen folgen.

2.1.3 Die Debatte in den Fachwissenschaften

Die Debatte darüber, in welchem Verhältnis Islam, Islamismus und islamistischer Terrorismus zueinander stehen, beschränkt sich nicht allein auf die Öffentlichkeit. Nach den Anschlägen des 11. September 2001 waren vor allem die mit dem Vorderen Orient befassten Fachwissenschaften – allen voran die Politikwissenschaft und die Islamwissenschaft – unter Druck geraten. Sie, obwohl Wissenschaftsdisziplinen und keine Sicherheitsinstitutionen, mussten sich rechtfertigen, weder rechtzeitig auf – in der islamischen Religion vermeintlich angelegte – Ursprünge für Militanz und Terrorismus hingewiesen noch dem Phänomen des islamistischen

Terrorismus in ihrer wissenschaftlichen Arbeit hinreichende Aufmerksamkeit gewidmet zu haben.

In der seit dem 11. September geführten Debatte, die hier lediglich skizziert wird, lassen sich zwei Gruppierungen benennen, die unterschiedliche Ansätze verfolgen:

Auf der einen Seite findet sich jene „klassische“ Fraktion von Fachwissenschaftlern und Publizisten, die die muslimische Welt in erster Linie als irrational, gewalttätig und anti-semitisch eingestellt betrachtet, Muslime generell als anti-westlich orientiert wahrnimmt und vor diesem Hintergrund auch das Phänomen der Gewalt erklärt. Aus der angeblichen „Kulturbedingtheit von Militanz“ im Vorderen Orient leiten manche Autoren auch die Forderung ab, Gewaltphänomene durch größtmögliche Repression zu bekämpfen.

Auf der anderen Seite der Debatte befindet sich eine Mehrheit von Islam- und Politikwissenschaftlern, die eine Gleichsetzung von islamischer Religion und Kultur, spezifischen politischen Bestrebungen einzelner Gruppen und dem Phänomen des islamistischen Terrorismus ablehnt. Diese Gruppe plädiert dafür, Erklärungen für den islamistischen Terrorismus weniger in der islamischen Geschichte, in den normativen Quellen des Islam oder in der muslimischen Kultur zu suchen, als vielmehr auch die politischen Ursprünge einiger Gewaltphänomene zu betrachten. Die Subsumierung sämtlicher Anschläge unter den Sammelbegriff des „Islamismus“, so die Argumentation, verstelle den Blick auf die wahren Triebkräfte der Gewalt und verkenne die komplexen Zusammenhänge für das Anwachsen von Militanz. Kritisiert wird in diesem Zusammenhang ferner, dass nach dem 11. September eine rationale und faktenorientierte Darstellung des komplexen Wechselverhältnisses von Politik, Religion und Kultur der Staaten des Vorderen Orients schwerer geworden sei. Dominiert werde die öffentliche Debatte nicht selten durch Tendenzen zu einer stark vereinfachten Sicht auf die muslimische Welt, durch eine Überbewertung der Rolle des Islam in den gegenwärtigen Staaten des Vorderen Orients sowie durch eine – vor allem aus Unkenntnis über den Islam erwachsene – Islamophobie, der auch von fachwissenschaftlicher Seite nur schwer entgegenzuwirken sei.

Um der Komplexität islamistischer Phänomene gerecht zu werden, ist folglich die Einbeziehung politischer Bedingungsfaktoren sowohl für die Betrachtung der Formierungsphase des Islamismus, als auch für die Bewertung des aktuellen Wirkens islamistischer Gruppen unabdingbar. Diese auf die Analyse konkreter Phänomene zielende Herangehensweise richtet sich gleichermaßen auf islamistische „Mutterorganisationen“ im Vorderen Orient und in Deutschland aktive islamistische Gruppen.

2.2 Begriffsbestimmung des „Islamismus“

Im Gegensatz zur islamischen Religion, die sich im siebten Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel herausbildete und der heute mehr als eine Milliarde Muslime angehören, stellt der Islamismus eine politische Ideologie der Gegenwart dar. Islamismus steht für den Versuch einzelner Gruppen, den „Islam“ zu ideologisieren und ein als „islamisch“ deklariertes Herrschaftssystem zu errichten. Diese Richtung wird gemeinhin als „politischer Islam“, „islamischer

Fundamentalismus“, „Integrismus“, „Salafiya-Islam“³ oder „Islamismus“ bezeichnet. Wie auch andere religiös inspirierte Fundamentalismen, kennzeichnen den Islamismus drei generelle Tendenzen: erstens der Integralismus, d. h. die Vorstellung, dass der Glaube bzw. die Lehren der Religion oder Ideologie Antworten auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens bereithalten würden, zweitens der Literalismus, d. h. das Beharren auf der Unantastbarkeit sowie das wörtliche Verstehen der Heiligen Texte, und drittens die Exklusivität in Form der Ablehnung von Diskussionen über die eigenen Prinzipien und der Intoleranz gegenüber jeglichem anderen Standpunkt.⁴

Beim Islamismus handelt es sich vorrangig um ein politisches Phänomen, das sich allerdings häufig mittels religiöser Kategorien artikuliert. Dies bedeutet, dass sich Islamisten für das Ziel der Machterlangung der Religion bedienen. Allerdings verkörpern Islamisten weder per se eine anti-modernistische, rückwärtsgewandte Bewegung, noch rekrutieren sie sich mehrheitlich aus Modernisierungsverlierern. Ihnen geht es darum, den Islam zur Grundlage und Richtschnur allen Denkens und Handelns zu machen und Politik und Gesellschaft auf den Islam – so wie er von ihnen verstanden wird – zu gründen.⁵

Dem Islamismus liegt allerdings kein einheitliches Konzept zugrunde. Vielmehr steht der Begriff für eine Vielfalt unterschiedlicher Vorstellungen, die nicht selten bis zur Widersprüchlichkeit reichen und vor allem von den divergierenden historischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Herkunftsländer bestimmt sind. Insofern gibt es keinen „Einheits-Islamismus“ und – abgesehen von den „Mujahidin-Netzwerken“ aus dem Umfeld von „al-Qa’ida“ – auch keine „islamistische Internationale“. Zutreffender ist es, von „islamistischen Bewegungen“ und lediglich von „Grundzügen islamistischer Ideologie“ zu sprechen.

Wichtig wird folglich eine präzise Abgrenzung der Begriffe Islam, Islamismus und islamistischer Terrorismus. Der Islam ist eine Religion, ein Glaube, der nicht gleichgesetzt werden darf mit dem Islamismus, der eine politische Ideologie darstellt. Zudem sind bei weitem nicht alle Islamisten gewaltbereit, so dass auch zwischen Islamismus und islamistischem Terrorismus unterschieden werden muss.

2.3 Die Herausbildung islamistischer Bewegungen

Historisch geht islamistisches Denken auf die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zurück. Angesichts des Bedeutungsverlusts, den die islamische Religion in der muslimischen Welt infolge der westlichen Kolonisierung erlitten hatte, hatten sich seinerzeit religiöse Reformer für die Erneuerung von Religion und Gesellschaft durch die „Rückkehr zu den reinen Ursprüngen des Islam“ ausgesprochen. Reform und Erneuerung des Islam sowie anti-koloniale – und damit auch anti-westliche – Motive bestimmten in der Folge auch das Entstehen islamistischer Bewegungen – so etwa der 1928 in Ägypten gegründeten „Muslimbruderschaft“ (MB). Große Anziehungskraft entfaltete islamistisches Denken nach dem Zweiten Weltkrieg, als in den dann unabhängigen arabischen Nationalstaaten sukzessive die Konzepte des Nationalismus, des Pan-

³ Bezug auf die so genannten „frommen Altvorderen“, Arabisch „as-Salaf as-salih“.

⁴ Steppat, Fritz 1991: Zehn Thesen zum islamischen Fundamentalismus, in: Steppat, Fritz 2001: Islam als Partner. Islamkundliche Aufsätze 1944 - 1996, herausgegeben von Thomas Scheffler, Beirut, S. 389.

⁵ Vgl. Krämer 2002.

Arabismus und des Sozialismus scheiterten. Ab den späten 70er Jahren gelang es Islamisten, dieses ideologische Vakuum zu füllen und den „Islam“ als ein alternatives politisches und gesellschaftliches Modell zu präsentieren. Gefördert wurde das Erstarken islamistischer Bewegungen vor allem durch die iranische Revolution 1979, in deren Folge sich der Iran als ein staatlicher Träger islamistischer Ideologie etablierte und diese neue Weltanschauung zunächst durch den Export seiner Revolution zu verbreiten suchte. Seit Ende der 70er Jahre wurden islamistische Bewegungen darüber hinaus von Saudi-Arabien unterstützt, das finanziell und ideologisch die Ausbreitung einer nicht minder fundamentalistischen islamischen Strömung, des Wahhabismus,⁶ über seine Landesgrenzen hinaus verfolgte. Eine entscheidende Rolle – insbesondere für die Herausbildung des Phänomens des islamistischen Terrorismus – spielte wiederum die Tatsache, dass ab 1979 Kämpfer (Mujahidin) in Afghanistan einen religiös legitimierten Befreiungskrieg gegen die sowjetische Besatzung führten, der zehn Jahre später mit dem Rückzug der sowjetischen Truppen endete. Diese regionalpolitischen Entwicklungen erleichterten es Islamisten in den 80er Jahren, die scheinbare Überlegenheit eines „islamischen“ Gesellschaftssystems gegenüber dem kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaftssystem zu propagieren. Diesbezüglich warben sie vor allem mit dem Slogan „Der Islam ist die Lösung“.

2.4 Politik und Religion im Vorderen Orient

In der Frage, inwieweit die Länder des Vorderen Orients vom Islam bzw. islamistisch geprägt werden, finden in der Öffentlichkeit nach wie vor zwei Thesen Verbreitung: Erstens die – insbesondere seit den Anschlägen vom 11. September 2001 sich offenbar verfestigende – Auffassung, dass die dortigen Gesellschaften in erster Linie durch den Islam geprägt seien, sowie zweitens die Wahrnehmung, dass dieses unspezifisch „Islamische“ in den Staaten des Vorderen Orients auch deren Politik bestimme. Es ist hier nicht der Ort, diese Thesen einer ausführlichen Überprüfung zu unterziehen; nichtsdestotrotz wird es notwendig, einen Blick auf das Verhältnis von Politik und Religion der betreffenden Staaten zu werfen. Dies erfordert zum einen eine Betrachtung der Staatsformen der gegenwärtigen Länder des Vorderen Orients. Zum anderen bedeutet dies eine Klärung der Rolle der islamischen Religion in diesen Staaten.

Um sich die gemeinsame Zielrichtung islamistischer Bewegungen trotz ihrer jeweils spezifischen Ausprägung zu vergegenwärtigen, muss man historisch zwei Jahrhunderte zurückgehen. Das – 1798 mit der Napoleonischen Expedition nach Ägypten einsetzende – Vordringen des europäischen Kolonialismus in die arabischen Regionen Nordafrikas und des östlichen Mittelmeerraumes hatte im 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts zahllose Muslime in ihrem Selbstverständnis und Selbstbewusstsein erschüttert.⁷ Spätestens als 1924 mit der Abschaffung des Amtes des Kalifats in der neugegründeten türkischen Republik das letzte Symbol muslimischer Einheit beseitigt wurde, verlor die islamische Religion erheblich an Bedeutung.

⁶ Bei dem – auf seinen Gründer Ibn Abd al-Wahhab (1703 – 1792) zurückgehenden – Wahhabismus handelt es sich um eine auf der Arabischen Halbinsel entstandene konservative Erneuerungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die später zum geistigen Fundament der saudischen Monarchie werden sollte.

⁷ So hatte Frankreich 1830 Algerien, 1881 Tunesien und 1912 den Großteil Marokkos besetzt; England sicherte sich 1882 Ägypten, Italien 1912 Libyen. Der direkten militärischen Besetzung waren zuvor umfassende Maßnahmen der Kolonialmächte zur finanz- und wirtschaftspolitischen Kontrolle vorausgegangen, die häufig den Staatsbankrott dieser Länder bewirkten.

Auf den Zusammenbruch des Osmanischen Reiches 1918 folgte eine weitere Phase der de-facto-Kolonisierung der muslimischen Welt. Die Siegermächte des Ersten Weltkriegs England, Frankreich und Russland hatten die muslimische Welt in politische und ökonomische Interessensphären aufgeteilt und zwischen den Mandatsgebieten politische Grenzen gezogen, die auf die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerungen keinerlei Rücksicht nahmen und die noch heute die internationalen Grenzen der arabischen Staaten bilden. Dies betraf vor allem das spätere Syrien, den Libanon, Staaten auf der Arabischen Halbinsel, Transjordanien und den Irak. Die arabischen Staaten erlangten z. T. erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts ihre Unabhängigkeit – so Ägypten 1936, der Libanon 1943, Syrien 1946 oder Algerien 1962.

Bei den arabischen Staaten handelt es sich folglich um relativ junge Nationalstaaten. Ein Symptom junger Nationalstaaten ist es häufig, dass ihre Staatsformen anfangs autoritär sind. Dies ist auch für fast alle arabischen Staaten so: Im Vorderen Orient finden sich bis heute Militärregime (Syrien, früher Irak), Monarchien (Jordanien, Marokko oder Saudi-Arabien), halbdemokratische Systeme (Ägypten) sowie islamistische Systeme, die sich als „Islamische Republiken“ bezeichnen (Iran oder Afghanistan unter der Herrschaft der Taliban-Milizen).

Tatsache ist, dass all diese Staaten – unabhängig vom angewandten politischen System und reaktiv auf die oppositionellen islamistischen Bewegungen – seit Jahren mit verschiedensten Mitteln versuchen, sich gegenüber der Bevölkerung als „islamisch“ zu legitimieren. So sah sich selbst das inzwischen gestürzte Regime von Saddam Hussain, das bekanntermaßen auf Säkularismus, pan-arabischem Nationalismus, früher Sozialismus, einem Einheitsparteiensystem (Baath-Partei) und nicht zuletzt auf dem Militär basierte und keinerlei ideologische Affinitäten zum Terrornetzwerk „al-Qa’ida“ aufwies, Anfang der 90er Jahre genötigt, auf eine gesamt-muslimische Solidarisierung zu setzen und den Schriftzug „Gott ist groß“ auf der irakischen Flagge einzuführen. Selbst ausgewiesene säkularistisch orientierte politische Führer (z. B. Saddam Hussain, Yassir Arafat, Hafiz al-Assad) inszenierten sich als „fromme Muslime“ und ließen Bilder ihrer Person in betender Pose oder auf Pilgerfahrt nach Mekka verbreiten. Relativ neu sind dagegen Versuche, dass nicht-islamistisch orientierte politische Herrscher auch auf eine gesamt-islamistische Mobilisierung setzen: dieses Phänomen zeigte sich etwa in Saddam Hussains Aufrufen zum Jihad oder zu Selbstmordanschlägen im Zuge des dritten Golfkriegs 2003.⁸

Die Tendenz der Regime, sich auf irgendeine Weise als „islamisch“ zu legitimieren, ist auch Resultat der Verschiebung des politischen Diskurses, durch den z. T. ein und dieselben Probleme in einen anderen Begründungskontext eingeordnet wurden: Politische Themen, die zuvor im Kontext des Arabischen Nationalismus, später in dem des Marxismus-Leninismus (etwa durch Bezugnahme auf „Klassenkampf“) artikuliert worden waren, wurden seit den 80er Jahren im Rahmen eines religiösen Kontextes diskutiert. Die „Vorteile“ des Bezugs auf den Islam lagen darin, dass erstens der Islam – im Gegensatz zum „Importprodukt des Nationalismus“ – nicht westlichen Ursprungs ist, es zweitens eine Berufung auf eine hohe moralische Instanz, nämlich Gott gibt, die prinzipiell nicht widerlegbar ist, und dass drittens

⁸ Diese vom irakischen Regime bereits im Vorfeld des Krieges medienwirksam angekündigte Strategie der „Gegenwehr“ sollte eine Solidarisierung in der muslimischen Welt bewirken und den Krieg nicht als den Überlebenskampf eines diktatorischen Regimes darstellen, sondern als einen Freiheitskampf seiner Bürger gegen Besatzer. Im Rahmen der Stilisierung des Krieges zu einem „arabischen Unabhängigkeitskampf“ erfolgte der erste Selbstmordanschlag eines Irakers gegen US-Soldaten bereits am 29.3.2003.

Religion – im Gegensatz zu manch säkularer Ideologie – eine starke emotionale Komponente aufweist.⁹

Trotz der Dominanz religiös gefärbter Diskurse und vielfacher Orientierungen an der Religion, sind Staat und Gesellschaft in den meisten Staaten des Vorderen Orients jedoch größtenteils „säkularisiert“, d. h. von der religiösen Gesetzlichkeit in Form der Schari‘a weitgehend befreit.¹⁰ Zwar gaben zahlreiche muslimische Staaten vor allem ein formelles Bekenntnis zum Islam ab, indem sie den Islam zur Staatsreligion erklärten, in der Verfassung die Zugehörigkeit des Staatsoberhauptes zum Islam forderten und die Schari‘a zur „hauptsächlichen Quelle der Gesetzgebung“ erhoben. Aber diese Bezugnahmen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Religion und Politik in den meisten muslimischen Staaten faktisch getrennt sind. Denn trotz der vielfältigen Versuche, sich als „islamisch“ zu legitimieren, verkünden die Verfassungen dieser Länder „die Freiheit der Religion und die Gleichheit aller Bürger ohne Rücksicht auf die Religionszugehörigkeit, und große Teile des Rechtssystems dieser Staaten sind säkularisiert worden“.¹¹

Zu den Staaten mit säkularisierten Rechtssystemen, die auf europäisches – häufig auf französisches oder Schweizer – Recht zurückgehen, zählen etwa Syrien, der Libanon, der Irak, Tunesien, Algerien oder der Jemen. Selbst im Iran, wo seit der Revolution von 1979 das Prinzip des Säkularismus verbal abgelehnt wird, gibt es inzwischen eine Tendenz zur faktischen Säkularisierung von Politik und Gesellschaft. Die faktische Säkularisierung von Politik und Gesellschaft bedeutet gleichzeitig, dass die Schari‘a, das islamische Recht, in den muslimischen Staaten des Vorderen Orients – von wenigen Ausnahmen abgesehen – seit langem lediglich eine kulturell-sittliche Funktion hat und auf das Alltagsleben beschränkt ist. Beibehalten hat das islamische Recht seine Bedeutung weitgehend nur noch im Ehe-, Familien- und Erbrecht.¹²

Hier setzte nun die Kritik von Islamisten an: Ihr Ziel war und ist es bis heute, die autokratischen Herrschaftssysteme in den muslimischen Ländern zu beseitigen, der Religion wieder mehr Einfluss zu verschaffen und möglichst einen – im Detail dann noch auszugestaltenden – islamischen Staat zu errichten. Die Tatsache, dass die islamistischen Gruppen inzwischen die stärkste – gegen Monarchien, Militärdiktaturen und Einparteienherrschaften gerichtete – Oppositionskraft bilden, hat wiederum zur Konsequenz, dass sie von diesen Staaten massiv bekämpft werden. Zu der neben begrenzter Zulassung und Integration am häufigsten praktizierten Strategie der Repression gehören seit langem Inhaftierungen, Folter und Todesstrafen. Die syrische Militärdiktatur beispielsweise schlug 1982 einen Aufstand der „Muslimbruderschaft“ unter massivem Einsatz militärischer Mittel nieder. Die wochenlange Bombardierung des Zentrums der islamistischen Opposition im Lande, der Kleinstadt Hamah, forderte seinerzeit den Tod von 20 - 30 000 Zivilisten und zerstörte weitgehend den historischen Teil der Altstadt.¹³

⁹ Hippler, Jochen 2001: Terrorismus und Islam: Einordnung eines komplizierten Verhältnisses, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 12, 2001, S. 716.

¹⁰ Johansen, Baber 1982: Islam und Staat. Abhängige Entwicklung, Verwaltung des Elends und religiöser Antiimperialismus, Berlin, S. 23.

¹¹ Die Ausländerbeauftragte des Senats (Hrsg.) 2001: Der Islam und die Muslime. Geschichte und religiöse Tradition. Mit Beiträgen von Peter Heine, Baber Johansen und Fritz Steppat. Berlin, S. 15.

¹² Johansen 1982: 23 - 24.

¹³ Reissner 2002, S. 18.

Die Kritik der islamistischen Gruppen ist vor allem gegen die massive politische Unterdrückung sowie gegen extreme soziale Disparitäten gerichtet. Diesbezüglich präsentieren Islamisten „den Islam“ als ein alternatives politisches und gesellschaftliches Modell, das dem kapitalistischen und kommunistischen Gesellschaftssystem überlegen sei und umfassende soziale Gerechtigkeit herzustellen vermöge. So lautete das populärste Wahlmotto der ägyptischen „Muslimbruderschaft“ bei den Parlamentswahlen 1987 „Der Islam ist die Lösung“. Ein weiteres prominentes islamistisches Schlagwort ist nach wie vor das der „Anwendung der Schari‘a“, der islamischen Rechts- und Werteordnung, mit der man die Lösung sämtlicher Probleme der Gesellschaft verbindet.

Für die Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse in den muslimischen Ländern befürworten einige islamistische Gruppen allerdings auch den Einsatz von Gewalt. Die Gewaltbereitschaft der Gruppen hängt hierbei auch von der Haltung der jeweiligen Regierung ab: Dort, wo ihnen politische Betätigung und eine Teilnahme am parlamentarischen Prozess gestattet wurden – etwa in Jordanien oder in Ägypten der 80er Jahre – nahm die Bereitschaft der Gruppen zu Anpassung und Integration deutlich zu. Ehemals gewaltausübende Gruppen wie etwa die „Muslimbruderschaft“ verfügen dort über eine – allerdings geringe – Anzahl an Abgeordneten. Dass militante Gruppen ihre Haltung sowohl infolge veränderter politischer Bedingungen in den Heimatländern als auch eigener Lernprozesse ändern können, zeigt auch das Beispiel der ägyptischen „al-Jama‘a al-islamiya“. Diese Terrorgruppe hatte 1998 gegenüber Öffentlichkeit und Regierung einen Gewaltverzicht erklärt, was erst jüngst wieder zu umfangreichen Haftentlassungen führte. Die öffentlichen Reuebekundungen früherer Attentäter enthalten interessanterweise auch die Aussage, dass man seinerzeit Passagen des Koran falsch interpretiert und unberechtigt zur Legitimation von Gewalt herangezogen habe.

2.5 Zwei Hauptströmungen: „Klassische Islamisten“ und „Jihadisten“

Die Tatsache, dass der Islamismus ein breites Spektrum verkörpert und zwischen den einzelnen Gruppen teilweise fließende Grenzen bestehen, stellt eigentlich jede Abhandlung vor die Notwendigkeit, eine umfassende Differenzierung ihrer politischen Agenden einschließlich möglicher Gewaltstrategien vorzunehmen. Diese Aufgabe kann an dieser Stelle allerdings nicht geleistet werden. Der Verschiedenartigkeit islamistischer Gruppen nur sehr begrenzt gerecht werdend, sollen im folgenden lediglich zwei Hauptformen des Islamismus vorgestellt werden, die allerdings deutlich unterschiedliche Agenden aufweisen.

Die vor allem quantitativ dominierende Islamismus-Form ist der „klassische Islamismus“, der der Gesellschaftsutopie der Errichtung einer „islamischen Ordnung“ anhängt und hierfür in einigen Ländern des Vorderen Orients den „Marsch durch die Institutionen“ angetreten hat. Klassische Islamisten, etwa in Form der pan-arabischen „Muslimbruderschaft“, traten hierbei stets als Interessenvertreter bestimmter sozialer Gruppen innerhalb des jeweiligen Nationalstaats auf – etwa des städtischen Kleinbürgertums und der Mittelschichten. Wie Beispiele einiger islamistischer Mutterorganisationen zeigen, hat die Ideologie des Islamismus seit 1989 zusammen mit dem Niedergang anderer Entwicklungsutopien wie etwa des Sozialismus allerdings deutlich an Attraktivität verloren. Als politisches Modell scheint der Islamismus vor allem dort diskreditiert zu sein, wo – wie im Iran seit 1979 – ein „islamisches System“ Anwendung findet.

Diese Tatsache lässt politische Beobachter zu dem Schluss kommen, dass das Phänomen des Islamismus seinen Zenit überschritten habe. So sei die Gewalttätigkeit einiger islamistischer Gruppen kein Zeichen ihrer Stärke, da die Islamisten weder über eine breite Verankerung in der Bevölkerung verfügten, noch seitdem irgendwo die Macht übernommen hätten. Dort, wo Islamisten an der Macht seien – etwa im Iran oder im Sudan, von Afghanistan unter den bis 2001 herrschenden Taliban ganz zu schweigen – gäbe es Knüppelinsätze gegen die politische Linke, den Kopftuchzwang, den Betrug mit den „islamischen“ Geldanlagen, eine Zensur laizistischer Schriften und Terror gegen ihre Verfasser sowie Massaker an Zivilisten und Touristen.¹⁴

In Europa lässt sich wiederum das Bestreben „klassischer Islamisten“ beobachten, muslimische Migranten in ihrem Sinne zu beeinflussen und Tendenzen zur Abschottung gegenüber der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft zu fördern. Gleichzeitig versuchen „klassische Islamisten“, sich gegenüber dem deutschen Staat und etwa kirchlichen Einrichtungen als alleinige Vertreter der hier lebenden Muslime zu etablieren.

Die andere, (weitaus gefährlichere) Variante des Islamismus lässt sich mit dem Begriff des „Jihadismus“ umschreiben, der eine neuartige Ausprägung des Islamismus in Form des transnational operierenden Terrorismus verkörpert. Jihadisten geht es im Gegensatz zu den klassischen Islamisten nicht um die Errichtung einer „islamischen Ordnung“, sondern um die vermeintliche „Verwirklichung des Islam“ durch Anwendung der militanten Variante des Jihad¹⁵ gegen als illegitim betrachtete politische Herrscher im Vorderen Orient und gegen als vermeintliche Ungläubige diffamierte „Juden“ und „Christen“ weltweit. Die Ausübung des Jihad, der über die Lebenszeit des Einzelnen hinaus sinnstiftend wirkt, stellt für Anhänger der „Mujahidin-Netzwerke“ den vorrangigen Daseinsgrund dar und bestimmt in erheblichem Maße ihre Islamität (ihr „Islamisch-Sein“). Hierzu gehört vor allem die von prominenten Jihad-Apologeten wie Abd Allah Azzam (1941 - 1989) bereits in den 80er Jahren vertretene Auffassung, dass die vermeintliche Pflicht zum Jihad höherwertiger sei als die Pflicht zum täglichen Gebet.

Diese neue Form des Islamismus kommt darüber hinaus in dem Anspruch zum Ausdruck, „den Islam“ zu verwirklichen. Insofern verstehen Jihadisten sich ausdrücklich als Exekutive eines vermeintlichen „islamischen Willens“, den sie wiederum selbst existenziell verkörpern. Dies hat zur Folge, dass für sie kein Leben außerhalb der Netzwerke vorstellbar ist, dass jegliche Gemeinschaftsbildung von Mitgliedern der Netzwerke auf Basis des Jihad zu erfolgen hat und dass ihre Islamität vorrangig durch die terroristische Tat gegeben ist.¹⁶

¹⁴ Kepel, Gilles 2002: Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München, S. 257 ff.

¹⁵ Jihad hier ausschließlich in der Definition von „Kampf“ im Sinne einer kriegerischen Auseinandersetzung.

¹⁶ Schulze, Reinhard 2003: Politische Widerstandsideologien zwischen Utopie und Pragmatismus, in: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): Der Bürger im Staat 2/3, 2003, „Islam und Globalisierung“, S. 104 - 109.

2.6 Kernmerkmale islamistischer Ideologie

Wichtigstes Kennzeichen islamistischer Ideologie sowohl des klassischen Islamismus als auch des Jihadismus ist der Anspruch, dass der Islam stets zugleich „Religion“ und „Politik“ verkörpere – ein Anspruch, der seitens der Islamisten als eine „göttlich offenbarte Wahrheit“ dargestellt wird. Die These, dass der Islam in seiner Geschichte eine unteilbare Einheit von Religion und Politik gewesen sei, ist allerdings historisch nicht belegbar. Vielmehr stellt sie ein vor mehr als 100 Jahren erstmals formuliertes Ideologem dar. Angesichts des Bedeutungsverlusts, den die islamische Religion in der muslimischen Welt infolge der westlichen Kolonisierung erlitten hatte, hatten sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert religiöse Reformer im seinerzeit von Großbritannien besetzten Ägypten für die Erneuerung von Religion und Gesellschaft durch die „Rückkehr zu den reinen Ursprüngen des Islam“ ausgesprochen. Hierzu wollten sie auf die „normativen Quellen“ des Koran,¹⁷ der als unmittelbares Gotteswort betrachteten Heiligen Schrift, und der Sunna,¹⁸ den in „Berichten“ (Hadithen) schriftlich fixierten nachahmenswerten Worten und Taten des Religionsstifters und Propheten Muhammad (gest. 632 a. D.), zurückgreifen. Ähnlich den heutigen Islamisten lautete die theologische Prämisse der damaligen Reformer, dass die Muslime ein Leben nach den Prinzipien des Koran und der Sunna sowie der so genannten „frommen Altvorderen“ (Arabisch „as-Salaf as-salih“)¹⁹ führen sollten.

Islamisten verstehen Religion nicht allein als Glaube und Ethik, sondern als vollkommene Lebensform und Ideologie. Der Chefideologe der pakistanischen „Jamaat-i Islami“-Partei (JI) Abul A'la al-Maududi (1903 - 1979) definierte in den 30er Jahren als erster den Islam als ein „System“. Er leitete aus dem Koran eine „Ordnung des Islam“ (nizam al-Islam bzw. nizam islami) ab, die alle Lebensbereiche zu regeln imstande und „zu jeder Zeit und an jedem Ort“ anwendbar sei. Der Islam wird in diesem Sinne als eine Religion, eine Ideologie, als ein Rechtssystem und als eine Rahmenordnung für einen zu gründenden „islamischen Staat“ verstanden. Allerdings weist die geforderte „Ordnung des Islam“ wenig konkrete Konzepte auf. Sie enthält vor allem Elemente einer islamischen Wirtschafts- und Sozialethik – z. B. die Ideen eines gerechten Einkommenserwerbs oder einer gesamtgesellschaftlichen Solidarität – sowie Bestimmungen des islamischen Strafrechts.²⁰

Methodisch orientieren sich Islamisten bevorzugt am Wortlaut des Koran, den sie als ein vermeintlich „für alle Orte und Zeiten gültiges Gesetz“ betrachten, und an der Sunna. Beide, Koran und Sunna, sollen nach Auffassung einiger Islamisten eine Vorbildfunktion für die heutige politische Praxis haben. Kritisch muss man anmerken, dass einige Islamisten durch ihre selektive Interpretation von Koran und Sunna nicht nur von einer starken Schriftgläubigkeit zeugen, sondern gleichzeitig die – später entstandene – klassische islamische Theologie und

¹⁷ Arabisch „al-Qur'an“, wörtlich „das zu Lesende“ bzw. „zu Rezitierende“.

¹⁸ Arabisch „as-sunna“, wörtlich „der Brauch“, eingedeutscht Sunna.

¹⁹ Hiervon abgeleitet ist der Begriff „Salafiya“ bzw. „Salafisten“. „Salafiya“ hat heute eine zweifache Bedeutung: Zum einen steht der Begriff für die frühen islamischen Reformer des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wie Jamal ad-Din al-Afghani (1839 - 1897) und Muhammad Abduh (1849 - 1905). Zum anderen bezeichnet „Salafiya“ gewaltorientierte islamistische Gruppen wie beispielsweise die algerische „Groupe Salafite pour la prédication et le combat“ („Salafistische Gruppe für die Predigt und den Kampf“, GSPC).

²⁰ Reissner, Johannes 1984: Die militant-islamischen Gruppen, in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hrsg.) 1996: Der Islam in der Gegenwart, 4. Auflage, München, 630 - 645.

Rechtswissenschaft (fiqh) ablehnen,²¹ die komplexe und nicht von Laien zu praktizierende Grundsätze zur Auslegung von Koran und Sunna verfasst hatten. Der bei zeitgenössischen Islamisten häufig feststellbare Hang zur Schriftgläubigkeit bedeutet wiederum in der Praxis eine höchst selektive und opportunistische Bezugnahme auf die religiösen Quellen. Diese selektiven Interpretationen des Textmaterials von Koran und Sunna sind es, die häufig zur Ideologisierung – und in der Praxis zugleich zur Politisierung – der islamischen Religion führen.²²

So war es gängige Methode eines weiteren bedeutenden Ideologen des zeitgenössischen militanten Islamismus, des 1966 in Ägypten als Staatsfeind hingerichteten Sayyid Qutb (geb. 1906), entsprechende Koranverse, die zum Kampf gegen die „Ungläubigen“ aufrufen, zu entkontextualisieren und als Rechtfertigung für seinen Aufruf zum militanten Kampf heranzuziehen: Dies betraf vor allem die so genannten Kampfverse, die er wörtlich verstanden wissen wollte. Hierzu zählt beispielsweise die Sure 2,190:

„Und kämpft um Gottes willen gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen! Aber begeht keine Übertretung (indem ihr den Kampf auf unrechtmäßige Weise führt)! Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen.“²³

Kritisch lässt sich einwenden, dass der Text dieser Sure die vor 1 400 Jahren geführten Auseinandersetzungen der jungen Gemeinde (umma) Medinas mit ihren alten heidnischen Widersachern in Mekka sowie innere Konflikte mit Abtrünnigen und Wankelmütigen widerspiegelt. Insofern bedeutet Qutbs Auslegung der Verse eine Verallgemeinerung von Koranaussagen in unhistorischer Weise, die klar auf eine Instrumentalisierung für politische Zwecke abzielt. Trotz gegenteiliger Behauptungen von Anhängern Qutbs, steht seine Methode im Widerspruch zum historischen Koranverständnis vieler klassischer Korankommentare, die die „Kampfverse“ des Koran im Kontext mit dem Leben des Propheten Muhammad interpretiert hatten.²⁴

Ein weiteres Kennzeichen islamistischer Ideologie ist die Idealisierung der islamischen Frühzeit vor 1 400 Jahren: Dies bedeutet eine Orientierung am Ideal des als vorbildhaft für die Gegenwart betrachteten ersten „islamischen Staatswesens“, der Gemeindeordnung von Medina, sowie die Idealisierung einer vermeintlich „gerechten Kalifatsherrschaft“ von 632 - 661 A. D., die sich auf die so genannten vier Rechtgeleiteten Kalifen Abu Bakr, Umar, Uthman und Ali bezieht. Parallel hierzu erheben Islamisten den Anspruch, dass die Utopie eines islamischen Gesellschaftssystems nicht in der Zukunft zu finden sei, sondern in der ersten Gemeinde von Medina.²⁵

Ferner herrscht ein spezifisches Verständnis der Schari'a, der islamischen Rechts- und Werteordnung, vor, die nicht allein als Recht im herkömmlichen Sinne verstanden wird, sondern als ein politisches und gesellschaftliches Ordnungsprinzip. Islamisten schließen aus den

²¹ Die Ablehnung wird teils damit begründet, dass die islamische Rechtswissenschaft von Menschenhand geschaffen und insofern „unislamisch“ sei.

²² Büttner, Friedemann 1997: Islamismus - Fundamentalismus: Zur politischen Instrumentalisierung der Religion, in: Eckhard von Vietinghoff / Hans May (Hrsg.): Begegnung mit dem Islam. Hanns-Lilje-Forum. Protestantische Beiträge zu Fragen der Zeit I, Hannover 1997: 49 - 51.

²³ Koranübersetzung nach Paret, Rudi 1979: Der Koran, Stuttgart.

²⁴ Bobzin, Hartmut 2001: Schreckgespenst „Dschihad“. Wie tolerant ist der Islam? Der Koran, die historische Entwicklung, die Aktualität., in: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.) 2001: Der Bürger im Staat 4, 2001, Zeitschrift Islam in Deutschland, S. 202.

²⁵ Farschid, Olaf 2003: Staat und Gesellschaft in der Ideologie der ägyptischen Muslimbruderschaft, in: Bundesministerium des Innern (Hrsg.): „Islamismus“ - „Texte zur Inneren Sicherheit“, S. 66 - 68.

ethischen Vorschriften der Schari'a auf den historischen Verlauf der islamischen Geschichte. So forderte etwa Maududi ein Leben nach den „Prinzipien der Schari'a“ und die „Rückkehr zu den Vorschriften der Religion“. Das nachdrückliche Einfordern der „Anwendung der Schari'a“ steht wiederum für ihre Überzeugung, dass das islamische Recht lediglich Anwendung finden müsse, um einen Großteil der politischen und sozialen Probleme unserer Zeit zu lösen.²⁶

Hinsichtlich der Frage, wie Islamisten ihre Konzepte politischer Herrschaft zu legitimieren versuchen, muss man sich vergegenwärtigen, dass es in der muslimischen Geschichte keine spezifisch islamische Staatsform gab, sondern sich eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Staatstheorien herausbildete, die wiederum einen mehr oder minder starken Religionsbezug aufweisen konnten. Im Gegensatz zu dieser empirisch feststellbaren Pluralität gehen heutige Islamisten davon aus, dass der Islam eine spezifische Staatsform – und zwar die von der jeweiligen islamistischen Gruppe bevorzugte – vorschreibe: So hatten etwa Sayyid Qutb und Abul A'la al-Maududi das so genannte Konzept der Gottesherrschaft favorisiert. Hierunter verstanden sie, die Souveränität Gottes (hakimiyat Allah) zu betonen, die zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften durch Exkommunizierung (takfir) für ungläubig zu erklären und im Namen des Jihad zur Bekämpfung von Tyrannei und jahiliyya (Unkenntnis bzw. Leugnung des Islam) aufzurufen. Nach diesem – an Qutb und Maududi orientierten – islamistischen Verständnis schließt das Konzept des Jihad auch die Anwendung militärischer Gewalt ein und soll gegen als nicht-systemkonform betrachtete Muslime und gegen als vermeintliche „Ungläubige“ diffamierte Juden und Christen eingesetzt werden.²⁷

Die gesellschaftspolitischen Vorstellungen islamistischer Gruppen entsprechen in der Regel den Auffassungen konservativer muslimischer Geistlicher. Dies betrifft etwa die Stellung der Frau sowie die Anwendung einzelner Bereiche des islamischen Rechts. So plädieren einige islamistische Gruppen für die Beibehaltung des klassischen islamischen Prozessrechts, das die Stimme einer Frau als Zeugin nur halb so viel wertet wie die eines Mannes, sowie für ein Festhalten am klassischen islamischen Ehe- und Scheidungsrecht, das – entgegen der Auffassung etwa der islamischen Azhar-Universität in Kairo – die Mehrehe für erlaubt erklären will. Befürwortet wird vor allem die Anwendung jener Bereiche des islamischen Rechts, in denen die Machtverhältnisse der Muslime zum Nachteil der Nichtmuslime und die der Männer zum Nachteil der Frauen festgelegt sind. Zum Teil wird auch die volle Anwendung des koranischen Strafrechts (der so genannten hadd-Strafen) bei Unzucht, Alkoholenuss und Diebstahl sowie die Todesstrafe bei Apostasie (Abfall vom Islam) gefordert. Da die Schari'a den meisten Islamisten als unantastbar gilt, lehnen sie eine Neuerung entsprechender rechtlicher Bestimmungen meist ab.²⁸

Die Gegenposition wird von so genannten muslimischen Säkularisten vertreten. Sie sprechen sich für eine Unterscheidung zwischen den in Gesetze gefassten Vorschriften des Koran und den Zielen, denen diese Gesetze dienen sollten, aus. Sie argumentieren, dass die Vorschriften – etwa hinsichtlich der Ungleichbehandlung der Geschlechter im Zeugenrecht – weniger einen Beweis für die Ewigkeit von Gottes Wort darstellten, als eine „Kommentierung der gesell-

²⁶ Ebenda, S. 62 - 66.

²⁷ Ebenda, S. 58 - 61.

²⁸ Ebenda, S. 70 - 75.

schaftlichen Ausgangslage“ in Arabien zu Lebzeiten des Propheten. Ferner, so die muslimischen Säkularisten, sei die Schari‘a kein durch Gottes Hand geschaffenes, in sich geschlossenes, ewig gültiges System, sondern ein durch die Arbeit von Juristen zustande gekommenes Werk und müsse insofern als säkular, zeitbedingt und veränderbar betrachtet werden.

Hinsichtlich der Wahrnehmung der Welt hängen einige islamistische Gruppen einer bipolaren Sicht an, indem sie auf das mittelalterliche Konzept eines „Gebietes des Islam“ (Dar al-islam) und eines „Gebietes des Kriegs“ (Dar al-harb) zurückgreifen und dieses Schema extrem auslegen. Ähnlich verhält es sich hinsichtlich der Wahrnehmung von Nichtmuslimen, die, insbesondere im Falle von Juden und Christen, aufgrund von Thora und Bibel seitens des nicht-islamistisch geprägten Islam als „Inhaber einer Heiligen Schrift“ (ahl al-kitab) anerkannt sind, historisch als „Schutzbefohlene“ (Dhimmis) galten und insofern keinesfalls so genannte Ungläubige waren.²⁹ Im Gegensatz hierzu bezeichnen einige islamistische Gruppen – insbesondere aggressiv-militante – Juden und Christen kollektiv als „Ungläubige“ und leiten hieraus das vermeintliche Recht auf Tötung so genannter „Ungläubiger“ ab.

Zusammen mit dem Anspruch auf Besitz der absoluten Wahrheit, finden sich bei manchen islamistischen Gruppen heftige Polemiken gegen das Prinzip des Säkularismus, die vor allem gegen das politische System der Herkunftsländer wie etwa Ägypten gerichtet sind. Verbale Angriffsziele sind ferner die Politik der Staaten Israel und USA im Vorderen Orient. Da diesbezüglich selten zwischen staatlicher Politik und den Bewohnern eines Landes differenziert wird, entwerfen einige islamistische Gruppen teils drastische Feindbilder von „Christen“ und „Juden“, die auch stark antisemitisch geprägt sein können. So gehen islamistische Gruppierungen – vor dem Hintergrund eines vermeintlich unüberwindbaren Antagonismus zwischen „dem Westen“ und „der islamischen Welt“ – von einer gegen die Araber bzw. Muslime gerichteten Verschwörung Israels bzw. „der Juden“ aus. Derartige weltverschwörerische Ideen finden sich bereits ins Sayyid Qutbs Buch „Unser Kampf gegen die Juden“. In dieser in den 50er Jahren verfassten Schrift hatte Qutb eine „jüdische Verschwörung gegen den Islam“ unterstellt³⁰ und erstmals die – von Usama Bin Ladin 1998 aufgegriffene – Gleichsetzung zwischen einem „Welt-Kreuzzüglertum“ und einem „Weltjudentum“ vollzogen. Ferner hatte er die Juden der 1924 erfolgten Auflösung des Kalifats sowie der Abschaffung der Schari‘a bezichtigt und ihnen vorgeworfen, im Rahmen eines erklärten Krieges gegen die islamistischen Bewegungen vorzugehen. Letzteres wollte er als einen Krieg gegen den Islam verstanden wissen.³¹

Unbestritten ist, dass wichtige Elemente des Gedankenguts islamistischer Gruppen sich nicht mit der freiheitlichen demokratischen Grundordnung vereinbaren lassen. Dies betrifft ihre Konzepte politischer Herrschaft und viele ihrer gesellschaftspolitischen Vorstellungen. Nicht mit den im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verankerten Prinzipien der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit und einer auf der Menschenwürde basierenden politischen Ordnung vereinbar sind vor allem die Forderungen nach Errichtung eines religiösen Staates sowie nach Einführung des islamischen Rechts (Schari‘a). Ebenfalls nicht kompatibel sind

²⁹ Halm, Heinz 2003: Muslime und Islam in der Diaspora, in: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hrsg.): Der Bürger im Staat 2/3, 2003, „Islam und Globalisierung“, S. 152.

³⁰ Sayyid Qutb 1973: Ma‘arakatuna ma‘a al-yahud, Beirut/Kairo, S. 30 - 33.

³¹ Senatsverwaltung für Inneres - Abteilung Verfassungsschutz 2004: Antisemitismus im extremistischen Spektrum Berlins, S. 19 f., S. 26 f.

gesellschaftspolitische Vorstellungen von Islamisten bezüglich der Stellung der Frau sowie die Anwendung einzelner Bereiche des islamischen Rechts. Ohne Zweifel würde die Anwendung etwa des klassischen islamischen Prozessrechts, des klassischen islamischen Ehe- und Scheidungsrechts oder des klassischen islamischen Strafrechts, Unverhältnismäßigkeit der Mittel bedeuten und zu einer Ungleichbehandlung der Staatsbürger führen.³²

2.7 Träger islamistischer Ideologie

Träger islamistischer Ideologie sind sowohl Staaten als auch politische Gruppierungen. Zu den Staaten, die vor allem in der Vergangenheit islamistisches Gedankengut zu verbreiten suchten, gehören neben Iran³³ vor allem Saudi-Arabien, das durch die Islam-Variante des Wahhabismus geprägt ist, die wiederum starken Einfluss auf Usama Bin Ladin ausübte. Verkürzt dargestellt zeichnet sich die streng fundamentalistische Lehre des Wahhabismus durch das Festhalten am Wortlaut von Koran und Sunna aus und lehnt alles darüber Hinausgehende als unerlaubte Neuerung (*bid'a*) ab. Elemente dieses „ideologischen settings“ – etwa die strenge Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen – finden sich bis heute in der takfir- und Jihad-Ideologie Bin Ladins wieder.

Bei der Betrachtung politischer Gruppierungen als Träger islamistischer Ideologie sollte nicht übersehen werden, dass die meisten nichtstaatlichen islamistischen Gruppierungen fast sämtlich in Opposition zum jeweiligen Herrschaftssystem in ihren Heimatländern stehen. Die Verhältnisse in den Heimatländern sind vor allem durch fehlende demokratische Strukturen gekennzeichnet sowie durch ein hohes Spannungsverhältnis zwischen den autokratischen Regierungssystemen und den häufig islamistisch orientierten Oppositionsgruppen. Bei den von islamistischen Gruppen als illegitim betrachteten Regierungen handelt es sich um die Ägyptens, Syriens, des Iraks (bis zum Sturz Saddam Hussains), Jordaniens, Algeriens, Tunesiens, und Marokkos.

2.7.1 Unterscheidungsmerkmal Gewalt

Wichtigstes Unterscheidungsmerkmal der islamistischen Gruppierungen ist die Frage des Einsatzes von Gewalt zur Durchsetzung politischer Ziele, in der zwischen den Organisationen erhebliche Unterschiede bestehen. Hier reicht das Spektrum von der Ablehnung jeglicher Gewaltanwendung bis zur religiösen Legitimation von Terrorismus. Zu den nicht-gewaltorientierten islamistischen Gruppen, deren Anhänger bei weitem in der Mehrheit sind, zählen etwa die türkische „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ (IGMG) und die pan-islamistische „Muslimbruderschaft“ (MB).

Zu den gewaltorientierten islamistischen Gruppen gehören die vor allem lokal aktiven ägyptischen Gruppen „al-Jihad al-islami“ („Der islamische Kampf“) und „al-Jama'a al-islamiya“

³² Farschid 2003, S. 78 - 80.

³³ Im Iran wiederum basiert die Macht der Islamisten hauptsächlich auf dem – von Khumaini eingeführten und in der iranischen Verfassung fixierten – Prinzip der „Herrschaftsgewalt des Rechtsgelehrten“ (*wilayat al-faqih*). In der Praxis bedeutet dieses Amt, das derzeit von Ali Khamene'i bekleidet wird, die Etablierung eines neben dem Parlament operierenden, über allen legislativen und exekutiven Gewalten stehenden „Revolutionsführers“.

(„Die islamische Gemeinschaft“).³⁴ Weitgehend auf die Region des Nahen Ostens beschränkt sind auch die Aktivitäten der libanesischen „Hizb Allah“ („Partei Gottes“) sowie der beiden palästinensischen Gruppen „Islamische Widerstandsbewegung“ (HAMAS) und „Palästinensischer Islamischer Jihad“ (PIJ).

Zu den gewaltorientierten islamistischen Gruppen in Nordafrika zählen die algerische „Groupe Islamique Armée“ („Bewaffnete Islamische Gruppe“, GIA) sowie die „Groupe Salafite pour la Prédication et le Combat“ („Salafistische Gruppe für die Predigt und den Kampf“, GSPC). International terroristisch aktiv sind schließlich die „gebundenen“ wie auch „ungebundenen“ „Mujahidin“ („Kämpfer“),³⁵ die der von Usama Bin Ladin Ende der 80er Jahre gegründeten Organisation „al-Qa’ida“ („Die Basis“) angehören, die sich Mitte der 90er Jahre mit Teilen der ägyptischen Terrorgruppen „al-Jihad al-islami“ und „al-Jama’a al-islamiya“ zu einem transnationalen Netzwerk zusammengeschlossen hatte.

2.7.2 Jihad und Selbstmordanschläge bei gewaltorientierten islamistischen Gruppen

Beim Jihad³⁶ handelt es sich um einen symbolisch dichten Terminus, dessen Bedeutung in der Vergangenheit häufigen Wandlungen unterworfen war und der auch in der Gegenwart – je nach Zielsetzung einer Interessengruppe – unterschiedlich interpretiert wird.

Grundsätzlich gilt, dass der Jihad aus Sicht der islamischen Religion zwei Bedeutungen besitzt – eine zivile und eine kriegerische: Die erste, zivile Form bezeichnet das Bemühen und die persönliche Anstrengung des Gläubigen, sich umfassend Wissen anzueignen und weiterzubilden. Diese auf Selbstvervollkommnung und Gottesnähe zielende Variante (jihad al-nafs) wird als der „große Jihad“ bezeichnet.

Die zweite, „kleiner Jihad“ genannte Form steht in der Bedeutung von Kampf und kriegerischer Handlung. Im klassischen islamischen Recht ist diese Jihad-Form an konkrete Bedingungen geknüpft. Zu den dominantesten Auffassungen innerhalb des breiten Spektrums an Meinungen gehört die Bestimmung, dass muslimisches Land gegen einen Angriff von außen zu verteidigen sein musste, dass der Jihad in diesem konkreten Verteidigungsfall als „individuelle Pflicht“ eines jeden Muslims (fard ain) galt und dass die Ausrufung des Jihad durch den Anführer der islamischen Gemeinde, den „Befehlshaber der Gläubigen“ (amir al-mu’minin), zu erfolgen hatte.

Diesen Bestimmungen im islamischen Recht zum Trotz gestaltete sich die Anwendung dieser Jihad-Form in der Vergangenheit nicht einheitlich. Dies zeigt die variable Handhabung der Bedingungen für den Einsatz des Jihad: Je nach Interessenlage wurde die kriegerische Jihad-Variante teils als defensive, teils als offensive Kriegsform angewandt, abwechselnd zur „individuellen Pflicht“ eines jeden Muslims (fard ain) oder lediglich zur „kollektiven Pflicht“ der Gemeindemitglieder (fard kifaya) erklärt, ihre Gültigkeit an die Ausrufung durch den „Befehlshaber der Gläubigen“ geknüpft oder darauf verzichtet.³⁷

³⁴ Im ägyptischen Dialekt werden die Gruppierungen phonetisch mit „al-Gihad al-islami“ und „al-Gama’a al-islamiya“ wiedergegeben. Diese Version verwendet auch Guido Steinberg in seinem nachfolgenden Beitrag.

³⁵ Hocharabisch und korrekt müsste es eigentlich „Mujahidun“ heißen. Der Begriff „Mujahidin“ stellt eine Ableitung aus dem umgangssprachlichen Arabisch dar.

³⁶ Arabisch „al-Jihad fi sabil Allah“, wörtlich „Jihad auf dem Wege Gottes“ oder „Jihad um Gottes Willen“.

³⁷ Rosiny, Stephan 2004: Der jihad. Eine Typologie historischer und zeitgenössischer Formen islamisch legitimierter Gewalt, in: Piegeler, Hildegard / Prohl, Inken / Rademacher, Stefan (Hrsg.) 2004: Gelebte

Entsprechend situativ bedienen sich des Jihad auch militante Islamisten, die ihn in ihre jeweilige Gewaltstrategie integrieren und diesbezügliche rechtliche Bestimmungen höchst selektiv benutzen. Gewaltorientierte Islamisten wie Usama Bin Ladin definieren den Jihad vorrangig als eine militante Aktionsform, deklarieren ihn selbst im Angriffsfall zu einer Form der Selbstverteidigung, die auch außerhalb der muslimischen Welt gelte und erklären ihn auf diese Weise zu einer vermeintlichen „individuellen Pflicht“ eines jeden Muslims.³⁸

Eine frühe islamistische Definition des Jihad findet sich bei Abd as-Salam Faraj (1952 - 1982), dem intellektuellen Kopf der ägyptischen Terrororganisation „al-Jihad al-islami“ („Tanzim al-Jihad“), die für die Ermordung des Staatspräsidenten Anwar as-Sadat 1981 verantwortlich ist. Faraj hatte in seiner programmatischen Schrift „al-Farida al-gha'iba“ („Die abwesende religiöse Pflicht“)³⁹, die noch heute von militanten islamistischen Kreisen rezipiert wird, jegliches spirituelle und moralische Verständnis des Jihad zurückgewiesen und seine Bedeutung auf den militärischen Kampf (Qital) reduziert. Er verstand den Jihad als einen universalen, von Gott befohlenen Kampf und negierte die Voraussetzung eines Verteidigungsfalls für die Anwendung desselben. Entsprechend lehnte er die Unterscheidung zwischen defensiven und offensiven Jihad-Formen ab und erklärte den Jihad für jeden Muslim für obligatorisch.⁴⁰

Radikaler als von Faraj wurde der Jihad von Abd Allah Azzam (1941 - 1989) interpretiert, einem Mitglied der „Muslimbruderschaft“ und Professor für islamisches Recht. Azzam hatte in einem 1984 verfassten Rechtsgutachten (fatwa) den Afghanistankrieg (1979 - 1989) zu einem Verteidigungskrieg erhoben, so zu einer vermeintlich „individuellen Pflicht“ für jeden Muslim erklärt und alle Gläubigen aufgefordert, den afghanischen Jihad durch Geldmittel und durch Einsatz des eigenen Lebens zu unterstützen.⁴¹ Ihm gelang es, eine große Zahl Aktivisten aus der gesamten muslimischen Welt, anfangs hauptsächlich Araber, zu rekrutieren. Von den Kämpfern, Schätzungen liegen zwischen 8 000 und 35 000 Personen, verlangte er, dass ihr Leben mit dem Jihad identisch zu sein habe und dass jegliche Gemeinschaftsbildung auf der Grundlage des Jihad erfolgen müsse.⁴²

Azzam sorgte vor allem für die ideologische Verknüpfung zwischen dem Afghanistankrieg und der Palästinafrage sowie für eine Islamisierung des Kampfes gegen Israel, wie in den Artikeln 13 und 35 der Hamas-Charta von 1988 ersichtlich, die deutliche Züge seiner Jihad-Definition trägt.

Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag, Würzburg, S. 133 - 149.

³⁸ Rosiny unterscheidet drei aktuelle Jihad-Formen: Erstens den „Verteidigungs-jihad“ gegen kriegsartige Angriffe oder zur Befreiung eines von feindlichen Streitkräften besetzten Territoriums, der unter Islamisten und den meisten Muslimen als legitim gilt; zweitens den „Anti-Regime-jihad“ militanter Jihad-Gruppierungen, die den bewaffneten Umsturz in ihren Heimatländern betreiben und sich hierbei an Sayyid Qutbs Takfir-Methode orientieren; drittens den „militanten Globalisierungs-jihad“, eine expansive Jihad-Form im Sinne der klassischen Unterscheidung zwischen „Dar al-islam“ und „Dar al-harb“, vgl. Rosiny 2004: S. 142 - 146.

³⁹ Die Doppeldeutigkeit des Titels, der sich auch mit „Der verlorengegangene Glaubenspfeiler“ übersetzen lässt, steht für die Absicht Farajs, den Jihad als sechsten Pfeiler neben den fünf allgemein anerkannten Glaubenspfeilern des Islam (dem Glaubensbekenntnis, dem Gebet, der Almosensteuer, dem Fastengebot und der Pilgerfahrt nach Mekka) zu etablieren.

⁴⁰ Franke, Patrick 2002: Rückkehr des Heiligen Krieges? Dschihad-Theorien im modernen Islam, in: Stanisavljević, André / Zwengel, Ralf 2002: Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September, Potsdam, S. 47 - 68, hier: S. 58 - 60.

⁴¹ Dies ist auch Thema seiner bekanntesten Schrift mit dem Titel „al-difa an aradi al-muslimin ahammu furud al-ayan“ („Die Verteidigung des Landes der Muslime ist die wichtigste der individuellen Pflichten“).

⁴² Schulze 2003, S. 106.

Azzam erklärte darüber hinaus den Jihad zu einer vermeintlichen „individuellen Pflicht“ der Muslime, um Territorien zu befreien, die früher in muslimischem Besitz gewesen seien. Hierzu zählte er neben „Palästina“ den Libanon, Tschad, Eritrea, Somalia, die Philippinen, Birma, die Gebiete um das uzbekische Buchara oder etwa das spanische Andalusien.⁴³

Als Beispiel für ein Jihad-Konzept, das diesen vor allem als Kampf gegen die USA definiert, gelten zwei von Usama Bin Ladin stammende Erklärungen von 1996 und 1998. Die erste Erklärung vom 23. August 1996 wurde unter der Bezeichnung „Kriegserklärung an die Amerikaner, die das Land der zwei Heiligtümer besetzt haben“ veröffentlicht. Hierin suggeriert Bin Ladin, dass die 1990/1991 erfolgte Stationierung alliierter Truppen in Saudi-Arabien auch die beiden Heiligen Stätten des Islam Mekka und Medina betroffen habe und fordert die Vertreibung ausländischer Truppen von saudischem Boden. Dieses Ziel ordnet er in eine vermeintlich islamische Heilsgeschichte ein und erklärt „die Besetzung des Landes der beiden Heiligen Stätten – Sitz des Hauses des Islam, Platz der Offenbarung, Quelle der Botschaft, Platz der edlen Ka’ba, Gebetsrichtung aller Muslime – durch die Armeen der Christen, der Amerikaner und ihrer Alliierten“ zum größten „Verbrechen gegen die Muslime seit dem Tod des Propheten“.⁴⁴

Die darauffolgende Erklärung vom 23. Februar 1998, die Bin Ladin zusammen mit vier weiteren prominenten Islamisten unterzeichnet hatte, nannte sich Aufruf der „Islamischen Weltfront für den Jihad gegen Juden und Kreuzzügler“.⁴⁵ Diese bildet zusammen mit dem Aufruf von 1996 die ideologische Grundlage sowohl der Anschläge auf die amerikanischen Botschaften in Daressalam und Nairobi vom 7. August 1998 als auch der Anschläge in New York und Washington vom 11. September 2001. In dem Aufruf von 1998 werden die Stationierung von US-Truppen in Saudi-Arabien erneut für unzulässig erklärt und das politische Ziel der Verdrängung der USA von der Arabischen Halbinsel benannt. Hierzu sollten die USA als Schutzmacht Saudi-Arabiens angegriffen und möglichst viele Menschen, vor allem US-Bürger, getötet werden. Um dies zu rechtfertigen, stellte Bin Ladin die Behauptung auf, sich in einem gerechten Verteidigungskampf gegen einen überlegenen Gegner zu befinden, und erhob die Tötung von Amerikanern zur vermeintlichen „individuellen Pflicht“ eines jeden Muslims. Hierfür wiederholte er die bereits zwei Jahre zuvor geäußerten Anschuldigungen gegen die „kreuzfahrerisch-jüdische Allianz“ (al-tahaluf al-salibi al-yahudi), zitierte den so genannten Schwert-Vers des Koran (Sure 9, Vers 5)⁴⁶ und verkündete folgenden – als Rechtsgutachten (fatwa) deklarierten – Aufruf:

„Das Urteil (hukm) die Amerikaner und ihre Alliierten, Zivilisten und Militärs gleichermaßen zu töten, wo immer ihm dies möglich ist, ist eine individuelle Pflicht für jeden Muslim, der hierzu in der Lage ist, bis die Aqsa-Moschee [in Jerusalem] und die Heilige Moschee [in Mekka] von ihnen befreit

⁴³ Franke 2002; S. 61 - 63.

⁴⁴ Rosiny, Stephan 2002: Der jihad im Islam, ein kontroverses Rechtsgutachten von 1998 und die Anschläge vom 11. September, in: Felicitas von Aretin / Bernd Wannemacher (Hrsg.): Weltlage. Der 11. September, die Politik und die Kulturen; Leverkusen 2002 (Leske & Budrich); S. 75 - 89, hier: S. 88.

⁴⁵ Zu den fünf Unterzeichnern gehörten Usama Bin Ladin („al-Qa’ida“), Aiman al-Zawahiri („al-Jihad al-Islami“), Abu Yasir Rifa’i Ahmad Taha („al-Jama’a al-Islamiya“), Mir Hamza (Generalsekretär der „Jam’iyat-ul-Ulama Pakistan“) und Fazlur Rahman (Chef der „Jihad“-Gruppe, Bangladesch).

⁴⁶ „Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden (mushrikun), wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! (...)“.

*sind und bis ihre Armeen das gesamte Territorium des Islam verlassen haben, geschlagen und unfähig, irgend einen Muslim noch zu bedrohen.*⁴⁷

Interessant ist, dass der von Usama Bin Ladin und Aiman al-Zawahiri unterzeichnete Aufruf sich als ein religiöses Rechtsgutachten (fatwa) ausgab, der allerdings auf heftige Ablehnung durch islamische Religionsgelehrte stieß. Der Großteil der islamischen Religionsgelehrten hatte seinerzeit die fatwa für ungültig erklärt, da Usama Bin Ladin weder die theologische Qualifikation noch die religiöse Autorität zur Erstellung von Rechtsgutachten, geschweige denn zur Ausrufung des Jihad im Namen aller Muslime besitze. Entsprechend hatte eine Mehrheit der islamischen Religionsgelehrten auch die Anschläge vom 11. September als nicht mit dem Islam vereinbar abgelehnt. Begründet wurde dies damit, dass die islamische Religion sowohl den Mord an unschuldigen Zivilisten als auch den Selbstmord verbiete.⁴⁸

Theoretische Basis für die Selbstmordanschläge bildet der Begriff des Märtyrers, der von militanten Islamisten ebenfalls uminterpretiert wird. Das Martyrium hat im Islam zunächst prinzipiell keine andere Bedeutung als etwa im Christentum: Es steht für die Reinwaschung von Sünden und sichert dem Betroffenen den Zugang zum Paradies. Im Islam gab es traditionell vorrangig zwei Kategorien von Märtyrern: Erstens zufällige, auch zivile Opfer von Gewalthandlungen und zweitens Menschen, die den Tod – auch im bewaffneten Kampf – in Kauf nehmen.

Militante Islamisten dagegen verwenden den Begriff Märtyrer nicht allein im passiven Sinne, sondern darüber hinaus für Menschen, die Selbstmordanschläge verüben.⁴⁹ Sie verstehen unter einem Märtyrer auch jemanden, der andere und sich durch einen Sprengstoffanschlag tötet, und popularisierten hierfür den Begriff des Istishhadi. Der Istishhadi (wörtlich „derjenige, der zum Märtyrertod bereit ist“) stellt somit die islamistische Sprachvariante des – bei laizistischen Palästinensern früher als Fida'i (wörtlich „derjenige, der sich aufopfert“) – und bei den Kurden als Peshmerga (wörtlich „derjenige, der dem Tod nahe ist“) – bezeichneten „Guerilla-Kämpfers“ dar – allerdings in seiner militantesten Form. Da im Islam sowohl Mord als auch Selbstmord verboten sind, deklarieren militante Islamisten Selbstmordanschläge – allerdings nicht einheitlich, sondern je nach politischer Opportunität – als so genannte „Märtyrer-Operationen“ (Arabisch „amaliyat istishhadiya“).

Eine seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 häufig diskutierte Frage ist die, ob Selbstmordanschläge eine typisch islamische Erscheinungsform darstellen. Insbesondere muslimische Rechtsgelehrte heben hervor, dass Selbstmordanschläge – entgegen im Westen verbreiteter Auffassung – weder ein Symptom der islamischen Geschichte sind, noch von der Schari'a gedeckt werden. Vielmehr stellen Selbstmordanschläge ein Phänomen der Neuzeit dar, das auf den Missbrauch religiöser Vorstellungen zu politischen Zwecken zurückzuführen ist. Im

⁴⁷ Vgl. „Nass Bayan al-Jabha al-islamiya al-alamiya li-Jihad al-Jahud wa'l-Salibiyin“ in der arabischsprachigen Zeitung „al-Quds al-Arabi“, London, 23. Februar 1998. Eine englische Übersetzung findet sich unter: <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>.

⁴⁸ Mattes, Hanspeter 2002: Ein Jahr danach. Der islamistische Terrorismus und seine Bekämpfung, in: Herder Korrespondenz 56, 9, 2002, S. 444 - 448.

⁴⁹ Diese militant-islamistische Definition prägt inzwischen auch die Sicht auf den Islam: Obwohl im Arabischen der Begriff „Märtyrer“ (*shahid*) in der Mehrzahl für unfreiwillig zu Tode Gekommene oder auch lediglich für Verstorbene steht, übernehmen westliche Medien häufig die von militanten Islamisten betriebene Umdeutung des Begriffs und assoziieren „Märtyrer“ automatisch mit Selbstmordattentätern.

muslimischen Raum wurden – eine Vorform zu Selbstmordanschlägen darstellende – Selbstmordangriffe bereits Anfang der 80er Jahre von der „Islamischen Republik Iran“ angewandt, die im irakisch-iranischen Golfkrieg (1980 - 88) mittels nationaler Propaganda und des Paradiesversprechens Kindersoldaten dazu bewegte, freiwillig über die Minenfelder zu laufen. Hierbei verstand es die politische Führung Irans, bei den Betroffenen eine Bereitschaft zum Selbstopfer zu fördern, die ihre Wurzeln nicht zuletzt in einer historisch begründeten schiitisch-persischen Leidenskultur hat. Für die Verbreitung expliziter Selbstmordanschläge sorgte im arabischen Raum dann vor allem die libanesische „Hizb Allah“, eine ebenfalls schiitische – allerdings arabische – Gruppierung, die im libanesischen Bürgerkrieg ab 1983 speziell diese Kampfform gegen die seinerzeit im Libanon stationierten Multinationalen Truppen und später gegen das israelische Militär einsetzte. In den palästinensischen Gebieten sind Selbstmordanschläge wiederum ein relativ neues Phänomen. Für die Verbreitung von Selbstmordanschlägen unter Palästinensern sorgte wiederum die „Hizb Allah“, die diese schwer zu bekämpfende Attentatsform 1992/1993 ins libanesisch-israelische Grenzgebiet abgeschobenen palästinensischen Islamisten erstmals vermittelte. Im israelisch-palästinensischen Konflikt sind es seitdem die militärischen Flügel von HAMAS und PIJ, die „Izz ad-Din al-Qassam-Brigaden“ und die „Jerusalem-Kompanien“, die neben den laizistischen „al-Aqsa-Märtyrer-Brigaden“ der Fatah heutzutage Selbstmordanschläge verüben.

Was wiederum die Terroranschläge vom 11. September 2001 angeht, hatten diese in der muslimischen Welt heftige Diskussionen um die Legitimität von Selbstmordanschlägen entfacht und damit eine Debatte ausgelöst, die bis heute andauert. Der Großteil der islamischen Religionsgelehrten wie auch prominente islamistische Organisationen – etwa der ägyptische und der jordanische Zweig der „Muslimbruderschaft“ – hatten seinerzeit die Anschläge des 11. September ausdrücklich verurteilt. Die Ablehnung wurde damit begründet, dass die islamische Religion nicht nur Mord und Selbstmord verbiete, sondern auch die Entführung von Flugzeugen und die Tötung unschuldiger Zivilisten.⁵⁰

Anders verhält es sich mit zeitgenössischen Stellungnahmen zum Einsatz von Selbstmordanschlägen im israelisch-palästinensischen Konflikt. In diesem Fall befürwortet die Mehrzahl der islamischen Religionsgelehrten – so auch der prominente islamistische Rechtsgelehrte Yusuf al-Qaradawi – Selbstmordanschläge mit dem Verweis auf die militärische Unterlegenheit der Palästinenser gegenüber Israel und auf den vermeintlich militärischen Charakter der israelischen Gesellschaft.⁵¹

⁵⁰ Exemplarisch für diese Haltung ist das Communiqué des Groß-Ayatollahs Muhammad Hussain Fadallah, geistliches Oberhaupt der libanesischen Schiiten, in *L'Orient-Le Jour*, Libanon, 13.9.2001: „Nous rejetons ces méthodes, quel qu'en soit l'auteur. Du point de vue de la Charia (islamique), il n'est pas permis de faire face aux Etats-Unis de cette manière. (...) Les auteurs de tels actes sont deux fois des meurtriers. Une première fois parce qu'ils ont détourné des avions et ont mené leurs passagers à la mort et une deuxième fois parce qu'ils ont pris pour cible des objectifs civils et ont tué des milliers d'innocents.“

⁵¹ Vgl. www.adl.org/main_Arab World/al_Qaradawi_report_20041110.htm?

GEWALTORIENTIERTER ISLAMISMUS

3 STRUKTUREN DES ISLAMISTISCHEN TERRORISMUS: DAS NETZWERK „AL-QA'IDA“⁵² Dr. Ulrich Schneckener, Stiftung Wissenschaft und Politik

3.1 „Alter“ versus „neuer Terrorismus“

Unter „altem Terrorismus“ verstehe ich sowohl den „internen Terrorismus“ als auch den „internationalen Terrorismus“:

Im ersten Fall handelt es sich um Gruppen, die ihre Aktionen ausschließlich in ihrem Heimatland durchführen, d. h. Täter und Opfer besitzen die gleiche Staatsbürgerschaft bzw. unterstehen der gleichen staatlichen Autorität. Ausländer sind nicht das bewusste Ziel von Anschlägen, sondern zufällig Opfer. Beim „internen“ oder „nationalen Terrorismus“ geht es um die Änderung einer nationalen Ordnung – sei es die Schaffung eines eigenen Staates, sei es das Ende von Fremdherrschaft oder eine veränderte Staats- und Regierungsform.

Im zweiten Fall – dem internationalen Terrorismus – ändert sich an dieser Zielsetzung wenig: Es geht ebenfalls um die Änderung einer nationalen Ordnung, allerdings wird nunmehr eine Strategie der Internationalisierung des lokalen Konflikts verfolgt. Was beim internen Terrorismus eher Zufall ist, bekommt nun einen strategischen Stellenwert: Die Terroristen attackieren gezielt Ausländer im eigenen Land (z. B. Diplomaten, Touristen) oder aber Ziele im Ausland (Botschaften, Flugzeugentführungen, Geiselnahmen, etc.). Täter und Opfer sind hier nicht mehr Angehörige des gleichen Staates. Bei diesem Typ weiten Terrorgruppen ihre Aktivitäten auf andere Länder und Regionen aus, sie etablieren „Filialen“, ohne jedoch ihren Stammsitz aufzugeben. Damit bemühen sich die Terroristen um internationale Aufmerksamkeit, um ihre partikularen Forderungen auf die internationale Agenda zu setzen. Sie verschaffen sich durch ihre Aktionen ein größeres Publikum, so dass der Rest der Welt ihren lokalen Konflikt nicht mehr ignorieren kann. Stilbildend für diesen Terrorismus war der palästinensische Terrorismus seit Ende der 60er Jahre.

Der „neue“, transnationale Terrorismus ist in gewisser Weise eine Fortsetzung und Perfektionierung dieses Typs. Während jedoch der internationale Terrorismus herkömmlicher Prägung noch immer einen lokalen Bezugspunkt hat, ist der transnationale Terrorist ohne Heimat und lokale Verortung. Als transnationale Terrornetzwerke lassen sich jene Gruppierungen bezeichnen, die in mehreren Staaten gleichzeitig vertreten sind und in der Regel über Grenzen hinweg operieren. Ihre Genese mag lokalen Konflikten geschuldet sein, doch als etablierte transnationale Netzwerke agieren sie „ortlos“ und in diesem Sinne entterritorialisiert. Sie sind zum Beispiel – im Unterschied zum herkömmlichen Terrorismus – nicht darauf angewiesen, in einem Staat X ihr Zentrum oder ihre Kommandozentrale zu haben oder in einem Land Y Anschläge zu verüben. Prinzipiell sind alle Funktionen verlegbar und terroristische Aktionen

⁵² Der Vortrag basiert in weiten Teilen auf der SWP-Studie: Netzwerke des Terrors. Charakter und Strukturen des transnationalen Terrorismus, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Dezember 2002, S 42, (www.swp-berlin.org/pdf/ap/S42_02.pdf). Dort finden sich auch weiterführende Literaturhinweise.

überall durchführbar – je nach politischer oder ökonomischer Opportunität und nach „Angebotslage“. Der transnationale Terrorist ist nicht auf ein spezifisches Land fixiert, da er keinen „nationalen Kampf“ führt, sondern internationale Ziele verfolgt. An die Stelle von Lokalität und nationaler Mitgliedschaft treten transnationale Netzwerke und Beziehungen, d. h. soziale und symbolische Bindungen an „Gleichgesinnte“ unterschiedlichster Herkunft und Prägung, die in anderen Teilen der Welt aktiv sind. Um von einem transnationalen Terrornetzwerk sprechen zu können, müssen mindestens sechs Kriterien erfüllt sein:

- ⇒ ***Grenzüberschreitende Operationen:*** Das transnationale Netzwerk muss, wie der herkömmliche internationale Terrorismus auch, Anschläge an mehreren Orten in der Welt verüben bzw. entsprechende Planungen verfolgen. Es mag sich dabei temporär oder dauerhaft auf eine Weltregion konzentrieren, möglicherweise auch auf Schwerpunktländer, muss aber prinzipiell in der Lage sein, überregional zu operieren, wenn möglich mit globaler Reichweite.
- ⇒ ***Internationale bzw. regionale Agenda:*** Das Netzwerk verfolgt eine internationale bzw. regionale Agenda. Den transnationalen Terroristen geht es nicht mehr allein um die Änderung einer nationalen Ordnung, sondern um die Änderung der internationalen oder regionalen Ordnung. Dabei wird in der Regel die (tatsächliche oder vermeintliche) Vormachtstellung eines Staates oder eines Gesellschaftsmodells angegriffen – auf globaler Ebene geraten dabei vor allem die USA und das westliche Modell ins Visier, auf regionaler Ebene gilt dies je nach Kontext für Staaten wie Russland, Israel, Australien oder Indien. Dabei werden lokale Konflikte in einem größeren Zusammenhang gesehen, quasi als Teilkonflikte eines übergeordneten Makro-Konflikts. Die Beteiligung von transnationalen Terrorgruppen an lokalen Auseinandersetzungen – wie in Kaschmir, Indonesien, Philippinen oder Tschetschenien – erhält damit eine strategische Ausrichtung, die sich zumeist von der Interessenlage der angestammten, lokalen Kräfte unterscheidet.
- ⇒ ***Transnationale Ideologie:*** Diese internationale oder regionale Zielsetzung wird getragen von einer transnationalen Ideologie, die möglichst viele Personen und Gruppen erreicht und miteinander verbindet. Die Ideologie muss nationale, kulturelle, sprachliche oder geographische Unterschiede überbrücken können. Sie muss sowohl dem Einzelnen als auch dem Netzwerk insgesamt eine normative Orientierung und eine politisch-strategische Handlungsanleitung geben. Für diesen Zweck hält die Ideologie Symbole, Rituale und Wertvorstellungen bereit, die von allen erkannt und geteilt werden.
- ⇒ ***Transnationale Netzwerkstrukturen:*** Die typische Organisationsform ist eine dezentrale, wenig hierarchische Netzwerkstruktur, die sich über mehrere Staaten und Regionen erstreckt und die offen für persönliche oder institutionalisierte Kontakte zu anderen gleichgesinnten Gruppierungen ist. Die Netzwerkstruktur erlaubt ein hohes Maß an Flexibilität; dies gilt sowohl für die Auswahl von Anschlagorten als auch für den Aufenthaltsort von Führern oder Kommandeuren, da diese in zahlreichen Ländern auf Unterstützer zurückgreifen können.
- ⇒ ***Multinationale Mitgliedschaft:*** Transnationale Terrorgruppen verfügen über eine multinationale Mitgliedschaft, d. h. die Rekrutierung von Kämpfern oder Helfern ist nicht auf eine ethnische Gruppe oder eine Nationalität beschränkt, sondern das Netzwerk ist

grundsätzlich für alle offen, die sich der Ideologie und dem bewaffneten Kampf verschreiben.

- ⇒ ***Nicht-staatliche Unterstützung und Finanzierung.*** Wie jede Terrororganisation sind auch transnationale Terrorgruppen auf Finanzierung und Unterstützung angewiesen. Der transnationale Terrorismus unterscheidet sich dabei jedoch von seinen Vorläufern in mehreren Punkten: Zum ersten dürften die Einnahmequellen und Summen, die Netzwerken wie „al-Qa'ida“ zur Verfügung stehen, bisherige Erfahrungswerte übersteigen. Zum zweiten erfolgt der Transfer der Gelder über komplexere Wege und Zwischenschritte, als sie in den 70er und 80er Jahren üblich waren. Zum dritten stützt sich der transnationale Terrorismus in weitaus stärkerem Maße auf die Zuwendungen nicht-staatlicher Akteure und weniger auf die Hilfe von staatlichen Stellen (z. B. Geheimdienste).

3.2 „Al-Qa'ida“ als Prototyp des transnationalen Terrorismus

Der paradigmatische Fall für den transnationalen Terrorismus ist das Netzwerk „al-Qa'ida“ (die „Basis“), das 1988/1989 in Afghanistan und Pakistan (Peschawar) entstanden war. Ausgangspunkt war ein Rekrutierungsbüro, das 1984 vom jordanischen Palästinenser, Gelehrten und Führer der Muslimbruderschaft Abd Allah Azzam (1941 - 1989) und dem saudischen Millionär Usama Bin Ladin (geb. 1957) gegründet worden war. Es diente dazu, vor allem in der arabischen Welt aber auch in Asien, den USA oder Westeuropa radikale Muslime anzuwerben, zu registrieren und militärisch auszubilden, um sie dann im Krieg gegen die sowjetische Armee in Afghanistan einsetzen zu können (daher auch vielfach „afghanische Araber“ oder „arabische Afghanen“ genannt). Das Gros dieser Freiwilligen kam aus Saudi-Arabien, Ägypten, Jemen und Algerien. Die Ausbildung war zumeist verbunden mit einer religiösen und ideologischen Schulung, teilweise auch mit karitativen Tätigkeiten und Hilfsmaßnahmen für Flüchtlinge im Grenzgebiet. Die Rekrutierung wurde seit 1982 vom pakistanischen Geheimdienst ISI gefördert. Andere Geheimdienste (ab 1986 verstärkt der amerikanische CIA) und Regierungen (vor allem Saudi-Arabien) unterstützten auf indirekte oder direkte Weise politisch und materiell dieses Vorhaben. Auch nach dem Abzug der Sowjetarmee (1989) wurden die Rekrutierung fortgesetzt und die Ausbildungsstätten weiter genutzt. Dieses über Jahre entstandene Reservoir an Kämpfern, verbunden durch die gemeinsame Erfahrung in Afghanistan, bildete das Rückgrat für die spätere Netzwerkbildung. Nach Schätzungen sollen zwischen 35 - 70 000 Kämpfer aus 40 bis 50 Ländern in den Lagern ausgebildet worden sein, wobei noch zehntausende Muslime hinzukommen, die in dieser Zeit nach Pakistan gingen, um sich von radikalen Fundamentalisten religiös unterweisen zu lassen. Sicherlich ist nicht jeder ehemalige Afghanistan-Kämpfer Mitglied in der Terrororganisation, aber umgekehrt stimmt die Regel: Bei nahezu allen festgenommenen „al-Qa'ida“-Leuten gibt es eine Verbindung nach Afghanistan oder Pakistan.

3.2.1 Historische Entwicklung von „al-Qa'ida“

Die Entwicklung von „al-Qa'ida“ lässt sich in mehrere Phasen unterteilen, die eng mit dem Lebensweg von Usama Bin Ladin zusammenhängen:

- ⇒ ***In der Frühphase (1988 - 1990)*** konzentrierte sich „al-Qa'ida“ primär auf den Krieg in Afghanistan. Nach dem Tod von Azzam (er starb 1989 durch eine Autobombe) übernahm

sein Stellvertreter Usama Bin Ladin die Führung und baute die Infrastruktur an „Gästehäusern“, Ausbildungs- und Trainingslagern aus. Dabei betrieb Bin Ladin die Transformation von einer eher am Guerillakampf orientierten Organisation hin zu einer international tätigen Terrorgruppe. Nicht zuletzt für diesen Zweck scharte Bin Ladin eine Reihe von ägyptischen Extremisten um sich, die bereits seit Ende der 70er Jahre das terroristische Know-How in ihrer Heimat gelernt hatten. Man darf vermuten, dass sie für Bin Ladin eine Art Avantgarde darstellten, da es ihnen 1981 gelungen war, mit dem ägyptischen Präsidenten Anwar Sadat einen jener - in islamistischen Kreisen verhassten - arabischen Führer zu ermorden, die mit Israel und dem Westen kooperierten. Insofern gehörten von Beginn an zahlreiche Ägypter zum engeren Führungszirkel von „al-Qa’ida“, darunter einer der Führer der ägyptischen Gruppe „al-Jihad al-islami“, Aiman al-Zawahiri, heute die Nummer zwei bei „al-Qa’ida“.

- ⇒ ***In einer zweiten Phase (1990 - 1996)*** weitete „al-Qa’ida“ ihre Aktivitäten erheblich aus. Dies wurde nicht zuletzt dadurch erleichtert, dass zahlreiche Afghanistan-Kämpfer in ihre Heimatländer zurückkehrten und dort für Aktionen zur Verfügung standen. Usama Bin Ladin selbst kam 1990 zunächst nach Saudi-Arabien, reiste erneut nach Pakistan und Afghanistan, ehe er sich bis 1996 mit mehreren hundert Getreuen im Sudan aufhielt. „Al-Qa’ida“ widmete sich in dieser Zeit vor allem zwei Aufgaben: Zum einen verschärfte Bin Ladin seine Agitation gegen die „korrupten“ und „unislamischen“ Eliten in muslimisch geprägten Ländern. Bin Ladin förderte Kampagnen und terroristische Operationen von gleichgesinnten Gruppen, die gegen „unislamische“ Regime kämpften (vor allem Ägypten, Algerien, Jemen, Pakistan, Usbekistan) und sorgte für den Aufbau entsprechender Terrorzellen. Zum anderen engagierte sich das „al-Qa’ida“-Netzwerk in einer Reihe von lokalen Konflikten, in denen sich muslimische Gruppen von nicht-muslimischen Regimen bedroht sahen (z. B. Philippinen, Bosnien, Kosovo, Tschetschenien, Kaschmir, Somalia). Dabei wurden muslimische Kämpfer von erfahrenen Afghanistan-Veteranen ausgebildet, teilweise beteiligten sich diese auch als Söldner aktiv am Krieg (z. B. Bosnien, Tschetschenien). In dieser Phase knüpfte die Führung von „al-Qa’ida“ enge Kontakte zu anderen islamistischen Führern und Terrorgruppen – von Nordafrika über den Nahen und Mittleren Osten sowie den Kaukasus nach Zentralasien und Südostasien.
- ⇒ ***Mit der dritten Phase (1996 - 2001)*** geriet die westliche Welt, vor allem die USA und Israel, noch stärker in das Blickfeld von Bin Ladin und „al-Qa’ida“, deren Terrorzellen und regionale Ableger mittlerweile in zahlreichen Ländern aktiv waren. Nachdem der Sudan wegen des Aufenthaltes Bin Ladins unter erheblichen internationalen Druck geraten war, kehrte dieser 1996 zurück nach Afghanistan. Er galt nunmehr als offizieller „Gast“ des Taliban-Regimes, das sich ab 1999 trotz entsprechender UN-Resolutionen und Sanktionen gegen seine Auslieferung sperrte. Zwar wurden „al-Qa’ida“ und Bin Ladin - zumindest als Sponsoren - schon zuvor mit Anschlägen gegen US-Einrichtungen auf der Arabischen Halbinsel in Verbindung gebracht, gleichwohl änderte sich in dieser Phase die primäre Zielsetzung: Der Kampf wurde nun nicht mehr direkt gegen die „korrupten“ Regime der arabischen Welt, sondern gegen jene geführt, die diese Regime von außen stützten. Diesen Strategiewechsel machte Bin Ladin in mehreren religiös untermauerten Dekreten (Sing. fatwa) deutlich, darunter die „Kriegserklärung an die Amerikaner, die das Land der zwei

Heiligen Stätten besetzt halten⁵³ und die „Erklärung des heiligen Krieges gegen Juden und Kreuzfahrer“⁵⁴. In beiden Dokumenten werden die USA und ihre Verbündeten, die so genannte Allianz aus Zionisten und Kreuzfahrern zum Hauptfeind erklärt, der letztlich für die weltweite Unterdrückung der Muslime verantwortlich sei. Ihre Befreiung sei deshalb nur möglich, wenn dieser Hauptfeind besiegt und aus der Region vertrieben sei. In der 1998er Erklärung wird die anti-amerikanische Stoßrichtung auf den Punkt gebracht: „The ruling to kill the Americans and their allies – civilians and military – is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in which it is possible to do it (...).“⁵⁵ Wenige Monate nach der Erklärung ereigneten sich die verheerenden Bombenanschläge auf die US-Botschaften in Tansania und Kenia (August 1998), die die neue Qualität der Auseinandersetzung deutlich unterstrichen. Mit dieser dritten Phase wurde der Wandlungsprozess von einem lokalen Akteur zu einem global tätigen Unternehmen abgeschlossen. „Al-Qa'ida“ hatte nunmehr den Grad an Transnationalisierung und globaler Ausrichtung erreicht, der sie vom herkömmlichen Terrorismus signifikant unterscheidet.

⇒ **Die vierte Phase** begann mit dem 11. September 2001 und den Reaktionen der USA: Die US-Intervention in Afghanistan zerstörte die „al-Qa'ida“-Zentrale sowie die Trainings- und Ausbildungslager, sie vertrieb das Taliban-Regime von der Macht und die führenden „al-Qa'ida“-Kader aus ihrem Unterschlupf. Das Netzwerk nutzte dabei Fluchtrouten nach Pakistan, in Richtung Iran sowie in die Golfregion. Die wesentlichen Figuren dürften sich in Pakistan, vor allem im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet (Tribal Areas) bzw. in den schwer kontrollierbaren Städten wie etwa Karatschi, aufhalten. Die „al-Qa'ida“-Kader profitierten dabei von den weltweiten Kontakten des Netzwerkes und der Unterstützung zahlreicher lokaler Gruppen, die nun stärker operativ im Sinne der „al-Qa'ida“-Ideologie auf den Plan traten, vor allem in Südostasien („Jemaah Islamiyah“). „Al-Qa'ida“ entwickelt sich dabei zu einem „Pool“ an Ressourcen und Know-How, der von anderen Gruppen und Zellen genutzt wird, die bisher nicht oder nur am Rande mit „al-Qa'ida“ in Verbindung standen (gilt vor allem für die Attentäter in Casablanca). Sie führen auf lokaler Ebene den Kampf im Namen von Bin Ladin und „al-Qa'ida“ fort, was letztlich zu einer Perpetuierung des Netzwerkes führt.

Der historische Abriss zeigt: Die oben genannten Merkmale werden von „al-Qa'ida“ vollständig erfüllt.

3.2.2 Grenzüberschreitende Operationen

Seine grenzüberschreitende Reichweite hat „al-Qa'ida“ mehrfach, insbesondere seit 1998, unter Beweis gestellt. Das Netzwerk ist verantwortlich - oder wird verantwortlich gemacht - für durchgeführte bzw. geplante Anschläge u. a. in Kenia, Tansania, Tunesien, Marokko, Jemen, Saudi-Arabien, Pakistan, Afghanistan, Philippinen, Singapur, Malaysia, Indonesien, in Westeuropa oder in den USA.

⁵³ Declaration of War Against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places, 23.8.1996.

⁵⁴ Jihad Against Jews and Crusaders, 22.2.1998.

⁵⁵ Zitiert nach Alexander, Yonah/Swetnam, Michael S., 2001: Usama bin Ladin's al-Qaida: Profile of a Terrorist Network, Ardsley, NY, Appendix 1B, S. 2.

3.2.3 Internationale bzw. regionale Agenda

Wie gesehen, verfolgt „al-Qa’ida“ spätestens seit 1996 primär eine internationale Zielsetzung, bei der die USA und der „Westen“ als zentrale Gegner ausgemacht werden. Der westliche Einfluss äußere sich - so Bin Ladin in seinen Erklärungen - nicht allein in der Präsenz von US-Soldaten in Saudi-Arabien, sondern auch in den UN-Sanktionen gegen den Irak, der westlichen Unterstützung Israels, der Nutzung „islamischer“ Ölquellen, in militärischen Interventionen in islamische Staaten (z. B. Somalia) und der Patronage für bestimmte Regime – von Saudi-Arabien bis zu den Philippinen. Das oberste Ziel ist nicht weniger, als die weltpolitische Vormachtstellung der USA und ihrer Verbündeten zu stören und letztlich zu durchbrechen, um die „jahrzehntelange Demütigung und Unterdrückung der Muslime“ zu beenden. Dabei konstruieren Bin Ladin und „al-Qa’ida“ eine globale Konfliktlinie zwischen den „Ungläubigen“ und den „Rechtgläubigen“. Zu ersteren gehören neben den USA, Israel, Europa und Russland auch die meisten Regime in den arabischen Staaten, zu letzteren die islamistischen Bewegungen mit „al-Qa’ida“ als einer Art international tätigen Avantgarde. Die bestehenden lokalen Konflikte, auf die sich „al-Qa’ida“ in ihrer ersten und zweiten Phase hauptsächlich konzentriert hat, werden aus der Perspektive dieser übergreifenden Konfliktlinie analysiert. Diese Konflikte können, so die Überzeugung der „al-Qa’ida“-Führung, nur dann in ihrem Sinne gelöst werden, wenn die Auseinandersetzung auf der Makroebene gewonnen wurde. Als Vorbilder für diesen Krieg und als Zeichen für die „Schwäche“ der USA verwies Bin Ladin vor allem auf den Bombenanschlag auf die US-Marinekasernen in Beirut (Oktober 1983), auf Anschläge im Jemen (Dezember 1992) sowie auf die gescheiterte US-Intervention in Somalia (Oktober 1993). An diese „Erfolge“, die belegen sollen, dass selbst die Supermacht USA zu besiegen sei, wollen Bin Ladin und „al-Qa’ida“ anknüpfen.

3.2.4 Transnationale Ideologie

Im konkreten Fall von „al-Qa’ida“ geht es um eine pan-islamistische Ideologie, die sich nicht nur an die arabische Welt, sondern im Prinzip an alle gläubigen Muslime wendet, inklusive derjenigen, die zum Islam konvertiert sind. Das ideologische Weltbild von „al-Qa’ida“ ist dabei stark von der ägyptischen „Muslimbruderschaft“ und dem saudischen Wahhabismus beeinflusst. Diese fundamentalistische Bewegung strebt eine Rückkehr zum vermeintlich „goldenen Zeitalter“ des „Urislam“ an und tritt für eine strikte, möglichst wortgetreue Anwendung islamischer Gesetze und Gebote ein. Diese Richtung wurde maßgeblich von einflussreichen Gelehrten geprägt, die allesamt den „muslimischen Nationalisten“ und deren nationalstaatlichen Projekten ablehnend gegenüberstanden und die Einrichtung islamischer Staaten forderten. Zentraler Bestandteil ihrer Lehre ist dabei der Begriff Jihad, der im Islam eine doppelte Bedeutung hat: Einerseits bezieht sich Jihad auf individuelle Anstrengungen um den Glauben und um ein gottgefälliges Leben (auch „großer Jihad“ genannt). Andererseits bezeichnet der Begriff die – auch gewaltsam geführte – Auseinandersetzung mit den „Ungläubigen“, wobei sowohl defensive (Verteidigung) als auch offensive Varianten (Missionierung, Eroberung) vertreten werden („kleiner Jihad“). Diese Lehre wurde von Extremisten weiter radikalisiert. Dazu zählen vor allem Shaikh Umar Abd ar-Rahman (geb. 1943), der 1993 im Zusammenhang mit dem Anschlag auf das World Trade Center in den USA verhaftet wurde, und der Organisator des afghanischen Jihad, Abd Allah Azzam. Ihre Schriften und Taten hatten unmittelbaren Einfluss auf Bin Ladin

und damit auf die Ideologie „al-Qa'idas“. Beide werden beispielsweise von Bin Ladin zur religiösen Untermauerung seiner 1996er Kriegserklärung als islamische Rechtsgelehrte (ulama) namentlich genannt.

Azzam, der in Pakistan die Zeitschrift „al-Jihad“ begründete, erklärte etwa den bewaffneten Kampf gegen jene, die den Islam bedrohen, zur wichtigsten Pflicht eines jeden Muslim. Der Jihad war somit für ihn eine individuelle Aufgabe, die nicht an die Gemeinschaft der Gläubigen oder an bestimmte Repräsentanten delegiert werden könne. Vielmehr sei jeder, der sich imstande sehe, aufgerufen, selbst zur Waffe zu greifen, ohne dafür eine besondere Erlaubnis haben zu müssen. Diese „individualisierte“ Jihad-Vorstellung fand unmittelbar Eingang in die Ideologie von „al-Qa'ida“. Bereits Azzam machte dabei deutlich, dass der Jihad nicht auf Afghanistan beschränkt sei. Bin Ladin und „al-Qa'ida“ vertreten insofern eine globalisierte und besonders militante Version der Jihad-Ideologie, die im islamistischen Diskurs zunächst vor dem Hintergrund lokaler, innergesellschaftlicher Problemlagen entstanden war. Diese Ideologie lässt praktisch keinen Raum für Verständigung, Verhandlungen oder Kompromisse, da diese als Abweichung von der „reinen Lehre“ und damit als Pflichtverletzung betrachtet werden.

3.2.5 Transnationale Netzwerkstrukturen

„Al-Qa'ida“ kombiniert als transnationales Netzwerk verschiedene Organisationsprinzipien miteinander. Einerseits müssen diese Netzwerkstrukturen robust genug sein, um bestimmte Funktionen (z. B. Transfer, Kommunikation, Planung, Training, Durchführung von Operationen) auf Dauer und verlässlich zu erfüllen. Andererseits müssen sie flexibel genug sein, um auf Gegenmaßnahmen reagieren zu können. „Al-Qa'ida“ verfügt – neben dem engeren Führungszirkel - insofern über Knotenpunkte oder „Schaltstellen“, die die interne Stabilität aufrechterhalten und für ein Mindestmaß an Hierarchisierung sorgen. Gleichzeitig muss das Netz aber möglichst dezentral organisiert sein, um auch Ausfälle bei den Knotenpunkten kompensieren zu können. Die flache Hierarchie ermöglicht einzelnen Zellen oder den „Operateuren“, die mehrere Zellen oder Einzeltäter führen, eine gewisse Autonomie bei der Planung und Durchführung von Anschlägen, ohne dass aber die Führungsebene gänzlich die Kontrolle über das Geschehen verliert. Zumeist sind daher einige wenige Schaltstellen oder Knotenpunkte hochgradig miteinander vernetzt, nicht zuletzt dank persönlicher oder familiärer Beziehungen, die wiederum in Kontakt mit weniger vernetzten Zellen oder Gruppen stehen. Daneben unterhält „al-Qa'ida“, zumeist über persönliche Beziehungen, eine Reihe von Kontakten mit anderen lokalen Terror- und Guerillagruppen - von Nordafrika über die Golfregion bis nach Südostasien. Hier agiert „al-Qa'ida“ quasi als ein Netzwerk, das wiederum in andere Netzwerke eingebettet ist. Diese Beziehungen sind unterschiedlicher Natur, teilweise verfolgen die „Partner“ die gleichen ideologischen Ziele, teilweise geht es lediglich um taktische Allianzen und logistische Zusammenarbeit.

3.2.6 Multinationale Mitgliedschaft

Auch in diesem Punkt fungiert „al-Qa'ida“ als Vorreiter: Aufgrund des Afghanistankrieges war das Netzwerk von Beginn ein multinationales Unternehmen, wobei zunächst Kämpfer aus der Golfregion und Nordafrika dominierten. Die Rekrutierung neuer Mitglieder in den 90er Jahren geschah auf unterschiedliche Weise: Erstens dienten islamische Kämpfer, die in lokalen Kon-

flikten eingesetzt waren (z. B. Bosnien, Tschetschenien, Mindano, Molukken), als potentiell Reservoir. Zweitens wurden bewährte Kräfte aus anderen Terrorgruppen „abgeworben“ (Beispiele dafür finden sich in Ägypten, Jemen, Algerien, den Philippinen oder Indonesien). Drittens wurden Personen aus dem kriminellen Milieu rekrutiert, die vermutlich zunächst über illegale Geschäfte in Kontakt mit „al-Qa’ida“ getreten waren, ehe sie zu „festen“ Mitarbeitern mit bestimmten Aufgaben - primär in den Bereichen Logistik und Beschaffung - wurden. Viertens gab und gibt es die gezielte Anwerbung über islamistische Kreise. Oftmals fungieren dabei Islamschulen, Kulturzentren oder Moscheen als Vorfeldorganisationen und bestimmte Geistliche oder Prediger sowie erfahrene Jihad-Veteranen als „Anwerber“. Diese Methode wird seit Jahren nicht allein in den arabischen Staaten oder in Pakistan systematisch betrieben, sondern auch in Europa oder Nordamerika, um Angehörige der muslimischen Diaspora, Gast-Studenten oder konvertierte Europäer bzw. US-Bürger anzuwerben.

3.2.7 Nicht-staatliche Unterstützung und Finanzierung

Anders als die meisten Terrorgruppen, die typischerweise auf illegale Quellen angewiesen sind, verfügt „al-Qa’ida“ über einen Mix von im wesentlichen drei Einnahmequellen:

- ⇒ **Bin Ladins Privatvermögen und geschäftliche Tätigkeit:** Die Basis für die Finanzierung des Netzwerkes legte der Multimillionär Bin Ladin mit seinem Privatvermögen, das auf 250 - 300 Millionen US-Dollar geschätzt wird.
- ⇒ **Legale Quellen:** Dazu zählen in erster Linie eingeworbene „Spenden“ bzw. mehr oder minder freiwillige „Abgaben“ wohlhabender Privatleute (etwa aus Saudi-Arabien und anderen Golfstaaten), islamistischer Gruppen bzw. der muslimischen Diaspora-Gemeinschaften. Das systematische Einwerben von Spenden geschieht zumeist über eigens gegründete oder auch gezielt unterwanderte Stiftungen und „wohltätige“, religiös motivierte Einrichtungen (islamistische NGOs). Sie agieren primär in islamischen Staaten aber auch in den USA und in Europa als fund-raising-Organisationen, die unter Einsatz verschiedener Werbemittel (Anzeigen, Internet) Geld für unterschiedliche Zwecke sammeln – oftmals kleinere Bargeldsummen.
- ⇒ **Illegale Quellen:** In diese Kategorie gehören sämtliche Einnahmen aus kriminellen Geschäften, darunter Entführungen (Lösegelder), Schutzgelderpressungen, Kreditkartenbetrug (vorrangig in Europa), Zigarettenschmuggel oder Waffenhandel; hinzukommen das Drogengeschäft sowie die Beteiligung am Handel mit so genannten Blutdiamanten aus Konfliktregionen (Sierra Leone, Kongo, Angola), die auf dem illegalen Markt vermehrt beim Kauf von Waffen und Sprengstoff als Zahlungsmittel genutzt werden.

Um die Infrastruktur aufrechtzuerhalten und Operationen durchzuführen, benötigt „al-Qa’ida“ nach Schätzungen ein Jahresbudget von 20 - 50 Millionen US-Dollar. Dieses Geld muss jedoch von A nach B transferiert werden bzw. innerhalb des Netzwerkes zirkulieren, wobei die terroristischen Zellen „al-Qa’idas“ nach bisherigen Erfahrungen vor allem mit kleineren Summen (maximal 10 000 - 15 000 US-Dollar) agieren. Für den Transfer bedient man sich einer Reihe von schwer kontrollierbaren Finanzierungswegen:

- ⇒ **Bargeld-Schmuggel:** Der einfachste Weg ist und bleibt der Schmuggel von Bargeld. Er wird nicht zuletzt dadurch erleichtert, dass gerade die Volkswirtschaften des Nahen Ostens und in anderen Weltregionen deutlich bargeldintensiver sind als jene in der OECD-Welt.
- ⇒ **Hawala-System:** In diesem nicht formalisierten Netzwerk von Händlern und Finanzdienstleistern werden Gelder auf der Basis von Vertrauen vor Ort ausgezahlt, ohne dass zuvor eine Überweisung getätigt wurde. Allein in Pakistan wird die Zahl der Hawala-Agenten auf über 1 000 geschätzt, insgesamt kommen über sie 2,5 - 3 Milliarden US-Dollar jährlich ins Land. IWF-Experten haben festgestellt, dass in 15 ausgewählten Staaten in den vergangenen 20 Jahren insgesamt 760 Milliarden US-Dollar über solche Kanäle geflossen sind – an der Spitze liegt Pakistan, gefolgt von Iran, Bangladesch, Algerien, Indien und der Türkei.
- ⇒ **Steuerparadiese und offshore-Plätze:** Um Gelder zu parken oder zu transferieren, werden häufig auch Steueroasen oder offshore-Finanzplätze genutzt, wo einerseits ein hohes Maß an Diskretion herrscht, andererseits aber keine staatliche Kontrolle existiert. Die Herkunft des Geldes wird nicht überprüft, Maßnahmen gegen Geldwäsche unterbleiben.
- ⇒ **Import/Export-Firmen:** Der Transfer von Geldern wird durch legal arbeitende Import/Export-Firmen unter Rückgriff auf Buchungstricks und „schwarze Kassen“ gedeckt.
- ⇒ **Tarn- und Briefkastenfirmen:** Mithilfe von Steuerexperten werden Tarn- und Briefkastenfirmen gegründet, um Vermögenswerte zu parken und zu verstecken. Gleichzeitig dienen diese Firmen als Durchgangsstationen für Gelder, die letztlich für andere Zwecke (z. B. Waffenkauf) gedacht sind.
- ⇒ **Islamische Einrichtungen:** Private islamische Wohlfahrtseinrichtungen fungieren nicht nur, wie dargestellt, als Einnahmequelle, sondern auch als Parkmöglichkeit und Verteilerstation.
- ⇒ **Bildung von Gold- und Diamantenreserven:** Um Gelder vor Wertverlust oder vor der Sperrung von Konten durch Fahnder zu schützen, bietet sich der Kauf von Gold, Diamanten oder anderen Edelmetallen an. Zu dieser Praxis soll „al-Qa'ida“ vermehrt übergegangen sein, nachdem die internationalen Maßnahmen zur Austrocknung der Finanzquellen des Terrorismus verstärkt worden waren. Die Vorteile: Die Herkunft dieser zumeist aus Bürgerkriegsregionen stammenden Edelmetalle ist schwer feststellbar, sie lassen sich relativ einfach verstecken und schmuggeln und sie sind ein krisenfestes Zahlungsmittel für illegale Geschäfte aller Art.

Sowohl die Finanzquellen als auch die verschlungenen Finanzierungswege machen deutlich, dass „al-Qa'ida“ in hohem Maße von der Unterstützung nicht-staatlicher Akteure profitiert. Damit setzt sich ein Trend fort, der bereits seit Anfang der 90er Jahre zu beobachten ist. Mehr und mehr greifen international tätige Terror- oder Guerillagruppen auf nicht-staatliche Sponsoren zurück, oftmals um den seit Ende des Kalten Krieges zu registrierenden Rückgang oder gar Wegfall staatlicher Förderung zu kompensieren. Zu den Sponsoren zählen typischerweise Diaspora-Gemeinschaften, muslimische Einwanderer, Flüchtlinge, religiöse Führer, Glaubensbrüder, Organisationen, reiche Privatleute, „karitative“ Einrichtungen oder legal tätige Unternehmen.

Hinzu kommt die Unterstützung durch andere private Gewaltakteure: Zum einen macht sich „al-Qa’ida“ die etablierten Wege und Netzwerke der organisierten Kriminalität zunutze, was insbesondere für Europa und Nordamerika von Bedeutung ist. Zum anderen übernehmen verstärkt para-militärische Gruppen und Warlords in Bürgerkriegsregionen oder in so genannten failed states eine wichtige Helferrolle, da sie Teilgebiete eines Staates kontrollieren und dort Terroristen beherbergen können. Ganz ohne Duldung einer Regierung erhält „al-Qa’ida“ somit Rückzugs- und Ruheräume sowie die Möglichkeit zum Transit. Gleichzeitig profitiert das Netzwerk von den lokalen „Gewaltmärkten“, auf denen mit illegalen Aktivitäten enorme Summen umgesetzt werden.

Diese Form der externen Unterstützung verschafft „al-Qa’ida“ ein hohes Maß an Unabhängigkeit und Autonomie – im Unterschied zum internationalen Terrorismus der 70er und 80er Jahre, der stärker auf die Förderung durch einen Staat (bzw. dessen Geheimdienst) angewiesen war. „Al-Qa’ida“ entzieht sich auf diesem Wege jedweder Kontrolle oder Disziplinierung, die „Sponsorenstaaten“ im Einzelfall noch immer ausüben können, falls eine Aktion ihren Interessen zuwiderläuft.⁵⁶

3.3 Fazit

Der globale Terrorismus stellt die Terrorismusbekämpfung vor neue Herausforderungen:

- ⇒ **Verändertes Tatprofil:** Spätestens seit dem 11. September 2001 ist jeder Plot, jede Art von Anschlag vorstellbar geworden. Die Bandbreite möglicher Anschlagziele ist erheblich größer geworden. Das Dilemma besteht darin, dass sich kein Staat der Welt auf sämtliche Szenarien gleichermaßen angemessen vorbereiten kann, sondern allein aus Kapazitätsgründen Schwerpunkte bei Aufklärung und Gefahrenabwehr setzen muss.
- ⇒ **Netzwerke statt Hierarchien:** Die spezifische Netzwerkstruktur bedingt eine hohe Flexibilität und Resistenz gegenüber Angriffen von außen. Das Netzwerk kann, zumindest in Teilen, weiter bestehen, solange wichtige Knotenpunkte innerhalb der Organisation oder Schnittstellen zu anderen Terrorgruppen funktionstüchtig bleiben. Es genügt daher nicht, die Kommandoebene auszuschalten oder einem einzelnen Topterroristen hinterher zu jagen.
- ⇒ **Diversifizierung der Finanzierung:** Die Möglichkeit, auf mehrere Finanzquellen und Transferwege zurückzugreifen, verschafft den Terroristen ein hohes Maß an Flexibilität, da

⁵⁶ Dieser Befund soll allerdings keineswegs suggerieren, dass „al-Qa’ida“ in der Vergangenheit gänzlich ohne staatliche Unterstützung ausgekommen ist. Gerade in der Anfangsphase profitierte, wie geschildert, die Organisation vom pakistanischen und saudischen Geheimdienst (und zumindest indirekt auch von westlichen Diensten). Später genoss die „al-Qa’ida“-Führung die „Gastfreundschaft“ der sudanesischen und der afghanischen Regierung. Beim Sudan kann man in der Tat von einem klassischen Fall von state sponsored terrorism sprechen; das Regime bzw. führende Repräsentanten förderten „al-Qa’ida“ und waren, unter veränderten Opportunitäten, in der Lage, diese Unterstützung auch wieder zurückzunehmen. Im Falle Afghanistans waren jedoch die Abhängigkeiten des Taliban-Regimes von Bin Ladin und „al-Qa’ida“ so groß, dass zahlreiche Beobachter von einem terrorist sponsored state sprachen, das heißt, hier hatte sich eine Terrororganisation in einer Weise eines Staates bemächtigt, die es dem Regime nicht mehr erlaubte, autonom zu agieren.

der Verlust einiger Quellen durch andere kompensiert werden kann und gleichzeitig die Eindämmung von Finanzströmen erheblich erschwert wird.

⇒ ***Nicht-staatliche Unterstützung:*** Es genügt nicht, bestimmte Regierungen mit Sanktionen international unter Druck zu setzen, um sie dazu zu bewegen, ihre Kooperation mit Terrorgruppen zu beenden. Die nicht-staatliche Förderung entzieht sich oftmals der Kontrolle von Regierungen oder aber sie bewegt sich in einem legalen Rahmen.

Bei den Antiterror-Strategien kann zwischen operativen und strukturellen Maßnahmen unterschieden werden: Der operative Bereich dient dazu, gegen bestehende und manifeste terroristische Strukturen vorzugehen und Anschläge zu vereiteln. Dazu gehören militärische Interventionen (wie in Afghanistan), Einsätze von Spezialkräften und Antiterrorereinheiten, geheimdienstliche Aufklärung, polizeiliche Maßnahmen, Verbot von Organisationen sowie Maßnahmen zur Austrocknung der Finanzquellen (z. B. Einfrieren von Konten, Kontrolle von Finanztransfers, Bekämpfung von Geldwäsche).

Bei den strukturellen Maßnahmen geht es darum, die Bildung von Terrorgruppen möglichst zu verhindern oder zumindest die Ausbreitung terroristischer Netzwerke einzudämmen, indem den Terroristen ihre politische und sozio-ökonomische Basis entzogen wird. Deshalb stehen die Lösung von Regionalkonflikten (z. B. Nahost- oder Kaschmirkonflikt), die Stärkung von staatlichen Strukturen in weiten Teilen der Welt, die Eindämmung des Waffenhandels sowie die Stärkung von Regimen zur Nichtverbreitung von ABC-Waffen im Vordergrund. Zentral ist aber auch die Demokratisierung und wirtschaftliche Modernisierung von Staaten und Gesellschaften gerade in der arabisch-muslimischen Welt. Diese hat bisher, nicht zuletzt aufgrund interner Entwicklungsblockaden und autoritärer Strukturen, von den ökonomischen Chancen der Globalisierung kaum profitiert, so dass sich weite Teile dieser Gesellschaften als „Verlierer“ einer Globalisierung sehen, die vielfach als Synonym für „westliche“ Dominanz steht – eine Haltung, die unter bestimmten Bedingungen Extremisten für ihre Zwecke nutzen können.

4 ENTWICKLUNGSTENDENZEN IM MILITANTEN ISLAMISMUS

Dr. Guido Steinberg, Referat Internationaler Terrorismus im Bundeskanzleramt

4.1 Was ist „al-Qa’ida“?⁵⁷

Verüben militante Islamisten heutzutage einen Bombenanschlag, sei es in Indonesien, Pakistan, Saudi-Arabien oder in Marokko, wird in den meisten Fällen sofort „al-Qa’ida“ verantwortlich gemacht. Mittlerweile wird immer deutlicher, dass auch im Irak islamistische Terroristen Anhänger des Regimes Saddam Hussains als Protagonisten des Widerstands abgelöst haben. Und wieder heißt es, „al-Qa’ida“ bekämpfe die amerikanischen Truppen im Irak. Aufmerksame Beobachter verweisen zu Recht darauf, dass die Führung der „al-Qa’ida“, nämlich Usama Bin Ladin und sein „Stellvertreter“, der Ägypter Aiman al-Zawahiri, vermutlich im unwirtlichen Grenzgebiet zwischen Pakistan und Afghanistan zu finden sind und sich ihre Kommunikation mit der Außenwelt auf Kuriere beschränkt, da die Gefahr der Entdeckung zu groß wäre, würden sie moderne Kommunikationsmittel nutzen. Es ist schwer vorstellbar, dass die beiden auf diese Weise eine weltweite Terrorkampagne führen können. Deshalb drängt sich die Frage auf, ob der ausufernde Gebrauch des Begriffes „al-Qa’ida“ immer noch die Wirklichkeit widerspiegelt. Tatsächlich vertrete ich die Auffassung, dass wir die einzelnen Gruppen und Personen mit „al-Qa’ida“-Bezug stärker kategorisieren müssen, wollen wir den Überblick über die Aktivitäten militanter Islamisten weltweit nicht verlieren.

Zunächst bietet es sich an, zwischen einem engeren und einem erweiterten „al-Qa’ida“-Begriff zu unterscheiden. Weit verbreitet ist die Verwendung eines weiteren „al-Qa’ida“-Begriffes, der all diejenigen militanten Islamisten und ihre jeweiligen Gruppierungen umfasst, die in Afghanistan trainiert wurden und jetzt in der terroristischen Szene aktiv sind. Zur Beschreibung dieser Szene bieten sich eher Begriffe wie „militante Islamisten mit „al-Qa’ida“-Bezug“ an. So ist es möglich zu verdeutlichen, dass die Bindung dieser Gruppen und Personen an „al-Qa’ida“ unterschiedlich eng war und sie mitnichten Bestandteil einer festgefügtten Organisation waren oder sind. Sie bedienten sich der „Basis“ - dies die deutsche Übersetzung von „al-Qa’ida“ – in Afghanistan zu Ausbildungs- und Finanzierungszwecken, ohne langfristig gegenüber Bin Ladin weisungsgebunden zu sein.

Im engeren Sinne beschreibt „al-Qa’ida“ eine Kernorganisation, um die herum sich das erweiterte Spektrum gruppiert. Diese setzt sich hauptsächlich aus saudi-arabischen, jemenitischen und – in geringerer Zahl – kuwaitischen Staatsbürgern zusammen, die sich ab Mitte der 90er Jahre mit ägyptischen Militanten verbündeten. Viele Kommentatoren in der arabischen Welt verwenden dieses begrenzte Konzept von „al-Qa’ida“. Diese Begriffsdefinition hat den Vorteil, hervorzuheben, dass es sich bei „al-Qa’ida“ um eine arabische Organisation handelt, in der Angehörige nichtarabischer Staaten bzw. nichtarabischstämmige Personen nie eine Rolle spielten noch gegenwärtig spielen. Im Folgenden werde ich versuchen, einen Überblick über die wichtigsten Entwicklungstendenzen zu geben, die zur Entstehung der Kernorganisation der „al-Qa’ida“ führten und wie sich diese als Summe ihrer wichtigsten Bestandteile bis Dezember 2003 fortentwickelt hat.

⁵⁷ Der Beitrag wurde im 1. Quartal 2004 abgeschlossen.

Da der weitere „al-Qa’ida“-Begriff all diejenigen militanten Islamisten umfasst, die in Afghanistan trainiert worden sind und jetzt in der terroristischen Szene aktiv sind, werden Personen und Gruppierungen ganz unterschiedlicher Ausrichtung unter ihm subsummiert. Zu ihnen gehören fast alle islamistischen Terroristen, die nach dem 11. September 2001 Anschläge verübt oder vorbereitet haben. Die einzelnen Gruppen und Individuen jedoch weisen sehr unterschiedlich enge Anbindungen an die zentralen Personen und Institutionen der „al-Qa’ida“ auf. Ein wichtiges Beispiel für diesen weiten „al-Qa’ida“-Begriff ist die Einbeziehung der so genannten „Tawhid-Gruppe“, deren Mitglieder im April 2002 im Ruhrgebiet verhaftet wurden.⁵⁸ Sie sollen Anschläge auf jüdische Einrichtungen in Berlin und Düsseldorf geplant haben. Die verhafteten Personen standen in engem Kontakt zu Abu Mus‘ab al-Zarqawi, einem Jordanier, der als wichtige Persönlichkeit aus dem erweiterten „al-Qa’ida“-Spektrum gilt.⁵⁹ Er leitete für einige Zeit ein Ausbildungslager in Herat und leistete Usama Bin Ladin möglicherweise auch den Treueid (Arabisch bay‘a), verfolgte aber weiterhin Ziele, die nur im Grundsatz denen der „al-Qa’ida“-Zentrale entsprachen. So befinden sich jüdisch-israelische und jordanische Einrichtungen und Personen im Zentrum seines Zielspektrums. Aufgrund der engen Beziehungen zur „al-Qa’ida“-Spitze zumindest bis Ende 2001 war es durchaus gerechtfertigt, das Netzwerk des Abu Mus‘ab al-Zarqawi bis dahin zur „al-Qa’ida“ zu zählen. Nach dem Verlust der afghanischen Basis ist eine solche Kategorisierung nicht mehr sinnvoll.

4.2 Zur Entwicklung der „al-Qa’ida“

Entsprechend der saudi-arabischen, jemenitischen und kuwaitischen Herkunft der Angehörigen der Kernorganisation „al-Qa’ida“ erstreckte sich ihr bisheriges Operationsgebiet weitgehend auf die Region zwischen Ostafrika, der Arabischen Halbinsel, dem Persischen Golf, Afghanistan und Pakistan. Es handelte sich dabei entweder um ihre Heimatländer bzw. Länder, in denen viele arabische Diasporagemeinden lebten oder um – wie im Falle Pakistans und Afghanistans – Länder, in denen „Arabische Mujahidin“ seit den 80er Jahren in unterschiedlicher Stärke präsent waren. Der Nukleus dieser Gruppe bildete sich schon seit den 80er Jahren, als Araber von der Halbinsel in großer Zahl in Pakistan und Afghanistan zusammenkamen. Sie weisen enge religiös-ideologische, kulturelle und tribale Bindungen auf, die die Schaffung einer eng kooperierenden Kerngruppe begünstigten, die sich um Bin Ladin bildete. Viele ihrer Mitglieder sind

⁵⁸ Tawhid bezeichnet den Wesenskern der islamischen Theologie, den absoluten Monotheismus. Militante Islamisten verbinden mit dieser Bezeichnung die Auffassung, dass nur derjenige Muslim, der ihre Verhaltensnormen vorbehaltlos in die Praxis umsetzt, ein wahrer Monotheist ist. Mehrere islamistische Gruppierungen benannten sich nach diesem Konzept. Das prominenteste Beispiel ist die gleichnamige libanesische Gruppierung aus Tripolis, einer Hochburg sunnitischer Islamisten. Dort hatte sich „al-Tawhid“ von der „al-Jama‘a al-islamiya“, einem libanesischen Ableger der „Muslimbruderschaft“ abgespalten. Eine organisatorische Beziehung zwischen dieser Gruppe und der deutschen „Tawhid“-Gruppe ist sehr unwahrscheinlich.

⁵⁹ Zu seiner Person vgl. Washington Post vom 5. Februar 2003 (Pincus, Walter: U.S. effort to link terrorists to Iraq focuses on Jordanian). Vgl. auch Der Tagespiegel vom 21. Januar 2004 (Jansen, Frank: Bin Ladins grausamster Schüler). Zarqawis Herkunft war lange ungeklärt. Sein Steckbrief auf der Webseite der „Coalition Provisional Authority“ (www.cpa-iraq.org) führt an, er sei Jordanier palästinensischer Abstammung und Angehöriger des Stammes „Bani Hasan“. Dies ist nicht möglich. Wenn er den jordanischen Bani Hasan angehört, kann er nicht palästinensischer Abstammung sein. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Renate Dieterich, Bonn, die Zarqawi für einen Jordanier hält. Viele seiner Anhänger sind palästinensischstämmige Jordanier, er selbst hingegen „Ostjordanier“.

verwandt und verschwägert, stammen aus dem zentralarabischen Najd oder gehören denselben Stämmen im Westen der Arabischen Halbinsel an und orientieren sich ideologisch an einer radikalen Islaminterpretation, die eng an die saudi-arabische Wahhabiya und das revolutionäre Denken von Teilen der ägyptischen „Muslimbruderschaft“ anknüpft.⁶⁰

An diese innerste Kerngruppe schlossen sich in der zweiten Hälfte der 90er Jahre Exilägypter aus den älteren Organisationen „Gihad“ (deutsch „Heiliger Krieg“) und „al-Gama‘a al-islamiya“ (deutsch „Islamische Gruppe“)⁶¹ unter der Führung von Aiman al-Zawahiri an.⁶² Viele von diesen hatten bereits langjährige Erfahrung im bewaffneten Kampf. Deshalb und aufgrund ihres ideologischen Prestiges – die ägyptischen „Muslimbrüder“ und ihre militanten Abspaltungen hatten oft eine Vorreiterrolle für die islamistischen Organisationen gespielt – übten sie schnell großen Einfluss innerhalb der „al-Qa‘ida“ aus. So stellten sie beispielsweise die überwiegende Mehrheit der Führungsriege hinter Usama Bin Ladin und Aiman al-Zawahiri. Obwohl sie seit 1998 als integraler Bestandteil der Kernorganisation gelten können, sind sie weiterhin deutlich als ägyptische Gruppe auszumachen. Dies zeigte sich vor allem daran, dass saudische und jemenitische Gefolgsleute Bin Ladins ihre herausragende Rolle innerhalb der Organisation häufig kritisierten.

Der Hinweis auf die internen Bruchlinien innerhalb der „al-Qa‘ida“ verdeutlicht ein dominierendes Merkmal ihrer Struktur, nämlich das Spannungsverhältnis zwischen den nationalen Gruppierungen, beispielsweise der Ägypter, Saudis, Jemenis und Algerier, aus denen sie sich zusammensetzt, und der transnationalen Organisation, zu der sie sich in den 90er Jahren entwickelte. Nicht zu unterschätzen sind neben einer ausgeprägten Konkurrenz um die hervorgehobenen Positionen in der „al-Qa‘ida“-Führung auch die nationalen Eigenarten, die eine Binnendifferenzierung verstärken. So ist es einem Bewohner des arabischen Ostens kaum möglich, maghrebische Dialekte zu verstehen. Auch Mentalitätsunterschiede beispielsweise zwischen Diasporamuslimen und Arabern aus der Region dürften sich auf die Kohäsion der Organisation ausgewirkt haben. Die „al-Qa‘ida“ richtete deshalb für die verschiedenen Gruppierungen getrennte Gästehäuser ein. Bekannt wurde zum Beispiel das Gästehaus Abu Zubaidas, eines prominenten Logistikers der Organisation, in Peschawar, von dem er vorwiegend nordafrikanische Rekruten ins Ausbildungslager Khaldan in Afghanistan schickte.⁶³ Auch in Kandahar gab es ein Haus, in dem vorwiegend Angehörige des saudi-arabischen Stammes der Ghamid lebten, und das nach ihnen benannt wurde (Arabisch bayt al-ghumud).⁶⁴

⁶⁰ Bei der Wahhabiya handelt es sich um eine zentralarabische Reformbewegung, die nach ihrem Begründer Muhammad b. Abdalwahhab (gest. 1792) benannt wurde. Sie ist heute eine Art saudi-arabische Staatsideologie und aufgrund staatlicher Unterstützung weltweit einflussreich.

⁶¹ Der arabische Buchstabe „jim“ wird im ägyptischen Arabisch wie ein deutsches „g“ gesprochen. Deshalb wird hier zur Bezeichnung ägyptischer Gruppierungen die entsprechende Schreibweise „Gihad“ oder „Gama‘a“ verwandt. Dies erleichtert die Orientierung, da die Bezeichnung Jihad (oder „al-Jihad al-islami“) von mehreren Gruppierungen beansprucht wird.

⁶² Zu Aiman al-Zawahiri vgl. Wright, Lawrence: The man behind Bin Ladin, in: The New Yorker vom 16.9.2002.

⁶³ Ahmed Ressay machte dementsprechende Aussagen in seinen Verhören. Vgl. New York Times vom 4.7.2001 (Laura Mansnerus/Judith Miller: Terrorist details his training) Ressay hatte geplant, um den Jahreswechsel 1999/2000 einen Bombenanschlag auf dem Flughafen von Los Angeles zu verüben. Er wurde beim Grenzübertritt von Kanada in die USA zufällig gefasst.

⁶⁴ Zu den Banu Ghamid allgemein vgl. Encyclopedia of Islam, 2nd Edition, Bd. II, S. 1001. Sie sollen laut der Londoner Tageszeitung al-Hayat über 600 000 stark sein. Vgl. al-Hayat vom 13.11.2003 (Jamil adh-Dhiyabi:

Die nationale und politische Herkunft der Teilgruppierungen wirkte sich auch auf die Strategie der „al-Qa’ida“ aus. So ist es zwar im Allgemeinen ihr Ziel, die USA zum Rückzug aus der islamischen Welt zu bewegen und – an zweiter Stelle – den Staat Israel zu zerstören. Doch handelt es sich dabei lediglich um den kleinsten gemeinsamen Nenner einzelner Gruppen, die – vor allem was den oben skizzierten Kernbereich der „al-Qa’ida“ angeht - weiterhin in groben Zügen „landsmannschaftlich“ organisiert sind und ihre ursprünglich auf die jeweiligen Heimatländer bezogenen Ziele in die „al-Qa’ida“ eingebracht haben. Trotz ihrer internationalistischen Rhetorik streben sie in der Regel weiterhin den Sturz der Regierungen ihrer Heimatländer an. Auch ihnen ist klar, dass dies in den meisten Fällen ein zumindest unter den aktuell gegebenen Umständen unrealistisches Vorhaben ist. Doch der Wunsch besteht fort. So versuchte beispielsweise die ägyptische „Gihad“-Gruppe noch 1995, Präsident Mubarak bei einem Staatsbesuch in Äthiopien zu töten.⁶⁵

Der Strategiewandel innerhalb der „al-Qa’ida“ zeigte sich besonders deutlich in den Verlautbarungen Usama Bin Ladins selbst. Bis 1996/1997 konzentrierte er sich auf die Kritik der saudischen Regierung und die angebliche Besetzung Saudi-Arabiens durch amerikanische Truppen. So auch in seiner programmatischen Jihad-Erklärung vom 23. August 1996, in der er den USA den Krieg erklärte, weil sie das „Land der beiden Heiligen Stätten“ (= Mekka und Medina) besetzt hielten.⁶⁶ Dabei handelte es sich um Fragen, die nur für die Islamisten der Halbinsel vordringlich waren. Seine Erklärung weist ihn somit als saudi-arabischen Oppositionellen aus.

Erst die Einbeziehung weiterer islamistischer Gruppierungen machte einen Strategiewechsel notwendig. In seinem berühmten Aufruf unter dem Titel „Islamische Weltfront für den Kampf gegen Juden und Kreuzzügler“ vom Februar 1998 wandte sich Bin Ladin gemeinsam mit militanten islamistischen Persönlichkeiten aus Ägypten, Pakistan und Bangladesch gegen die USA. Die Unterzeichner erklärten, es sei die Pflicht jedes Muslims, Amerikaner und ihre Verbündeten zu töten, auch Zivilisten, überall wo er sie anträfe. Erst nach dem Rückzug der USA aus allen muslimischen Ländern erlösche diese Pflicht.

Erst der Anschluss ägyptischer Islamisten von „Gihad“ und „Gama’a“ an die „al-Qa’ida“ zwischen 1996 und 1998 zwang beide Seiten zur Neudefinition ihrer Ziele. Die internationalistische Ausrichtung behielt die „al-Qa’ida“-Führung auch in den folgenden Jahren bei. Doch Bin Ladin und seine saudischen Anhänger gaben ihre Ziele in Saudi-Arabien nicht auf und bezogen sich weiterhin in deutlichen Worten auf ihr Heimatland. So zum Beispiel Abdalaziz al-Umari, einer der Attentäter des 11. September, in seinem Märtyrervideo, das der katarische Fernsehsender al-Jazeera zum Jahrestag der Anschläge des 11. September im Jahr 2002 aus-

Said al-Hadawi al-Ghamidi im Gespräch mit „al-Hayat“: „Die erzwungene Muße und die Arbeitslosigkeit tragen zum Entstehen des extremistischen Denkens bei“ [Arabisch]).

⁶⁵ Gunaratna, Rohan: *Inside Al Qaeda. Global Network of Terror*, New York 2002, S. 137. Zuweilen wird auch die al-Gama’a al-islamiya für den Anschlag verantwortlich gemacht.

⁶⁶ Die englische Übersetzung des Textes wurde unter dem Titel „The Ladenese Epistle“ bekannt und findet sich auf zahllosen Webseiten. Die Überschrift des arabischen Originaltextes lautet: „Jihad-Erklärung gegen die Amerikaner, die das Land der Heiligen Stätten besetzt halten“. Interessant ist vor allem der Untertitel, der unter Rückgriff auf einen Ausspruch des Propheten Muhammad lautet: „Vertreibt die Polytheisten von der Arabischen Halbinsel“. Dies wurde in den folgenden Jahren der Schlachtruf der Halbinselaraber innerhalb der „al-Qa’ida“. Etwas ausführlicher zu den Erklärungen Bin Ladins vgl. Stern, Jessica: *The Protean Enemy*, in: *Foreign Affairs* 82 (July/August 2003) No.4, S. 27 - 40 (S. 29).

strahlte. Darin bezog sich der saudische Staatsangehörige Umari, der innerhalb der „al-Qa’ida“ aufgrund seiner religiösen Ausbildung über einiges Ansehen verfügte, ausführlich auf die Situation in seinem Heimatland. Er rief die Jugend des Landes, seine Religionsgelehrten und die Angehörigen seines Stammes zum Widerstand gegen die Herrscherfamilie auf.

Diese und ähnliche Argumentationen in Videos und Tonbandaufnahmen verdeutlichen die anhaltende Wirksamkeit national(-staatlich)er Orientierungen im Rahmen eines Phänomens, das nur im Großen und Ganzen transnational organisiert ist. Die nationale Zusammensetzung der Kerngruppe wirkte sich darüber hinaus auch auf die konkrete Zielauswahl der „al-Qa’ida“ aus. Der 11. September war das erste Beispiel für einen großen Anschlag der „al-Qa’ida“, der außerhalb des eigentlichen Herkunftsgebietes und der Aufenthaltsorte ihrer Kernorganisation durchgeführt wurde. Er markiert ihre operative Globalisierung, die vor allem auf die Einbeziehung des Operationschefs Khalid Shaikh Muhammad zurückging. Bis dahin hatte sie sich weitgehend auf das Operationsgebiet zwischen Ostafrika und Pakistan beschränkt. Denn nur hier profitierte sie von der weiten Verbreitung und intensiven Vernetzung jemenitischer Araber in den Randgebieten des Indischen Ozeans. Seit dem 19. Jahrhundert war eine große Zahl der Bewohner des Hadramaut, einer Region um ein gleichnamiges Wüstental im süd-östlichen Jemen, aufgrund der Armut ihrer Heimat nach Ostafrika, die Häfen des Roten Meeres und des Hijaz, nach Indien, Malaysia und Indonesien ausgewandert. Wo sie auch lebten, bewahrten sie eine enge Bindung zu ihrer Heimat auf der Arabischen Halbinsel. Obwohl nur eine Minderheit dieser Diasporagemeinschaft heute mit der „al-Qa’ida“ sympathisiert, werden ihre sozioökonomischen und kulturellen Netzwerke auch von militanten Islamisten intensiv genutzt.⁶⁷ Hadramis bilden auch das wichtige Bindeglied der „al-Qa’ida“ nach Indonesien. In Indonesien stammen die Führer mehrerer militanter Organisationen aus dem Jemen, so vor allem Abu Bakr Ba ‘Ashir, der Kopf der „Jemaah Islamiya“.⁶⁸

Mittlerweile ist „al-Qa’ida“ als Kernorganisation weitgehend zerschlagen und nur noch eingeschränkt handlungsfähig. Infolgedessen werden die einzelnen Teilgruppierungen wieder an Bedeutung gewinnen. Da es zu gefährlich geworden ist, überregionale Kommunikationslinien aufrecht zu erhalten, spaltet sich die Organisation nach dem Verlust ihrer Zentrale in Afghanistan in kleinere Einheiten auf. Die einzelnen Mitglieder versuchen dabei, sich in verhältnismäßig sichere Gebiete zurückzuziehen. Dies sind vor allem ihre Heimatländer und diejenigen Regionen, in denen viele ihrer Landsleute leben. Militanter Islamismus wird mithin – ohne dass das transnationale, globale Element verloren geht – wieder zu einem lokalen beziehungsweise regionalen Problem.⁶⁹

⁶⁷ Dies zeigt sich beispielsweise an den Anschlägen in Kenia vom 28.10.2002. Damals griff die „al-Qa’ida“ in Mombasa ungefähr zeitgleich ein vorwiegend von Israelis frequentiertes Hotel und – mit einer schultergestützten Luftabwehrrakete – ein israelisches Charterflugzeug an. Die Rakete verfehlte das Flugzeug nur knapp. In dem Hotel starben 15 Personen und drei Attentäter. Die Organisatoren des Anschlags nutzten – wie schon 1998 – die Infrastruktur lokaler arabischer Gemeinden und deren Schmuggelrouten von Somalia über die Insel Lamu nach Kenia. Zur Vorbereitung vgl. NYT vom 6.11.2003 (Lacey, Marc: Terrorists in Kenya posed as fishermen, a report says).

⁶⁸ Zur hadramischen Diaspora allgemein vgl. Freitag, Ulrike / Clarence-Smith, William G. (Hrsg.): *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*, Leiden 1997. Zur „Jemaah Islamiya“ vgl. die mittlerweile sechs Studien von Sidney Jones für die International Crisis Group. Sie finden sich auf der Webseite der Organisation: www.crisisweb.org.

⁶⁹ Zur transnationalen Dimension vgl. den Beitrag von Ulrich Schneckener in diesem Band.

Vor allem die Sichtweise auf den eigentlichen Kern der „al-Qa’ida“ um die Saudis, Jemenis und Ägypter verdeutlicht dies. Im Folgenden werde ich deshalb „al-Qa’ida“ nicht nur als eine transnationale Organisation, sondern auch als Summe ihrer Bestandteile beschreiben und die wichtigsten Entwicklungstendenzen der ägyptischen und saudi-arabischen Gruppierungen der Kernorganisation seit 1979 aufzeigen. Im Zentrum der Ausführungen werden die saudischen Islamisten stehen, die seit 1995 das dynamischste Element im islamistischen Terrorismus bilden, deren Vordenker aber auch zunehmend die intellektuelle islamistische Szene mitgestalten.

4.3 Das Epochenjahr 1979

Das Epochendatum für den islamistischen Terrorismus wie für die islamistischen Bewegungen insgesamt war das Jahr 1979. Drei Ereignisse sollten den weiteren Lauf der Dinge entscheidend beeinflussen, nämlich die Islamische Revolution im Iran, die sowjetische Invasion in Afghanistan und – dies erschließt sich erst in der Rückschau - die Besetzung der Großen Moschee von Mekka durch saudi-arabische Islamisten.

Die Islamische Revolution im Iran 1979 hatte auch für die sunnitischen Islamisten eine mobilisierende Funktion. Damals zeigte sich erstmals, dass es Islamisten möglich war, selbst gegen einen äußerst starken Staat zu siegen und die Macht zu übernehmen. Die Revolution leitete daher ein Jahrzehnt ein, an dessen Ende 1989/90 der militante Islamismus seinen Zenit erreichte. In Algerien schien ihre Machtübernahme nur eine Frage der Zeit zu sein, im israelisch-palästinensischen Konflikt schien die Hamas der PLO die Initiative in der seit 1987 schwelenden Intifada entrissen zu haben, Khomeini mobilisierte mit seinem Todesurteil gegen Salman Rushdie Muslime weltweit, im Sudan hatte Hasan al-Turabi mit Hilfe des Militärs die Macht übernommen, in Afghanistan hatten islamistische Glaubenskämpfer die Supermacht zum Rückzug gezwungen und in den muslimischen Nachfolgestaaten der Sowjetunion und Jugoslawiens schien der Islamismus neue Expansionsmöglichkeiten gewonnen zu haben.⁷⁰

Die sowjetische Invasion in Afghanistan 1979 hatte eine ähnlich mobilisierende Wirkung wie die Islamische Revolution. Die Besetzung eines muslimischen Landes durch die „heidnische“ Supermacht elektrisierte die islamistischen Bewegungen in der gesamten Region. Schon kurz nach dem sowjetischen Einmarsch machten sich auch arabische Freiwillige auf, den afghanischen Widerstandskämpfern zur Hilfe zu kommen. Weitgehend unbemerkt von der Weltöffentlichkeit gelang es ihnen, in Peschawar ihre transnationalen Kontakte auszubauen und die Grundlagen für die späteren Aktivitäten der „arabischen Afghanen“ weltweit zu schaffen.

Die Besetzung der Großen Moschee von Mekka war das dritte Ereignis, das die künftige Entwicklung des militanten Islamismus prägen sollte, obwohl es weltpolitisch nicht so bedeutend war wie die beiden erstgenannten. Damals nahmen zwischen 500 und 1 000 mehrheitlich saudische Islamisten mehrere hundert Pilger als Geiseln. Die Besetzer kritisierten die Prunksucht und Korruption der Herrscherfamilie Saud, beklagten die ungebremste Modernisierung des Landes und forderten eine Aufkündigung ihres Bündnisses mit den USA. Sie

⁷⁰ Kepel, Gilles: Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München und Zürich 2002, S. 252. Es handelt sich hierbei um die deutsche Übersetzung von: Kepel, Gilles: Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme, Paris: Gallimard 2000.

wurden nach zwei Wochen überwältigt.⁷¹ Dies war ein erster Hinweis auf die ungeheure Sprengkraft, die der saudi-arabische Islamismus aufweisen konnte.⁷²

In den folgenden Jahren unterstützte die saudische Regierung die Ausreise von jungen saudischen Islamisten, die ihren Glaubensbrüdern in Afghanistan beistehen wollten. Ihr Interesse an einer innenpolitischen Konsolidierung traf sich mit dem vieler damals noch unorganisierter Islamisten, die am Jihad der Afghanen teilnehmen oder zumindest logistische und humanitäre Hilfe auf der pakistanischen Seite der Front leisten wollten. Infolge dieser Politik blieb es in Saudi-Arabien bis 1990/91 ruhig. Riad glaubte, ein innenpolitisches Problem entschärfen zu können, vermutlich ohne die möglichen langfristigen Folgen zu bedenken. Den Saudis folgten bald auch Jemeniten, Ägypter, Algerier, Kuwaitis und weitere arabische Staatsangehörige. Während der Zuzug zu Beginn des Krieges noch gering war, bewirkte die einsetzende finanzielle Förderung aus den arabischen Golfstaaten schnell ein Ansteigen der Zahl „arabischer Afghanen“. Auf diese Weise entschärfte der Afghanistan-Krieg indirekt die innenpolitischen Konflikte in mehreren arabischen Staaten, da viele militante Islamisten – auch als Reaktion auf den Verfolgungsdruck – ihre Heimatländer in Richtung Peschawar verließen. Im Falle Ägyptens musste dies nach der Ermordung Präsident Sadats durch Angehörige der „Gihad“-Gruppe 1981 als wichtiger politischer Erfolg gewertet werden. Doch die relative Ruhe der 80er Jahre schlug in den 90er Jahren schnell um.

4.4 Die Anfänge des internationalen islamistischen Terrorismus

Das Ende des Afghanistankrieges war in mehrfacher Hinsicht ein einschneidendes Ereignis für die militanten Islamisten. Dass es einer kleinen Schar von Muslimen – so zumindest ihre Perzeption der Ereignisse – gelungen war, die Supermacht UdSSR zu schlagen, steigerte das Selbstbewusstsein der Veteranen ins Unermessliche. Das Ende des Krieges trug darüber hinaus zu einer Internationalisierung des islamistischen Terrorismus bei. Militante Gruppierungen konnten fortan auf ausgebildete und kampferprobte Mitglieder zurückgreifen, die „arabischen Afghanen“, wie sie bis heute oft genannt werden. Der Begriff bezeichnete zunächst arabische Staatsbürger, die gemeinsam mit den afghanischen Mujahidin gegen die sowjetischen Besatzungstruppen und anschließend bis 1992 gegen das Regime Mohammed Najibullahs kämpften. Viele „arabische Afghanen“ suchten ab Ende der 80er Jahre neue Tätigkeitsfelder, die sie in den Krisengebieten der Peripherie der islamischen Welt, aber zunächst vor allem in einigen ihrer Heimatländer fanden. Dies machte sich insbesondere in Ägypten und Algerien bemerkbar.

In Ägypten begann die „al-Gama'a al-islamiya“ 1992 eine mehrjährige Terrorkampagne bis dahin ungekannten Ausmaßes. Bis 1992 hatte sie vorwiegend in Oberägypten operiert. Vor allem Asjut galt als ihre Hochburg schlechthin. In diesem Jahr begann sie nun systematisch, Touristen und Sicherheitskräfte anzugreifen. In Kairo hatte sie kurzfristig sogar die Kontrolle

⁷¹ Buchan, James: The Return of the Ikhwan, 1979, in: Holden, David/ Jones, Richard (eds.): The House of Saud. The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World, London: Sidgwick & Jackson 1981, S. 511 - 526.

⁷² Zum saudi-arabischen Islamismus allgemein vgl. Fandy, Mamoun: Saudi Arabia and the Politics of Dissent, London 1999; Teitelbaum, Joshua: Holier than Thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition, Washington 2000.

über das Armenviertel Imbaba gewinnen können. Da nach dem Fall von Kabul 1992 weitere „ägyptische Afghanen“ zurückkehrten, eskalierte die Gewalt zusehends. Die Folge war ein auf beiden Seiten mit großer Brutalität geführter, wenn auch nicht im militärischen Sinne intensiver Bürgerkrieg, der erst 1997 endete. Er fand seinen Höhepunkt in einem Attentat auf westliche Touristen im November 1997 in Luxor. Damals töteten islamistische Terroristen über 60 Personen nahe dem Tempel der Hatschepsut beim Tal der Könige.⁷³

In Algerien reagierte die „Islamische Heilsfront“ („al-Jabha al-islamiya li-l-Inqadh“ / FIS) auf den Staatsstreich der Armee im Januar 1992, die damit einem überwältigenden Wahlsieg der Islamisten zuvorkam, mit einer kombinierten Guerilla- und Terrorkampagne, die in einen auf beiden Seiten mit äußerster Brutalität geführten Bürgerkrieg mündete. Die Gewalt eskalierte mit dem Auftreten der „Bewaffneten Islamischen Gruppen“ (GIA), die das Töten unbeteiligter Zivilisten auch theoretisch legitimierten. Die Gruppen löschten ab Mitte der 90er Jahre ganze Dörfer aus. Da die algerischen Islamisten Frankreich als den wichtigsten Verbündeten der algerischen Regierung betrachteten, trugen sie ihren Kampf in den Jahren 1994 - 1996 bis nach Europa. Es waren jedoch die Gewaltexzesse in Algerien, die ihre Unterstützung im Land und international versiegen ließen. Selbst Abu Qutada, ein Londoner militanter Prediger aus dem „al-Qa’ida“-Umfeld und bis dato eine Art geistiger Führer der GIA, entzog ihnen seine Unterstützung. Stattdessen bildete sich unter der Führung Hasan Hattabs eine neue Organisation, die „Salafitische Gruppe für Mission und Kampf“ („al-Jama’a al-Salafiya li-l-Da’wa wa-l-Qital“ / GSPC). Sie nahm von den Massakern der GIA Abstand und wurde zur wichtigsten militanten Gruppe in Algerien seit 1998. Die Eskalation der Gewalt führte somit zu einer Zersplitterung des militanten Lagers.⁷⁴

Das Jahr 1996/97 erwies sich in Ägypten wie in Algerien als Wendepunkt. Auch islamistisch gesinnte Teile der Bevölkerung lehnten die Gewaltexzesse der militanten Gruppen ab und entzogen ihnen jegliche Unterstützung. Ohne ein breites Sympathisantenfeld war es den Militanten jedoch unmöglich, die bestehenden Regierungen zu stürzen. 1996/97 wurde deutlich, dass es den Islamisten weder in Algerien noch in Ägypten oder anderen arabischen Staaten gelingen würde, mit Gewalt an die Macht zu kommen. Einige bisher militante Islamisten zogen aus dieser Entwicklung die Schlussfolgerung, dass der bewaffnete Kampf eingestellt werden müsse. Im Sommer 1997, noch vor dem Massaker von Luxor, verkündete ein Teil der Führung der ägyptischen „al-Gama’a al-islamiya“ seine Bereitschaft zu einem Waffenstillstand. Nach November 1997 setzten die Wortführer der Gruppe diese Bemühungen um einen Ausgleich fort, was eine weitgehende Befriedung der ägyptischen Szene zur Folge hatte. Teile der Exilführung lehnten den Waffenstillstand ab, so dass sich die Organisation spaltete. Rifa’i Ahmad Taha, der auch das Attentat von Luxor befürwortete, schloss sich im Winter 1997/98 Bin Ladins „al-Qa’ida“ an und folgte damit Aiman al-Zawahiri. Umgekehrt schlossen sich 1999 Teile der Exilführung dem Waffenstillstand an.⁷⁵

⁷³ Kepel, Schwarzbuch, S. 332 f.

⁷⁴ Wiktorowicz, Quintan: The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad, in: Middle East Policy, Vol. VIII, No.4 (December 2001), S. 18 - 38 (S. 27 - 29).

⁷⁵ Es ist ungeklärt, inwieweit die „al-Gama’a al-islamiya“ tatsächlich aus Überzeugung handelte oder aber in Zukunft die Gewaltoption ein weiteres Mal wählen könnte. In einigen Quellen wird erwähnt, dass auch Zawahiri den Waffenstillstand unterstützt. Vgl. z. B. Wiktorowicz, Transnational Salafis, S. 34. Hierbei handelt es sich, sollte die Information zutreffen, ohne Zweifel um ein taktisches Manöver.

Arabische Afghanistanveteranen nahmen in den 90er Jahren zudem an den Kriegen in Bosnien, im Kosovo, in Tschetschenien, Tadschikistan, Aserbeidschan und sogar auf den Philippinen und in Kaschmir teil. Besonders Bosnien wurde zwischen 1992 und 1995 zu einem Ort, an dem sich Islamisten aus aller Welt trafen und Verbindungen aufbauten, die zur Transnationalisierung ihrer Netzwerke beitrugen. Dabei spielte auch eine Rolle, dass die ägyptischen und algerischen Aufstandsversuche scheiterten. Reste der dortigen Gruppen zogen sich an die „Peripherie“ der islamischen Welt zurück. Dies geschah schon im Verlauf des Bosnienkrieges, verstärkte sich aber nach dem endgültigen Scheitern der militanten Islamisten in Ägypten und Algerien 1996/97. Algerier und Ägypter flüchteten nun nach Westeuropa, um von dort aus logistische Hilfe zu leisten, oder auf den Balkan und nach Afghanistan. Vor allem Ägypter wurden zur wichtigsten Gruppierung sowohl in Bosnien als auch in Afghanistan, wo sie sich ab 1997 vermehrt Bin Ladins „al-Qa’ida“ anschlossen.

4.5 Der saudi-arabische Islamismus seit 1990

Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung erweist sich in der Rückschau der Zweite Golfkrieg 1990/91, der nach 1979 und dem sowjetischen Rückzug aus Afghanistan zum nächsten wichtigen Wendepunkt in der Geschichte des militanten Islamismus wie auch des Islamismus insgesamt wurde. Nachdem irakische Truppen am 2. August 1990 das Emirat Kuwait besetzt hatten, rief die saudische Herrscherfamilie amerikanische Soldaten zum Schutz vor einem möglichen Angriff auf die saudi-arabische Ostprovinz zu Hilfe. Dies hatte zum einen zur Folge, dass Islamisten in der gesamten Region fortan verstärkt die USA als ihren eigentlichen Feind ausmachten. Mit dem Ende der bipolaren Welt wurde es der einzig verbliebenen Supermacht erstmals möglich, in zahlreichen Regionalkonflikten zu intervenieren. Die Islamisten fassten diese Interventionen als Angriffe auf die islamische Welt oder sogar auf „den Islam“ auf, so dass sich der Antiamerikanismus in der Region intensivierte.⁷⁶

Zum anderen wirkte die amerikanische Präsenz vor allem auf die saudi-arabischen Islamisten schockartig. Der ausgeprägte Antiamerikanismus weiter Teile der Bevölkerung war der saudischen Herrscherfamilie bekannt. Schon die Ereignisse von 1979 hatten bewiesen, wie gefährlich die Islamisten werden konnten. Deshalb hatte die Regierung bis dato versucht, ihre enge sicherheitspolitische Bindung an die USA sehr diskret zu handhaben. Die USA hatten während der 70er und 80er Jahre mehrfach den Wunsch geäußert, in Saudi-Arabien selbst Stützpunkte einzurichten, waren aber aus innenpolitischen Gründen stets auf Ablehnung gestoßen. Erst angesichts der irakischen Bedrohung im August 1990 sah sich die saudische Regierung gezwungen, amerikanische Truppen ins Land zu rufen.

Sofort begannen populäre islamistische Prediger, die meist den mittleren und unteren Rängen des religiösen Establishments entstammten, die Politik der Herrscherfamilie zu kritisieren. Ihrer Ansicht nach war die Anwesenheit nichtmuslimischer Truppen im „Land der beiden Heiligen Stätten“ ein Sakrileg, das durch keine Notlage zu rechtfertigen war. Safar al-Hawali und Salman al-Auda waren die prominentesten unter ihnen. Nachdem die Regierung einigen Forderungen

⁷⁶ Zum Antiamerikanismus in der Region vgl. neuerdings Sigrid Faath (Hrsg.): Antiamerikanismus in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Formen, Dimensionen und Folgen für Europa und Deutschland, Hamburg: Deutsches Orient-Institut 2003.

der Opposition in den Jahren 1992/93 nachgegeben hatte, ging sie anschließend in die Offensive. Als 1994 Unruhen ausbrachen, ließ sie die prominentesten Prediger und weitere Islamisten inhaftieren.

In den folgenden Jahren differenzierte sich die islamistische Opposition in verschiedene Gruppierungen aus. Die Militanten schlossen sich ab 1994 endgültig Usama Bin Ladin an, der auf die Verhaftungen im Herbst 1994 ebenfalls mit einer weiteren Radikalisierung reagierte. Bin Ladin selbst hatte Saudi-Arabien 1991 über den Jemen Richtung Sudan verlassen. Dieses Land wurde in den frühen 90er Jahren unter der Führung eines islamistisch orientierten Regimes und seines Vordenkers Hasan al-Turabi zu einem Refugium für Gleichgesinnte aus der gesamten Region.⁷⁷ Hier begann die Karriere Bin Ladins als Financier des transnationalen Terrorismus. Die sudanesishe Regierung ließ ihm zunächst alle Freiheiten, seine Organisation auszubauen und künftige Terroristen in Trainingscamps auszubilden. Erst 1996 veranlasste sie Bin Ladin auf Druck der USA, das Land zu verlassen. Dieser kehrte nach Afghanistan zurück, wo er sich 1997 den Taliban anschloss, die mittlerweile die Macht im Großteil des Landes übernommen hatten. Schon damals begleiteten ihn viele saudische Landsleute.

In Saudi-Arabien selbst verübten militante Islamisten in den Jahren 1995 und 1996 zwei Anschläge. Vermutlich reagierten sie damit auf die Verhaftungswelle des Jahres 1994. Im November 1995 explodierte eine Autobombe vor dem Hauptquartier eines amerikanischen Sicherheitsdienstleisters in Riad, der ein Ausbildungsprogramm für die saudiarabische Nationalgarde leitete. Dabei starben sieben Menschen, darunter fünf Amerikaner, und 60 weitere wurden verletzt. Saudis waren nicht unter den Opfern, da die Bombe zur Gebetszeit explodierte. Auch wenn die Urhebererschaft der Anschläge bis heute nicht geklärt ist, ist deshalb davon auszugehen, dass die Attentäter sunnitische Islamisten waren. Im Mai 1996 wurden vier angebliche Attentäter hingerichtet, nachdem sie ihre Geständnisse im saudischen Fernsehen vorgetragen hatten. Die Angaben über ihre Zugehörigkeit zu einer Organisation waren widersprüchlich, doch handelte es sich um sunnitische Islamisten.⁷⁸

Am 25. Juni 1996 explodierte eine enorm große Autobombe vor den Khobar Towers, einem Wohnkomplex der amerikanischen Luftwaffenbasis von Dhahran an der Golfküste. 19 Amerikaner wurden getötet und mehrere hundert wurden verletzt. Bis heute ist unklar, wer für die Anschläge verantwortlich war. Amerikanische und saudische Stellen scheinen davon auszugehen, dass es sich bei den Tätern um Mitglieder der „Saudischen Hizbullah“ handelte, einer schiitischen Organisation, die auch im Auftrag des Iran die Präsenz der Amerikaner am Persischen Golf bekämpfte.⁷⁹ Mittlerweile setzt sich unter unabhängigen Beobachtern eher die Ansicht durch, dass auch in Khobar die „al-Qa'ida“ verantwortlich gewesen sein könnte. Darauf

⁷⁷ Turabi gilt bis heute als einer der bedeutendsten Vordenker des Islamismus. Vgl. seine Biografie von El Affendi, Abdelwahab: *Turabi's Revolution. Islam and Power in Sudan*, London: Grey Seal 1991.

⁷⁸ Cordesman, Anthony H.: *Saudi Arabia Enters the 21st Century. IV. Opposition and Islamic Extremism*, Final Review, December 31, 2002, S. 32 - 35; in: http://www.csis.org/burke/saudi21/S21_04.pdf

⁷⁹ Die Sichtweise des amerikanischen Generalstaatsanwalts findet sich in einer Anklageschrift von 2001. (<http://news.findlaw.com/cnn/docs/khobarindict61901.pdf>). Die pro-iranische „saudische Hizbullah“ wurde in den 80er Jahren nach dem Vorbild ihrer libanesischen Schwesterorganisation gegründet. In einer Verhaftungswelle wurde sie 1996/97 weitgehend zerschlagen. Zur Zeit spielt sie keine Rolle mehr, auch wenn ihre Ideologie unter den Schiiten der saudiarabischen Ostprovinz weiterhin populär ist.

deutet vor allem die im Abstand von zwei Monaten nach dem Attentat folgende Jihad-Erklärung Bin Ladins vom August 1996, die gewissermaßen rückwirkend die Programmatik für den Anschlag lieferte.

Es zeigte sich jedoch, dass die Anschläge den saudi-arabischen Staat und sein Bündnis mit den USA nicht destabilisieren konnten. Deshalb fanden zwischen 1996 und 2003 in Saudi-Arabien keine größeren Anschläge mehr statt. Die einheimischen militanten Islamisten stellten von nun an den saudi-arabischen Flügel der sich formierenden „al-Qa’ida“, da sie im Land der Heiligen Stätten keinen Regimewechsel bewirken konnten. Sie bildeten in den folgenden Jahren ihr Rückgrat. Unter Bin Ladins Führung erst wurden die saudi-arabischen Islamisten gemeinsam mit den mit ihnen eng verbundenen Kuwaitis und Jemenis zur Kerngruppe im internationalen Terrorismus bis ins Jahr 2003. Sie blieben der ortsansässigen saudi-arabischen Opposition jedoch immer eng verbunden.

Die islamistische Opposition in Saudi-Arabien hatte neben der religiös-ideologischen auch eine tribale beziehungsweise regionale Komponente. Viele der jungen Islamisten, die sich Usama Bin Ladin anschlossen, stammten aus sozioökonomisch vernachlässigten Gebieten im Westen und Südwesten des Landes. Dies erklärt beispielsweise, warum bis Sommer 2003 so viele Stammesangehörige der Ghamid aus eben dieser Region unter den saudischen Terroristen zu finden waren.⁸⁰ Insofern ist der saudische Islamismus auch eine Revolte der sozialen Peripherie und nur zu verstehen, wenn man sich intensiv mit seinem Entstehungsland beschäftigt. Usama Bin Ladin selbst gehörte als Saudi hadramitischer Abstammung nicht zum Staatsvolk im engeren Sinne, das in Zentralarabien beheimatet ist. Ebenso erging es Khalid Shaikh Muhammad, der als Kuwaiti balutschischer Abstammung nur ein Bürger zweiter Klasse war. Obwohl Forschungen zu diesem Thema noch weitgehend oberflächlich sind, bietet der Fall der Ghamid und der regionalen Herkunft so vieler saudi-arabischer Terroristen einen Hinweis auf die Bedeutung von sozio-ökonomischer Marginalisierung für die Entstehung militanter islamistischer Bewegungen im arabischen Raum.⁸¹

4.6 Die Internationalisierung der „al-Qa’ida“ 1997/1998

Usama Bin Ladins Terror-Netzwerk „al-Qa’ida“ erhielt seine vorläufige Gestalt in der zweiten Hälfte der 90er Jahre, als sich Ägypter und Saudis in Afghanistan verbündeten. Es wird angenommen, dass Aiman al-Zawahiri Anfang der 90er Jahre eine stark verjüngte Organisation der ägyptischen „Gihad“-Gruppe ins Leben gerufen hatte, möglicherweise schon in Kooperation mit Bin Ladin. 1997 schloss er sich diesem in Afghanistan an und begründete das Bündnis

⁸⁰ Ausführlich zu den Bani Ghamid, ihrer Rolle innerhalb der „al-Qa’ida“ und zur „Revolte der Peripherie“ vgl. Steinberg, Guido: Usama bin Ladin und Saudi-Arabien. Hintergründe der Terroranschläge des 11. September, in: Konrad-Adenauer Stiftung/Auslandsinformationen 11/01, S. 4 - 24 (S. 18 - 23). Mittlerweile scheint allerdings die Mehrheit der Verdächtigen aus Zentralarabien zu stammen. Dies spricht dafür, dass das terroristische Rekrutierungspotential im saudischen Südwesten eng begrenzt ist.

⁸¹ In den meisten Ländern weisen die islamistischen Bewegungen lokale und regionale Hochburgen auf. Häufig verbinden sich ideologischer und regionaler Widerstand infolge von Vernachlässigung durch den Zentralstaat. In der Türkei wurde dies nach den Attentaten vom 15. und 20. November 2003 deutlich. Die meisten (kurdischen) Attentäter stammten aus Bingöl und seiner Umgebung in Ostanatolien. Diese Region war bereits seit langem als stark islamistisch geprägt bekannt. In Syrien gilt besonders Aleppo als Hochburg sunnitischer Islamisten. In Ägypten sind es oberägyptische Städte wie Asiu, die besonders viele militante Islamisten hervorbrachten.

zwischen der „al-Qa’ida“ und Teilen des „Gihad“ und der „al-Gama’a al-islamiya“. Zawahiri wurde gleichzeitig zu dem Vordenker des Strategiewechsels hin zu einer Internationalisierung sowohl der Organisation als auch der Anschläge. Programmatische Grundlage des Strategiewechsels war der Aufruf der „Islamischen Weltfront für den Jihad gegen Juden und Kreuzzügler“ vom Februar 1998. Einige Mitglieder des „Gihad“ kritisierten diesen Schritt und die damit verbundene Internationalisierung der Ziele, so dass sich die Gruppe spaltete. Obwohl Zawahiri jetzt weniger Gefolgsleute hatte, minderte dies nicht die Effektivität seiner Organisation. Dies lag vermutlich daran, dass er durch den Zusammenschluss mit der Gruppe Bin Ladins über sehr viel mehr Geld als früher und auch über die Infrastruktur der afghanischen Camps verfügen konnte. Zudem kontrollierte er ein immer noch weit gespanntes Netzwerk von Gefolgsleuten in der ganzen Welt, von denen viele Erfahrungen im Kampf gegen die ägyptische Regierung gesammelt hatten. Vereinfacht gesagt, hatten sich in der Gruppierung „al-Qa’ida“ ägyptisches Personal und Know-How im terroristischen Kampf sowie saudi-arabische Finanzierung und hoch motiviertes Fußvolk zu einer effektiven Synthese vereinigt. Viele Ägypter stiegen innerhalb der „al-Qa’ida“ zu Führungspositionen auf. Neben Zawahiri galt besonders der Militärchef der „al-Qa’ida“, Muhammad Atif (alias Abu Hafs al-Masri), als bedeutende Persönlichkeit. Sein Nachfolger Saif al-Adl gehört heute zu den wichtigsten noch flüchtigen Funktionären der Organisation.⁸² Gemeinsam konzentrierte sich die neue Gruppierung ab 1997/98 auf amerikanische Ziele und einigte sich auf eine gemeinsame antiamerikanische Strategie. Sie fand ihren praktischen Niederschlag in den verheerenden Attentaten auf die amerikanischen Botschaften in Daressalam und Nairobi im August 1998.

Die Orientierung des Kampfes auf die USA hin ergab sich aus der Notwendigkeit, ein gemeinsames Ziel zu finden. Sowohl Zawahiri als auch Bin Ladin ging es weiterhin vorwiegend darum, die Regierungen in Ägypten beziehungsweise Saudi-Arabien zu stürzen. Deshalb wandten sie sich gegen die USA, deren wichtigsten Verbündeten. Bin Ladin hatte die USA schon länger als die eigentlich Verantwortlichen für das Überleben der saudischen Herrscherfamilie ausgemacht, wie seine öffentlichen Verlautbarungen verdeutlichen.⁸³ Würden sich die USA aus Saudi-Arabien und Ägypten zurückziehen, so seine Schlussfolgerung, wäre es um einiges leichter, die dortigen Regime zu stürzen. Dies aber war nur möglich, indem sie die USA durch Terroranschläge davon „überzeugten“, dass das fortgesetzte Engagement in der Region mit enormen Opfern verbunden sein würde. Diesem Zweck dienten die Anschläge des 11. September.

Die Kernorganisation „al-Qa’ida“ beinhaltete jedoch neben den Ägyptern und Saudis noch ein weiteres Strukturelement, ohne das sie vermutlich nicht ihre Schlagkraft entwickelt hätte. Es bestand aus der Gruppe um den Kuwaiti Khalid Shaikh Muhammad. Er schloss sich in der zweiten Hälfte der 90er Jahre ebenfalls der „al-Qa’ida“ an, obwohl er bereits seit einigen Jahren terroristisch aktiv gewesen war.⁸⁴ In seinem Fall handelte es sich zwar auch um einen kuwaitischen Islamisten pakistanischer Abstammung, der in der dortigen Szene der 70er und frühen

⁸² Vgl. Washington Post vom 29.11.2002 (Schmidt, Susan und Douglas Farah: Al Qaeda’s new leaders: Six militants emerge from ranks to fill the void).

⁸³ Vgl. Bin Ladins Jihad-Erklärung vom 23.8.1996.

⁸⁴ Eine gut lesbare Darstellung seiner terroristischen Karriere bietet Schroem, Oliver: Al Qaida. Akteure, Strukturen, Attentate, Berlin 2003. Hier fehlt allerdings eine Analyse der Prägung Mohammeds in seiner kuwaitischen Heimat.

80er Jahre geprägt worden war.⁸⁵ Doch scheint er sich später rasch zu einem professionellen Terroristen entwickelt zu haben, der als Typus eher nichtmuslimischen profitorientierten Gewaltunternehmern ähnelt, wie beispielsweise Carlos, „dem Schakal“.

Khalid Shaikh Muhammad soll schon 1993 eine nicht näher bekannte Rolle bei dem ersten Anschlag auf das World Trade Center gespielt haben, an dem sein Neffe Ramzi Yousef federführend beteiligt war. Anschließend plante er gemeinsam mit diesem, möglichst viele in Ostasien gestartete amerikanische Flugzeuge über dem Pazifik zu sprengen und ein Attentat auf den Papst während seines Besuches in Manila im Januar 1995 zu verüben. Erst anschließend schloss er sich Usama Bin Ladin an, vermutlich, weil dieser ihm eine expandierende Infrastruktur und das nötige Geld zur Verfügung stellen konnte. In der zweiten Hälfte der 90er Jahre wurde Khalid Shaikh Muhammad somit zu einem „Subunternehmer“ der „al-Qa’ida“, der sich aufgrund seines Prestiges und seiner Expertise eine hervorgehobene, mit einigen Freiheiten versehene Position in der entstehenden Hierarchie der „al-Qa’ida“ schaffen konnte, obwohl er keiner wichtigen Organisation oder „Landsmannschaft“ zu entstammen scheint. Seine offensichtliche Neigung zu einem ausschweifenden Lebensstil und seine terroristische Professionalität erinnern an Carlos und sind deshalb eher ein Hinweis auf globale Muster terroristischer Aktivität als ihre regionale und lokale Verankerung. Eine genauere Untersuchung seiner Lebensjahre in Kuwait und der Kuwaitis innerhalb der „al-Qa’ida“ könnte allerdings auch in seinem Fall Hinweise auf eine intensivere lokale Bindung bieten.⁸⁶

4.7 Der militante Islamismus nach der Zerschlagung der „al-Qa’ida“

Mittlerweile hat die Kernorganisation „al-Qa’ida“ ihre Basis in Afghanistan verloren und ist – da sie nur unter großen Schwierigkeiten direkt mit ihren Anhängern kommunizieren kann - nur noch eingeschränkt handlungsfähig. Der zwischen 1996 und 1998 in Afghanistan einsetzende Zentralisierungsprozess brach mit der amerikanischen Militärkampagne im Oktober 2001 ab. Da es schwieriger geworden ist, die Dienstleistungen der „al-Qa’ida“ abzurufen und der Verfolgungsdruck gestiegen ist, haben sich die Handlungsmöglichkeiten der militanten Islamisten weltweit stark eingeschränkt. Sie werden sich im oben genannten Kernbereich und in einigen anderen Staaten wieder verstärkt lokalen und regionalen Zielen zuwenden, da die Koordinierung transnationaler Aktivitäten mit zunehmenden Schwierigkeiten verbunden ist.⁸⁷

⁸⁵ Khalid Shaikh Muhammads Vater war in den 50er Jahren aus dem pakistanischen Teil Balutschistans nach Kuwait eingewandert, wobei die kuwaitische Regierung heute leugnet, dass es sich bei der Familie um Kuwaitis handelt. Sein Bruder Zahid scheint dennoch ein wichtiges Mitglied der kuwaitischen „Muslimbruderschaft“ gewesen zu sein. Es ist wahrscheinlich, dass auch Khalid hier seine islamistische Prägung erhielt. Die m. E. beste Darstellung seiner terroristischen Karriere ist: LA Times vom 22.12.2002 (McDermott, Terry (et al.): The Plots and Designs of Al Qaeda’s Engineer). Vgl. auch Financial Times vom 15.2.1993 (Huband, Mark: The CEO of al-Qaeda: Khalid Sheikh Mohammed).

⁸⁶ Mehrere Brüder Khalid Shaikh Muhammads lebten in den 80er Jahren in Peschawar. Mehrere seiner Neffen nehmen bzw. nahmen bis zu ihrer Verhaftung wichtige Funktionen innerhalb der „al-Qa’ida“ wahr. Vgl. Washington Post vom 4.3.2003 (Schmidt, Susan/Walter Pincus: U.S. fears nephews may succeed captive).

⁸⁷ Einer der wichtigsten Schläge gegen die „al-Qa’ida“ im Jahr 2003 war die in den deutschen Medien nicht beachtete Liquidierung von Yusuf al-Uyairi, dem Verbindungsglied zwischen der „al-Qa’ida“-Führung im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet und im Iran einerseits und den Zellen in der Golfregion und Saudi-Arabien andererseits. Er starb im Mai während eines Feuergefechts mit saudischen Sicherheitskräften. Seitdem scheint die Kommunikation der Saudis mit ihrer Führung nachhaltig gestört zu sein, was die

Es findet ein weitgehend ungewollter Dezentralisierungsprozess statt. Inwieweit militante Islamisten in Zukunft effektiv Gewalt anwenden werden, hängt vor allem davon ab, inwieweit die Staaten in der arabisch-muslimischen Welt geeignete Instrumente zu ihrer Bekämpfung entwickeln und inwieweit diese Gruppen weitere lokale Unterstützer rekrutieren können.

Ein deutliches Indiz für diesen Trend zurück in die Region selbst waren die Anschläge vom 12. Mai 2003 in Riad und – hier über die Kernorganisation der „al-Qa’ida“ hinaus - vom 16. Mai 2003 in Casablanca. Hier verübten mehrheitlich einheimische Terroristen die Anschläge gegen Ziele, die nicht eindeutig international waren. Und vor allem der Anschlag von Casablanca zeigte, dass es zumindest in Marokko nicht schwer fällt, neue Rekruten zu gewinnen. Das Fußvolk für die Anschläge bestand aus Jugendlichen eines berüchtigten Armenviertels von Casablanca. Auch die saudi-arabische Presse berichtete im Sommer 2003 von jugendlichen Rekruten, die erst nach dem 11. September 2001 im Land angeworben worden waren.

Dennoch wird die Entwicklung hin zu einer Heimkehr des militanten Islamismus ihn in Zukunft zu einem zumindest unmittelbar weniger gefährlichen Phänomen werden lassen, da die Staaten der Region ihre Widersacher mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln bekämpfen werden. Und ihre Sicherheitsapparate haben sich auch in der Vergangenheit als effektiv erwiesen. Politisch ist diese Entwicklung langfristig jedoch eine Katastrophe, da der Widerstand gegen repressive politische Systeme in einzelnen Nationalstaaten wie Ägypten, Saudi-Arabien und anderswo die wichtigste Ursache der Entstehung des islamistischen Terrorismus war. Da schon jetzt viele dieser Regierungen unter dem Vorwand der Terrorismusbekämpfung eine zunehmend repressivere Innenpolitik führen, sind neue Konflikte in Zukunft unausweichlich.⁸⁸

Dies ist keine Prognose für eine ferne Zukunft. Denn die enormen sozioökonomischen Probleme der arabischen Welt wachsen Tag für Tag. Stagnierende Volkswirtschaften sind seit langem nicht mehr in der Lage, Arbeitsplätze für eine schnell wachsende Bevölkerung bereitzustellen. Die Jugendarbeitslosigkeit schafft zwischen Marokko und Indonesien ungeheuren sozialen Sprengstoff und Lösungen sind nicht abzusehen. Sollte nur ein Staat sich als unfähig erweisen, die militanten Islamisten oder andere Oppositionelle zu kontrollieren, könnte eine neue Dynamik einsetzen. Das Beispiel des Iran im Jahr 1979 zeigt bis heute, wie schnell ein scheinbar stabiler Staat zusammenbrechen kann.

Die „al-Qa’ida“ hat durch die Attentate in ihren Herkunftsländern viele Sympathien verspielt. Dies zeigte sich vor allem in Saudi-Arabien nach den Anschlägen des 12. Mai 2003, als vorwiegend saudische „al-Qa’ida“-Angehörige ausländische Wohnparks angriffen, in denen auch Saudis wohnten. Vielen Saudis schien erst jetzt klar zu werden, was terroristische Anschläge konkret bedeuten, wenn sie in unmittelbarer Nähe ausgeführt werden. Die Kritik am Vorgehen der „al-Qa’ida“ in Saudi-Arabien verstärkte sich nach dem Attentat von Riad im November 2003. Damals griff eine „al-Qa’ida“-Zelle die Wohnsiedlung al-Muhayya im Westen der Haupt-

Eskalation der Gewalt in Saudi-Arabien im Jahr 2003 erklären könnte. Vgl. al-Hayat vom 8.12.2003 (Kamil Tawil: Die Al-Qa’ida ist ein Ballon mit Wasser ... [Arabisch]).

⁸⁸ Im „Arab Human Development Report 2003“ des UNDP kritisierten die Autoren, dass viele arabische Regierungen unter dem Vorwand der Terrorismusbekämpfung vermehrt repressiv gegen innenpolitische Gegner vorgegangen seien.

Der Bericht findet sich auf der Webseite des UNDP. (<http://www.undp.org/rbas/ahdr/english2003.html>).

stadt Riad an. 17 Menschen starben. Bei den Opfern handelte es sich um arabische Arbeitsmigranten, die meisten von ihnen Muslime, darunter mehrere Kinder. Da die Wohnsiedlung bereits seit mehreren Jahren nicht mehr von westlichen Ausländern bewohnt wurde, rief das Attentat unter der saudischen Bevölkerung Empörung hervor. Auch militante Kreise im Land und außerhalb protestierten gegen den Mord an unbeteiligten Muslimen. Infolge der Anschläge diskutieren Islamisten mittlerweile häufiger und kontroverser, inwieweit Gewalt gegen Zivilisten und Muslime angewandt werden darf.⁸⁹

4.8 Fazit

In diesem Zusammenhang stellt sich natürlich die Frage, ob sich ein Niedergang des Islamismus absehen lässt, wie mehrere Regionalspezialisten bereits verkündet haben.⁹⁰ Militante Ausdrucksformen des Islamismus werden es in Zukunft schwerer haben als bisher. Tatsächlich ist die Anwendung terroristischer Strategien fast immer ein Indiz für die Schwäche des Handelnden in einem asymmetrischen Konflikt. Es ist allerdings nie ausgeschlossen, dass es Islamisten in Zukunft gelingen wird, Regierungen in Krisenzeiten zu stürzen oder auch nur auftretende Machtvakuen zu füllen, in welcher Konstellation auch immer. Die Dezentralisierung der „al-Qa’ida“ macht die Lage insgesamt unübersichtlicher und ihre Anhänger immer unberechenbarer.

In jedem Fall wird auch die transnationale Koordinierung militanter Aktivitäten nachlassen. Von der Ideologie Usama Bin Ladins und der „al-Qa’ida“ werden sich weiterhin Islamisten weltweit inspirieren lassen. Dennoch werden sie in naher Zukunft wieder öfter in einem nationalstaatlichen Rahmen agieren. Neben den Anschlägen von Riad und Casablanca zeigt sich dies an den Attentaten auf britische und jüdische Ziele in Istanbul am 15. und 20. November 2003. Dort kooperierten lokale und aus Afghanistan zurückgekehrte Militante, ohne dass eine nennenswerte transnationale Koordinierung notwendig wurde. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass diese Entwicklung in Zukunft wieder von einer verstärkten Transnationalisierung abgelöst werden wird. Dies hängt davon ab, inwieweit es islamistischen Militanten gelingen wird, in Kriegsgeländen – zur Zeit vor allem im Irak – neue Strukturen zu schaffen, die Islamisten länderübergreifend mobilisieren können. Noch ist nicht abzusehen, ob dies gelingen wird.

Dies bedeutet, dass wir uns mit dem Thema des militanten Islamismus auf globaler, regionaler und lokaler Ebene auseinandersetzen müssen. Die Überbetonung globaler Aspekte entspricht dabei nicht den Fakten. Wir müssen uns parallel vielmehr auf lange Sicht und mit großem Aufwand mit den einzelnen islamistischen Gruppierungen und ihren lokalen sozioökonomischen und kulturellen Bestimmungsfaktoren auseinandersetzen, wollen wir neue Bedrohungsszenarien rechtzeitig erkennen und gegebenenfalls auch politisch angehen. Es reicht nicht, die transnationale Organisation als globales Phänomen zu studieren. Die Entwicklung vor Ort in so scheinbar peripheren Staaten wie beispielsweise dem Jemen und Nigeria, mehr aber noch in

⁸⁹ Vgl. z. B. ash-Sharq al-Awsat vom 29.11.2003 (Muhammad ash-Shafi'i: Londoner Fundamentalisten: Die Qa'ida hat nach den Bombenattentaten von Riad und Istanbul ihre Unterstützer verloren [Arabisch]).

⁹⁰ Vgl. Steinberg, Guido: Der Islamismus im Niedergang? Anmerkungen zu den Thesen Gilles Kepels, Olivier Roys und zur europäischen Islamismusforschung, in: Bundesministerium des Innern (Hrsg.): Islamismus, Berlin 2003, S. 19 - 42.

Saudi-Arabien, Indonesien und Ägypten, kann schon bald Auswirkungen haben, die uns wiederum – wie die Anschläge des 11. September 2001- sehr direkt betreffen werden.

LEGALISTISCHER ISLAMISMUS

5 ORGANISIERTE MUSLIME IN DEUTSCHLAND ZWISCHEN INTEGRATION UND ABGRENZUNG

Dr. Johannes Kandel, Friedrich-Ebert-Stiftung Berlin

5.1 Religion als Faktor der Institutionalisierung und Organisation von Migrantenpopulationen

Die Bedeutung von Religionen in Europa hat nicht zuletzt durch das Anwachsen von Migrantenpopulationen zugenommen, wofür es eine Reihe von auch wissenschaftlich belegten Indizien gibt. Es gibt ca. 13 – 15 Millionen Muslime im westlichen Europa: Frankreich weist mit ca. 5 Millionen die höchste Zahl auf, gefolgt von Deutschland zur Zeit mit 3,2 - 3,4 Millionen, dann Großbritannien (ca. 1,5 Millionen), den Niederlanden (944 000) und Italien (700 000). Das ist im Schnitt ein Bevölkerungsanteil um die 3 % mit steigender Tendenz durch fortschreitende Zuwanderung und Konversionen.⁹¹

Ich kann hier nicht ausführlich darstellen, aus welchen Gründen Religion in der Moderne als gesellschaftlicher Faktor an Bedeutung gewonnen hat, sondern verweise nur auf den wissenschaftlichen Diskurs zur Parallelität von „Säkularisierung und Sakralisierung“. Englische Forscher sprechen von einem Prozess der „religionization“.⁹² Wachsender religiöser Pluralismus ist ein charakteristischer „Megatrend“ der Moderne. Die „Revitalisierung“ oder „Rückkehr“ der alten Religionen ist begleitet von ihrer fortschreitenden Binnenpluralisierung und Ausdifferenzierung. Dazu tritt das Entstehen neuer Religionen und Kulte. Für die „Rückkehr der Religionen“⁹³ werden weltweit einige Trends beobachtet, von denen ich nur einige wenige nenne, z. B.:

- ⇒ Entstehung neuer sozialer Bewegungen im Kontext lateinamerikanischer Befreiungstheologie und evangelikale Richtungen;
- ⇒ Rückkehr der orthodoxen Kirchen in das Alltagsleben der Menschen in Osteuropa nach dem Zusammenbruch des Kommunismus;

⁹¹ Osteuropa klammere ich hier aus. In der Russischen Föderation leben nach Schätzungen zwischen 8 und 20 Millionen Muslime und in Bulgarien 1,1 Millionen. Zahlen und Daten nach dem Forschungsbericht von Frank J. Buijs/Jan Rath, *Muslims in Europe: The State of Research*. Amsterdam, 2002. Siehe auch Nezar Alsayyad/Manuel Castells (eds.), *Muslim Europe or Euro-Islam*. Lanham/Boulder/New York/Oxford, 2002. S. 84 ff. Jan Rath/Rinus Penninx/Kees Groenendijk/Astrid Meyer, *Western Europe and its Islam*. Leiden/Boston/Köln, 2001.

⁹² Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hrsg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*. Wiesbaden, 2001. Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*. München, 2000. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Rückkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München, 2004. Detlef Pollak, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel*. Tübingen, 2003. Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Göttingen, 1997. Franz-Xaver Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg, 2000. Otto Kallscheuer (Hg.) *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt/Main, 1996. Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Frankfurt/Main, 1999. Wilfried Röhrich, *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*.

⁹³ So die plakative Formel vom Chicagoer Religionssoziologen Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*. München, 2000.

- ⇒ Wiederaufleben konfuzianischer Ethik und Erneuerung traditioneller Religionen im asiatischen Kulturkreis;
- ⇒ Verbreitung religiös-fundamentalistischer Bewegungen in allen Weltreligionen;
- ⇒ Ausbildung religiös-politischer Ideologien im Islam (Islamismus);
- ⇒ Zunahme der religiösen Aufladung ethnisch-politischer Konflikte (z. B. Balkan, Naher Osten, Nigeria, Zentralasien, Indien, Indonesien);
- ⇒ Entfaltung eines spirituellen Megatrends, der den „Markt der Religionen“ fortschreitend ausfächert;
- ⇒ Zunahme der Bedeutung eines religiös motivierten Terrorismus;
- ⇒ Religiöse Pluralisierung in den Ländern Europas durch Migration, wobei das Anwachsen der islamischen community in Westeuropa der auffälligste Trend ist.

Die muslimischen Minderheiten in den europäischen Staaten unterscheiden sich nicht unerheblich voneinander. Es gibt herkunftsbedingt sehr unterschiedliche ethnische und soziale Zusammensetzungen, wir finden Unterschiede im Institutionalisierungs- und Organisationsgrad, dem Verhältnis zum Staat und dem Zugang zu den zentralen gesellschaftlichen Funktionsbereichen und öffentlichen gesellschaftlichen Einrichtungen (Wirtschaft, Arbeitsmarkt, Bildungssystem, Sozialstaat, Politik, Kultur), den gesellschaftlich-politischen Anerkennungsbedingungen und der Bedeutung, die der Islam als Religion und Kultur normativ für die muslimischen Minoritäten besitzt.

Muslime wollen den Islam in ihren konkreten Lebenswelten öffentlich leben und müssen ihn interpretieren, was zu Veränderungen führen kann. Die Religion erfüllt für Muslime wichtige Funktionen. Sie prägt ihr Selbstverständnis in einer „modernen“, „säkularen“ und vor dem Hintergrund ihrer Herkunftskulturen als „fremd“ wahrgenommenen Mehrheitsgesellschaft. Sie stabilisiert die ethnischen „communities“ in ihren sozialen Interaktionen mit der Mehrheitsgesellschaft und wird insbesondere in konfrontativen Begegnungen, z. B. angesichts von Ausgrenzungen und Diskriminierungserfahrungen, zum spirituellen, sozialen und politischen Refugium. Der Islam wird zur Quelle der Interpretation des Lebens in der Diaspora und zur praktischen Handlungsanleitung.

Der Grad der Religiosität von Muslimen in Europa ist mangels vergleichender Untersuchungen schwer einzuschätzen. Ich wage, ausgehend von der deutschen Situation, die verallgemeinernde These, dass wir von über 60 Prozent „gläubigen“ Muslimen ausgehen sollten, wenn „Religiosität“ vor allem als Beachtung der Speise- und Bekleidungsgebote, des Fastens und des rituellen Gebets in der Moschee definiert wird. Allerdings gibt es auch deutliche Zeichen für den wachsenden Einfluss einer säkularen Umgebung, die sich in abnehmender Beachtung formeller Religiosität niederschlägt.⁹⁴ Bei Muslimen der zweiten und dritten Generation können wir von

⁹⁴ Einige empirische Daten findet man in der qualitativen Studie von Ulrich Von Wilamowitz-Möllendorf, *Türken in Deutschland. Einstellungen zu Staat und Gesellschaft*. Sankt Augustin, 2001. Arbeitspapier/Dokumentation, hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung. Der Autor ermittelte bei 326 „face-to-face“ Interviews, dass „Säkularisierungstendenzen“ in der türkischstämmigen Bevölkerung unverkennbar seien. Nur noch 13 % der Befragten gestalten ihr Leben „vollständig“ und weitere 30 % „überwiegend“ nach den Regeln des Islam. Das Zentrum für Türkeistudien (ZfT) fand in einer Befragung von 2 066 türkischen Muslimen

einer Gleichzeitigkeit von „Säkularisierung“ und Rückwendung, bzw. Neuentdeckung, „ihrer“ Religion sprechen. In der Alltagswelt hat die Religion für junge Muslime (vor allem Türken) eine erheblich größere Bedeutung als für die christlichen und jüdischen Vergleichsgruppen. Eine Studie zur Religiosität von Schülerinnen und Schülern mit hohen Fallzahlen (12 000 Befragte) ermittelte, dass 73 Prozent der Muslime ihre Religion für „sehr wichtig“ bzw. „wichtig“ halten, aber nur 49 Prozent ihrer jüdischen und 17 Prozent ihrer christlichen Altersgenossen. Die Bedeutung ihrer Religion drückt sich vor allem in der Beachtung von religiösen Festen, der strikten Einhaltung islamischer Speisevorschriften und Bevorzugung eines muslimischen Ehepartners aus. Nur die formelle Mitgliedschaft in religiösen Vereinen ist gering (6,8 Prozent), gleichwohl auch noch höher als bei den christlichen und jüdischen Schülern (nur 1,7 Prozent).⁹⁵

Die Mehrheitsgesellschaft tritt Muslimen mit mehr oder weniger diffusen Erwartungen, Interessen und Bedürfnissen entgegen. Normativ wird dieses Bündel von Anmutungen und Zumutungen in den Begriff der „Integration“ gefasst. Es gehört zum „common sense“ des so genannten „Dialogs der Kulturen“ von Migrantenpopulationen zu fordern, sie mögen sich „integrieren“ ohne ihre „kulturelle Identität“ aufgeben zu sollen.⁹⁶

Die Mehrheitsgesellschaft wird im Gegenzug zu Toleranz und Akzeptanz der religiösen Minderheit aufgerufen. Damit ist ein anspruchsvolles Konzept gesellschaftlicher Integration zumindest begrifflich angedeutet, ohne dass hinlänglich klar wäre, mit welchen konkreten Politiken die Integrationsforderung mit der Anerkennung von religiöser und kultureller Differenz verbunden werden soll. Aufseiten der Muslime ist genauso wenig Klarheit anzutreffen. Einig ist man sich unter den „Organisierten“ offensichtlich in der Ablehnung von „Assimilation“, worunter sehr platt die Aufgabe der eigenen religiösen Identität zugunsten eines „Aufgehens“ in eine vermeintlich homogene deutsche Nationalkultur verstanden wird. Es gibt somit erheblichen Diskussionsbedarf und der „Kopftuchstreit“ zeigt wie in einem Brennglas die Probleme an.⁹⁷

heraus, dass sich 64 % als „eher religiös“ und 7 % als „sehr religiös“ einschätzten. Immerhin verstehen sich rd. 30 % der Befragten als „eher nicht religiös“ bzw. „gar nicht religiös“. Faruk Sen/Hayrettin Aydin, Islam in Deutschland. München 2002, S. 44 ff. Vgl. auch Faruk Sen, „Euro-Islam.“ Zum empirischen Gehalt eines neuen Islamverständnisses in der Migration. ZfT-aktuell, Nr. 89. Essen, Februar 2002. Im Jahre 2003 berichtete das ZfT von einer weiteren repräsentativen Befragung von 1 000 türkischstämmigen Migranten aus Nordrhein-Westfalen. Die Zahl der „Religiösen“ sei auf insgesamt 71% gestiegen, wobei die Zahl derjenigen, die sich als „sehr religiös“ einschätzten sogar von 8 % auf 20 % gewachsen sei. Die „Moslemische Revue“ geht von 3 112 000 Muslimen in Deutschland aus und schätzt, dass sich 76 % „ihrem Glauben verbunden fühlen.“ (Moslemische Revue/Islam Archiv, Oktober 2003).

⁹⁵ Siehe Susanne Worbs/Friedrich Heckmann, Islam in Deutschland: Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration. In: Islamismus, hrsgg. vom Bundesministerium des Inneren. Berlin, 2003.S. 133 ff. bzw. 221 ff.

⁹⁶ So formuliert die Bundesregierung, dass eine „Assimilierung der Zuwanderer (...) von keiner Seite ernsthaft in Betracht gezogen wird. Die hier lebenden Muslime sollen ihre kulturelle und religiöse Identität nicht preisgeben“. Islam in Deutschland. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der CDU/CSU-Fraktion. BT-Drucksache 14/4530, S. 2.

⁹⁷ Siehe dazu Johannes Kandel, Auf dem Kopf und in dem Kopf. Der „Kopftuchstreit“ und die Muslime. Hrsgg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin, 2005. (= Islam und Gesellschaft Nr. 3)

5.2 Die Bedeutung organisierter Muslime in Deutschland für die gesellschaftliche Integration

5.2.1 Beschreibungen und politische Bewertungen

Die Wahrnehmung muslimischen Lebens wird in erheblichem Maße durch muslimische Organisationen bestimmt. Die „schweigende Mehrheit“ kommt kaum in den Blick und wir wissen über ihre religiösen, kulturellen und politischen Orientierungen und ihre Alltagswelten relativ wenig.⁹⁸

Muslime haben sich in dem Prozess ihrer Institutionalisierung nach dem Vereinsrecht (Art. 140 GG i.V.m. Art 137, Absatz 4 WRV) als Religionsgesellschaften organisiert, da ihnen die Rechtsform der Körperschaft des Öffentlichen Rechts verwehrt blieb. Einige Verbände, insbesondere der Zentralrat der Muslime, haben die Körperschaftsrechte aber nie angestrebt. Die Verbände, die den Körperschaftsstatus weiterhin als „Gleichstellung mit den Kirchen“ erlangen wollen, haben die Rechtsform des „eingetragenen Vereins“ ursprünglich als „Notlösung“ und „Provisorium“ empfunden, obwohl das – inzwischen aufgehobene – „Religionsprivileg“ religiöse Vereine in besonderer Weise schützte. Gleichwohl haben sie sich inzwischen ganz pragmatisch mit dieser Rechtsform arrangiert, wobei man darüber streiten kann, ob diese Tatsache als „Integrationsleistung“ gewürdigt oder als bloß faktische Anpassung an die geltende Rechtsordnung gewertet werden sollte.⁹⁹

Das Bild, das der organisierte Islam heute bietet, ist diffus und wenig transparent. Die außerordentliche Heterogenität des organisierten Islam im Blick auf Ethnien (Türken, Araber, Bosnier, Albaner etc.), religiöse Grundrichtungen (Sunniten, Schiiten, Aleviten, Ahmadiyya), religiös-politische Orientierungen (konservativ-orthodox, „säkularistisch“, islamistisch) und die Organisationstypen der Vereine und Verbände (zentralistisch, dezentralistisch, föderativ) erschwert eine Typologisierung. Die bisherigen Versuche sind auch alle nicht voll befriedigend, bieten aber erste Orientierungen.¹⁰⁰

⁹⁸ Vgl. dazu besonders Yasemin Karakasoglu-Aydin, *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt/Main, 2000. Grit Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*. Marburg, 2000. Nicola Tietze, *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg, 2001. Hans-Ludwig Frese, „Den Islam ausleben“. *Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld, 2002. Sigrid Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik*. Bielefeld, 2002. Neclá Kelek, *Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft*. Münster, 2002. Johannes Kandel, *Wie integriert sind Muslime? Multikulturalismus im Spannungsfeld von Zivilgesellschaft und Parallelgesellschaft*. In: Susanna Schmidt/Michael Wedell (Hg.), „Um der Freiheit willen...!“ *Kirche und Staat im 21. Jahrhundert*. Festschrift für Burkhard Reichert. Freiburg/Basel/Wien, 2002. S. 143 ff. Karima Stauch, *Die Entwicklung einer islamischen Kultur in Deutschland*. Berlin, 2004.

⁹⁹ Thomas Lemmen, *Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*. Baden-Baden, 2001. S. 54.

¹⁰⁰ Vgl. z. B. die bekannte Typologie von Thomas Lemmen, der zwischen dem staatlich verwalteten, nationalen, mystischen Islam und politischen Islam unterscheidet. Thomas Lemmen, *Islamische Verbände und Vereine in Deutschland*. Hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn, 2002. Lemmen, *Muslime in Deutschland*, S. 42 ff. Ferner Niels Feindt-Riggers/Udo Steinbach, *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse*. Deutsches Orient-Institut Hamburg, 1997. Die Autoren unterscheiden zwischen dem Islam der Sufis, politisch-islamistischer Gruppierungen, türkisch-nationalistischer Organi-

Der Organisationsgrad von Muslimen in Vereinen und Verbänden (zwischen 15 Prozent und 30 Prozent der 3,2 - 3,4 Millionen) ist zwar gering, was jedoch wenig über ihren tatsächlichen gesellschaftlichen und politischen Einfluss aussagt. Ihr Einfluss hängt auch davon ab, in welchem Maße die Mehrheitsgesellschaft bereit ist, sie als legitime Vertreter der muslimischen Minorität und Partner im Prozess der Integration zu akzeptieren. Der Zahlenwirrwarr um die Größe muslimischer Vereine und Verbände wird in einem Verbände- und Lobbyisten-Staat zum Politikum, wenn Quantitäten über Qualitäten von Repräsentativität und Vertretungsmacht entscheiden.¹⁰¹ Doch verstärkt die „Zahldiskussion“ die Unsicherheit seitens der Institutionen des Staates und der nicht-muslimischen „Dialoganbieter“, mit wem, über welche Themen und wie kommuniziert werden sollte. Dabei kommt es sicherlich zu Überschätzungen und Unterschätzungen.

Institutionalisierung und Organisierung des Islam haben seit Beginn der 80er Jahre stark zugenommen und unterlagen zugleich einem stetigen Wandel. Der Weg führte von den „klassischen“ Ausländervereinen und „Hinterhofmoscheen“ zu einem Netzwerk von Moscheevereinen und islamischen Verbänden, die sowohl gegenüber ihrer Klientel als auch der deutschen Mehrheitsgesellschaft deutlich an Gewicht gewonnen haben. Sie erheben den Anspruch, Muslimen ein „ganzheitliches“ Dienstleistungsangebot bereit zu stellen: Religiöse, soziale, kulturelle Betreuung, Beratung und Kommunikation sowie Rechtshilfe, Bildung, Ausbildung von theologischem Fach- und Führungspersonal, Mission und politische Interessenvertretung.¹⁰²

In den letzten Jahren sind weitere Organisationen dazugekommen, wobei ich die religiöse „Wiederfindung“ und Reorganisation des türkischen Alevismus politisch für besonders bedeutsam halte, da wir es hier mit einer Religionsgemeinschaft zu tun haben, die Säkularität und Demokratie anerkennt.¹⁰³ Ferner haben sich aus schon bestehenden Organisationen Gruppierungen ausdifferenziert, die sich auf spezifische Zielgruppen der muslimischen Minorität richten: Unternehmer, Intellektuelle, Studenten, Frauen, Jugendliche. Als konkrete Beispiele nenne ich nur „MÜSIAD Berlin – Verband Unabhängiger Industrieller und Unternehmer“, die „Gesellschaft Muslimischer Sozial- und Geisteswissenschaftler“ (GMSG), das „Zentrum Islamische Frauenforschung“ (ZIF), den „Deutschsprachigen Muslimkreis“ (DMK), die

sationen und dem Islam der „übrigen ethnischen Gemeinschaften“: S. 17 ff. Vgl. auch Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*. Freiburg/Basel/Wien, 2002. S. 92 ff.

¹⁰¹ Von muslimischer Seite wird die oft genannte Zahl von 10 % organisierter Muslime heftig bestritten und ihren Protagonisten die Absicht unterstellt, Muslime bewusst zu diskreditieren. Darin spiegelt sich nicht zuletzt auch die Sorge um einen Verlust von inner-islamischer Vertretungsmacht. Siehe den Beitrag von „Milli Görüş“ Funktionär Abdulganu Engin Karahan, *Die Mär vom nichtorganisierten Muslim*. <http://www.igmg.de/index.php?module=contentExpress&func=display&ceid=596&meid=>

¹⁰² Vgl. zu diesem Strukturwandel Gerdien Jonker/Andreas Kapphan (Hg.), *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*. Berlin, 1999. Claus Leggewie/Angela Jost, *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis*. Bad Homburg, 2002. (Hrsg. von der Herbert-Quandt-Stiftung). *Christen und Muslime in Deutschland*. Arbeitshilfen Nr. 172, 23. September 2003, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. S. 123 ff.

¹⁰³ Lemmen, *Muslime in Deutschland*, S. 96 ff. Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, S. 36 ff. Zum Alevismus allgemein vgl. vor allem Dursun Tan, *Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation*. In: Gerdien Jonker (Hrsg.) *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*. Berlin, 1996. S. 65 ff. Vgl. die Arbeiten von Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin 1988. *Vom revolutionären Klassenkampf zum „wahren Islam“*. Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980. Berlin 1988. Dieselbe, *Was Du auch suchst, such es in dir selbst“*. Aleviten (nicht nur) in Berlin. Berlin, 2002. Ismail Kaplan, *Das Alevitentum- Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Köln, 2004.

„Muslimische Jugend“ (MJ), die „Vergessene Jugend“, „Inssan - Verein für Kulturelle Interaktion e. V.“ und das „HUDA Netzwerk Muslimischer Frauen“.

Das Führungspersonal dieser Gruppen besteht nicht selten aus Migrantinnen und Migranten der zweiten Generation, es sind Bildungsaufsteiger, selbstbewusst und politisch aktiv. Hier finden wir auch eine wachsende Zahl von Konvertitinnen und Konvertiten.¹⁰⁴ Sie fungieren vielfach als „gatekeeper“ in der Kommunikation zwischen den Funktionären der ersten Generation und der Mehrheitsgesellschaft. Ihre Vertrautheit mit Sprache und heimischen Kulturen und ihr Bildungsniveau prädestiniert sie zu Aktivisten und Sprechern muslimischer Organisationen. Sie spielen auch eine gewichtige Rolle in der theologischen und politischen Bildung der zweiten muslimischen Migrantengeneration und jüngerer Konvertiten. Diese Führungselite wird inzwischen von einer jüngeren Riege ergänzt, die „ihren“ Islam entdeckt hat und ihm mit großem Enthusiasmus und Selbstbewusstsein in der Mehrheitsgesellschaft Anerkennung verschaffen will.¹⁰⁵ Die generationelle Auffrischung hat aber die notorischen Qualifizierungs- und Professionalisierungsprobleme nicht behoben, wie sich besonders schmerzhaft am Beispiel der Öffentlichkeitsarbeit und der Beteiligung am sogenannten „interreligiösen“ und „interkulturellen Dialog“ zeigt.¹⁰⁶

Die nachstehenden Thesen zur politischen Bewertung sind eine Momentaufnahme der gegenwärtigen Situation und bewusst als provokative Zuspitzung gemeint. Wenn hier und da von „den“ Organisierten die Rede ist, so meine ich damit nicht jeden einzelnen Verein. Es geht mir um Anmerkungen zu dominanten Tendenzen in Vereinen und Verbänden. Da es bis dato nur wenige und heterogene substantielle empirische Forschungen zu den „Organisierten“ gibt, was im übrigen auch mit den Binnenstrukturen der „Organisierten“ zu tun hat (Sprachbarrieren, mangelnde Transparenz etc.), muss es zunächst bei diesem stichprobenartigen Ausflug in die Welt der „Organisierten“ bleiben.

5.2.2. Thesen zur politischen Bewertung

1. Die „Organisierten“ (Moscheevereine, Föderationen, Verbände) stellen wichtige Verbindungen zwischen muslimischer Minorität, Staat und Gesellschaft her. Sie wollen legitimierte Ansprechpartner und Vermittler zwischen Mehrheitsgesellschaft und muslimischer Minorität sein. Über ihre Organisationsgrenzen hinaus nehmen sie Einfluss auf den innerislamischen Diskurs zu Integration und Identität. Die religiös-politischen Zielvorstellungen

¹⁰⁴ Eine genaue Zahl von Konvertitinnen und Konvertiten kann nicht ermittelt werden. Schätzungen schwanken zwischen 12 000 und 100 000. Vgl. Till R. Stoldt; Mohammeds deutsche Geschwister. „Welt Am Sonntag“ vom 21.9.2003. Vgl. auch Ursula Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland. Informationen und Klärungen*. Freiburg/ Basel/ Wien, 2002, S. 309 ff. Sie schätzt zwischen 10 000 und 50 000 Konvertiten. Die Handreichung der katholischen Kirche „Christen und Muslime in Deutschland“ geht von derzeit 600 000 bis 700 000 Muslimen mit deutschem Pass aus, das heißt darin enthalten sind auch die eingebürgerten Muslime nicht-deutscher Herkunftssprache (Fn. 102). Siehe auch *Islam in Deutschland. Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der CDU*. Drucksache 14/4530 vom 8.11.2000, S. 5 ff.

¹⁰⁵ Vgl. z. B. den Bericht über die Geschichte und Entwicklung der „Treffen deutschsprachiger Muslime“ (TDM). „Islamische Zeitung“ vom Juni 2003. Die „Moslemische Revue“ geht von 12 400 Konvertiten aus.

¹⁰⁶ So erklärte z. B. Bekir Alboga, Geschäftsführer des „Instituts für Deutsch-Türkische Integrationsstudien und Interreligiöse Arbeit e. V.“, Mannheim, dass es für das „Projekt Offene Moschee“ der Yavuz-Sultan-Selim-Moschee immer wichtiger werde, spezielle „Moscheeführer“ auszubilden. Gespräch mit dem Autor am 7.10.2003.

und die gegenwärtige Infrastruktur vieler Vereine und Verbände begründen aber Zweifel an ihrer Integrationsbereitschaft.

2. Die Politik der etablierten Verbände und Moscheevereine zielt in erster Linie auf Bewahrung und Sicherung religiöser und kultureller Differenz in der Form von Identitätspolitik. Sie bewegen sich zwischen den Polen einer „konstruktiven“ und „destruktiven“ Identitätspolitik.¹⁰⁷ Sie sind vornehmlich „Identitätswächter“ und nicht „Integrationslotsen“. Ihre Politik schwankt zwischen ernsthaftem Dialog, Mission und politischem Lobbyismus. Politischer Lobbyismus ist legitim, er sollte nur nicht mit „Dialog“ verwechselt werden. Das Verhältnis von „Dialog“ und „Mission“ bedarf einer Klärung, weil, wie der so genannte „Interreligiöse Dialog“ zeigt, Christen und Muslime hier sehr unterschiedliche Positionen vertreten, die allerdings selten offen benannt werden. Die „Organisierten“ beteiligen sich an einer großen Fülle von so genannten „Dialogveranstaltungen“. Abgesehen von zahlreichen Fehlentwicklungen im Dialog, der oft nach der Melodie verläuft „Muslime informieren die unwissende Mehrheitsgesellschaft über den wahren Islam“,¹⁰⁸ fällt eine doppelte Öffentlichkeit auf. Was auf Podiumsdiskussionen und in Talkshows als Bekenntnis zum Dialog, zu Toleranz und gegenseitigem Respekt daherkommt, findet leider in vielen Fällen keine Entsprechung in der inner-islamischen Kommunikation. Dies lässt sich an zahlreichen Beispielen zu den verschiedensten Themen belegen.¹⁰⁹
3. Islamisten betreiben „destruktive Identitätspolitik“, die vorgibt, den „Dialog“ zu wollen, darunter aber „Mission“ („da’wa“) versteht und somit letztlich Dialog verweigert. Islamisten politisieren Religion und Kultur und lehnen Säkularität als friedensverbürgendes Rechtsprinzip ab. Sie wenden sich gegen Demokratie und Pluralismus sowie gegen die Trennung von Religion und Staat (mit dem Schlagwort „al-Islam din wa daula“) und betreiben systematisch Verfeindung. Deutschland gilt als „Dar al-harb“, ein „Gebiet des Krieges“, das, um den temporären Aufenthalt von Muslimen zu rechtfertigen, mittels „da’wa“ (Mission) in ein „Dar al-Islam“, ein „Gebiet des Islam“, verwandelt werden soll. Das mittelfristige Ziel ist die Konstruktion von islamischen Parallelgesellschaften. Das wird in wünschenswerter Deutlichkeit in einem „Brainstorming“ jüngerer islamistisch orientierter Muslime ausgedrückt, im Internet verbreitet vom „Ansar-Service Dialog Forum“ aus Nürnberg:

¹⁰⁷ Zu den Begriffen siehe Thomas Meyer, Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede. Frankfurt/Main 2002, S. 34 ff.

¹⁰⁸ Zum „Dialog“ vgl. Johannes Kandel, „Lieber blauäugig als blind?“ Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam. Berlin 2003. (Hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Islam und Gesellschaft, Nr. 2)

¹⁰⁹ Welche Kluft es zwischen den in der Öffentlichkeit vorgetragenen Positionen und den im inner-islamischen Diskurs wirklich vertretenen Positionen gibt, zeigt z. B. die Debatte um das Kopftuch. Während in der Öffentlichkeit die „Freiwilligkeit“ und die „individuelle Entscheidung“ der Muslima, das Kopftuch zu tragen, betont und das Kopftuch als „Emanzipation“ gepriesen wird (Emanzipation von wem und wozu?), finden wir auf Webseiten deutscher Musliminnen pure Indoktrination. Das Kopftuch sei „religiöse Pflicht“ und wer es nicht trage, sündige. Vgl. z. B. die Diskussion in der deutschsprachigen Frauengruppe des Islamischen Kultur- und Erziehungszentrums e. V., Berlin: www.an-nisa.de und dort vor allem die weiterführenden Links.

„Es ist an der Zeit, dass wir uns dazu bekennen, dass wir zu unserem Schutz und Schutz unserer Kinder in dem Maße eine Parallelgesellschaft bilden in dem diese Gesellschaft in moralischer Hinsicht degeneriert.“¹¹⁰

Ahmad von Denffer, Konvertit und Aktivist der vom Verfassungsschutz den Muslimbrüdern zugerechneten „Islamischen Gemeinschaft in Deutschland“ (IGD), zeigt in aller Klarheit, was er unter Integration versteht:

„Unser Handeln und unsere Rollen als Muslime in der nichtmuslimischen Gesellschaft zielen gar nicht darauf ab, uns im engeren Sinne in diese Gesellschaft zu integrieren, sondern vielmehr darauf, diese Gesellschaft im Verlauf ihrer ohnehin und natürlicherweise stattfindenden Fortentwicklung und Veränderung zu befördern.“

Was von Denffer mit „befördern“ meint, wird in Formeln beschrieben, die in den Ohren freundlicher Dialogmenschen wohlklingen: „Frieden“, „Gerechtigkeit“, „Heilmachen“, „Ganzmachen“. Schaut man genauer hin und analysiert den Kontext, zeigt sich hier das Programm einer Islamisierung der Gesellschaft. Die eigentliche Aufgabe, ja die einzige Existenzberechtigung von Muslimen in Deutschland, ist die Mission, die Verwandlung der säkularen Gesellschaft in eine „islamgemäße“¹¹¹. Was als „islamgemäß“ zu gelten hat, beschrieb von Denffer sehr praktisch in einem 1996 erschienenen „Islam-Knigge“¹¹²: Diese Schrift, die semantisch geschickt an die bekannten Knigge’schen Benimm-Regeln anschließt, trägt noch den vorsichtigen Untertitel „Ratschläge zum Umgang mit Muslimen in Deutschland“, doch sie ist das praktische Programm einer islamischen Gegengesellschaft: So soll das „muslimische Kind nicht seiner religiösen Grundhaltung entfremdet und es auch nicht zu einer anderen Glaubenslehre, z. B. der christlichen“, hingeführt werden. Im Klartext: In christlichen Kindertagesstätten darf ein Tischgebet nur so gesprochen werden, dass die Muslime nicht Anstoß nehmen. Mütternachmittage sind „alkoholfrei“ zu gestalten, Gummibärchen als „haram“ (verboten) zu verbannen. Nach dem Münchner Oktoberfest dürfen Lehrer in der Klasse keinen Erlebnisbericht z. B. „Mit Mutter und Vater auf d’ Wiesn“ schreiben lassen, weil das muslimische Kind wegen des Alkoholverbotes von einem Besuch auf dem Oktoberfest ferngehalten wurde. Da sich in Deutschland die koedukative Erziehung „meist nicht vermeiden“ lässt, sollte „die Wahrung einer gewissen Distanz zwischen Menschen unterschiedlichen Geschlechts“ gewährleistet sein. Das sieht nach von Denffer wie folgt aus: Männer und Frauen, die nicht miteinander verwandt sind, sollen nicht nebeneinander sitzen, sich nicht berühren und zur Begrüßung sich nicht die

¹¹⁰ Die Autoren sind vermutlich im Umkreis des Ansar-Vereins Nürnberg zu finden. Ansar Service Dialog Forum vom 20.6.2003.

¹¹¹ So erneut am 19. September 2004 beim 26. Jahrestreffen der IGD in Berlin: „Wir Muslime haben nur eine Bedeutung, eine Aufgabe, alles andere können auch andere: den Menschen den Islam nahe zu bringen.“ Diese dogmatische Reduktion des Menschen auf die Religion ist gewiss kein glaubwürdiger Beitrag für offenen Dialog und „Miteinander“, das kurz vorher noch der Präsident der IGD, Ibrahim El-Zayat, angemahnt hatte.

¹¹² Ahmad von Denffer, Integration statt Ghetto? Überlegungen zur Perspektive der muslimischen Minderheit in Deutschland. In: Al-Islam, Zeitschrift von Muslimen in Deutschland. Nr. 3/2003, S. 11 ff. Siehe auch die Kritik von Denffers an der „Islamischen Charta“ des Zentralrats der Muslime in: Al-Islam 2/2002. Ahmad von Denffer, Islam-Knigge. Ratschläge zum Umgang mit Muslimen in Deutschland. In: Al-Islam 4/1996. Der Islam-Knigge entlarvt sich als Dokument eines auf religiös-fundamentalistischer Lesart von Koran und Sunna beruhenden aktivistischen Programms der moralisch-ethischen Handlungsanweisung an Muslime und Nicht-Muslime.

Hand reichen. Ohne Beisein Dritter sollten sie sich in einem Raum nicht begegnen. Dass die Mädchen Kopftuch tragen müssen, versteht sich von selbst, wobei von Denffer noch präzisere Vorschriften gibt, wie das aussehen sollte, denn nur Gesicht und Hände sollten unbedeckt bleiben. Bei Schwimm- und Sportunterricht ist auf strikte Geschlechtertrennung zu achten (leider haben deutsche Obergerichte diese Forderung mehrfach bestätigt!)¹¹³, Jungen sollten Sport- und Schwimmkleidung tragen, „die den Körper zumindest zwischen Nabel und Knie bedeckt“. Die „Blöße“ muss auch beim Duschen und Umziehen bedeckt sein. Mädchen wird Sport- und Schwimmkleidung vorgeschrieben, „die den ganzen Körper bedeckt“. Sollte das in Schulen nicht möglich sein, so „sind muslimische Schülerinnen zu befreien“. So geht das endlos weiter in diesem umfassenden dogmatischen und unseren demokratischen pädagogischen Grundprinzipien Hohn sprechenden Programm der Geschlechtertrennung: Muslimische Schüler dürfen keine Personen und Tiere malen, weil Koran und Sunna dies angeblich verbieten. Schon liegen von muslimischen Verbänden erste Anträge auf Befreiung vom Kunstunterricht vor, sollte dieser das Zeichnen von Menschen und Tieren einschließen. In einem Fall nahmen Eltern an der Lektüre von Fontanes „Effie Briest“ Anstoß, weil hier ein Ehebruch vorkommt. Auch sollen die muslimischen Kinder vom Sexualkundeunterricht abgemeldet werden, weil dieser nun einmal unvermeidbar „Abbildungen unbekleideter Körper“ zum Gegenstand habe.¹¹⁴ Beim Arzt (der natürlich gleichen Geschlechts sein muss!) sei „unnötiges Entblößen“ zu vermeiden, muslimische Frauen sollen nur mit Musliminnen im Krankenzimmer sein und selbstverständlich muss das Kopftuch getragen werden. Im Knast sollen muslimische Männer gemeinsam untergebracht werden und wegen des „Schamgefühls“ nur alleine duschen.

4. In vielen Vereinen und Verbänden dominiert ungebrochen ein aus den Herkunftsländern der Muslime nur allzu vertrauter autoritärer Patriarchalismus. Insbesondere aufstiegsbewusste junge Frauen der zweiten Migrantengeneration haben es nicht leicht, sich zu behaupten, obwohl die erste Generation in zunehmendem Maße auch auf ihre Unterstützung als „gatekeeper“ zur Mehrheitsgesellschaft angewiesen ist (siehe Kopftuchdebatte). Der Patriarchalismus hat viele junge Frauen, die den Islam für sich als persönlichen Lebensentwurf neu entdeckten und in ihm eine Chance zur „Selbstverwirklichung“ sahen, in die Privatsphäre genötigt oder sie zum Aufbau eigener Fraueninitiativen motiviert.¹¹⁵
5. Der Patriarchalismus wird von einem konservativ-orthodoxen Islamverständnis verstärkt, das sich in den religiösen Kerngehalten nicht vom Islamismus unterscheidet. Ein „Reformislam“ findet bei den „Organisierten“ nicht statt, liberale, „progressive“ Ansätze kommen so gut wie nicht vor, was vor dem Hintergrund kritischer Debatten in der islamischen Welt über Menschenrechte, Demokratie, Pluralismus und die Lage der Frauen umso beklagens-

¹¹³ Überblick bei Adel Theodor Khoury/ Peter Heine/ Janbernd Oebbecke, Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft. Gütersloh, 2000, S. 308 ff.

¹¹⁴ Das Hamburger Verwaltungsgericht hat im Januar 2004 die Klage einer muslimischen Mutter abgewiesen, die ihre beiden Töchter vom Sexualkundeunterricht abmelden wollte. Das Gericht befand, dass der Erziehungs- und Bildungsauftrag der Schule höher zu bewerten sei als die religiösen Bedürfnisse von einzelnen, gleichwohl solle der Unterricht unter Berücksichtigung der Interessen der Eltern und ohne jede „Indoktrinierung“ stattfinden. Hamburger Abendblatt, 21. Januar 2004. Einige islamische Verbände, unter ihnen „Milli Görüs“, begrüßten das Urteil. SPIEGEL-Online, 21. Januar 2004.

¹¹⁵ Beispiele bei Nökel, Die Töchter der Gastarbeiter, S. 213 ff.

werter ist.¹¹⁶ Vertreter von Verbänden sind an kritischen Diskursen, z. B. zur Koranauslegung, nicht beteiligt. Eine über „tafsir“ (textimmanente Interpretation) hinausreichende selbständige historisch-kritische Bearbeitung von Koran und Sunna ist im geistigen Horizont der „Organisierten“ nicht vorhanden. Gäbe es sie, sind ernsthafte Zweifel angebracht, ob sie eine Artikulationschance erhalten würde. Dagegen gilt der in Genf Philosophie lehrende Enkel des Gründers der „Muslimbruderschaft“ Hassan al-Banna, Tariq Ramadan in manchen organisierten Kreisen (vor allem unter Studenten) als Hoffnungsträger. Ramadan ist aber eher als intellektueller „Euro-Islamist“, denn als liberaler Reformier einzuschätzen.¹¹⁷

6. Eine nur stichprobenartige Analyse der religionsvermittelnden und gesellschaftspolitisch informierenden Medien vieler Vereine und Verbände ist nicht ermutigend. Die Schriften islamischer „Reformer“ und liberaler Muslime werden, mit Ausnahme des türkischen Philosophen und Theologen Yasar Nuri Öztürk, der zumindest bei türkischen Muslimen bekannt ist, weitgehend ignoriert.¹¹⁸ Auf den Webseiten, den weiterführenden Links, auf Büchertischen und in Leihbibliotheken findet sich neben konservativ-orthodoxen und fundamentalistischen Islameinführungen sowie praktischen Ratgebern die ganze illustre Palette „klassischen“ islamistischen Schrifttums von Hasan al-Banna, Sayyid Qutb und Sayyid Abul A'la Maududi. Auch der Holocaust-Leugner Roger Garaudy fehlt nicht. Harun Yahyas evolutionskritische, antisemitische und antidemokratische Schriften standen bis Ende 2000 auf der Bücherliste von „Milli Görüş“ und erfreuen sich auch heute noch weiter Verbreitung.¹¹⁹ Für alle praktischen Lebensfragen wird das Buch „Erlaubtes und Verbotenes im Islam“ von Yussuf al-Qaradawi, dem aus Ägypten stammenden und im Emirat Katar ansässigen islamistischen Rechtsgelehrten, angeboten. Qaradawi hat Selbstmordattentate gebilligt und wird selbst von arabischen Intellektuellen als „geistiger Brandstifter“ bezeichnet.¹²⁰ Das über muslimische Verlage in Deutschland (auch über entsprechende Links der Verbands-Webseiten) für 20 € zu erwerbende Buch ist eine Sammlung von Lektionen, die Qaradawi schon 1960 (!) an der Al-Azhar Universität in Kairo vorgetragen hat. Qaradawi schärft hier seinen Lesern ein, dass der Islam in die Welt gekommen sei,

¹¹⁶ Vgl. dazu Charles Kurzman, *Liberal Islam. A Sourcebook*. New York/Oxford 1998. Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford, 2003. Irshad Manji, *Der Aufbruch. Plädoyer für einen aufgeklärten Islam*. Frankfurt am Main 2003. Peter Mandaville, *What Does Progressive Islam Look Like?* ISIM-Newsletter 23, June 2003, S. 34 ff. Christian W. Troll, *Islamische Stimmen zum gesellschaftlichen Pluralismus*. In: *Der europäische Islam. Eine reale Perspektive?* Katholische Akademie Berlin, 2001. Farish A. Noor, *New Voices of Islam*. Leiden, 2002. (ISIM Workshop vom April 2000). Siehe v. a. auch die Beiträge von Radwan A. Masmoudi u. a. im *Journal of Democracy*, Vol. 14, No. 2, April 2003.

¹¹⁷ Tariq Ramadan, *To Be A European Muslim*. Derselbe, *Der Islam und der Westen*. Köln, 2000. Tariq Ramadan, *Western Muslims and the The Future of Islam*. Oxford, 2004. Vgl. zu Ramadan die kritische Analyse von Ralph Ghadban, *Gibt es den „Clash of Civilizations“ ? Die Kultur als Waffe*. Unveröffentlichtes Manuskript. Berlin 2003. Robert Misik, *Das Gesicht der Scharia*. TAZ, 22. Dezember 2004. Sabine Haupt, *Der Fundamentalist als Intellektueller*. NZZ, 3. November 2004. Jörg Lau, *Der Doppelagent*. DIE ZEIT, Nr. 37, 2. September 2004. Dorothea Hahn, *Er spielt mit den Worten*. Interview mit der Autorin des Buches *„Frère Tariq (Paris, 2004), Caroline Fourest*.

¹¹⁸ Vgl. Yasar Nuri Öztürk, *400 Fragen zum Islam – 400 Antworten*. Ein Handbuch. Düsseldorf 2000. Derselbe, *Die Zeit nach den Propheten*. „Die Zeit“ Nr. 9 vom 20.2.2003.

¹¹⁹ Vgl. Yahyas Webseite www.harunyahya.com. Dort ist die gesamte Literatur angegeben. Zur Auseinandersetzung vgl. die Buchbesprechung von Hildegard Becker, „Orient“, H.2/2002, S. 107 ff. sowie „Orient“ Sonderdruck Nr. 2, Juni 2002. Ferner zu Yahyas Kritik der Evolutionstheorie Martin Rixinger, *The Islamic Creationism of Harun Yahya*. In: ISIM-Newsletter 11/02, S. 5.

¹²⁰ So der libanesische Publizist Ali Harb. FAZ, 20. September 2004.

„damit er befolgt wird, nicht zu folgen, zu herrschen, nicht um beherrscht zu werden“. Seine Lebensregeln für das Zusammenleben von Männern und Frauen gipfeln in dem Ratschlag, dass der Mann die Frau bei notorischem Ungehorsam „leicht mit den Händen schlagen darf, wobei er das Gesicht und andere empfindliche Stellen zu meiden hat“.¹²¹ Deutschsprachiges Schrifttum über Islam und Islamismus, etwa aus dem Bereich politischer Bildung, finden wir so gut wie nicht, dafür werden die Schriften von Konvertiten wie z. B. von Wilfried Murad Hofmann stark nachgefragt. Hofmanns Bücher enthalten sehr problematische Positionen in Bezug auf Menschenrechte und die Stellung der Frauen im Islam.¹²²

7. Im inner-islamischen Diskurs geht es um die Deutungsmacht von Koran und Sunna und entsprechend autoritativ treten einige Vereine und Verbände auf. Trotz mancher Lippenbekenntnisse wird nicht ernsthaft an einer deutschen oder europäischen Prägung des Islam gearbeitet. Hier hätten insbesondere die Führungseliten der Konvertiten und die Muslime der zweiten Migrantengeneration die Aufgabe, „ihren Islam“ unter den Bedingungen eines globalen Struktur- und Wertewandels zu reflektieren und für die Diaspora ein neues Islam-Verständnis zu entwickeln, das den Herausforderungen der Moderne wirklich Rechnung trägt. Dieser Verantwortung sind sie bislang nicht gerecht geworden, sondern sie haben sich in bloßer Apologetik und Abwehrkämpfen gegen vermeintliche „Diskriminierungen“ und „Ausgrenzungen“ durch die Mehrheitsgesellschaft verstrickt.¹²³
8. Die unverzichtbaren Identitätskerne muslimischer Existenz werden aus der Sicht der „Organisierten“ durch bestimmte religiös-kulturelle Praktiken zum Ausdruck gebracht. Sie sollen unter dem Schutz der Religionsfreiheit nach Art. 4 GG institutionelle Anerkennung finden. Der Forderungskatalog der „Islamischen Charta“ des Zentralrats der Muslime benennt in der These 20 unmissverständlich die zu erreichenden institutionellen Ziele: Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in öffentlichen Schulen, Islamische Lehrstühle, Moscheebau, lautsprecherverstärkter Muezzinruf, Beachtung islamischer Speise- und Bekleidungsvorschriften, insbesondere Zulassung des Kopftuches in Schulen und Behörden, staatlicher Schutz der beiden islamischen Feiertage (Opferfest und Fest des Fastenbrechens), Beteiligung in Aufsichtsgremien der Medien, muslimische Betreuung in medizinischen und sozialen Einrichtungen sowie beim Militär, Einrichtung muslimischer Friedhöfe und Grabfelder. Dieser Forderungskatalog soll mittelfristig möglichst vollständig umgesetzt werden.
9. Bei der Durchsetzung dieser Ziele erweisen sich die Organisierten als energische und dogmatische Vertreter religiöser und kultureller Differenz. Über die Frage, ob die eigenen Wertpräferenzen, ob das „religiös und kulturell Eigene“, bei Teilen der Mehrheitsgesell-

¹²¹ Yussuf al-Qaradawi, Erlaubtes und Verbotenes im Islam. München (SKD-Bavaria-Verlag). 4. neubearbeitete Auflage, 2003, S. 287.

¹²² Murad Hofman, Der Islam als Alternative. München, 1999⁴. Derselbe, Der Islam im 3. Jahrtausend, Kreuzlingen 2000.

¹²³ Der von Bassam Tibi eingeführte Begriff „Euro-Islam“ wird kategorisch abgelehnt, weil er angeblich suggeriere, etwas „anderes“ an die Stelle „des Islam“ setzen zu wollen. Tibis Begriff von „Euro-Islam“ meint etwas anderes. „Euro-Islam“ ist ein Islam, der die Grundvoraussetzungen muslimischer Existenz in Europa akzeptiert, nämlich fundamentale Grundwerte und Verfassungsprinzipien, wie Menschenrechte, Demokratie, Pluralismus und Rechtsstaat. Vgl. Bassam Tibi, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Düsseldorf 2003, S. 491 ff.

schaft Verunsicherung, Angst, Befremden, Abwehr und schließlich auch Aggressionen auslösen könnte, wird zu selten nachgedacht. In einem weltanschaulich neutralen, säkularen Staat darf aber von einer religiösen Minorität erwartet werden, im Interesse gegenseitigen Respekts über die Sozialverträglichkeit der Institutionalisierung religiös-kultureller Praktiken zu reflektieren und den Dialog zu suchen. Ich halte z. B. die in der Frage des Schächtens und des Kopftuchs vom ZMD und dem „Islamrat“ gewählte Strategie des langwierigen Rechtsstreites für kontraproduktiv, weil sie nicht von einem breiten gesellschaftlichen Dialog zu den in der Mehrheitsgesellschaft als problematisch empfundenen religiös-kulturellen Praktiken begleitet war und ist. Die Kopftuchfrage ist zum Zentralsymbol ihres Kampfes um Anerkennung stilisiert und der weltanschaulich neutrale Staat herausgefordert worden. Es geht in dem Streit nur vordergründig um das individuelle Recht auf Religionsfreiheit, es geht aus Sicht der genannten Verbände um einen Test, wie weit religiöse Anerkennungspolitik getrieben werden und dem Staat eine weitere Konzession im Blick auf die Spannung zwischen Neutralitätsgebot und individueller Religionsfreiheit abgerungen werden kann. Der weltanschaulich neutrale Staat, der gleichwohl als nicht wertneutraler Staat zur Verteidigung von Grundrechten verpflichtet ist, soll von einer religiösen Minorität zur Anerkennung einer inner-islamisch durchaus umstrittenen religiösen Praxis und damit zur Einschränkung von Art. 3 GG veranlasst werden – unter Berufung auf die individuelle Religionsfreiheit.

10. Es wird zwar viel von „Parallelgesellschaften“ gesprochen, es gibt aber m. E. derzeit noch keinen wissenschaftlichen Konsens über ein theoretisch geklärtes Verständnis von „Parallelgesellschaft“ als Gegenkonzept zu „Zivilgesellschaft“. ¹²⁴ So lässt sich die Frage, ob es bereits „Parallelgesellschaften“ in Deutschland gibt und welche Rolle die „Organisierten“ dabei spielen, mangels diesbezüglicher Forschungen empirisch nicht beantworten. Als Minimaldefinition von „Parallelgesellschaft“ schlage ich vor, soziale Kollektive als „Parallelgesellschaften“ zu bezeichnen, wenn vier zentrale Elemente im Entstehen begriffen sind und dieser Entstehungsprozess empirisch einigermaßen präzise beobachtet werden kann:
- ⇒ **Kommunikationsabbruch zur Mehrheitsgesellschaft** durch nachhaltige sprachliche, religiös-kulturelle, institutionelle und alltagsweltliche Abgrenzungen,
 - ⇒ **Verdichtung sozialer Kontrolle gegenüber den Mitgliedern des sozialen Kollektivs** bis zu psychischem und physischem Zwang (das Kollektiv wird zur Zwangsjacke),
 - ⇒ **faktische Verhinderung der Inanspruchnahme der von der demokratischen Rechtsordnung** gewährten individuellen Menschen- und Grundrechte und schließlich
 - ⇒ **Forderungen nach Ausbildung eines selbstverwalteten Rechtsbezirks**, in dem islamisches Recht (z. B. in der Form von „fiqh al-aqalliyat“, d. h. islamisches Recht für muslimische Minoritäten) Anwendung finden soll - neben der für alle geltenden Rechtsordnung des säkularen Staates. Schauen wir in verdichtete soziale Räume mit muslimischen

¹²⁴ Einen ersten Versuch, Parallelgesellschaft zu definieren, unternimmt Meyer, Identitätspolitik, S. 208. Zivilgesellschaft sei hier verstanden als ein „öffentliches Handlungsfeld zwischen Markt, Staat und Familie“ sowie als Forum der öffentlichen Verständigung. Vgl. Die Bürgergesellschaft. Perspektiven für Bürgerbeteiligung und Bürgerkommunikation. Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung von Thomas Meyer und Reinhard Weil: Bonn 2002. S. 16.

Mehrheiten in manchen Städten Deutschlands (Berlin, Hamburg, Frankfurt am Main, München, Köln, Dortmund) so finden wir durchaus Ansätze zu Parallelgesellschaften.¹²⁵

11. Es gibt irritierende und bisweilen alarmierende Beobachtungen, die darauf schließen lassen, dass es einer Reihe von „Organisierten“ – und nicht nur Islamisten! – um die Schaffung islamischer Inseln inmitten „feindlicher“, „ungläubiger“ Umgebung geht. Z. B. beschreibt der marokkanische Imam Abu Saif aus Berlin seine Vision für die Berliner Muslime: Sie sollten sich, so schlägt er vor, „außerhalb der Stadt ein Gelände suchen“ und dort „Moschee, Markt Madrasa, Werkstätten, Küchen, Bäckerei, Schlachtereie und Hospital nach dem Vorbild des Imarets im Osmanischen Reich“ etablieren.¹²⁶ Der „Verband der Islamischen Kulturzentren“ (VIKZ) verfolgte seit seinem Austritt aus dem „Zentrum Demokratische Kultur“ (ZMD) im Sommer 2000 eine Konzentration seiner Aktivitäten „nach innen“. Die Wende nach innen wurde sehr rasch zur sozialen Abschottung und erweist sich im Ergebnis als integrationshemmend.¹²⁷ Die Strategie der Errichtung islamischer Internate zur Heranbildung treuer Gefolgsleute könnte ein weiterer Schritt auf dem Wege in islamische „Parallelgesellschaften“ sein.
12. Die „Organisierten“, insoweit sie sich nach außen von Islamisten distanzieren, setzen sich in viel zu geringem Umfang mit islamistischen Ideologien und Einflusstaktiken auseinander. Das lässt sich z. B. an den Reaktionen einiger Verbände auf das Verbot der extremistischen „Kaplan“-Gruppe und das Betätigungsverbot für die „Hizb-ut-Tahrir“ belegen. Das Schweigen zu den antisemitischen Hassausbrüchen im „Muslim-Markt“ und zur Debatte um „Milli Görüş“ legt den Verdacht nahe, dass es im Umkreis der „Organisierten“ zu viele heimliche (oder auch offene) Sympathisanten gibt. Auch die reflexartige Zurückweisung eines Zusammenhangs von Islam als Religion und Kultur mit dem Terrorismus der „al-Qa’ida“ und die Verweigerung eines wirklich inhaltlich substantiellen und kritischen Diskurses nach dem 11. September 2001, zeigen die mangelnde Bereitschaft, sich mit den „dunklen Stellen“ der eigenen Religion kritisch auseinander zu setzen. Man verharrte in der Opferattitude und Anklagepose. Diese Haltung war für das Verhältnis von Mehrheitsgesellschaft und muslimischer Minorität überaus schädlich und hat das Misstrauen eher wachsen lassen. Ich behaupte aber, dass es trotz mannigfacher Irritationen, Aggressionen und auch Diskriminierungen kein nachhaltiges „Feindbild Islam“ in der deutschen Gesellschaft gibt, wie immer wieder fälschlich behauptet wird.¹²⁸

¹²⁵ Eine ausgezeichnete qualitative Studie für den Berliner Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg bietet das „Zentrum Demokratische Kultur“. Die Autoren belegen durchaus plausibel Ansätze von Parallelgesellschaften in einigen Ortsteilen. Vgl. Demokratiegefährdende Phänomene in Friedrichshain-Kreuzberg und Möglichkeiten der Intervention. Eine Kommunalanalyse im Berliner Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg. Berlin 2003, besonders S. 159 ff.

¹²⁶ „Islamische Zeitung“ vom Oktober 2000.

¹²⁷ Vgl. Gerdien Jonker, Eine Wellenlänge zu Gott. Der „Verband der Islamischen Kulturzentren“ in Europa. Bielefeld 2002, besonders S. 179 ff.

¹²⁸ So z. B. die platte und pauschale These von Jochen Hippler und Andrea Lueg in ihrem Buch „Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen“, Hamburg 2002. Vgl. meine Rezension dazu in www.fes-online-akademie.de. Vgl. auch das apologetische Buch von Duran Akbulut, Türkische Moslems in Deutschland. Ein religionssoziologischer Beitrag zur Integrationsdebatte. Ulm 2003, der von „Moslemfeindschaft“ spricht. S. 30. Dagegen widerlegt Ulrich Von Wilamowitz-Möllendorf empirisch die These vom nachhaltigen „Feindbild Islam“. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Was halten die Deutschen vom Islam? Ergebnisse einer Umfrage. Arbeitspapier/Dokumentation, hrsg. von der Konrad Adenauer-Stiftung. St. Augustin, 05/2003. Siehe auch dazu: Deutsche Zustände. Folge 1. Hrsg. von Wilhelm Heitmeyer. Frankfurt/Main 2002, S. 107

13. Einige Verbände unterhalten enge Verbindungen zu ausländischen Botschaften und Organisationen des Weltislam (wie die Muslimische Welt-Liga, „Rabitat al-alam al-islami“ und die Islamische Konferenzorganisation, OIC). Diese Verbindungen dürften z. B. für das vom ZMD bekundete Ziel die „Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa“ zu fördern (These 15 der „Islamischen Charta“) nicht gerade förderlich sein. Dafür nur zwei Beispiele:

So veranstaltete die „International Islamic Educational Scientific and Cultural Organisation“ (ISESCO), eine Unterorganisation der „Islamischen Weltliga“ („Rabita“), finanziert von Saudi-Arabien, zusammen mit dem Islamrat eine große Dialogkonferenz am 5. Juli 2000 im Berliner Hyatt Hotel. Prominente deutsche Referenten, darunter Bundestagspräsident Wolfgang Thierse, Professor Udo Steinbach, Professor Hans Küng und Peter Scholl-Latour nahmen teil. Die Tagung diente in erster Linie der Selbstinszenierung und den Public Relations Zielen der ISESCO und des Islamrates und hatte wenig mit ernsthaftem Dialog zu tun. Was die anwesenden hochrangigen muslimischen Vertreter (unter ihnen der ehemalige Präsident Indonesiens Habib und saudi-arabische Regierungsmitglieder) unter Dialog verstanden, brachte der iranische Shaikh Mohammed Ali Al Tashkiri, Leiter des Bundes für islamische Kultur, auf den Punkt: „Der Dialog im Islam ist Ausdruck für einen zivilisatorischen Wert und fungiert in dieser Eigenschaft von Anbeginn als Mittel für die Propheten zur Verkündigung und Übermittlung der Offenbarungen.“¹²⁹ Dialog ist gleich „Mission“. d. h. Einladung zur Bekehrung zum Islam. Die ISESCO setzt ihre missionarischen Bemühungen mit Hilfe ihres deutsch-muslimischen Unterstützernetzwerkes und saudischen Petro-Dollars unverdrossen fort. Im September 2003 gab sich Ministerpräsident Roland Koch (CDU) die Ehre, die ISESCO Konferenz in Frankfurt am Main („Globalisierung und Religion“) mit einem Grußwort zu beglücken. Die „Islamische Zeitung“ des „Murabitun“ Sympathisanten, Abu Bakr Rieger¹³⁰, merkte froh an, dass der Ministerpräsident sich sehr bemüht habe, „die Kopftuchdebatte“ in ihrer Bedeutung zu relativieren und darauf verwiesen habe, dass Deutschland kein „laizistischer Staat“ sei.¹³¹

Vertreter des ZMD, darunter Nadeem Elyas und Fatima Grimm, begleiteten im Sommer 2002 eine Delegation der „Rabita“ durch Deutschland. Die Reise war als „good-will“ Tour gedacht und sollte Dialoganbieter in Deutschland von der Dialogfähigkeit des Islam

und S. 22. Auch die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen macht deutlich, dass in Deutschland eine „Islamfeindschaft“ verhindert werden konnte. Fünfter Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. August 2002, S. 249.

¹²⁹ Mohammad Ali Al Tashkiri, Die Werte des Dialoges und der Koexistenz in der Sicht der islamischen Kultur. Paper, verteilt auf der Konferenz am 5.7.2000. Vgl. den Bericht der „Süddeutschen Zeitung“ („Werbung für Allah“) vom 6.7.2000.

¹³⁰ Rechtsanwalt Abu Bakr Rieger, Herausgeber der Islamischen Zeitung, fand am 20.8.2001 in seinem Blatt lobende Worte für die extremistischen Parolen des Gründers der so genannten „Murabitun“-Bewegung, Ian Dallas (einem Schotten, der sich Shaikh Abdulqadir al-Murabit as-Sufi nennt). Der Scheich predigt gegen die vermeintliche Weltverschwörung des Kapitals und befürwortet die Wiedereinführung des Kalifats. Der Name „murabitun“ (= Grenzwächter) bezeichnet die aus den Berberstämmen rekrutierten radikalen Aktivisten einer „Re-Islamisierungsbewegung“ nach den Grundsätzen eines „Ur-Islam“ im 11. Jahrhundert (auch: „Almoraviden“, die im 11. Jahrhundert Andalusien eroberten und dem bis dahin relativ toleranten Islam ein Ende setzten).

¹³¹ „Islamische Zeitung“, Oktober 2003, S. 16.

überzeugen. Im Ergebnis war es eine Werbeveranstaltung für die „Rabita“ mit freundlicher Unterstützung des ZMD.

5.2.3 Politische Orientierungsversuche von Muslimen in Deutschland am Beispiel der „Islamischen Charta“ des Zentralrats der Muslime

Ich gehe von zwei Ausgangsfragen aus: Wird das Verhältnis der Muslime zur Mehrheitsgesellschaft auch von den normativen Traditionen ihrer Religion bestimmt? Oder überwiegt eine pragmatische Orientierung, welche die Fakten, d. h. die deutsche Rechtsordnung, akzeptiert, aber ansonsten keine Notwendigkeit sieht, das Verhältnis des Islam zur säkularen Ordnung auch theologisch und politiktheoretisch zu reflektieren?

Für die schweigende Mehrheit, die ihren „Volksislam“ praktiziert, gilt sicherlich das letzte. Für diese Menschen ist entscheidend, dass sie ihren religiösen Pflichten ungestört und frei nachkommen können. Auch muss hier noch einmal betont werden, dass immerhin rund 30 Prozent der türkischen Muslime sich als „eher nicht religiös“ bzw. „gar nicht religiös“ verstehen.¹³² Diese Gruppe ist überhaupt nicht und die religiöse schweigende Mehrheit nur sehr bedingt an der Frage interessiert, wie aus Koran, Sunna und praktischen Erfahrungen islamischer Geschichte eine mögliche theologische Legitimation von Demokratie und Pluralismus erwachsen könnte. Das gilt auch für den so genannten „mystischen Islam“ (Sufismus), allerdings aus anderen Motiven. Der „Verband Islamischer Kulturzentren“ als Hauptvertreter dieser Richtung hat seit Sommer 2000 den Rückzug in eine neue Innerlichkeit angetreten. Dieser bewusste Dialogabbruch ist von höchster politischer Bedeutung, denn hier zeigt sich, dass die „Wende nach innen“ mit dem Aufbau einer religiös-kulturellen Gegenwelt verbunden wird.

Bei einigen Vereinen und Verbänden ist das erfreulicherweise anders. Sie öffneten sich einer kritischen Debatte, darum wissend, dass in einer politischen Streitkultur auch mit harten Bandagen gefochten wird. Ein wichtiges Dokument zum Selbstverständnis von Muslimen ist die „Islamische Charta“ des „Zentralrats der Muslime“ (ZMD) vom Februar 2002.¹³³ Für die Beurteilung der Inhalte der Charta ist es unerheblich, dass der ZMD nur für eine Minderheit der organisierten Muslime spricht und selbst in seinem eigenen Verband offensichtlich nicht vollständigen Konsens erzielen konnte. Mangelnde „Repräsentativität“ ist schließlich kein Qualitätsargument *sui generis*.

Der Ausgangspunkt und das Zentrum der Charta ist der Versuch, auf eine schlichte Frage eine Antwort zu formulieren: Wie können Muslime in einem nicht-muslimischen Land leben?

Die Charta enthält Ansätze eines gesellschaftstheoretischen und praktischen Konzepts muslimischer Existenz in einem nicht-muslimischen säkularen Rechtsstaat. Dieses Konzept beschreibe ich als faktische, pragmatische Anerkennung des säkularen Rechtsstaates bei gleichzeitiger theologischer Distanzierung. Es ist zu diskutieren, wie diese implizite theologische Distanzierung zu werten ist. Drückt sie einen unverzichtbaren Kern muslimischer religiöser Identität

¹³² Vgl. Fn. 93.

¹³³ Die Islamische Charta. Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft (veröffentlicht am 3. Februar 2002).

aus, die vom Staat als Grundrecht auf Religionsfreiheit nach Art. 4 GG geschützt und von der Mehrheitsgesellschaft als Ausdruck religiöser Differenz unbedingt akzeptiert werden muss? Oder ist sie als „bedingte Rechtstreue“ zu beschreiben, als eine nur „provisorische“ Akzeptanz solange Muslime in der Minderheit sind? Dies wäre für den demokratischen Rechtsstaat eine nicht hinnehmbare Einschränkung der Rechtstreueforderung.

Ich kann hier keine ausführliche Analyse der Charta leisten, wie ich es in meinem Kommentar getan habe.¹³⁴ Ich beschränke mich auf einige, wenige Aspekte.

Es heißt in der These 8, dass der Islam „Glaube, Ethik, soziale Ordnung und Lebensweise“ zugleich sei und „im täglichen Leben aktiv dem Gemeinwohl“ dienen sowie mit den „Glaubensbrüdern und –schwestern in aller Welt“, d. h. der weltumspannenden „umma“, solidarisch sein wolle. Muslime sehen es, so These 6, als „ihre Lebensaufgabe“ an, „Gott zu erkennen, ihm zu dienen und Seinen Geboten zu folgen.“ Dies ist eine traditionalistische, im Einzugsbereich des Islam durchaus plausible Position. Das dahinter liegende politische Prinzip ist der „ideale“ islamische Staat, in dem Gottes Gebote tatsächlich „herrschen“, d. h. die Schari'a als göttliches Gesetz Staat und Recht unmittelbar bindet. In der Geschichte des Islam hat es bekanntlich heftige Auseinandersetzungen darüber gegeben, wie Gottes Gebote normativ-ethisch und politisch-institutionell in die gesellschaftliche Wirklichkeit umgesetzt werden könnten und ob eine – zumindest pragmatische und faktische – Trennung von Religion und Politik denkbar sei. Dieser Streit ist bis heute nicht beigelegt, wenn wir die Konfrontationen zwischen Traditionalisten, „liberalen Muslimen“ und Islamisten betrachten. Wenn der islamische Staat der Idealfall muslimischer Existenz ist, d. h. sie nur dort im Vollsinne Muslime sein können, was können sie dann in der „Diaspora“ sein? Auf dieses Dilemma fanden schon mittelalterliche Theoretiker eine Antwort, die auch in der „Charta“ aufscheint. Die Einteilung der Welt in das Gebiet des Islam, „dar-al-Islam“, das „Land des Friedens“ und das nicht-muslimische Gebiet des Krieges („dar-al-harb“) wird um eine weitere Kategorie ergänzt: Nicht-muslimische Staaten, in denen Muslime ihre Religion frei ausüben können, werden als „dar-al-ahd“ (= Land des Vertrages) bezeichnet.¹³⁵ Die Bundesrepublik Deutschland ist ein „Land des Vertrages“, wie es deutlich aus These 10 hervorgeht:

„Muslime dürfen sich in jedem beliebigen Land aufhalten, solange sie ihren religiösen Hauptpflichten nachkommen können. Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten. In diesem Sinne gelten Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten sind.“

Der Vertragsgedanke im Blick auf den dauerhaften Aufenthalt einer religiösen Minderheit ist unserer Rechtsordnung fremd. Die Bundesrepublik schließt mit Muslimen als Individuen oder kollektive Einheiten keine Verträge, sondern sie erwartet selbstverständlich die Akzeptanz der Rechtsordnung, die für alle gilt. Verträge könnten schließlich auch einseitig aufgekündigt werden. Es drängt sich der Verdacht auf, dass hier listig ein Vorbehalt formuliert wird, der das Bekenntnis zum Grundgesetz als „lokaler Rechtsordnung“, das sich in These 11 und 13 findet,

¹³⁴ Johannes Kandel, Die Islamische Charta. Fragen und Anmerkungen. Berlin 2002 (hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Islam und Gesellschaft, Nr. 1).

¹³⁵ Vgl. zu diesen Begriffen: A. Abel, Dar-al-Harb. In: Encyclopedia of Islam, Bd. II, S. 126 a ff. Derselbe, Dar-al-Islam. In: Ebenda., Bd. II, S. 127b ff. Halil Incalik, Dar-al-Ahd, In: Ebenda., Bd. II, S. 116 a ff.

wieder relativiert. Es wird demnach nur das anerkannt, was dem Islamischen Recht nicht widerspricht. Und das heißt im Klartext: Auch für Muslime in der Diaspora gilt „das islamische Recht“, d. h. die Schari'a (man vermeidet den Begriff in der Charta bewusst!), als höchste Autorität und nicht die „lokale Rechtsordnung“ (These 13). Die hier zu Tage tretende Grundhaltung könnte man im Sinne einer bedingten Rechtstreue interpretieren. Es gibt ähnliche einschränkende Äußerungen vom Vorsitzenden des ZMD, Dr. Nadeem Elyas.¹³⁶ Es ist auch nicht gerade beruhigend, wenn der Vorsitzenden des Islamrates Ali Kizilkaya den Eindruck erweckt, die Anerkennung des Grundgesetzes reduziere sich auf den Artikel 4 des GG, die Religionsfreiheit.¹³⁷

Die Formulierung von „Bedingungen“ dürfte aber mit der kategorischen Forderung des Bundesverfassungsgerichts nach „Rechtstreue“, wie im bekannten „Zeugen Jehova“-Urteil ausgeführt, schwerlich zu vereinbaren sein.¹³⁸

Der ZMD sollte hier rasch eine Klärung herbeiführen, denn es gibt eine Reihe von durchaus bemerkenswerten Aussagen, die eine pragmatische Anerkennung der Demokratie in Deutschland erkennen lassen (These 11 - 13), diese gleichwohl durch relativierende Formeln wieder einschränken. Einschränkungen stelle ich fest im Blick auf

- ⇒ **Menschenrechte** (universelle Menschenrechte versus „Islamische“, die Menschenrechte nur im „Rahmen der Schari'a“ gelten lassen),
- ⇒ **Stellung der Frau** (einerseits Bejahung des „aktiven und passiven Wahlrechts“, andererseits keine klare Stellungnahme zur gesellschaftlichen Gleichberechtigung gemäß Art. 3 GG),
- ⇒ **Religionsfreiheit** (einerseits sogar Bejahung des umstrittenen „Religionswechsels“, andererseits Nähe zur „islamischen Menschenrechtsidee“ mit der Einschränkung der Geltung der Schari'a, d. h. konkret der Diskriminierung anderer Religionen und Weltanschauungen),¹³⁹
- ⇒ **Pluralismus und Demokratie** (einerseits Bejahung der „gewaltenteiligen, rechtsstaatlichen und demokratischen Grundordnung“, andererseits „Bejahung des vom Koran anerkannten religiösen Pluralismus“, was nicht mit dem Freiheits- und Pluralismusverständnis des Grundgesetzes zu vereinbaren ist).

¹³⁶ Nadeem Elyas, Das weiche Wasser wird besiegen den harten Stein. Aachen 1997. Derselbe, Muslime ohne islamischen Staat? In: Das Verhältnis von Staat und Kirche. Rupert Mayer Lectures 2001. Hrsg. von Johannes Beckermann und Helmut Engel SJ. Frankfurt/Main 2002.

¹³⁷ So Kizilkaya beim Jahresfestival der „Islamischen Gemeinschaft Deutschland“ im Berliner „Tempodrom“ am 21.9.2003.

¹³⁸ Vgl. zum Begriff der „Rechtstreue“ das Urteil des Bundesverfassungsgerichts über die Verfassungsbeschwerde der Zeugen Jehovas. BVerfG, 2 BvR 1500/97 vom 19.12.2000. Elyas hat diesen Einwand zu entkräften versucht, indem er auf „Missverständnisse“ verweist. Der Vertrag habe „im koranischen Gebrauch die Bedeutung des höchsten Bündnisses in den zwischenmenschlichen Beziehungen“. Und: „Keinesfalls bedeutet ‚Vertrag‘ eine bloße Vereinbarung, die man nach Belieben kündigen kann.“ (Nadeem Elyas, Die Islamische Charta. Resümee nach einem Jahr. Unveröffentlicht.)

¹³⁹ Vgl. dazu Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit. Bielefeld 2003. Ferner: Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt, 1998. S. 134 ff. Michael Ignatieff, Die Politik der Menschenrechte. Hamburg 2002. Anna Würth, Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten. Deutsches Institut für Menschenrechte. Berlin 2003, S. 30 ff.

5.3. Wie „integriert“ sind die „Organisierten“?

Die lesenswerte Handreichung der Katholischen Kirche „Christen und Muslime in Deutschland“ kommt zu dem Schluss, dass „die dynamisch wachsenden islamischen Strukturen (...) noch nicht in der Mitte unserer Gesellschaft angekommen“ seien. Der Islam schein eher „neben der deutschen Gesellschaft zu existieren, statt in sie integriert zu sein“.¹⁴⁰

Die Frage, wie „integriert“, bzw. „nicht-integriert“ Muslime sind, muss zugespitzt lauten: Ist die religiöse Orientierung und die damit verbundene religiös-kulturelle Praxis von Muslimen ein integrationsfördernder oder integrationsverhindernder Faktor und welchen Beitrag leisten die „Organisierten“ dazu? Die Meinungen dazu gehen im politischen Diskurs sehr weit auseinander. Während die einen in islamischer Lehre und religiöser Praxis bereits pauschal einen Angriff auf Säkularität und Demokratie sehen,¹⁴¹ halten die anderen den Islam geradezu für beispielhaft integrationsfördernd, weil er die muslimische Migrantepopulation stabilisiere und Desintegrationstendenzen, insbesondere bei Jugendlichen, verhindere.¹⁴²

Unser Problem ist, dass wir in der Mehrheitsgesellschaft nicht einig sind, was „Integration“ für die Gesellschaft und die konkreten Lebenswelten der Menschen bedeuten soll. Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Integration und Flüchtlinge, Marieluise Beck, hat „Integration“ als einen „beständigen Prozess der Verständigung über die gemeinsamen Grundlagen und Regeln des Zusammenlebens in einem Gemeinwesen“ bezeichnet.¹⁴³ Wenn mit „gemeinsamen Grundlagen“ und „Regeln des Zusammenlebens“ die fundamentalen Verfassungsprinzipien (Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaat) gemeint sein sollten, müsste man ihr energisch widersprechen. Darüber wird nicht verhandelt. Frau Beck hat ihre Position inzwischen erfreulicherweise präzisiert: So erklärte sie erläuternd: „In Fragen von Demokratie und der Werteordnung unserer Grundrechte gibt es keine Spielräume.“¹⁴⁴ Aber „Integration“ ist im Blick auf die sehr unterschiedlichen Lebensweisen schon ein dauernder dynamischer Verständigungsprozess, um friedliches Zusammenleben zu ermöglichen, übrigens nicht nur zwischen Migranten und Mehrheitsgesellschaft, sondern auch den Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft selbst. Wir müssen konkret sagen, was „Integration“ für den lokalen Raum, den Kiez, die Schule, die Behörden, die Medien etc. bedeuten soll. Für den Facharbeiter in Berlin-Neukölln ist die Integration schlicht gescheitert, er sieht sich von einer „fremden“, expandierenden Religion geradezu „umstellt“ und ärgert sich z. B. über den Moscheebau am Columbiadamm. Hier setzte sich ein Moscheebauträger offen über die allgemeine Rechtsordnung hinweg. Die Debatte um Multikulturalismus und die Rolle der Religion in einer Zivilgesellschaft steht bei uns noch am Anfang (siehe Kopftuchdebatte). Wir müssen uns mit einer Religion auseinandersetzen, die uns, weil wir uns inzwischen so gemütlich an unsere etablierten christlichen Konfessionen gewöhnt und sie komfortabel „integriert“ haben, sehr fremd und bedrohlich erscheint. In der Tat gibt es auch im Blick auf das Thema dieser Tagung Grund zu ernsthafter Sorge. Wir müssen darüber

¹⁴⁰ Christen und Muslime in Deutschland, Fn. 102.

¹⁴¹ Vgl. z. B. die Bücher von Hans-Peter Raddatz, *Von Gott zu Allah?* München 2001. Rolf Stolz, *Die Mullahs am Rhein*. München 1994. Derselbe, *Kommt der Islam?* München 1997 und die Beiträge der „Christlichen Mitte“, etwa *Moscheen in Deutschland. Stützpunkte islamischer Eroberung*, Lipstadt 2001.

¹⁴² Vgl. dazu Akbulut, *Türkische Moslems in Deutschland*, besonders S. 32, 45, 59, 93 ff.

¹⁴³ Vierter Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik, Januar 2000, S. 229.

¹⁴⁴ Schreiben an die Mitglieder des Bundestages vom 24.10.2003.

diskutieren, welche normativen religiösen Gehalte und religiös-kulturellen Praktiken Integration entgegenstehen. Meine Schlussfolgerung im Blick auf die „Organisierten“ ist derzeit, dass sie eher „Identitätswächter“ denn „Integrationslotsen“ sind. Doch das muss nicht so bleiben und wir sollten gemeinsam mit den „Organisierten“ daran arbeiten.

Politisch müssen wir in dreifacher Richtung agieren. Wir brauchen gleichermaßen

- ⇒ **Gefahrenabwehr** (z. B. das was Religionswissenschaftler Hartmut Zinser einmal etwas überspitzt als „wehrhafte Religionsfreiheit“ bezeichnet hat),
- ⇒ **Dialog**, der als kritische Streitkultur konzipiert werden sollte, und
- ⇒ **Integrationspolitiken**, die auf der Basis einer „Kultur der Anerkennung“ die schwierige Balance zwischen universellen Menschenrechten, Demokratie, Pluralismus und „kulturellen Identitäten“ versuchen.

Im Blick auf die „Organisierten“ sollten wir die Entwicklung einer demokratischen Infrastruktur nachhaltig unterstützen und insbesondere diejenigen Gruppierungen fördern, die an der Entwicklung eines europäisch geprägten demokratischen Islam arbeiten wollen. Die politische Bildung sollte dazu einen besonderen Beitrag leisten.

6 DIE „KAPLAN“-GEMEINDE UND DIE „ISLAMISCHE GEMEINSCHAFT MILLI GÖRÜŞ“ – ZUR INNEREN DYNAMIK DES ISLAM IN DEUTSCHLAND

Prof. Dr. Werner Schiffauer, Europa-Universität Viadrina Frankfurt/Oder

6.1 Einleitung

Die gegenwärtige offizielle deutsche Politik gegenüber dem Islam setzt darauf, zwischen dem Islam als Religion und der „fundamentalistischen Ideologie“ zu differenzieren. Diese klare Unterscheidung soll einerseits dazu dienen, die Muslime in Deutschland von einem Generalverdacht fundamentalistischer Einstellungen zu befreien. Gleichzeitig soll sie die effektive Bekämpfung des Islamismus erlauben - und zwar in seinen verschiedenen Ausprägungen. Im engeren Sinn werden drei Kategorien unterschieden, nämlich:

1. Islamistische Gruppierungen, „die einen panislamisch ausgerichteten ‚Jihad‘ (Heiligen Krieg) führen und weltweit mit terroristischen Aktionen drohen“,
2. islamistische Organisationen, „die die Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisse in den Herkunftsländern gewaltsam (mit terroristischen Aktionen oder Guerillakrieg) verändern wollen“ und
3. Organisationen, „die mit politischen Aktivitäten islamistische Positionen auch im gesellschaftlichen Leben der Bundesrepublik Deutschland durchsetzen, mindestens aber Freiräume für organisierte islamistische Betätigung in Deutschland erlangen wollen“.¹⁴⁵

In seinen beiden Elementen - Einkreisen und Bekämpfen bzw. Druck ausüben - entspricht dieser Ansatz einer klassischen Bekämpfungsstrategie. Es handelt sich um den typischen Versuch, ein Phänomen von außen in den Griff zu bekommen.

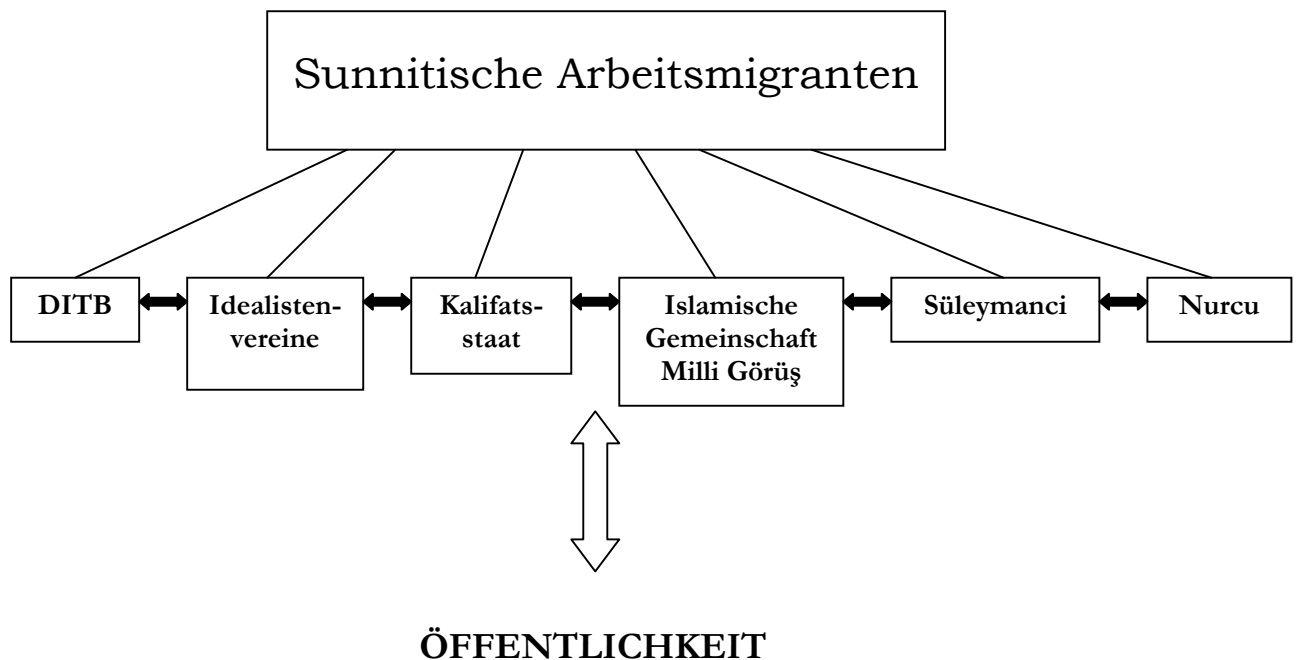
Ich werde in diesem Text argumentieren, dass ein derartiger Versuch, den Islamismus von außen zu besiegen, zum Scheitern verurteilt ist. Alle Experten sind sich einig, dass der Islamismus nachhaltig nur von innen überwunden werden kann - also aus Kräften, die aus dem islamischen Lager und von den Organisationen selbst kommen. Eine Politik, die dieses Anliegen verfolgt, muss wünschenswerte Entwicklungen aus dem Lager der islamischen Organisationen heraus zulassen oder darf ihnen zumindest nicht das Wasser abgraben. Sie muss darüber hinaus den Blick von innen berücksichtigen, also die Sichtweise und Reaktionen der Muslime auf Interventionen von außen in Rechnung stellen. Eine kluge Politik der Differenz ist mit starren Klassifikationen und Einteilungen nicht zu machen, sondern erfordert ein Verständnis der Prozesse, die in einem gesellschaftlichen Lager ablaufen.

Im Folgenden soll an einem Vergleich zwischen der „Kaplan“-Gemeinde und der „Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş“ (IGMG) ein Einblick in die innere Dynamik des Islam in Deutschland gegeben und einige Strukturmerkmale derartiger Prozesse herausgearbeitet werden. Am Schluss soll auf die politischen Konsequenzen eingegangen werden, die sich daraus ergeben.

¹⁴⁵ Vorüberlegungen zu einer Ausstellung des Bundesamtes für Verfassungsschutz zum Thema „Islamismus in Deutschland“.

6.2 Die Entfaltung eines Exil-Islam in der ersten Generation

Der türkische Islam in Deutschland zeichnet sich von Anfang an durch eine Spaltung in rivalisierende Gemeinden aus, die miteinander und untereinander um die Repräsentation der Muslime in Deutschland konkurrieren. Diese Gruppen beziehen sich in einer komplexen Weise aufeinander beziehungsweise setzen sich voneinander ab. Diese Situation prägt die Dynamik in diesem Feld. Dies lässt sich an einem einfachen Schema näher entfalten:



Diesem einfachen Schema liegt der religionssoziologisch inzwischen allgemein anerkannte Gedanke zu Grunde, dass der Gehalt einer Religion nicht ein für allemal gegeben ist, sondern immer wieder neu ausgehandelt wird. Auch für Religionen, die, wie der Islam, an der Absolutheit der Offenbarung festhalten, gilt, dass die Botschaft immer wieder neu auf die Gegenwart bezogen und in sie übersetzt werden muss. Dabei lassen sich verschiedene Akteure identifizieren, die an diesem Aushandlungsprozess aktiv beteiligt sind. In unserem Fall sind dies

- ⇒ die sunnitischen Arbeitsmigranten, um die geworben wird,
- ⇒ die miteinander konkurrierenden Gemeinden des organisierten Islam und
- ⇒ die deutsche und die türkische Öffentlichkeit als Adressaten, gegenüber denen man die Interessen der Muslime vertreten will.

Genauer: Die Organisationen unterscheiden sich voneinander in Hinblick auf die Frage, welche Konsequenzen aus der göttlichen Offenbarung heute für das Leben in der Türkei und in Deutschland abzuleiten sind. Die Durchsetzung ihrer Auffassung hängt davon ab, wie sehr es ihnen gelingt, die Zielgruppe - also die sunnitischen Arbeitsmigranten - anzusprechen, sie für sich zu gewinnen und von ihnen als Sprecher gegenüber der Öffentlichkeit anerkannt zu werden. Je „gewichtiger“ die Gemeinde ist, die sie um sich scharen, desto größer ist ihre Bedeutung in der deutschen Öffentlichkeit (was sich beispielsweise in der Frage ausdrückt, ob sie als Gesprächspartner anerkannt werden oder ob ihnen die Aufmerksamkeit der Medien-

öffentlichkeit zu Teil wird). Umgekehrt können Erfolge in der Öffentlichkeit auch wieder auf die Mobilisierung der Anhänger zurückwirken. Ein öffentlicher Erfolg hat schon manchen ursprünglichen Skeptiker überzeugt. In diesem Feld wird in einem dynamischen und lebendigen Prozess ausgehandelt, was der Islam ist beziehungsweise, was er für die Gläubigen bedeutet.

Die Dynamik in dem Feld resultiert daraus, dass die Gemeinden, religionssoziologisch gesprochen, in einer Marktsituation zueinander stehen. Ihr Gelingen und Scheitern hängt davon ab, ob es ihnen gelingt, ein Angebot zu machen, das die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen aufgreift und ihnen einen Ausdruck verleiht. Dabei müssen sie sensibel auf Stimmungen und Strömungen bei ihren Mitgliedern achten. Dies stellt die Gemeinden insofern vor ein Problem, als sich die religiösen Bedürfnisse ständig weiter entwickeln. Insbesondere gibt es diesbezüglich wichtige Unterschiede zwischen der ersten und der zweiten Migrantengeneration.

Darauf ist deswegen besonders hinzuweisen, als deutsche Leser auf Grund ihres kulturellen Hintergrunds dazu tendieren, die aktive Rolle der Gläubigen zu unterschätzen.¹⁴⁶ Die den deutschen Lesern vertraute, durch Steuern finanzierte Kirche ist weit weniger von ihren Klienten abhängig als eine Gemeinde, die sich über Mitgliedsbeiträge und Spenden finanzieren muss. Nach meinen Beobachtungen sind dabei die türkischen Muslime besonders „kritische Kunden“. Sie kennen in der Regel die Positionen, die in den anderen Gemeinden vertreten werden.

In diesem Spiel von Angebot und Nachfrage bildete sich der Islam der ersten Generation aus. Die religiöse Suche der ersten Generation hatte einen stark defensiven Zug. Der Schlüsselbegriff zu seinem Verständnis ist der Begriff *gurbet*, „die Fremde“. Aus den Interviews, die ich in den 70er Jahren unter Arbeitsmigranten geführt habe (Schiffauer 1991), tritt eine hohe Angst vor Selbstverlust im Ausland hervor. Migranten ländlicher Herkunft, die in einem sozialen Feld mit hoher sozialer Kontrolle aufgewachsen waren, fanden sich in den anonymen Großstädten Westeuropas wieder, in der eine derartige Kontrolle so gut wie abwesend war. Die Hinwendung zur Gemeinde half, Gefühle von Haltlosigkeit, Selbstverlust und Sinnlosigkeit zu bewältigen. Dazu trat später die Angst, die Kinder an die weitere Gesellschaft zu verlieren und sich von ihnen innerlich zu entfernen. Der Wunsch nach Rückkehr in die muslimische Heimat bestimmte die Perspektive der ersten Generation der türkischen Migranten - ganz ähnlich wie die Rückkehr nach Jerusalem die jüdische Religiosität in der Diaspora charakterisiert hatte.

Die Gemeinden antworteten auf diese religiöse Bedürfnislage, indem sie einen „Exil-Islam“ entwickelten, einen Islam, der sich im Wesentlichen in Bezug auf die Türkei definierte. Die Differenz zwischen den Gemeinden lag entsprechend in der Ausbuchstabierung der Rolle, die sie für den Islam in der Türkei vorsahen. So betonten die Moscheen des Amtes für Glaubensangelegenheit (DITIB) und der Idealistenverein („Graue Wölfe“) den engen Bezug von Nationalstaat und Religion. Die Vermittlung islamischer Normen und Werte wurde mit der Sozialisation zum Türken und der Vermittlung von Vaterlandsliebe identifiziert. So wurden in der religiösen Unterweisung Unterrichtseinheiten zu Themen wie „Wir lieben unser Vaterland“ oder „Liebe zum Vaterland - Die Pflichten gegenüber dem Vaterland - Auch in der Fremde denken wir an die Heimat“ angeboten. In den anderen im Schema aufgeführten Gemeinden

¹⁴⁶ Dies unterscheidet den deutschen Leser übrigens von einem amerikanischen, dem freie Gemeinden weit selbstverständlicher sind.

(den Süleymanci, den Nurcu, der „Milli Görüş“ und der „Kaplan“-Gemeinde) verband sich die Rückkehr mit einem Programm der Islamisierung der Türkei: Man erhoffte sich von ihr primär eine Verbesserung der Lebensverhältnisse, die es einem gestatten würde, endlich die als leidvoll empfundene Fremde zu verlassen. Diese vier Gemeinden unterschieden sich allerdings in Hinblick auf das konkrete Programm, mit dem sie die Islamisierung verfolgten. Dies soll hier aus Platzgründen nur in Hinblick auf die „Milli Görüş“ und die „Kaplan“-Gemeinde näher ausgeführt werden.

Die „Milli Görüş“-Bewegung trat für die Islamisierung der Türkei auf parlamentarischem Weg ein. Die aus der Bewegung hervorgehende, immer wieder verbotene und neugegründete Partei gab sich nacheinander die Namen „Partei der Nationalen Ordnung“, „Nationale Heilspartei“, „Wohlfahrtspartei“, „Tugendpartei“ und spaltete sich nach dem Verbot von 2001 in die heute regierende „Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei“ (AKP) und die oppositionelle „Wohlergehenspartei“ („Saadet Partisi“). Das Ziel der Bewegung und Partei war, zumindest bis zu Beginn der 90er Jahre die islamische Version eines Third Worldism, d. h. ein Programm, das die Entwicklung der Türkei über Besinnung auf geistige Wurzeln vorantreiben wollte. Wichtiger Bestandteil war der flächendeckende Aufbau von Schwerindustrie, die ganz im Geist der Zeit, als Schlüsselindustrie für die Modernisierung erachtet wurde. Kennzeichnend war auch die Forderungen nach einer kulturellen Abgrenzung von Europa und außenpolitisch die Reorientierung vom Westen weg hin zur muslimischen Welt.¹⁴⁷ Wichtiger als das in weiten Strecken vage Programm war für die Muslime in Europa seine Verkörperung in der Person von Necmettin Erbakan. Er war Professor für Maschinenbau, der in Deutschland seine Ausbildung gemacht und in der Türkei eine Maschinenfabrik aufgebaut hatte. Er verkörperte den modernen Sektor der Türkei. Er war aber vor allem praktizierender Muslim, was auf dem Hintergrund der kulturellen Polarisierung der türkischen Gesellschaft (Intellektuelle = fortschrittliche laizistische Kemalisten / Muslime = bäuerliche Illiteraten) besonderen Eindruck machte. Kurz: Man traute Erbakan sowohl die Modernisierung der Türkei als auch eine Wiederherstellung ihrer islamischen Identität zu. Die Tatsache, dass die „Nationale Heilspartei“ in den 70er Jahren eine junge und unverbrauchte Partei war, dürfte ebenfalls eine erhebliche Rolle gespielt haben. Viele Muslime in der Türkei und in Europa empfanden die „Nationale Heilspartei“ als „Partei der Muslime“. Dabei bildete sich zu dieser Zeit der typische Doppelcharakter der „Milli Görüş“ aus: In Europa wurde sie Trägerin von Moscheen, während sie in der Türkei Trägerin einer parlamentarischen Partei war. Bei seinen wiederholten Auftritten in Europa versprach Erbakan „unsere Arbeiter in Europa heimzuholen“. 1980 wurde die Partei mit dem Militärputsch verboten.

1983 spaltete sich die „Kaplan“-Gemeinde - der spätere „Kalifatsstaat“ - von der „Milli Görüş“-Bewegung ab.¹⁴⁸ Die Frage war seiner Zeit, ob man nach der Erfahrung von Ausnahmezustand

¹⁴⁷ Zu Programm und Entwicklung der „Milli Görüş“-Gemeinden siehe die ausgezeichneten Darstellungen bei Seufert, Günter. 1997. Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft. Istanbul: In Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart. Dufner, Ulrike. 1998. Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbruderschaft: Leske + Budrich.

¹⁴⁸ Für eine ausführliche Darstellung der „Kaplan“-Gemeinde vgl. Schiffauer, Werner. 2000. Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

und Militärregierung (1980 - 1983) zu einer Neugründung der islamischen Partei schreiten und zu den angesetzten Parlamentswahlen antreten sollte. Während Necmettin Erbakan dafür war, argumentierte Cemalettin Kaplan, die Erfahrungen hätten gezeigt, dass eine Islamisierung auf parlamentarischem Weg nicht möglich sei. Als Alternative schwebte Kaplan eine Massenbewegung nach dem Vorbild des Iran vor. Auf der alleinigen Grundlage des Koran sollte die Spaltung der Gläubigen überwunden, ein Machtpotenzial aufgebaut, die Regierung in der Türkei erobert und - als Endziel - das Kalifat, das Amt des Oberhauptes aller Muslime, wieder neu errichtet werden. Die „Milli Görüş“ wurde durch die Abspaltung maßgeblich geschwächt. Zwei Drittel der „Milli Görüş“-Gemeinden gingen 1983 zu Kaplan über.

Das Erscheinungsbild der „Milli Görüş“-Gemeinden in den 80er Jahren wurde durch den Prozess des Wiederaufbaus geprägt.¹⁴⁹ Er fand in den 80er Jahren mit maßgeblicher Unterstützung der unter dem Namen „Wohlfahrtspartei“ 1983 neu gegründeten Partei statt. Der Wiederaufbau band die deutschen Gemeinden enger an das Zentrum in Ankara als es vorher der Fall gewesen war. Die Gemeinden in Deutschland erfuhren durch die Entsendung kompetenter Geistlicher aus der Türkei Unterstützung, während sie ihrerseits die Partei durch Spenden für die Wahlkämpfe in der Türkei unterstützten. Gleichzeitig sollte durch einen organisatorischen Umbau eine weitere Spaltung von vorne herein vermieden werden. Ein entscheidendes Element war ein Vertrag mit den örtlichen Moscheen, der die Überschreibung der Besitzrechte der Moscheen an die Zentrale beinhaltete. Im Gegenzug verpflichtete sich die Zentrale zu Dienstleistungen, vor allem der Vermittlung von Hodschas, der Unterstützung bei Rechtsfragen oder auch dem Beistand bei Konflikten. Eine derartige Bindung bedeutete nicht die Aufhebung der Gemeindeautonomie: Die Finanzierung der Hodschas - und damit die letzte Entscheidungsgewalt - blieb in der Hand der örtlichen Gemeinden. Ein zweiter Zug war der Aufbau einer regionalen Gliederung. Europa wurde in Regionen gegliedert: Dabei wurden die Gemeinden zu einer dreimonatigen Berichtspflicht angehalten. Sie wurden durch den Aufbau von Wettbewerbsstrukturen motiviert. Die Gemeinden eiferten miteinander um das Einwerben neuer Mitglieder oder um das Einwerben von Geld. Dies prägte nachhaltig die Organisationskultur, die strukturell der von amerikanischen Freikirchen zu ähneln begann. Eine große Rolle spielten charismatische Prediger, denen es gelang, Säle zu füllen, Begeisterung zu wecken, Mitglieder zu werben und Geld für die Sache in Europa oder in der Türkei zu sammeln.

6.3 Der Europäische Islam der zweiten Generation

Die Entwicklung, die seit den 80er Jahren in den Gemeinden stattgefunden hat, lässt sich nur verstehen, wenn man die Veränderungen der religiösen Bedürfnislage der inzwischen heran-gewachsenen zweiten Generation berücksichtigt. Bei dieser Generation bricht der enge Türkeibezug der ersten Generation auf. Sie ist in Deutschland aufgewachsen, ist durch die deutschen Schulen geprägt worden und hat vielfältige Beziehungen zu Deutschland aufgebaut. Bei den Angehörigen dieser Generation handelt es sich um deutsche Muslime und nicht mehr

¹⁴⁹ Eine ausführlichere Darstellung der Entwicklung der „Milli Görüş“ in Europa findet sich bei: Schiffauer, Werner. 2004. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş - ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration. In Migrationsreport 2004. Fakten - Analysen - Perspektiven, hrsg. von Bade, Klaus J., Bommes, Michael und Münz, Rainer. Frankfurt; New York: Campus Verlag, S. 67 - 96.

Muslime in Deutschland, wie bei ihren Eltern. Die Idee der Rückkehr hat für sie an Bedeutung verloren - wenn sie auch nach wie vor an dem besonderen Charakter der Beziehungen zur Türkei festhalten. Diese Generation steht vor der Aufgabe, den Islam in Deutschland zu verankern. Diese Aufgabe wird nun allerdings durch zwei Faktoren erschwert. Erstens wird sowohl von der Einwanderergesellschaft als auch von der ersten Generation der Migranten das Verhältnis von „europäischer Kultur“ und Islam als Verhältnis von Eigenem und Fremdem konstruiert - und damit in ein Verhältnis von Opposition (und nicht von Komplementarität) gesetzt. Der zweite Faktor ist, dass dieses Verhältnis von einer Machtasymmetrie beherrscht wird. Es handelt sich nicht um ein Verhältnis unter Gleichen, sondern die europäische Seite ist ungleich mächtiger. Neuankömmlinge, die einen Platz für ihre Religion erkämpfen wollen, sind immer in einer strukturell benachteiligten Situation gegenüber den Platzinhabern, die die Bedingungen für die Zulassung definieren.¹⁵⁰ Im Fall des Islam kommt hier verschärfend hinzu, dass es in Europa besonders seit dem 11. September 2001 einen ausgeprägten Misstrauensdiskurs gegenüber Muslimen gibt.

Die Bereitschaft der Mehrheitsgesellschaft, Muslime zu akzeptieren, wird von den Muslimen skeptisch beurteilt. Viele Angehörige der zweiten Generation haben das Gefühl, doppelt diskriminiert zu sein, nämlich sowohl als Einwanderer als auch als Muslim. Die Europäer würden sich früher oder später mit der Einwanderung von säkularen Türken oder Arabern abfinden, nicht aber mit der Einwanderung von bekennenden Muslimen, meinte ein junger Muslim der zweiten Generation zu mir. Dies Gefühl ist besonders bei denjenigen verbreitet, die sich an Europa orientieren und deswegen nicht mehr den Vergleich zur Türkei ziehen: Sie vergleichen die Stellung, die sie als Muslime in dieser Gesellschaft haben, mit derjenigen anderer Deutscher, die einer religiösen Minderheit angehören.

Das vorhandene Gefühl der Diskriminierung führt zu unterschiedlichen Reaktionen: Die erste – und am weitesten verbreitete – Reaktion ist ein individueller Rückzug in den Privatraum. Diese Gruppe von Muslimen der zweiten Generation entspricht am ehesten dem Wunschbild, das in der deutschen Gesellschaft von einem „europäischen Islam“ zirkuliert. Allerdings täuscht sich die öffentliche Meinung erheblich über die Stimmung in diesem Lager: In den Interviews lassen Vertreter dieser Richtung oft erhebliche Verbitterung über die Verständnislosigkeit der Deutschen erkennen. Der Rückzug in das Privatleben hat oft den Charakter von Resignation und Abgrenzung.

Eine zweite Gruppe übernimmt eine eher aktive Rolle. Sie tritt für das Recht auf Differenz innerhalb der deutschen Gesellschaft ein. Den Vertretern dieser Richtung geht es darum, einen Raum für den Islam zu schaffen. Das Anliegen, das sie mit anderen Angehörigen diskriminierter Minderheiten teilen, ist das Verschieben von Normalitätsstandards in der Gesellschaft: Es muss selbstverständlich werden, dass ein Mädchen das Kopftuch tragen kann, dass es sich vom Schwimmunterricht befreien lassen kann, dass man ordnungsgemäß geschächtetes Fleisch

¹⁵⁰ Es ist eine massive Verkürzung, wenn gelegentlich behauptet wird, Muslime fühlten sich in dieser Gesellschaft nicht diskriminiert und es läge nur im Interesse der Verbände, ein derartiges Bild zu zeichnen. Wer dies behauptet, nimmt nicht die subtilen Ausgrenzungsmechanismen gegenüber Muslimen wahr. Vgl. zu einer Mikrophysik der Diskriminierung auch Schiffauer, Werner. 2003. Kulturelle Zuschreibungen und Fremdethnisierungen. In Migration als biografische und expressive Ressource, hrsg. von Frölich, Margrit, Astrid Messerschmidt und Jörg Walther. Frankfurt/Main: Brandes & Apsel Verlag, S. 151 - 160.

kaufen kann etc.. Es muss, mit anderen Worten, denjenigen, die in dieser Gesellschaft orthodox strenggläubig nach den Regeln der Religion leben wollen, möglich sein, dies auch zu realisieren. Der Kampf um Differenz geht einher mit dem aktiven Bejahen des Gemeindeislam. Bei diesen Gruppen herrscht die Grundposition, dass man nur gemeinsam stark ist.

Gelegentlich kommt es jedoch auch zur Ausprägung einer dritten Position, nämlich dann, wenn sich das Gefühl durchsetzt, dass der Kampf um mehr Rechte als Muslim - und somit auf eine würdevolle Existenz in der Diaspora - in dieser Gesellschaft zum Scheitern verurteilt ist. Der Kampf um Anerkennung, so die Vertreter dieser Position, laufe letztlich nur auf eine Bestätigung der Definitionsmacht der Gesellschaft hinaus. Letztlich würden Muslime gezwungen, sich zu verbiegen und islamische Grundsatzpositionen preiszugeben. Diese Position betont islamische Authentizität und Autonomie. Sie kann sich dann dahin gehend steigern, dass ein wahrhaft islamisches Leben nur in einer islamischen Gesellschaft möglich sei: Dies bedeutet für ein Leben in Europa, dass man sich entweder für eine islamische Weltrevolution engagiert oder sich auf islamische Inseln zurückzieht. Diese Position lässt sich als ultra-orthodox charakterisieren.

Die Entwicklung der „Kaplan“-Gemeinde wie auch der „Islamischen Gemeinde Milli Görüş“ lässt sich vor diesem Hintergrund verstehen. In beiden Gemeinden wurden in Ende der 80er und vor allem in den 90er Jahren Positionen entwickelt, die in unterschiedlicher Weise die Bedürfnislage der zweiten Generation aufgreifen. Während die „Kaplan“-Gemeinde ein Angebot für diejenigen entwickelte, die von einem „autonomen“ Islam träumten, entfaltete die IGMG ein Angebot für diejenigen, die für ein Recht auf Differenz in dieser Gesellschaft eintreten.

Bei der „Kaplan“-Bewegung erfolgte die Hinwendung zur zweiten Generation vor dem Hintergrund des Scheiterns des ursprünglichen Plans. Nach einem ersten Erfolg war bei der „Kaplan“-Bewegung unübersehbar, dass der ursprüngliche Plan, mit den Muslimen der ersten Generation eine Massenbewegung aufzubauen, gescheitert war. Dies lag letztendlich daran, dass es sich bei der ersten Generation um „Häuslebauer“ handelte: Sie waren mit dem Ziel migriert, in die Türkei zurückzukehren und dort eine Existenz aufzubauen. Gerade diese Perspektive erlaubte zwar eine kurzfristige Begeisterung, war aber letztlich mit einer Existenz als revolutionäres Subjekt unvereinbar. Kaplan reagierte auf den Mitgliederschwund, indem er die bislang offene Bewegung in eine Sekte umbaute. Zunächst betonte er die Grenzen zu den anderen Gemeinden: Die Konflikte mit ihnen wurden hochgespielt und Unvereinbarkeitsbeschlüsse gefasst usw. Gleichzeitig wurde der bislang ziemlich offene Verbund von Gemeinden in eine hierarchische Ordnung eingegliedert. Die einzelnen Gemeinden kamen immer mehr unter die Kontrolle des Zentrums in Köln. Durch diese Schritte isolierte man sich immer mehr von der Umwelt der anderen islamischen Gemeinden.

Der zunehmend abgeschottete Raum erwies sich als fruchtbarer Boden für eine Radikalisierung. Man verstand sich immer mehr als Speerspitze der islamischen Weltrevolution. Deutlicher Ausdruck hierfür war die Erklärung des Glaubenskriegs gegen die Türkei 1991, die Ausrufung einer Exilregierung, die Reklamation des Amtes des Statthalters des Kalifen 1992 und die Selbsternennung zum Kalifen 1994.

All diese Schritte waren nur deshalb möglich, weil Kaplan damit den Bedürfnissen einer neuen Klientel entsprach - nämlich denen der Ultraorthodoxen unter den Muslimen der zweiten Generation. Seine Anhänger aus der ersten Generation, in der Regel Autodidakten ländlicher Herkunft, stießen sich am Verstieg-Phantastischen der Position Kaplans (wie kann sich der Führer einer Splittergruppe zum Oberhaupt aller Muslime ausrufen?) und verließen die Gemeinde. An ihre Stelle traten junge Leute der zweiten Generation (darunter auffallend viele Studenten), die genau darin den Beleg für eine mutige und konsequente Oppositionspolitik sahen. Aus der Binnensicht wurde die Bewegung zwar kleiner - aber feiner. Religionssoziologisch formuliert gab Kaplan in diesen Jahren den Versuch auf, ein Angebot für die Mehrzahl von Gläubigen zu formulieren und konzentrierte sich zunehmend auf die Ansprache eines speziellen radikalen Segments.

Der Hauptgegner, gegen den man sich definierte, wurde in diesen Jahren die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“. Kaplan warf Erbakan vor, entscheidende islamische Positionen zu räumen. Dies ging soweit, dass er in Erbakan den deccal sah, den Antichristen, der auch nach islamischer Mythologie am Ende der Zeit wieder auftritt, mithin den schlimmsten Gegner des Islam. Unter der Maske des Muslim würde Erbakan den Islam aushöhlen und schwächen - er, und nicht das Amt für Glaubensangelegenheiten, sei daher der Hauptgegner. Mit dieser radikalen Abgrenzung gegen Positionen, denen man ursprünglich nahegestanden hatte, gelangte der Prozess der sektiererischen Erstarrung zu einem logischen Abschluss.

Unter dem Nachfolger Cemaleddin Kaplans, seinem Sohn Metin Kaplan, wurde der Kurs konsequent fortgesetzt. Dabei nahm die zunehmende Abgrenzung gegen nahestehende Positionen geradezu gespenstische Züge an, als sich ein Jahr nach der Amtsübernahme Metins in Berlin mit Ibrahim Sofu ein Gegenkalif ernannte. Zwischen Kalifen und Gegenkalifen entbrannte bald ein bitterer Streit, der in der so genannten Todesfatwa kulminierte. Metin verkündete, dass derjenige des Todes sei, der sich zur Zeit des amtierenden Kalifen zum Gegenkalifen ernenne. Ibrahim Sofu wurde ein dreiviertel Jahr später erschossen. Die Täter wurden nie gefasst, doch deutet alles auf einen Mord aus der Gemeinde hin. Metin Kaplan wurde wegen Aufrufs zum Mord zu vier Jahren Gefängnis verurteilt.

Damit wäre die Bewegung wohl am Ende gewesen - wenn sie nicht am 5. Dezember 2001 verboten worden wäre. Das Verbot scheint allerdings das Gegenteil dessen bewirkt zu haben, was es bezweckte. Verschiedene Beobachter der Szene stimmen darin überein, dass die inzwischen im Untergrund sich treffenden Gemeinden neuen Zulauf haben. Dies ist kein Zufall. Die „Kaplan“-Gemeinde hatte in allen Jahren ihrer Existenz immer wieder die Verfolgung durch staatliche Instanzen als Beweis für ihre Glaubwürdigkeit reklamiert.¹⁵¹ Während ihr früher die türkische Regierung den Gefallen tat, übernahm nun das Bundesinnenministerium diesen Part. Das Verbot und konsekutive Razzien haben ihr die Möglichkeit geboten, sich als die einzige Bewegung zu stilisieren, die eine radikale Opposition betreibt und die deshalb verfolgt wird. Einer Organisation, die bereits am Absterben war, wurde neues Leben eingehaucht. Metin Kaplan wurde im Oktober 2004 in die Türkei ausgewiesen. Es ist noch offen, wie sich dies auf die im Untergrund weiter aktiven Zellen langfristig auswirken wird.

¹⁵¹ Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung bei Schiffauer 2000, S. 204 - 227.

Die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ durchlief einen fast inversen Prozess - anstatt sich immer mehr auf sich selbst zurückzuziehen, öffnete sie sich zunehmend gegenüber der Gesellschaft und warb um neue Kreise. Dies gilt sowohl für die Türkei¹⁵² als auch - was uns hier interessiert - für Europa. Unter maßgeblichem Einfluss des charismatischen Mehmet Sabri Erbakan - dem aus einer deutsch-türkischen Ehe stammenden Neffen von Necmettin Erbakan - wurde ein Angebot entwickelt, mit dem das wachsende Bedürfnis nach Anerkennung der Differenz in der europäischen Gesellschaft aufgegriffen und umgesetzt wurde (die oben skizzierte Option 2). Dies wurde auf die Formel gebracht, man wolle als Muslime integriert nicht aber assimiliert werden. Die juristischen Auseinandersetzungen um das Recht zu schächten oder das Kopftuch zu tragen stehen für diese Politik: Man will in die Gesellschaft hinein, aber dabei das nicht verleugnen müssen, was man als seine muslimische Identität definiert. Man hoffte, aus der Ansprache der zweiten Generation ein zukunftsweisendes Programm zu entwickeln, mit dem man sich im Laufe der Zeit zum eigentlichen Vertreter des sunnitischen Islam (wenigstens türkischer Provenienz) entwickeln würde.

Die wichtigsten Positionen, die von - und im Wesentlichen für - die zweite Generation entwickelt wurden, sind im Folgenden zusammengefasst.

6.3.1 Die Entwicklung eines europäischen Islam

In seiner programmatischen Antrittsansprache als Vorsitzender der „Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş“ führte Erbakan aus, dass man als Muslim in Europa privilegiert sei. Während 90 Prozent der Muslime in einer Situation lebten, die von Tyrannis und Krieg geprägt sei, genossen sie Rechtssicherheit und relativen Wohlstand. Dieses Bekenntnis ist deshalb bemerkenswert, weil es mit der alten Opposition von Orient und Okzident bricht, die das Programm der „Gerechten Ordnung“ charakterisiert hatte.¹⁵³ Für die erste Generation war Europa noch dar al-harb gewesen, Feindesland, in dem man sich allenfalls vorübergehend aufhielt. Erbakan schlug nun eine grundlegende Reorientierung vor: Europa sollte auch geistige Heimat für Muslime werden.

Diese neue Verortung ist vor allem deshalb wichtig, weil damit ein neues Verhältnis zum islamischen Recht gesetzt ist. Die klassischen Rechtsschulen hatten keinen dauerhaften Aufenthalt für Muslime außerhalb der islamischen Länder vorgesehen. Für den vorübergehenden Aufenthalt war ein Vertragsstatus vorgesehen, der Rechte und Pflichten regelt. Dies ist für eine Generation unbefriedigend, die Deutschland und Europa als Heimat betrachtet. Für sie bedeutet die Tatsache, dass man nun endgültig eingewandert ist, die Chance ein neues Kapitel der islamischen Rechtsgeschichte aufzuschlagen, d. h. eine neue Rolle des Islam im

¹⁵² In der Türkei arbeitete man an der Entwicklung eines Programms mit dem man eine parlamentarische Mehrheit erreichen konnte. Die Wohlfahrtspartei setzte dabei im Wesentlichen auf die *gecekondus*, die rapide wachsenden städtischen Armenvierteln und damit auf die städtischen Neubürger. Wichtig wurde auch der Zulauf islamistischer Studenten und vor allem Studentinnen. Ausgehend von der Forderung um das Recht, an der Universität das Kopftuch zu tragen, hatte sich eine Frauenbewegung in der Wohlfahrtspartei etabliert (Göle 1995). Diese neuen Gruppen mussten integriert und die Dogmen modifiziert werden. Die ursprünglich revolutionären Inhalte wurden dabei immer mehr relativiert. Genauer: Ein starker reformistischer Flügel entstand. Vgl. Seufert 1997 und Dufner 1998.

¹⁵³ Dies war allerdings schon dadurch vorbereitet worden, dass die türkische Partei nach dem Sturz Necmettin Erbakans den Europäischen Gerichtshof in Straßburg anrief. Seitdem sieht man in der Hinwendung zu Europa die einzige Chance, das Militär zu kontrollieren bzw. die Macht des Militärs zurückzudrängen.

säkularen Rechtsstaat zu definieren. Allerdings - so die Klage dieser Generation - gibt es noch kaum islamische Rechtsgelehrte, die in der Lage wären, diese Herausforderung aufzugreifen und produktiv mit ihr umzugehen.

6.3.2 Die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft

Dies bedeutet die Absage an die religionsgeschichtlich begründete, wenn auch naive, Identifikation von Türke und Muslim. Diese Identifikation ergibt sich aus der besonderen Rolle des osmanischen Reichs für den Islam als Verantwortungs- und Schutzmacht.¹⁵⁴ Die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft hat deshalb auch die Assoziation eines Verrats am Islam. Erbakan versucht dem zu begegnen, indem er eine neue Aufgabe definiert. Das Leben in Europa erlaube es nun nachhaltiger und intensiver, sich für die islamische Weltgemeinschaft zu engagieren, als es in der Türkei möglich wäre. Dies betrifft etwa die Unterstützung von Entwicklungshilfeprojekten in muslimischen Ländern; dies betrifft aber auch Lobby-Arbeit für die islamische Sache (wobei wiederholt die Parallele zur Rolle der jüdischen Lobby in den USA gezogen wurde). Letztendlich sei es die Aufgabe der Gemeinden in Europa, Mittler zwischen der islamischen Welt und dem Westen zu sein.

6.3.3 Der Umbau der „Millî Görüş“ in eine reine Religionsgemeinschaft

In gewissem Sinn kommt damit eine Entwicklung zum Abschluss, die logisch schon weit früher eingesetzt hat. Die AMGT („Avrupa Millî Görüş Teskilati“ – „Europäische Gemeinschaft Millî Görüş“, Vorläufergemeinde der „Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş“) und die IGMG waren ja niemals europäische Filialen einer türkischen Partei gewesen. Es war vielmehr so, dass man es in Europa mit einem Verbund von Moscheegemeinden - also einer Glaubensgemeinschaft - zu tun hatte, die im Verbund mit einer Partei in der Türkei stand. Ebenso wenig wie die Moscheen Parteibüros darstellten, waren die Parteibüros Moscheen. Dies ist nicht nur eine unterschiedliche Akzentuierung: Die unterschiedliche Ausrichtung setzt nämlich eine je anders geartete Eigendynamik frei. Aus der Gründung von Moscheen ergeben sich Handlungszwänge (z. B. die Organisation von Gottesdiensten und religiösen Unterweisungen, die Organisation von geeigneten Predigern, die Organisation der Pilgerreise, die Verwaltung der Liegenschaften), die eine eigene Logik aufweisen. Religionsgemeinschaft wird damit primär als „Ermöglichungsgemeinschaft“ (Mehmet Sabri Erbakan) verstanden und damit in einen Gegensatz zu dogmatisch gebundenen Gemeinschaften - wie den mystischen Bruderschaften - gesetzt. Die Aufgabe ist es, den Gläubigen eine bestimmte Infrastruktur zur Verfügung zu stellen, die es ihnen ermöglicht, einen rechtgläubigen Islam zu leben. Dies reicht von der Einrichtung von Moscheen über das Anbieten von rechtstheologischer Beratung bis hin zu Hilfe bei Rechtsauseinandersetzungen etwa in Bezug auf die Kopftuchfrage.

¹⁵⁴ Aus der europäischen Geschichte kennen wir ähnliche Identifikationen: So wurde bekanntlich die besondere Rolle des mittelalterlichen Frankreichs für die katholische Kirche oder die Rolle Schwedens für den Lutheranismus betont.

6.3.4 Kollektiver Aufstieg

In der Gesellschaft anzukommen bedeutet auch das Ziel, einen kollektiven sozialen und ökonomischen Aufstieg zu machen. Es gilt, bildlich gesprochen, die Arbeiter- und Ghetto-moscheen in respektable Moscheen zu verwandeln. In diesem Zusammenhang findet eine Vielzahl von Aktivitäten statt: Islamunterricht auf Deutsch, der Versuch, die Kinder in weiterführende Bildungseinrichtungen zu schicken, die flächendeckende Einführung von Nachhilfeunterricht, Familienbetreuung und -beratung, offene Jugendarbeit. Dies bedeutet die Überwindung der defensiven Grundhaltung der ersten Generation. Dies wird besonders deutlich, wenn die Eltern explizit aufgefordert werden, auch ihre Töchter so gut wie möglich auszubilden.

Es ist deutlich, dass dieses Angebot in mehrfacher Hinsicht mit Grundpositionen brach, die für die erste Generation einen wichtigen und selbstverständlichen Rahmen dargestellt hatte. Ein derart weitgehender Kurswechsel war nur auf Grund des Zusammentreffens verschiedener Umstände möglich:

- ⇒ Vor und während der Regierungszeit Necmettin Erbakans 1997/98 waren bereits zentrale Prinzipien der „Refah“-Partei aufgegeben worden: Wichtig war vor allem die Aussöhnung mit der Demokratie. Als das Militär Erbakan stürzte und die Wohlfahrts-Partei, immerhin die größte Partei des Landes, verbot, wandte sich die Parteiführung mit der Bitte um Unterstützung an das Europäische Parlament. Sie gab damit ein zweites Grundprinzip, nämlich die Opposition zu Europa auf, die das Programm „Adil Düzen“, der „Gerechten Ordnung“, charakterisiert hatte. Allerdings kam es nie zu einer expliziten Distanzierung.
- ⇒ Der Sturz von Erbakan 1998 seitens des türkischen Militärs produzierte ein geistiges Vakuum. Sie machte der ersten Generation deutlich, welche enge Grenzen einer islamischen Politik in der Türkei gesetzt sind. Dies führte zu einer Absage an alle Träume, die man noch von einer islamisierten Türkei hatte. Die Türkei würde bleiben, was sie immer war. Dies war die Basis, um sich mit dem Gedanken, in Europa zu leben, zu arrangieren. Auch die erste Generation vollzog nun mental den Schritt vom Gastarbeiter zum Einwanderer.
- ⇒ Der 11. September 2001 machte auch den Gemeindemitgliedern der ersten Generation bewusst, dass man es sich nicht mehr leisten konnte, der Gesellschaft den Rücken zuzukehren. Man musste auf die Gesellschaft zugehen. Man brauchte Leute, die kompetenter als bisher mit der weiteren Gesellschaft umgehen konnten, und war deshalb auf die zweite Generation angewiesen.

Die Entwicklung einer Politik, die auf die zweite Generation zielte, war deshalb erfolgreich, weil in der „Milli Görüş“-Gemeinde konsequenter als in den anderen Gemeinden ein Generationenwechsel auch auf der Führungsebene durchgesetzt wurde. Die neuen Positionen wurden von der zweiten Generation z. T. begeistert aufgegriffen und umgesetzt. In der zweiten Hälfte der 90er Jahre wurden die Leitungsstellen in den Ortsgemeinden, Bezirken und im Zentrum größten Teils mit Personen besetzt, denen man zutraute, die Auseinandersetzung mit der Einwanderergesellschaft führen zu können. Sprachkenntnisse, Bildungsstand und Akzeptabilität in der Gemeinde spielten bei der Besetzungspolitik eine wichtige Rolle. Bei Versammlungen dominiert heute die Generation zwischen 30 und 45.

Bei näherer Sicht zerfällt diese Gruppe allerdings nach ihrer Bildungsbiographie in zwei Teilgruppen: Die etwas ältere und auf der Bezirksleiterebene noch dominante Gruppe besteht aus Personen mit türkischem Bildungshintergrund. Viele sind in den Unruhen der 70er Jahre oder während des Ausnahmezustands nach Deutschland gekommen. Ihre geistige Welt ist türkisch geprägt. Sie lesen primär türkische Bücher und Zeitungen. Sie beherrschen Deutsch, allerdings deutlich schlechter als die Generation der „Deutschen türkischer Herkunft“. Auch wenn sie sich geistig in der Türkei verorten, sehen sie doch ihre Zukunft in Deutschland. Es ist ihnen vor allem ein Anliegen, dass Deutschland für ihre Kinder eine Heimat wird. Sie wollen in Deutschland ankommen.

Die „Deutschen türkischer Herkunft“ sind dagegen durch die deutschen Institutionen gegangen und wurden von den deutschen Schulen nachdrücklich geprägt. Sie sprechen perfekt Deutsch und verstehen - anders als die eben erwähnte Gruppe - auch emotional die deutsche Kultur. Diese Generation hat nach dem 11. September die Leitung der IGMG auf europäischer Ebene übernommen. Diese Generation hat eine deutlich andere Agenda als die erste Generation: Personen wie der heutige Generalsekretär Oguz Ücücü oder der Justiziar Mustafa Yeneroglu sind in den Welten der türkischen Familie und Gemeinde aufgewachsen und haben das explizite Anliegen, diese Welten mit der Welt der weiteren Gesellschaft zu vereinbaren. Der Einfluss der „Deutschen türkischer Herkunft“ besteht auch unter dem Nachfolger von Mehmet Sabri Erbakan, Yavus Celik Karahan (selbst ein Mitglied der türkischen Bildungsgeneration) weiter fort.

Die „Deutschen türkischer Herkunft“ haben das Gefühl, sich mit ihrer Re-Positionierung sehr weit vorgewagt zu haben. Sie glauben, darauf bedacht sein zu müssen, vor allem die erste Generation nicht zu überfordern. Insbesondere geht es darum, die Vertrauensstrukturen und Gegenseitigkeitsbeziehungen nicht zu überfordern, die die Gemeinden nach wie vor zusammenhalten: Die erste Generation ist diejenige, die die Gemeinde aufgebaut hat (und zwar mit eigenen Mitteln) und sie - auch heute noch - zusammenhält. Es ist gleichzeitig die Generation, für die die Moscheegemeinde die Heimat war und ist. Die Generation der „Türkei-Deutschen“ ist diejenige, die zwischen den Generationen vermittelt. Sie ist altersmäßig (in einer Gesellschaft, in der das sehr wichtig ist) nur etwas älter als die „Deutschen türkischer Herkunft“. Die „Deutschen türkischer Herkunft“ werden von den beiden anderen Gruppen beauftragt, die Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft zu organisieren und ein zukunftsweisendes Angebot zu entwickeln. Man vertraut ihnen, weil sie in der Gemeinde aufgewachsen sind - oder, weil sie, wie Mehmet Sabri Erbakan, über das Charisma des Namens verfügen. Allerdings ist es ebenfalls der Fall, dass viele Angehörige vor allem der ersten Generation die Positionen der zweiten Generation inhaltlich nicht nachvollziehen können. Dies führt vor allem dann zu Konflikten, wenn von der zweiten Generation verlangt wird, bestimmte Personen wie etwa die populäre Autorin Emine Senlikoglu nicht mehr zu Veranstaltungen einzuladen, weil sie in einer Schrift den Holocaust gezeugnet hat.

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Umgang mit der Partei in der Türkei. Necmettin Erbakan hat für die erste Generation noch die Bedeutung eines spirituellen Führers. Bei vielen gibt es das Gefühl bedingungsloser Loyalität. Die Spaltung von Tayyip Erdogan bedeutete ein traumatisches Erlebnis für den alternden Staatsmann. Als ob er in seiner Regierungszeit nicht selbst Kompromisse eingegangen wäre, wirft Erbakan Tayyip Erdogan vor,

die reine Lehre zu verraten. Er erhebt den ebenfalls katastrophalen Vorwurf des Isbirlikci, des Kollaborateurs, wobei dieser Vorwurf einen deutlich antizionistischen, wenn nicht antisemitischen Unterton hat („Kooperation mit dem weltweiten Zionismus“). All diese Vorwürfe werden von der „Milli Gazete“ verbreitet, die im engen Umkreis von Necmettin Erbakan produziert wird. Dies ist für viele Mitglieder der zweiten Generation ein zentrales Problem. Zum einen gibt es gerade unter ihnen - und zwar bis in die Führungsspitze - viele Personen, die Tayyip Erdogan offen als Politiker bewundern (wenn auch niemand in ihm einen spirituellen Führer sieht). Diese Personen finden die Polemik von Necmettin Erbakan ärgerlich. Die Polemiken in der „Milli Gazete“ stellen aber auch ein Problem dar, weil ein Großteil des Materials, mit dem in den Verfassungsschutzberichten die Verfassungsfeindlichkeit der IGMG belegt wird, aus Artikeln der „Milli Gazete“ besteht. Andererseits würde ein Bruch mit Erbakan mit Sicherheit eine Spaltung der Gemeinden in Reformer und Traditionalisten bedeuten. Die „Deutschen türkischer Herkunft“ vermeiden ihn deshalb. Angemerkt sei, dass auch der Mehrheitsgesellschaft nicht an einem derartigen Bruch gelegen sein kann: Er würde bedeuten, dass zumindest die „Traditionalisten“ in parallelgesellschaftliche Strukturen zurückgedrängt würden.

Die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ stellt sich heute als eine sehr heterogene Gemeinde dar. Tatsächlich ist davon auszugehen, dass es intern verschiedene Strömungen gibt (und sich durchaus Anhänger finden, die nach wie vor für den Gottesstaat eintreten). Allerdings ist es bemerkenswert, dass es die Organisationsspitze selbst ist, die in der Öffentlichkeit und in den Gemeinden für die Etablierung eines offenen Islam eintritt.

In ihrer Gegenläufigkeit haben sowohl die „Kaplan“-Gemeinde wie die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ in den letzten Jahren Positionen entwickelt, die für die zweite Generation interessant waren. Während die ersteren einen utopischen Radikalismus entwickelten, der sein Selbstbewusstsein daraus bezog, die letzte Bastion gegen einen globalen Hegemoniediskurs zu sein, entfaltete sich unter den letzteren eine differenztheoretische Perspektive, die die Grundlage für eine Identitätspolitik innerhalb der säkularen Staaten Westeuropas legen sollte. Dabei werden radikal-islamistische Positionen, wie sie von der „Kaplan“-Bewegung und ähnlichen Gemeinden vertreten werden, zunehmend attraktiv für diejenigen, die angesichts des Drucks, der gegenwärtig etwa durch Polizeirazzien ausgeübt wird, der Meinung sind, dass man sich eher wehren sollte, als weiter den „Schmusekurs“ der „Milli Görüş“ Führung zu verfolgen.¹⁵⁵

Zum Schluss noch ein Seitenblick auf die Organisation, die mit der „Milli Görüş“ um die Vertretung der islamischen Mehrheit konkurriert. Im Prinzip wäre das Amt für Glaubensangelegenheiten (DITIB) der natürliche Ansprechpartner für diejenigen Muslime der zweiten Generation, die dem Gemeindeislam skeptisch gegenüber stehen. An der Ausarbeitung eines überzeugenden Angebots hapert es allerdings noch. Die Vertreter des Amts für Glaubensangelegenheiten unterliegen der engen Kontrolle durch Ankara und haben kaum Spielraum für eigene Initiativen. Dies hindert sie an der Entwicklung von Positionen, die den Bedürfnissen der Gläubigen in Europa Rechnung tragen. Während die Spitze der „Milli Görüş“ zu der Einsicht gelangt ist, dass die Zukunft der Organisation in Europa liegt - und dass es im durchaus

¹⁵⁵ Polizeirazzien, wie die am 23.7.2004 in Baden-Württemberg, bei der 400 Polizeibeamte im Einsatz waren, führen zu einer erheblichen Verbitterung bei den Gläubigen, die sich kriminalisiert fühlen. Vor allem Jugendliche der zweiten Generation müssen von der Gemeindegemeinschaft dann immer wieder beschwichtigt werden.

wohlverstandenen Eigeninteresse liegt, entsprechende Positionen zu entwickeln - ist die DITIB nach wie vor türkisch-nationalistisch orientiert. All dies drückt sich auch in der Atmosphäre in den beiden Organisationen aus. Während in der „Milli Görüş“ eine zum Teil sehr lebendige Gemeinkultur existiert und Auseinandersetzungen stattfinden, die von der gegenwärtigen Führungsspitze unterstützt (und nicht selten initiiert werden), herrscht in den Moscheen des Amtes eher bleiernes Schweigen. Gerade in der Stimmung innerhalb der Gemeinden sehe ich einen Grund für die Attraktivität der „Milli Görüş“ für die zweite und dritte Generation.

6.4 Politische Konsequenzen

Was bedeutet all dies für eine Politik, der an der Überwindung des Islamismus von innen gelegen ist? Hierzu einige Thesen:

1. Eine erste Konsequenz bestünde darin, die Eigendynamik des Feldes der islamischen Gemeinden zu berücksichtigen und Entwicklungen, die zu einer Überwindung des Islamismus beitragen, nicht entgegenzuwirken. Eine politisch wünschenswerte Entwicklung war beispielsweise die zunehmende Abkapselung und Verkrustung des „Kalifatsstaats“. Sie bedeutete die Isolierung der Gemeinde im Feld der anderen Gemeinden. Vom „Kalifatsstaat“ ging im Jahr 2000 keine Ausstrahlung mehr aus. Neue Anhänger kamen nicht hinzu. Da von der Gemeinde auch anderweitig keine Gefahren ausgingen - Verbindungen zu „al-Qa’ida“ bestanden nicht - hätte politisch nichts dagegen gesprochen, sie als zunehmend alternden Veteranenverein fortbestehen und schließlich eines natürlichen Todes sterben zu lassen (womit die Positionen ebenso nachhaltig überwunden gewesen wären wie der Maoismus in der Linken). Statt dessen wurde der Gemeinde durch das Verbot neues Leben eingehaucht. Inzwischen erscheint der autonome Islam dieser Prägung für junge Leuten wieder attraktiv, die das Gefühl haben, dass die Haltung der deutschen Gesellschaft keinen Raum für eine würdevolle islamische Politik lasse.

Die Regierung wäre gut beraten, sich einer klugen Politik der Gelassenheit zu befleißigen, die sich nicht durch Verbalradikalismus provozieren lässt. Eine derartige Haltung hat selbstverständlich ihre Grenze darin, wenn eine unmittelbare Gefahr von diesen Gruppen ausgeht.

Eine zweite wünschenswerte Entwicklung war darin gegeben, dass an die Spitze der „Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş“ eine Gruppe von Mitgliedern der zweiten Generation trat, für die Europa ein selbstverständlicher Bezugspunkt war. Diese Gruppe bekennt sich ausdrücklich¹⁵⁶ zu einem wertekonservativen Islam im Kontext des europäischen Rechtsstaats. In meiner Forschung in der Gemeinde bin ich auf keinen Hinweis gestoßen, dass sie, wie manchmal unterstellt wird, nach innen andere Positionen vertritt als

¹⁵⁶ In der offiziellen Selbstdarstellung der IGMG heißt es beispielsweise: „Die IGMG bekennt sich zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung und sieht in dieser die Grundlage für ein Leben in Frieden und Toleranz. Auch wenn eine Vielzahl von Muslimen von direkter demokratischer Partizipation noch ausgeschlossen sind, wissen sie die Vorzüge einer pluralistischen und auf Rechtsstaatlichkeit basierenden Gesellschaftsform zu schätzen und sehen die oftmals autoritäre Praxis in ihren Herkunftsländern sehr kritisch.“

nach außen.¹⁵⁷ Dabei handelt es sich in doppelter Hinsicht um eine Überwindung des Islamismus: Erstens wird der Position eine Absage erteilt, dass man als Muslim nur wahrhaftig in einer islamischen Gesellschaft leben könne. Die Position der „Milli Görüş“ impliziert dagegen, dass ein würdevolles Leben als Muslime auch in einer Minderheitensituation möglich sei. Zweitens wird der Opposition von Europa und Islam eine klare Absage erteilt. Dies ist gerade insofern eine ungeheure gesellschaftliche Chance, weil es sich bei der „Milli Görüş“ um eine ehemals islamistische Gemeinde handelt, aus der heraus antiislamistische Positionen entwickelt wurden. Diese werden nicht nur von einer Randgruppe oder einem Flügel in der Gemeinde, sondern von der Führungsspitze selbst vertreten. Damit werden ehemalige Islamisten eingebunden und ihre Positionen zur Diskussion gestellt.¹⁵⁸ Die Führung genießt das Vertrauen konservativerer sunnitischer Migranten. Dies bedeutet eine Chance, Personenkreise in die deutsche Gesellschaft zu integrieren, die ansonsten schwer oder nicht erreichbar wären.

Anstatt diese Entwicklung zu unterstützen, wird ihr im Augenblick von deutscher Seite das Wasser abgegraben. Dies geschieht, indem die „Milli Görüş“ insgesamt - und nicht nur Fraktionen von ihr - mit dem äußerst unscharfen Begriff des legalistischen Islamismus¹⁵⁹ ausgegrenzt und damit einem erheblichen Druck¹⁶⁰ ausgesetzt wird. Die Reformer geraten zunehmend in einen Rechtfertigungszwang gegenüber denjenigen aus der Gemeinde, die an einem Grundgegensatz von Islam und Westen festhalten. Diese können mit einiger Plausibilität darauf hinweisen, dass sich die Absage an den Islamismus nicht auszahlt - und zwar deshalb nicht, weil der Westen einen wertekonservativen Islam letztlich auch dann nicht akzeptieren werde, wenn er sich zum säkularen Rechtsstaats bekenne. Letztendlich sei ein islamisches Leben dann doch nur in einem islamischen Staat möglich!

Wünschenswerte Entwicklungen werden auch insofern erschwert, als der politische Druck auf die „Milli Görüş“ zur Zeit dazu führt, dass vor allem Bildungsbürger die „Milli Görüş“ verlassen. Dabei erfolgt der Abgang in zwei Richtungen. Eine Gruppe von radikaler

¹⁵⁷ Ich wurde im Juni 2000 zu einer internen Grundsatztagung nach Nassogne/Belgien eingeladen. An der Tagung nahmen ca. 300 höhere Funktionsträger aus ganz Europa teil. Ich war der einzige Gast von außen. Zum ersten Mal in der Geschichte der „Milli Görüş“ wurde kontrovers über die Themen „Islam im säkularen Rechtsstaat“, „Frauen zwischen Offenbarung und Tradition“, „Interreligiöser Dialog“ und „Die Zukunft der „Milli Görüş““ diskutiert. Diese Tagung wurde zum Forum der zweiten Generation. Man beachte auch, dass das Datum vor dem 11. September liegt: Es handelt sich also um Entwicklungen, die vor dem Wendepunkt, den dieses Datum markiert, einsetzen (hierzu auch Schiffauer 2004).

¹⁵⁸ Gerade von den Intellektuellen in der Gemeinde wird leidenschaftlich diskutiert. Bei der erwähnten Veranstaltung in Nassogne saßen die Teilnehmer der Veranstaltung bis vier Uhr früh in kleinen Runden zusammen. In der Runde, in der ich saß, wurde die Perspektive eines europäischen Islam leidenschaftlich debattiert.

¹⁵⁹ Damit seien Organisationen gemeint, „die mit politischen Aktivitäten islamistische Positionen auch im gesellschaftlichen Leben der Bundesrepublik durchsetzen, mindestens aber Freiräume für organisierte islamistische Betätigung in Deutschland erlangen wollen“. (Vorüberlegungen für eine Ausstellung des Bundesamts für Verfassungsschutz zum Thema „Islamismus in Deutschland“). Der Begriff der legalistischen Organisation ist aus verschiedenen Gründen problematisch. Er meint offenbar Organisationen, die nicht-legitime Ziele innerhalb des Gesetzes und unter Bekenntnis zum Grundgesetz verfolgen. Wer aber definiert hier, was nicht legitim ist? Mit einem derartig unscharfen Begriff kann alles, was gesellschaftlich misslieblich erscheint - vom Einklagen des Kopftuchs bis hin zu missionarischen Aktivitäten - unter Islamismusverdacht gestellt werden.

¹⁶⁰ Mitgliedern der „Milli Görüş“ wird inzwischen die Staatsbürgerschaft verweigert. Die Gemeinde hat erhebliche Schwierigkeiten, Versammlungen durchzuführen.

gesinnten jungen Leuten, die der Meinung sind, man müsse angesichts des gesellschaftlichen Drucks endlich Widerstand zeigen, verlässt die IGMG um sich radikaleren und konsequenteren Gruppen anzuschließen. Eine andere Gruppe, die eher auf eine Zukunft in dieser Gesellschaft baut, verlässt die Gemeinde, um den Erwerb der Staatsbürgerschaft nicht zu gefährden oder berufliche Nachteile zu vermeiden. Beide Entwicklungen sind im Sinne einer Überwindung des Islamismus nicht wünschenswert. Durch diejenigen die sich radikalieren, wird das islamistische Lager außerhalb der IGMG gestärkt, durch den Ausstieg derjenigen, die dem gesellschaftlichen Druck nachgeben, wird das Reformlager innerhalb der IGMG geschwächt.

Eine Politik des Drucks führt besonders dann zur Schwächung des Reformlagers, wenn im Namen des Bekämpfens des Islamismus offenes Unrecht geschieht. Dies ist z. B. der Fall, wenn gerade Funktionsträgern in der Gemeinde die Staatsbürgerschaft verweigert wird. Diese Politik trifft primär Personen, die in der Arbeit in Führungspositionen der IGMG eine Chance sehen, neue und faszinierende Perspektiven für den Islam zu entwickeln, wofür auf der Ebene der manchmal als dumpf empfundenen Gemeindegarbeit oft kaum Raum ist.

2. Eine Politik, die den Islamismus von innen überwinden will, muss die Logik des Misstrauens durch eine Logik des Vertrauens ersetzen. Nun ist das gesellschaftliche Misstrauen gegenüber dem Islam seit dem 11. September 2001 nachvollziehbar. Andererseits verhindert eine Politik, die sich von der Logik des Misstrauens leiten lässt, dass positive Entwicklungen im Umkreis ehemalig islamistischer Gemeinden wahrgenommen und politisch berücksichtigt werden können. Dies liegt daran, dass die Logik des Misstrauens sich kaum widerlegen lässt. Sie legt nämlich nahe, jede Beobachtung auf dem Hintergrund der denkbar negativsten Interpretationsfolie zu deuten. Eine positive Aussage zur Demokratie wird nicht als Bekenntnis ernstgenommen, sondern als Camouflage, Unaufrichtigkeit oder Lippenbekenntnis interpretiert. Der Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft wird nicht als Versuch verstanden, heimisch zu werden, sondern als Versuch, die deutsche Gesellschaft zu unterwandern. Ein Angebot an sozialpädagogischer Betreuung wird nicht als Integrationsmaßnahme gewertet, sondern als Versuch, die Kontrolle über Einwanderergebiete aufzubauen. In der Logik des Misstrauens liegt es, bewusst nach Zeichen zu suchen, die den Sprecher überführen. Dies ist naturgemäß sehr einfach in den Grenzzonen und Übergangsbereichen, in denen eine innere Überwindung radikaler Positionen wie des Islamismus notwendigerweise stattfindet. Wo immer eine Grundsatzdebatte gerade geführt wird, ist eine frühere Position teilweise überwunden und hat eine Absage noch nicht ganz stattgefunden. Wer in diesem Bereich zu überführen versucht, wird immer fündig werden.

Eine Logik des Vertrauens arbeitet dagegen mit einem Vorschuss des Vertrauens, insofern sie die Äußerungen zunächst beim Wort nimmt. Mit der Ausnahme des terroristischen Islam zeichnen sich alle islamistischen Gemeinden dadurch aus, dass sie ihre Positionen immer sehr unverblümt und unverstellt dargestellt haben. Dies gilt sowohl für den „Kalifatsstaat“ als auch für die „Milli Görüş“ der 80er und frühen 90er Jahre. Insofern wäre es das Experiment wert, auch die jetzige Führungsschicht beim Wort zu nehmen, anstatt gleich zu versuchen, sie zu widerlegen. Das hieße ja nicht, darauf zu verzichten, genau

hinzublicken. Im Gegenteil: Es hieße, die Führung auf ihr Wort festzulegen und dann Taten einzuklagen, wenn man der Meinung ist, es würden nur Fassaden gebaut.

Allerdings setzt eine Logik des Vertrauens voraus, dass man von einer Politik des Drucks absieht. Es wäre zynisch, erst Druck auszuüben und dann eine Gruppe der Unaufrichtigkeit zu bezichtigen, die - unter Umständen ungeschickt - versucht, dem Druck auszuweichen. Man muss sich klar darüber werden, dass eine Politik des Drucks einen Teufelskreis produziert. Es ist eine soziologische Binsenweisheit, dass Druck strategisches Handeln und Unaufrichtigkeit produziert. Dies wird dann wieder als Argument herangezogen, um weiteren Druck zu erzeugen. Besonders deutlich wurde mir dieser verhängnisvolle Mechanismus an dem an die IGMG adressierten Vorwurf „Tarnorganisationen“ zu unterhalten. Ein näherer Blick zeigt jedoch, dass die so genannten „Tarnorganisationen“ nur deshalb gegründet wurden, weil eine direkte Beantragung seitens der IGMG eine Ablehnung nach sich gezogen hätte. Das strukturelle Problem wurde vom Justiziar der Gemeinde, Mustafa Yeneroglu, folgendermaßen erklärt: „Es gibt ein gesellschaftliches Bedürfnis nach islamischen Altersheimen. Wenn wir die IGMG als Träger benennen, wird das Projekt sofort abgelehnt. Wenn wir ein Heim aber unter einem anderen Namen gründen, haben wir sofort eine ‚Tarnorganisation‘ mehr.“

Mit einer Politik des Vertrauens könnte dagegen ein spezifisches Potenzial der offenen demokratischen Gesellschaft für die innere Überwindung des Islamismus fruchtbar gemacht werden. In einer offenen Demokratie legt man sich in seinen öffentlichen Auftritten fest. Dies gilt nach außen ebenso sehr wie nach innen. Nach außen muss man Berechenbarkeit demonstrieren, wenn man als Gesprächspartner ernst genommen werden will; nach innen wird es immer Kreise geben, die sich mit den öffentlich vorgebrachten Positionen identifizieren und die Leitung darauf festlegen. Ich habe zahlreiche junge Gemeindemitglieder der zweiten Generation getroffen, vor allem Studenten und Frauen, für die der öffentlich verkündete Kurs ein Programm darstellte, für das sie sich begeisterten und engagierten. Eine geheime Agenda würde diese jungen Leute verprellen. Es gibt enge Grenzen für ein Spiel der Doppelzüngigkeit, wenn man seine Anhänger nicht verprellen und den gesellschaftlichen Kredit nicht verspielen will.

3. Eine Politik, die den Islamismus überwinden will, lässt den Dialog nicht abreißen. Die Meidung, die gegenüber der IGMG betrieben wird, ist unklug. Dahinter steht die Sorge, dass gemeinsame öffentliche Auftritte immer auch einen Akt der Anerkennung implizieren. Dies ist zweifellos wahr. Andererseits bedeutet jeder dieser Auftritte auch einen Akt der Einbindung in das politische System der Bundesrepublik. Tatsächlich stärkt eine wachsende gesellschaftliche Partizipation in der Regel diejenigen Flügel in der Gemeinde, die für einen Ort des Islam innerhalb der Gesellschaft eintreten wollen. Die Vertreter des „Kalifatsstaats“ haben sich bemerkenswerterweise nie an Dialogveranstaltungen beteiligt.

Es gibt Beispiele, dass sich eine Politik der Einbeziehung auszahlt. Der eine Fall ist die „Milli Görüş“ in Holland, wo sie zum Ansprechpartner des Staats in Belangen von türkischen Muslimen geworden ist. Dies erlaubte Entwicklungen innerhalb der Gemeinde, die dazu führten, dass sich der holländische Zweig zum liberalen Flügel innerhalb der Europäischen „Milli Görüş“ entwickelte. Die Bedeutung davon zeigte sich insbesondere nach der Ermordung von van Gogh: Die „Milli Görüş“ Gemeinden riefen zur

Demonstration gegen den Mord auf und waren auf den Gedenkveranstaltungen anwesend. Sie trugen damit dazu bei, dass in dieser angespannten Situation der Gesprächsfaden zwischen Muslimen und Mehrheitsgesellschaft nicht abbricht.

Ähnliches ist in kleinem Maßstab auch für die Bundesrepublik festzustellen. In Bremen wurde die Politik der Ausgrenzung durch die Regierung von Henning Scherff nie mitgemacht. Auch dies stärkte die Reformer in der Gemeinde. Sie wirkte sich unter anderem darin aus, dass die dortige „Milli Görüş“-Gemeinde seit 1999 regelmäßig die jüdische Gemeinde zum Iftar-Essen im Ramadan einlädt. Nach dem 11. September 2001 wurde ein Gottesdienst gemeinsam mit den christlichen und der jüdischen Gemeinde in der IGMG-Moschee abgehalten.

In diesem Zusammenhang erscheint auch die Politik, den Dialog mit der Anhängerschaft zu suchen, die Führungsspitze aber zu meiden, illusionär. Es verhält sich vielmehr so, dass sich durch die Migrationsgeschichte hochgradig integrierte Gemeinden gebildet haben. Man kennt sich seit man nach Deutschland gekommen ist. In diesen Gemeinden basiert politische Vertretung auf einer Ökonomie des persönlichen Vertrauens und weniger auf der einer persönlichen Meinungsbildung. Man lässt sich durch jemanden vertreten, dem man zutraut, dass er weiß, was er macht und was das Beste für alle ist. Dies kann naturgemäß nur jemand sein, den man seit Jahren kennt. Dies gilt in Bezug auf das Zentrum der IGMG, dies gilt aber auch im Verhältnis zwischen den Generationen.

Eine Politik, die die Gemeindeangehörigen erreichen will, muss diese gewachsenen Vertrauensstrukturen berücksichtigen. Eine Politik, die den Dialog mit den Gemeindegliedern an ihnen vorbei sucht, ist zum Scheitern verurteilt. Sie wird umgekehrt mit Misstrauen beobachtet werden.

4. Eine Politik, die den Islamismus überwinden will, muss die Konsequenzen der eigenen Interventionen wahrnehmen. Damit ist ein schwieriger Punkt angesprochen. Die Beobachtung des islamistischen Lagers durch den Verfassungsschutz ist zweifellos im gesellschaftlichen Interesse. Andererseits muss man wahrnehmen, dass die Beobachtung durch den Verfassungsschutz nie eine „reine“ Beobachtung sein kann. Eine Organisation, die im Verfassungsschutzbericht auftaucht, ist in dieser Gesellschaft vorverurteilt. Es ist also nicht so, dass der Verfassungsschutz beobachtet und die Gesellschaft dann politische Konsequenzen aus der Beobachtung zieht, sondern der Akt der Beobachtung selbst ist bereits ein Akt, mit dem Druck ausgeübt wird und der Konsequenzen in die Praxis hinein hat. Der Verfassungsschutz muss sich dies verdeutlichen, um seine Aufgabe verantwortungsvoll auszuüben.

Dies verlangt nämlich eine Interessenabwägung. Eine Politik des Vertrauens ist mit einer Politik des Drucks - und damit der Kontrolle durch den Verfassungsschutz - nicht vereinbar. Das Misstrauen, das die Gesellschaft sich selbst gegenüber gönnt, kann auch Entwicklungen zerstören. In unserem Fall: Wenn die Observierung durch den Verfassungsschutz die Möglichkeit der Überwindung des Islamismus von innen beeinträchtigt, ist sie zu überprüfen.

Hier sind zwei Risiken gegeneinander abzuwägen: Dem Risiko, wünschenswerten Entwicklungen das Wasser abzugraben, steht das Risiko gegenüber, das mit dem Entlassen aus der Observierung verbunden ist.

In Bezug auf das hier dargestellte Feld erscheint es mir eindeutig, dass der „Kalifatsstaat“ weiter observiert werden muss. Hier gibt es gerade seit dem Verbot das Risiko, dass Netzwerke zu gewaltbereiten islamistischen Kreisen aufgebaut werden. In Bezug auf die IGMG würde ich dagegen argumentieren, dass der Schaden des Entlassens aus der Observanz niedriger ist, als der Schaden, der durch die Beobachtung ausgeübt wird. Eine absehbare Gefahr für die Bundesrepublik geht von der IGMG nicht aus. Den Reformern würde darüber hinaus eine reale Chance gegeben, den Integrationsprozess in die Gesellschaft voranzutreiben und den Islamismus von innen zu überwinden.

Dies hieße ja nicht, dass die IGMG dadurch außerhalb der gesellschaftlichen Kontrolle gestellt würde. Es hieße nur, dass die zivilgesellschaftliche Kontrolle durch eine kritische journalistische Berichterstattung an die Stelle staatlicher Observierung träte.

7 ISLAMISTEN UND SCHARI'A

Prof. Dr. Mathias Rohe, Universität Erlangen-Nürnberg

7.1 Einführung: Was heißt „Islamismus“ und „Schari'a“

Der Begriff des Islamismus ist umstritten, aber im Vergleich zum verbreiteten Begriff des „Fundamentalismus“ präziser und deshalb hilfreich. Vergrößert beschreibt er eine Ideologie, welche die Religion des Islam mit der Machtausübung verknüpft, ja gleichsetzt. Islamisten beanspruchen für sich die alleinige Deutungshoheit über den Islam. Nur manche von ihnen sind auch bereit, zur Durchsetzung ihrer Ziele Gewalt anzuwenden; der größere Teil verlegt sich auf Indoktrination, vorzugsweise im Kontext mit Bildungs- und Sozialarbeit. Nicht wenige Muslime stören sich an dem Begriff des Islamismus, weil er die Bezeichnung ihrer Religion, des Islam, schlechthin enthält. In der Tat könnte man auch von muslimischem (wie christlichem etc.) Extremismus sprechen. Solange hinreichend zwischen Islam und Islamismus unterschieden wird, sollte der Begriff nicht zu anstößig wirken. Er reflektiert letztlich nur die Tatsache, dass muslimische Extremisten und Verbrecher wie Bin Ladin und andere ihre Taten explizit mit ihrer Interpretation islamischer Normen untermauern.

Der Begriff „Schari'a“ ist vieldeutig. In einem untechnischen Sinne bedeutet er „der gebahnte Weg“, „der Weg zur Tränke“. Als Fachbegriff taucht er in einem weiten und in einem engen Verständnis auf, wobei die Vermischung beider Verständnismöglichkeiten in der deutschen Diskussion häufig anzutreffen ist und für Verwirrung sorgt.

7.2 Regelungsbereich der Schari'a

7.2.1 *Weites Verständnis der Schari'a*

Das weite Verständnis der Schari'a umfasst die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen des Islam, also etwa der Vorschriften über Gebete, Fasten, das Verbot bestimmter Speisen und Getränke wie Schweinefleisch und Alkoholisches und die Pilgerfahrt nach Mekka ebenso wie Vertrags-, Familien- und Erbrecht. In diesem Sinne wäre die Übersetzung mit „islamisches Recht“ stark verkürzt. Inhaltlich geradezu falsch wird sie, wenn hierbei ungeprüft der übliche Rechtsbegriff angelegt wird. Das „Recht“ lebt maßgeblich von seiner Befriedungsfunktion und greift hierfür nötigenfalls auch auf Mittel (staatlicher) Gewalt zurück. Charakteristisch ist also die im Diesseits erzwingbare Durchsetzung. Dies betrifft die Beziehung von Menschen und anderen Rechtssubjekten untereinander und deren Verhältnis zu den Trägern der Rechtsordnung, heute vor allem dem Staat und seinen Untergliederungen. Religiöse Vorschriften zeichnen sich hingegen dadurch aus, dass ihre Achtung im Diesseits nicht rechtsförmig, sondern allenfalls durch sozialen Druck erzwingbar ist und ihre Missachtung ansonsten in aller Regel nur jenseitige Folgen hat. Der maßgebliche Unterschied liegt also nicht in dem Anspruch auf Verbindlichkeit – sowohl religiöse wie auch rechtliche Vorschriften verstehen sich als verbindlich. Er ist vielmehr vor allem im Sanktionssystem zu suchen. Diese Unterscheidung nach der Art der Sanktionen findet sich auch in der Schari'a. Sie weist neben den auch diesseitsbezogenen Bewertungen menschlichen Verhaltens „geboten“ (wajib),

„erlaubt“ (mubah) und „verboten“ (haram) auch jenseitsorientierte Bewertungen wie „empfohlen“ (mandub, mustahabb) und „missbilligt“ (makruh) auf.¹⁶¹

Zudem unterscheiden sich religiöse und rechtliche Vorschriften häufig im Anknüpfungspunkt ihres Geltungsanspruchs. Das Recht gilt heute weitgehend territorial, also unabhängig von der Eigenart der Person, die sich auf dem Territorium der rechtsetzenden Macht aufhält. Religion lässt sich hingegen nur personal anknüpfen, also an die Glaubensüberzeugung und -praxis von Individuen. Auch eine „Staatsreligion“ ändert hieran nichts, solange sie nicht auch Individuen bestimmte religiöse Verhaltensweisen vorschreibt.

Nach solchem Verständnis betrifft der größte Teil der Schari'a und insbesondere der Koran als oberste Quelle das Recht nur in vergleichsweise geringem Umfang. Von den tausenden Koranversen haben nur wenige Dutzend rechtlichen Gehalt.¹⁶² Eine deutliche Unterscheidung zwischen eher theologischen und eher rechtlichen Vorschriften findet sich bereits in den klassischen Schriften zur Schari'a ab dem 9. Jahrhundert. Sie sind meist in zwei große Abschnitte unterteilt. Im ersten Teil werden im wesentlichen Fragen des Glaubensritus behandelt (insbesondere Gebetsvorschriften, die Almosengabe, das Fasten im Monat Ramadan und die Pilgerfahrt nach Mekka). Diese werden als „ibadat“ bezeichnet, ein vielschichtiger Begriff, in dem der „Gottesdienst“ mitschwingt. Im zweiten Teil geht es dann um Rechtsfragen wie Eheschließung und -auflösung, einzelne Straftatbestände, Vertrags-, Gesellschafts-, Delikts-, Erb- und Verfahrensrecht. Diese Materie wird „mu'amalat“ genannt, Gegenstände des (zwischenmenschlichen) „Umgangs“.¹⁶³

Ein großer Teil des klassischen Islamischen Rechts sunnitischer und schiitischer Richtung beruht auf sekundärer Rechtsfindung durch Auslegung und Schlussfolgerung, also auf menschlicher Denkkunst.¹⁶⁴ Damit ist die von vielen Rechtsgelehrten formulierte Aussage, Gott allein könne Gesetzgeber sein, in der Praxis sehr stark eingeschränkt. Schon seit den Anfangszeiten des Islam waren es Menschen, welche die Auslegung der gottgegebenen Gesetze vorgenommen und die Ausführungsbestimmungen entwickelt haben. Mit aller Vorsicht sei die Aussage gewagt, dass keine einzige verbindliche Vorschrift des Islamischen Rechts ohne solche Auslegung anwendbar ist. Auslegungen aber können sich wandeln wie die Menschen und ihre Lebensverhältnisse. Dies zeigt sich nicht zuletzt am Meinungspluralismus innerhalb des Islamischen Rechts selbst. Die große Mehrheit neuzeitlicher muslimischer Autoren unterscheidet zwischen ewiggültigen Grundlagen der Schari'a und Einzelregelungen, die zeit- und ortsbezogen sind und deshalb auch dem Wandel der Zeiten und Lebensverhältnisse unter-

¹⁶¹ Vgl. nur El-Baradie, Gottes-Recht und Menschen-Recht, 1983, S. 62 ff.; al-Khudari, Usul al-fiqh, Beirut 1988, S. 30 ff.; Ahmad Hasan, Principles of Islamic Jurisprudence, Islamabad 1993, S. 38 ff.

¹⁶² Hierauf verweist z. B. Muhammad Sa'id al-Ashmawi, al-shari'at al-islamiya wa al-qanun al-misri, Kairo 1996, S. 7.

¹⁶³ Bei einzelnen Straftatbeständen wie dem Verbot des Alkoholgenusses wird angenommen, dass sie auch „Rechte Gottes“ schützen, wie immer diese im Einzelnen dann auszulegen sind; vgl. auch El-Baradie (Fn. 161), S. 44.

¹⁶⁴ Deutlich etwa Fathi Osman, Islam and Human Rights, in: El-Affendi (Ed.), Rethinking Islam and Modernity Essays in Honour of Fathi Osman, London 2001, S. 27, S. 34; Yaşar Nuri Öztürk, Die Zeit nach den Propheten, in: Leggewie (Hrsg.), Die Türkei und Europa, 2004, S. 103 ff. Vgl. aus jüngerer Zeit auch das grundlegende Werk von Krawietz, Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, Berlin 2002.

liegen.¹⁶⁵ Häufig werden nur solche Gebote, die auch nach westlichem Verständnis der Religion zuzurechnen sind, als ewiggültig betrachtet (z. B. Gebets- und Speisevorschriften), während Rechtsvorschriften zu einem erheblichen Teil oder gar insgesamt als zeitgebunden eingestuft werden.¹⁶⁶

Andererseits gab und gibt es Bewegungen in islamischen Ländern, die eine Re-Islamisierung des Rechts fordern. Vertreter traditioneller Auffassungen verlangen meist die Anwendung des Islamischen Rechts in seiner erstarrten mittelalterlichen Form. Dadurch werden vor allem Frauen und religiöse Minderheiten benachteiligt. Diese Bewegungen haben in manchen Ländern wie im Ägypten der 80er Jahre, in Pakistan, Kuwait und andernorts rechtspolitische Erfolge vorzuweisen. Die Motivationen sind vielgestaltig; neben ein durchaus verbreitetes Beharren auf traditionellen Vorstellungen treten gelegentlich höchst weltliche Beweggründe. So machen sich Großgrundbesitzer in Pakistan Initiativen zur (Wieder-)Einführung der Schari'a zu eigen, um ihre Latifundien gegen Landreformpläne zu verteidigen. Schmuggler im Grenzgebiet befürworten die Schari'a, weil sie die Besteuerung ihrer Geschäfte verbietet.¹⁶⁷ Andere wollen im Gewand einer angeblichen Rückkehr zum Islam einen Polit-Islam schaffen, den es historisch so noch nie gegeben hat (Islamisten).

Diese Bewegungen bezogen ihre Attraktivität vor allem aus großen wirtschaftlichen und sozialen Missständen in vielen Ländern der islamischen Welt. Ihre Kritik ist inhaltlich gelegentlich berechtigt. Jedoch bieten sie keinerlei brauchbare Konzepte besserer konkreter Lösungen. Die gängige Parole „Der Islam ist die Lösung“ hilft nicht weiter bei der Frage, wie die Staatsfinanzen in Ordnung zu bringen sind oder wie die verbreitete Arbeits- und Perspektivlosigkeit zu beseitigen ist. Oft beschränken sich Reformen daher auf Bereiche, in denen plakative Maßnahmen ohne großen Aufwand ergriffen werden können, wie etwa der Vollzug drakonischer Körperstrafen – oft unter Abkehr von der klassischen Lehre, welche solche Strafen stark eindämmt –, der Erlass von Gesetzen zum Nachteil von Frauen und Nicht-Muslimen und das Verbot als „westlich-dekadent“ verdammt Einrichtungen und Aktivitäten.

Mit dem faktischen Scheitern des iranischen „Revolutions“-Modells ist Ernüchterung eingeleitet.¹⁶⁸ Auch terroristische Aktivitäten in Ägypten oder Algerien haben nicht eben zur Attraktivität der Islamisten beigetragen. Der Trend scheint sich heute bereits eher gegen sie zu kehren.¹⁶⁹ So verweisen nicht wenige darauf, dass der Gehalt der Religion entwertet werde, wenn sie mit der Islamistenparole „din wa daula“ („Religion und Staat“) mit dem Staat gleichgesetzt wird.¹⁷⁰ Oft wird hervorgehoben, dass der Koran nicht in erster Linie „Gesetz“ sei, sondern

¹⁶⁵ Vgl. z. B. Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2. Aufl. New York 1996, insbesondere S. 11 ff., S. 61 ff., S. 89 f. und öfter; derselbe, *On Developing Theology of Peace in Islam*, New Delhi 2003, 90 f. und öfter; al-Alwani, Für ein korrektes Verständnis der Sunna, in: al-Alwani/Khalil, *Der Koran und die Sunnah. Der Raum Zeit Factor*, Köln 2002, S. 37 ff., insbes. S. 48 ff.; Borrmans, *Cultural Dialogue and "Islamic Specificity"*, in: Muñoz (Hrsg.), *Islam, Modernism and the West*, London u. a. 1999, S. 81, S. 89 ff.; Krämer, *Techniques and Values: Contemporary Muslim Debates on Islam and Democracy*, aaO, S. 174, S. 177 ff.

¹⁶⁶ Vgl. Balić, *Ruf vom Minarett*, 3. Aufl. Hamburg 1984, S. 184 ff.

¹⁶⁷ Masud, *Muslim Jurist's Quest for the Normative Basis of Shari'a*, Leiden 2001, S. 4.

¹⁶⁸ Vgl. zu neuen rechtstheoretischen Entwicklungen, insbesondere bei den Reformern Soroush und Shabestari, Niknam, *Le statut de la charia en Iran*, *Esprit* No 277 (August/September 2001), S. 148 ff.

¹⁶⁹ Vgl. Roy, *The Failure of Political Islam*, 2. Druckausgabe Cambridge 1996, insbesondere S. 194 ff.; Kepel, *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München u. a. 2002; Noorani, *Islam and Jihad*, London u. a. 2002, S. 79 ff.

¹⁷⁰ Vgl. Laroui, *Islamisme, Modernisme, Libéralisme*, Casablanca 1997, S. 188 f.

religiöse Leitlinie. Dabei wird unterstrichen, dass zwischen Gott als „Gesetzgeber“ und denen zu unterscheiden ist, die sich anmaßen, alleine darüber befinden zu können, wie Gottes Wort auszulegen ist.¹⁷¹ Mit den Worten von Muhammad Sa'îd al-Ashmawî, des vormaligen ägyptischen Staatsratsmitglieds und Vorsitzenden des Staatssicherheitsgerichts: „Gott will den Islam als Religion, aber Menschen wollen aus ihm Politik machen“.¹⁷² Der Dekan der Theologischen Fakultät (Ilâhiyat Fakültesi) der Universität Istanbul Öztürk erklärt, der Koran interpretiere sich aus sich selbst; niemand dürfe sich als Interpret an die Stelle Gottes setzen und absolute Lehrautorität beanspruchen.¹⁷³ Der Jurist Abdullahî al-Na'im formuliert, die Schari'a könne nicht in Gesetze umgeformt werden, sondern sei ein alleine religiös sanktioniertes Normensystem; staatliche Durchsetzung sei geradezu die Negation der religiösen Verbindlichkeit der Schari'a. Die Schari'a, wie immer man sie verstehe, bleibe stets eine historisch bedingte menschliche Interpretation von Koran und Sunna des Propheten.¹⁷⁴ Beispielhaft sei schließlich der prominente iranische Gelehrte Muhammad Shabestari mit einer neueren Stellungnahme zitiert:

„(...) des weiteren ist zu erwähnen, daß manche religiösen Gesetze den beiden fundamentalen Grundlagen der Demokratie widersprechen, nämlich der rechtlichen Gleichstellung aller Bürger und Wahrung ihrer Interessen als Ziel der Demokratie. Als Beispiel sei genannt, dass manche islamische gesetzliche Regelungen Muslime gegenüber Nichtmuslimen bevorzugen oder Männer gegenüber Frauen (...). Sollen solche islamischen Gesetze, die unter bestimmten historischen Bedingungen eine bestimmte Rolle gespielt haben, als sichere und ewig geltende Gottesgesetze deklariert werden und damit der Demokratie den Kampf ansagen? Sollen wir das Verständnis und die Auslegung des Korans und der Tradition des Propheten früherer islamischer Rechtsgelehrter als die einzig mögliche und richtige annehmen und uns von den neueren Forschungen des Verständnisses und der Auslegung von Texten abwenden? (...). Angesichts der Tatsache, dass in der heutigen Zeit eine politische Gegnerschaft zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in den islamischen Ländern nicht vorhanden ist (...), ist zu klären, ob uns unsere Religion erlaubt, sie zu benachteiligen und als Bürger zweiter Klasse zu behandeln? Dürfen wir heute immer noch Frauen, die aus den Wohnungen herausgetreten sind und mit der Anteilnahme am politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben das öffentliche Leben mitgestalten, gegenüber Männern benachteiligen? Hat sich in all diesen Fällen das Objekt der Gesetzgebung nicht verändert? Muss nicht in all diesen Fällen eine neue zeit- und ortsgemäße Gesetzgebung erfolgen? Solche Einstellungen entbehren jeder Logik und können von Experten nicht verteidigt werden. Mit der Bezugnahme auf solche islamische Gesetze lässt sich kein Widerspruch zwischen der Demokratie und den Gottesgesetzen erhalten (...).“¹⁷⁵

¹⁷¹ Vgl. insbesondere Zakariya, *laïcité ou islamisme*, Paris/Kairo 1991, S. 112 ff.; An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse, New York 1996, 185 S. ff.; Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001, S. 132 und öfter.

¹⁷² Al-Ashmawî, *l'islamisme contre l'islam*, Paris/Kairo 1989, S. 11.

¹⁷³ „Der etwas weiß, soll sprechen“, FAZ v. 23.6.2000, S. 53; vergleichbar der Rektor der Großen Moschee von Paris Dalil Boubakeur, *Les Défis de L'Islam*, Paris 2002, S. 22 f.

¹⁷⁴ An-Na'im, *Shari'a and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable*, Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law 5 (1998 - 1999), S. 29 (dort Fn. 1), S. 36 f.

¹⁷⁵ Nachzulesen auf der homepage des Zentralrats der Muslime in Deutschland, abgerufen am 12.12.2002 unter http://islam.de/print.php?site=articles&archive=charta&article_number=1355; vgl. auch Larbi Sadiki, *The Search for Arab democracy, Discourses and Counter-Discourses*, London 2004.

Hier zeigt sich, die Vielschichtigkeit der Schari'a – ihre Auslegung und Handhabung - hängt demzufolge ganz maßgeblich von ihren Interpreten ab.

7.2.2 Enges Verständnis der Schari'a

Das enge Verständnis von Schari'a erfasst nur deren rechtliche Anteile. Häufig werden darunter sogar nur die spezifisch ausgeprägten traditionellen Rechtsvorschriften aus den Bereichen des Familien- und Erbrechts sowie des koranischen Strafrechts gefasst. Insbesondere unter türkischen Muslimen ist dieses Verständnis verbreitet (die Rechtsreformen unter Atatürk richteten sich wesentlich gegen diese Vorschriften). Damit werden gerade die unter menschenrechtlichen Aspekten problematischen Rechtsbereiche erfasst (Aspekte der Geschlechterdiskriminierung, der Benachteiligung von Nicht-Muslimen und der menschenrechtswidrigen Verhängung harter Körperstrafen).

Auch in den hier genannten Rechtsbereichen zeigt sich die Schari'a übrigens als vielgestaltig. Rechtliche Regelungen z. B. im Familienrecht reichen in verschiedenen islamisch geprägten Rechtsordnungen von massivster Benachteiligung von Frauen bis hin zu „liberalen“ Ansätzen weitgehender Gleichberechtigung. Die Friedensnobelpreisträgerin des Jahres 2003 Schirin Ebadi¹⁷⁶ steht exemplarisch für solche Entwicklungen.

Die Stoßrichtung von Islamisten geht indes gerade auch gegen diese liberale Richtung und hin zu einer Handhabung der Schari'a, die insbesondere im Hinblick auf die Stellung von Mädchen und Frauen, Nicht-Muslime und im Strafrechtsbereich z. T. massiv gegen Menschenrechte verstößt.¹⁷⁷

7.2.3 Fazit

Für Nicht-Muslime, aber auch für nicht wenige Muslime ist die Schari'a nicht erst seit dem 11. September 2001 zum Schreckensbegriff geworden, meist ohne dass nach Einzelheiten differenziert würde. Dass entsprechende Ängste reale Hintergründe aufweisen können, zeigt ein im Juli 2004 im „Daily Express“ erschienener Artikel über die Website einer Organisation namens „Supporters of Sharia“ mit Verbindungen zu einem extremistischen Prediger in London.¹⁷⁸ Dort wurden Bilder eingestellt, die Kinder dabei zeigen, wie sie die Tötung eines Gefangenen durch Schwerthiebe nachspielen. Die Assoziation zu realen Ereignissen im Irak drängt sich auf. Vereinzelt kommt es allerdings auch zu Fälschungen: So hat Sergej Moleveld, der neue Vorsitzende der niederländischen Liste Pim Fortuyn, laut Presseberichten gestanden, einen vermeintlichen Drohbrief einer radikalen islamischen Gruppe gefälscht und an sich selbst und einen anderen Abgeordneten geschickt zu haben.¹⁷⁹ Genaues Hinsehen tut offenbar auch hier not.

¹⁷⁶ Vgl. zu ihr Amirpur, Gott ist mit den Furchtlosen. Schirin Ebadi – die Friedensnobelpreisträgerin im Kampf um die Zukunft Irans, Freiburg/Br. 2003.

¹⁷⁷ Vgl. nur Würth, Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2003; Rohe, Islamisches Recht und Menschenrechte – eine Problemskizze, in: Bendel/Fischer (Hrsg.), Menschen- und Bürgerrechte: Perspektiven der Region, Arbeitspapier Nr. 7 des Zentralinstituts für Regionalforschung, Erlangen 2004, S. 439 ff. mwN.

¹⁷⁸ „Children in mock beheading horror on Hamza's website“, Daily Express v. 01.07.2004, S. 11.

¹⁷⁹ „Haager Regierung will Abschiebung erleichtern“, FAZ v. 12.11.2004, S. 1.

Das vielgestaltige Bild von aus deutscher Sicht weitgehend unproblematischen Gebetsvorschriften – nur im Arbeitsrecht können sich hier Probleme ergeben¹⁸⁰ – bis hin zu völlig unakzeptablen Körperstrafen wird oft nicht so wahrgenommen. Für nicht wenige Muslime ist die (weit verstandene) Schari'a hingegen ein grundsätzlich positiv bewertetes religiöses Erbe. Sehr viele Muslime lehnen aber die (eng verstandene) Rechts-Schari'a ab, insbesondere in ihren menschenrechtlich anstößigen Ausprägungen. Bei den Aleviten, einer in der Türkei nach Millionen und in Deutschland nach Hunderttausenden zählenden Bevölkerungsgruppe, gilt die Schari'a einschließlich wesentlicher religiöser Anteile ohnehin als aufgehoben. Die Schari'a ist aber auch in ihren besonders „heiklen“ rechtlichen Anteilen vielgestaltig und dynamisch handhabbar. Auch „liberale“ Haltungen lassen sich mit Hilfe des Instrumentariums der Schari'a untermauern. Die Sichtweise und Handhabung durch Islamisten ist also eine sehr spezifische und keineswegs die der Schari'a schlechthin wesenseigene. Ganz im Gegenteil ist der Herrschaftsanspruch, den die Islamisten erheben und mit Hilfe ihrer Sicht der Schari'a durchsetzen möchten, historisch recht neuartig. Freilich hat die traditionalistische Sicht der Schari'a, die sich in manchen Punkten mit derjenigen der Islamisten deckt (dazu sogleich im folgenden), in der islamischen Welt insgesamt noch immer sehr viele Anhänger unter den Juristen und Theologen.

7.3 Islamistische Sicht der Schari'a

7.3.1 *Besonderes Rechtsverständnis*

Islamisten folgen der (neuzeitlichen) Parole, wonach der Islam Religion und Staat zugleich sei („al-Islam din wa daula“). Daraus werden vier wesentliche Folgen abgeleitet:

1. Der islamistische Staat wird ausschließlich nach den Regeln der Schari'a geführt, was immer das im einzelnen heißen mag; meist folgt man „harten“ Interpretationen, die sich gegen Frauen, Nicht-Muslime und alle tatsächlichen oder vermeintlichen Gegner kehren. Die Auslegungshoheit über diese Regeln (und damit die Macht) liegt bei islamistisch beherrschten Institutionen. Es geht also primär um den Zugang zur Macht¹⁸¹, auch wenn dies häufig bestritten wird. Demokratie¹⁸² und Rechtsstaatlichkeit mit dem Schutz von Individual- und Minderheitsrechten werden ebenso wie „menschengemachtes Recht“ abgelehnt (vgl. das Konzept einer islamischen Verfassung der Ümmet-i-Mohammed, 1993). Diese Haltung ist durchaus nicht zwingend; auch auf der Grundlage islamischer Prinzipien lassen sich demokratische und rechtsstaatliche Staatsmodelle entwickeln.¹⁸³ Zielgebiet der Islamisten ist bei alledem primär die Weltregion mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit,

¹⁸⁰ Vgl. hierzu Rohe, *Der Islam und deutsches Zivilrecht*, in: Ebert/Hanstein (Hrsg.), *Schriften zum islamischen Recht II*, 2003, S. 35, S. 38 ff.

¹⁸¹ Sehr deutlich Noorani (Fn. 169), S. 76.

¹⁸² Vgl. aus jüngerer Zeit z. B. das Werk von Ibrahim Isma'il al-Shaharkani, *al-shura* (Beirut 2004), in dem die Unvereinbarkeit von islamischer shura und Demokratie behauptet wird (insbes. S. 395 ff, 400 ff.), wobei ein recht krudes Demokratieverständnis aufscheint; vergleichbar auch Muhammad Ahmad Rassoul, *Das „Deutsche Kalifat“*, Köln 1993; am Ende des Werks (S. 137) spricht der Verfasser seinen Wunsch nach Errichtung eines Kalifats auf deutschem Boden „als leuchtendes Beispiel für Europa und die Welt“ aus.

¹⁸³ Vgl. zur Vielfalt muslimischer Positionen Bielefeldt, *Muslime im säkularen Rechtsstaat*, Bielefeld 2003, insbesondere S. 59 ff.; umfassend Krämer, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999.

letztlich jedoch die ganze Welt. Bekämpft werden Nicht-Muslime¹⁸⁴, aber auch und besonders aggressiv andere Muslime, welche die Sicht der Islamisten nicht teilen. In jüngerer Zeit mehren sich scharfe anti-christliche und anti-jüdische¹⁸⁵ Äußerungen, die nicht mehr zwischen politisch ausgerichteter Kritik einerseits und der Religionszugehörigkeit der Agierenden andererseits unterscheiden. Zudem werden (nicht ausschließlich im Lager der Islamisten¹⁸⁶, aber gerade auch dort) ganz pauschale religiöse Vorurteile gepflegt, z. B. unter Berufung auf die antijüdische Fälschung der so genannten „Protokolle der Weisen von Zion“. In einem Flugblatt der mittlerweile verbotenen Organisation „Der „Kalifatsstaat“ vom 13. November 1999¹⁸⁷ muss man unter der Überschrift „Man will die Muslime VERNICHTEN“ Folgendes lesen:

„(...) von außen betrachtet, dreht sich die Welt gegen den Islam und für den Unglauben (...) Und dies ist eine Folge einer abgekarteten Sache! Eine bittere Folge eines Plans, der durch den Zionismus, der ein Feind der Menschheit und des Islams ist, Jahre vorher geschmiedet wurde. Dieser Plan ist gerade der jene Plan des Zionismus, einen Weltstaat zu gründen. Sowohl der Imperialismus als auch der Zionismus haben diesen Plan aufgestellt. Und zwar wie folgt: 1- Sie führten das kommunistische System ein, indem Moskau als die zentrale gewählt wurde (...) Jawohl! Der Jude hat systematisch versucht, durch diese Diktatoren die gläubigen Muslime zu unterdrücken (...). 2- Was die islamische Welt betrifft: Die Bevölkerung in Anatolien vorangestellt, hat der Zionismus Mustafa Kemal über die Menschen gebracht. (...) Zusammengefasst können wir behaupten: Es gibt drei Hauptfeinde des Islams: Kommunismus, Kemalismus und Demokratie! (...).“ (Schreibfehler inbegriffen)

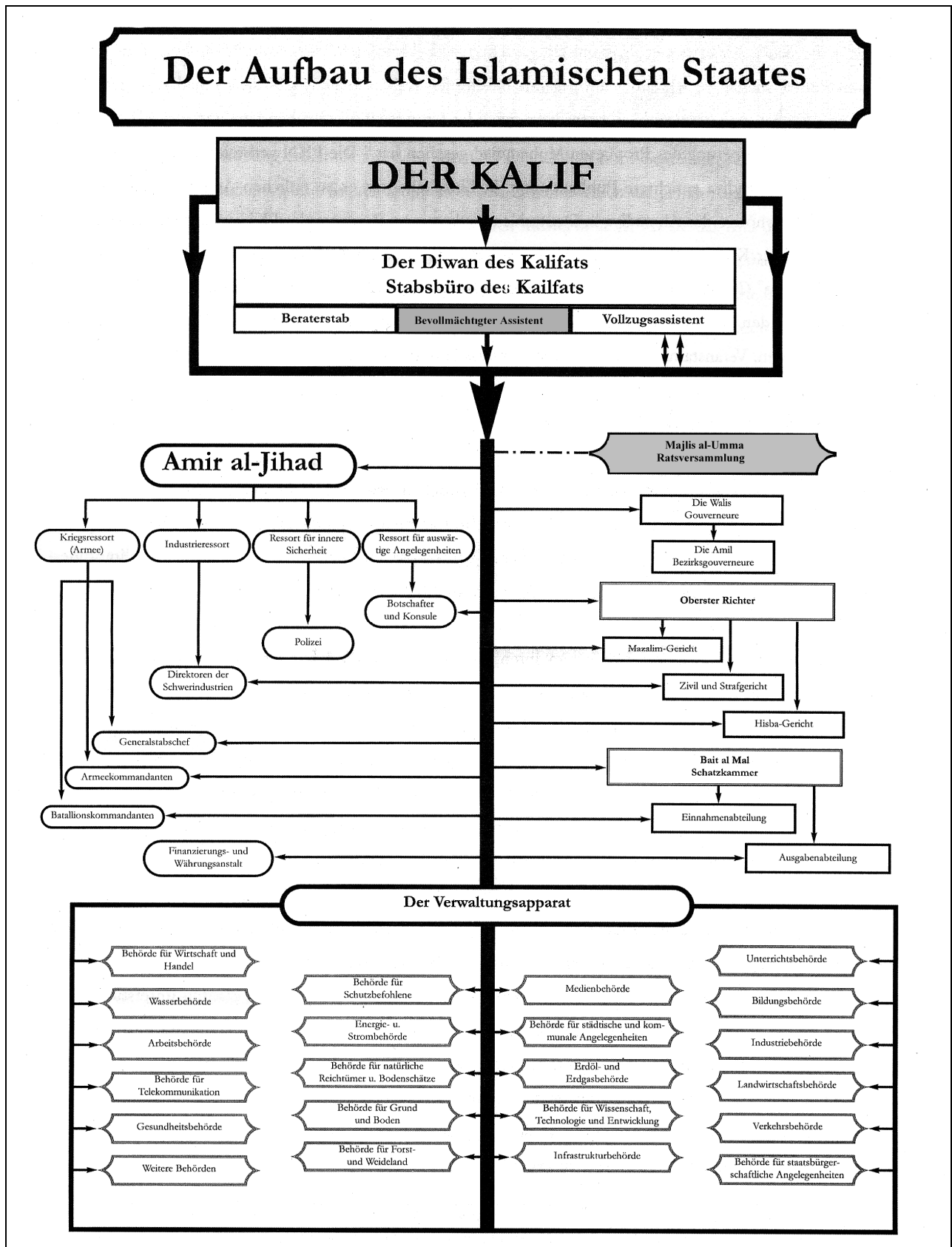
In der Ausgabe Nr. 29 (November - Februar 2001/2002) der Zeitschrift „Explizit“, hinter der die extremistische „Hizb al-Tahrir“ steht, findet sich das folgende Modell eines islamischen Staates:

¹⁸⁴ Vgl. nur die in der Presse („Zum Töten bereit“, Erlanger Nachrichten vom 12.11.2003, S. 4) wiedergegebenen Äußerungen des (Ende 2003) in Düsseldorf angeklagten mutmaßlichen Terroristen Abu D., wonach sich dieser zu einem Selbstmordattentat in Deutschland bereit erklärt habe; er wolle den Ungläubigen „die Stirn in ihrem eigenen Haus bieten“.

¹⁸⁵ Vgl. beispielsweise die Hetzschrift von Muhammad Muhalla, al-tahaluf al-yahudi – al-nazi („Das jüdisch - nazistische Bündnis“), Damaskus 2001.

¹⁸⁶ Gefördert wird die Wirkungskraft solcher Propaganda durch eine vor allem in den USA bis in erstaunlich hohen Rängen anzutreffende Kreuzzugs-Rhetorik.

¹⁸⁷ Im Impressum findet sich die Angabe Kalifatsstaat (mit Adressangabe).



Dieses „Modell“ spricht für sich. Es reflektiert den „klassischen“ theoretischen Staatsaufbau des Islam mit einem (selbstverständlich muslimischen, männlichen) Kalifen an der Spitze, einer untergeordneten Rolle religiöser Minderheiten und mangelnder Gewaltenteilung. Hier genügt der Hinweis, dass das "Ressort für auswärtige Angelegenheiten" dem "Amir al-Jihad" (also dem Befehlshaber im Jihad) untersteht. Wenngleich auch der Begriff des Jihad vielschichtig ist (moderne Interpretationen sehen ihn als „Landesverteidigung“ bzw. als Kampf gegen das Schlechte in sich selbst¹⁸⁸), so scheint hier doch deutlich eine aggressive Grundhaltung durch.¹⁸⁹ Diese wird noch deutlicher auf einer im Vereinigten Königreich betriebenen Homepage aus dem Umfeld der Extremisten-Organisation Al-Muhagirun, auf der z. B. ein mit „Palästinensertuch“ bedeckter Mann mit Waffe im Anschlag unter dem Titel „The Foreign Policy in Islam“ vorgestellt wird¹⁹⁰ und auf der zudem Gutachten („Fatawa“, Pl. von „Fatwa“) des extremistischen, mittlerweile inhaftierten Hasspredigers Omar Bakri Muhammad eingestellt sind, in denen offen zum Mord an Nicht-Muslimen und Muslimen abweichender Ansichten aufgerufen wird¹⁹¹. In einem in London im Jahre 2002 in einer Buchhandlung erhältlichen Werk mit dem Titel „Islam and Modernism“ von Muhammad Taqi Usmani¹⁹² wird explizit auch der aggressive Krieg zur Verbreitung des islamischen Glaubens propagiert.

2. Menschenrechte werden als westliche Erfindung zur Beherrschung anderer Kulturen abgetan.¹⁹³ Exemplarisch sei die von „Eine Gruppe von Muslimen“ unterzeichnete Stellungnahme¹⁹⁴ zur Islamischen Charta des „Zentralrats der Muslime in Deutschland“ (ZMD) zitiert:

„Im Islam ist Allah die höchste Befehlsgewalt. Seine Autorität ist uneingeschränkt und nicht an irgendwelche Bedingungen geknüpft. In Demokratien dagegen verkörpert das Volk die höchste Gewalt. (...) Demokratien sind ein großes Hindernis für den Menschen, der seine Menschlichkeit zu finden versucht. (...) Muslime lehnen die Demokratie und die mit ihr eng verbundenen Begriffe Pluralismus und Menschenrechte ab (...)“¹⁹⁵

¹⁸⁸ Vgl. hierzu Rohe, Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, 2. Aufl. Freiburg/Br 2001, S. 48 ff.

¹⁸⁹ Vgl. auch das 1999 in Damaskus erschienene Buch „al-jihad fi sabil Allāh“ von ‘Umar Ahmad ‘Umar, wo bereits im Vorwort und in der Eingangsdefinition (S. 15 f.) sehr deutlich auch auf die militärische Komponente abgehoben wird. Der Jihad soll betrieben werden, bis der „Feind“ den Islam annimmt oder kapituliert (aaO, S. 344). Auch auf dem Bucheinband (Rückseite) wird die Unterscheidung zwischen Verteidigungs- und Angriffskrieg verworfen.

¹⁹⁰ Abgerufen am 9.11.2003 unter <http://www.almuk.com/obm/jihad.html>.

¹⁹¹ Abgerufen am 13.11.2003 unter <http://www.almuk.com/obm/fatawa>.

¹⁹² Mufti Muhammad Taqi Usmani, Islam and Modernism, transl. By Mohammed Swaleh Siddiqui, rev. & ed. by Mohammad Wali Raazi, Karachi 1999, S. 123 ff.

¹⁹³ Deutlich in diese Richtung mit stark anti-westlichem Akzent etwa der wirkungsmächtige islamistische Vordenker Abul A‘la al-Maududi, Human Rights in Islam, Leicester u. a. Reprint 1993. Andere Muslime entwickeln Menschenrechtskonzepte im Einklang mit islamischen wie auch internationalen Vorschriften; vgl. Würth, Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention?, Berlin 2003 (Deutsches Institut für Menschenrechte); Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt 1998, insbesondere S. 115 ff. (konkret in bezug auf den islamischen Kulturkreis); Forstner, Menschenrechte zwischen Geltungsuniversalität und Inhaltspartikularität - ein Problem für den Islam in Europa, in: Pahud de Mortanges/Tanner (Hrsg.), Muslime und schweizerische Rechtsordnung, Freiburg/CH 2002, S. 479 ff.

¹⁹⁴ Per E-Mail am 12.6.2002 um 23.26 Uhr von der Adresse sabri.aydin@ruhr-uni-bochum.de versandte Nachricht mit dem Betreff „Stellungnahme zur „Islamischen Charta“ und Appell an alle Muslime“.

¹⁹⁵ Vergleichbar „Die islamische Verfassung“ der Ümmet-i-Muhammed, Düsseldorf 1993, S. 29 ff.

Insgesamt fällt bei den Islamisten ein absoluter Wahrheits-Anspruch der selbsternannten Islam-Interpreten auf. Verbale Demut vor Gott korrespondiert mit erstaunlichem Hochmut vor den Menschen. Die meisten Äußerungen sind von großer intellektueller Schlichtheit, daneben gibt es aber auch elaborierte Stellungnahmen etwa vonseiten der extremistischen „Hizb al-Tahrir“.

Nur beispielhaft sei die Gegenposition des europäischen muslimischen Gelehrten Soheib Bencheikh wiedergegeben, die deutlich machen kann, dass die Position der Islamisten nur eine Facette innerhalb des Islam darstellt. Bencheikh befasst sich insbesondere mit der Situation des Islam in Frankreich und Europa und schreibt hierzu in seinem Buch „Marianne et le Prophète“ von 1998¹⁹⁶ Folgendes:

„Die Präsenz des Islam in Frankreich bietet den Muslimen die unerwartete Möglichkeit, zu experimentieren und die Theologie einer Minderheit unter anderen Minderheiten zu entwickeln. Diese Möglichkeit resultiert nicht nur aus dem Umstand, dass Frankreich eine kosmopolitische Gesellschaft ist, die eine starke islamische Gemeinschaft beinhaltet; sie rührt vor allem daher, dass Frankreich ein laizistischer Staat ist, dessen Laizität durch die Neutralität seiner öffentlichen Autorität gegenüber allem, was die religiöse Bekenntnisfrage angeht, umgesetzt wird. Diese Abwesenheit staatlicher Intervention, verdoppelt durch fehlenden sozialen Druck, den die muslimischen Gesellschaften kennen, erlaubt zum Wohle des Islam in Frankreich ein Hervorbringen reformatorischer und liberaler Tendenzen.

Diese Minderheitentheologie ist nicht nur interessant und wohlbringend für die Muslime in Frankreich, indem sie ihre friedliche und brüderliche Koexistenz mit den anderen Gemeinschaften sichert. Ein großes Interesse besteht auch darin, dass sie in die islamische Welt selbst übertragbar ist. Der Islam muss sich, wenn er nicht aus der neuen internationalen Ordnung ausgeschlossen werden soll, die sich abzeichnet und ankündigt, auf das Universelle vorbereiten, auch bei sich selbst, und akzeptieren, dass er im Weltmaßstab eine unter vielen Minderheiten darstellt, ein sich einbringender Partner und kein erobernder Gegner.

Heute sind die Menschenrechte, die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Laizität die meistkonsentierten Prinzipien und alleine in der Lage, die menschliche, so pluralistische Gesellschaft zu führen. Diese Prinzipien haben keinen ideologischen Charakter, der sich an den herrschenden Ideologien stoßen oder sich einer von Ihnen entgegensetzen würde. Sie fordern nicht den Respekt gegenüber einer Ideologie oder einer Konfession, sondern den Respekt vor dem Menschen, vor jedem Menschen, wie auch immer seine Überzeugung oder sein Bekenntnis sei.

Dies ist das „ma'ruf“¹⁹⁷ von heute. Diese in der ganzen Menschheit bekannte und anerkannte Ethik, wird den Vorstoß jedes Exegeten markieren müssen, der den Koran hier und heute mit Leben erfüllen will.“

3. Nicht-Muslime werden im islamistischen Staat in traditioneller Weise geduldet. Sie erhalten eine beschränkte Autonomie, sind aber Staatsangehörige zweiter Klasse und werden weitgehend von staatlicher Machtausübung ausgeschlossen (z. B. nach dem Staatsrechts-

¹⁹⁶ Bencheikh, Marianne et le Prophète, Paris 1998, S. 180 ff. (übersetzt aus dem Französischen vom Verfasser).

¹⁹⁷ Das „ma'ruf“ bezieht sich auf den islamischen Grundsatz des „al-amr bi-l-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar“, also des Gebots des Anständigen und des Verbots des Unanständigen.

konzept des islamistischen Vordenkers Maududi¹⁹⁸ oder der mittlerweile verbotenen Organisation „Kalifatsstaat“ (Hilavet Devleti)¹⁹⁹). Die schon erwähnte „islamische Verfassung“ der Ümmet-i Muhammad von 1993 etwa enthält einen Art. 61: „Den erwachsenen Männern der Minderheit [gemeint sind die dauerhaft oder längere Zeit anwesenden Nicht-Muslime, d. Verf.], welche es zu ertragen vermögen [gemeint ist hinreichende Finanzkraft, d. Verf.], wird Kopfsteuer erhoben. Deren Frauen, Kindern und Invaliden wird so etwas nicht erhoben.“ Folgerichtig zählt Art. 65 auch die „von Ungläubigen ohne Gefecht erbeuteten Güter, Kopfsteuer, Tribut“ zu den „festen Einkunftsquellen des Staatsschatzes“. Niveau und Inhalt korrespondieren hier wie so oft; dabei sollte erwähnt werden, dass die traditionelle Kopfsteuer für Nicht-Muslime (so genannte *jizya*²⁰⁰) in den Staaten der islamischen Welt schon seit langem abgeschafft ist.

Tatsächlich hat die islamische Gesellschaft seit der Frühzeit und – mit einigen Einschränkungen – über viele Jahrhunderte hinweg eine zu diesen Zeiten wohl einzigartige Toleranz gegenüber Andersgläubigen, insbesondere Christen und Juden, an den Tag gelegt. Für eine Religion, die sich in der Nachfolge dieser beiden „Buchreligionen“ sieht, ist dies auch nicht fernliegend. Solche Andersgläubigen genossen den Rechtsstatus eines „Schutzbefohlenen“ (arabisch *dhimmi*). Er war historisch gewiss in vieler Hinsicht vorbildlich, ist von voller Gleichberechtigung allerdings weit entfernt. Dies wird nicht nur deutlich in den klassischen Schriften zur Rechtsstellung der Nichtmuslime im islamischen Staat. Dort lässt sich z. B. nachlesen, dass Nicht-Muslime eine besondere nur für sie geltende Steuer (die erwähnte *jizya*) entrichten müssen, wobei manche Autoren meinen, dies müsse in demütigender Weise erfolgen, und dass sie bei der Kompensation von Übergriffen weniger „wert“ sind; Nicht-Muslime dürften keine Ehrenplätze einnehmen, in Gegenwart von Muslimen ihre Stimme nicht erheben, müssten auf der Straße in die Ecke weichen, Muslime sollten sich nicht vor ihnen erheben, sie nicht als erste grüßen, ihnen weder gratulieren noch kondolieren usw.²⁰¹ Auch moderne Islamisten wie der Pakistaner Maududi entwerfen islamische Verfassungen, in denen Nicht-Muslime nur einen nachgeordneten Status haben können. Maududi begründet dies damit, dass der islamische Staat auf der Ideologie des Islam aufbaue und dass deshalb jeder, der sich nicht zu dieser Ideologie bekenne, keine bedeutende Stellung im staatlichen Geschehen einnehmen dürfe.²⁰²

Nicht nur freundliche Behandlung der Nicht-Muslime, sondern ihre Gleichbehandlung sei geboten, hält Fathi Osman dagegen. Der Status als *dhimmi* sei historisch gewachsen und kein unveränderliches Recht. Im modernen (islamischen) Staat herrschten Institutionen auf der Grundlage festgelegter Gesetze. Nicht-Muslime seien ein vollberechtigter Teil dieses

¹⁹⁸ Eine zum Islam konvertierte Protestantin namens Huda Khattab hat es für nötig gehalten, eine aggressiv antidemokratische und massiv gegen die Rechte von Nicht-Muslimen opponierende Übersetzung einer Rede Maududis herauszugeben (JIHAD fi SABILILLAH, Birmingham 2. Aufl. 1999, insbes. S. 12 ff.).

¹⁹⁹ Vgl. das Traktat „Die islamische Verfassung“ (Fn. 195); zu Maßnahmen seit dem Verbot OVG Münster NVwZ 2003, S. 113 und f. (zwei Beschlüsse).

²⁰⁰ Vgl. nur den Artikel „*jizya*“ in: *wizarat al-awqaf wa-al-shu'un al-siyasiya, al-mawsu'at al-fiqhiya*, 'Bd. S. 15, 2. Aufl. Kuwait 1989, S. 149 ff.

²⁰¹ Nachweise bei Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958, S. 94 ff., S. 114 und öfter; vgl. auch Huwaidi, *Non-Muslims in Muslim Societies*, in: *El-Affendi* (Fn. 164), S. 84, S. 90.

²⁰² Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, 2. Aufl. Lahore 1960, S. 295 und ff.

Systems.²⁰³ Fahmi Huwaidi gibt einem seiner Bücher auf derselben Linie den programmatischen Titel „Mitbürger, nicht Schutzbefohlene“²⁰⁴. Im Spannungsfeld solcher Meinungsunterschiede gestaltet sich das Leben nicht-muslimischer Minderheiten in islamischen Ländern. Auch hierbei zeigt sich, dass Islamisten einer speziellen Sicht der Schari'a folgen, die keineswegs zwingend ist.

4. Islamisten (allerdings nicht nur sie) weisen Frauen in der Regel eine traditionelle Rolle in der Gesellschaft zu (mit Ausnahme der oft gebilligten Erwerbstätigkeit und des gesellschaftlichen Engagements unterhalb von Führungspositionen); in der islamischen Welt richten sich die Aktivitäten oft auf eine Wiederherstellung des traditionellen Familienrechtszustandes mit strenger Geschlechterrollenverteilung und möglicher Herausdrängung von Frauen aus dem öffentlichen Raum. Insgesamt ist deutlich erkennbar, dass das Vordringen islamistischer Organisationen und Ideen in der islamischen Welt maßgeblich auf Kosten von Frauenrechten geht. Die Entwicklungen im Iran nach der Revolution unter Khomeini, in Algerien oder in Afghanistan insbesondere unter den Taliban mögen als Beispiele genügen. Reformen im Familienrecht oder in anderen Rechtsgebieten, welche die Verbesserung der Position von Frauen zum Ziel haben, werden von Islamisten scharf angegriffen.²⁰⁵ Das gilt auch dann, wenn die Reformen explizit mit Hilfe der islamischen Rechtsquellenlehre begründet werden, wie gegenwärtig in Marokko. Der marokkanische König hat bei der Eröffnungssitzung des Parlaments am 10. Oktober 2003 weitreichende Reformen des Familiengesetzbuchs (Mudawwana) angekündigt und mittlerweile auch umgesetzt. Islamisten üben daran heftige Kritik und diskreditieren die Reformbestrebungen als „Zerstörung der islamischen Gesellschaft“. Kritisiert werden insbesondere die Anhebung des generellen Heiratsmindestalters von 15 auf 18 Jahre, die Einführung einer Güteraufteilung bei (einseitig durch den Ehemann ausgesprochener) Scheidung (talaq), die Beschränkung der Polygamie und die Aufweichung der bislang notwendigen Mitwirkung eines Vormundes bei der Eheschließung auf seiten der Braut.²⁰⁶ Auch das im Jahre 2001 erschienene rechtsvergleichende Werk²⁰⁷ des Mitgründers eines islamischen Zentrums²⁰⁸ in Berlin, der seine dreizehnjährige Lebenserfahrung in Deutschland hervorhebt, ist von solcher Kritik durchdrungen. Die scharf antiwestliche Position des Verfassers schlägt sich in der Diktion (Nicht-Muslime werden durchgehend als Ungläubige [kuffar] bezeichnet, deutsche Rechtsnormen bzw. Gerichtsurteile als „Urteile des Unglaubens“ [ahkam al-kuffr])²⁰⁹ nieder, aber auch in den Inhalten; der Verfasser verwirft die westliche Gesellschaft als nur an Materielles, Macht und Fleischeslust glaubend²¹⁰ und appelliert an die hier

²⁰³ Osman, *Islam and Human Rights*, in: El-Affendi (Ed.), *Rethinking Islam and Modernity Essays in Honour of Fathi Osman*, London 2001, S. 42 f., S. 48 f.

²⁰⁴ Huwaidi, *muwatinun la dhimmiyun*, 3. Auflage Kairo 1999; vergleichbar An-Na'im, *Religious Freedom in Egypt: Under the Shadow of the Islamic Dhimma System*, in: Swidler (Ed.), *Muslims in Dialogue*, Lewiston u. a. 1992, S. 465 ff., S. 489 ff. insbesondere S. 508 ff.

²⁰⁵ Vgl. z. B. die Debatte um die letzte größere Familienrechtsreform in Ägypten; hierzu Rohe, *Das neue ägyptische Familienrecht*, StAZ 2001, S. 193 ff.

²⁰⁶ Vgl. „ghurma mu'aradat al-'ulama“, *Al-Watan al-'Arabī* vom 14.12.2003.

²⁰⁷ Salim Ibn 'Abd al-Ghani al-Rafi'i, *ahkam al-ahwal al-shakhsiya li-l-muslimin fi al-gharb*, Riyadh 2001.

²⁰⁸ Gemeint ist offenbar die al-Nur-Moschee in Berlin-Neukölln; der Verfasser war dort Imam und ist mittlerweile in den Libanon übergesiedelt, wo er angeblich als Richter tätig ist.

²⁰⁹ AaO, S. 618.

²¹⁰ AaO, S. 146.

lebenden Muslime, sich stets an die familienrechtlichen Normen der (traditionellen) Schari'a zu halten. Durchaus konsequent befürwortet er dann auch die Körperstrafe für (islamrechtlich) unrechtmäßige Geschlechtsbeziehungen – nach traditioneller Auffassung Steingung bzw. Peitschenhiebe – etwa für Musliminnen, welche Nicht-Muslime heiraten, selbst dann, wenn sie die „Strafbarkeit“ ihres Verhaltens nicht kennen.²¹¹ Das deutsche Sozialversicherungssystem wird zunächst gepriesen, dann aber als Ursache des „Übels“ entlarvt, dass sich Frauen vom Gehorsam gegenüber ihren Ehemännern jederzeit abwenden könnten, weil sie nicht auf seine Unterhaltsleistungen angewiesen seien.²¹² Vor solchem Hintergrund durchaus beängstigend ist die Vorstellung, dass der Leiter eines islamischen Zentrums nach den Vorstellungen des Verfassers familienrechtliche Entscheidungen wie Scheidungen soll treffen dürfen, soweit das geltende deutsche Familienrecht im konkreten Fall keine Geltung beansprucht („Scheidung“ einer im Inland nur nach islamischem Ritus geschlossenen und damit ungültigen Ehe).²¹³ Insofern sind denn auch die Befürchtungen von kanadischen Musliminnen²¹⁴, die sich gegen die Einführung von Sharia Courts mit schiedsrichterlichen Befugnissen wenden und ihre Zufriedenheit mit dem geltenden, menschenrechtsgeleiteten kanadischen Recht unterstreichen, sehr gut zu verstehen.

Teilweise fließende Übergänge zu traditionalistischen Positionen finden sich im Bereich lebenspraktischer Auffassungen, insbesondere zum Geschlechterverhältnis; z. T. wird sehr deutlich die muslimische Familie als Gegenmodell zur westlichen Lebensform propagiert. Hier mischen sich oft auch religiöse und kulturelle Vorverständnisse: So hat die italienische Richterin an der Corte di Cassazione Rosi bei einer Tagung in Turin im Juni 2003²¹⁵ von einem Rechtsfall aus 2003 berichtet, in dem ein Ehemann wegen schwerer Misshandlungen seiner Ehefrau angeklagt worden war; dieser hatte sich (zu seiner Überraschung erfolglos) auf seine „religiösen Rechte“ berufen (vgl. Koran 4, 34: „Und wenn ihr fürchtet, dass Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! (...)“; im Arabischen lautet das letztgenannte Verb „adribhunna“). Die extrem gehandhabte Geschlechtertrennung konnte etwa dazu führen, dass Mädchen in einer Schule verbrannt sind, weil man verhindert hat, dass Rettungskräfte sich den nicht hinreichend verhüllten Mädchen näherten.²¹⁶ Derartige Missstände werden im übrigen auch von muslimischer Seite deutlich kritisiert. Das sehr wahhabitisch-traditionell ausgerichtete institutionelle Gutachtenwesen in Saudi-Arabien kritisiert z. B. der muslimische Jurist Khaled Abou El Fadl mit den deutlichen Worten:

„I confess that I find the virtual slavery imposed on women by the C.R.L.O. (das saudische Permanent Council For Scientific Research and Legal Opinions, d. Verf.) and like-minded special agents to be painfully offensive and unworthy of Shari'ah. To claim that a woman visiting her husband's grave, a woman raising her voice in prayer, a woman driving a car, or a woman traveling unaccompanied by a

²¹¹ AaO, S. 394.

²¹² AaO, S. 79.

²¹³ AaO, S. 624.

²¹⁴ Canadian Council Of Muslim Women, Stellungnahme vom 18.06.2004 „Cautiously Optimistic!“, abgerufen am 01.08.2004 unter http://www.ccmw.com/In%20Press/sharia_in_canada.htm

²¹⁵ FIERI („Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione“), The Legal Treatment of Islamic Minorities in the European Union and in the United States, Turin 19. - 21.6.2003.

²¹⁶ Nachweise bei Prokop, Education in Saudi-Arabia – The Challenge of Reforming the System and Adapting the Message, Orient 2002, S. 559, S. 562 f.

*male is bound to create intolerable seductions, strikes me as morally problematic. If men are morally so weak, why should women suffer?*²¹⁷

7.3.2 *Besonderes Alltagsverständnis*

Islamisten propagieren in besonders scharfer Form eine Ablehnung der – sehr pauschal auf Libertinage, Sittenverfall, Materialismus und Heuchelei reduzierten – „westlichen“ Lebensform.²¹⁸ Sie reicht über eine selbstverständlich zulässige und in gewissem Umfang normale, ja im einzelnen durchaus produktive „Kulturkritik“ hinaus.²¹⁹ Im „Westen“ plädieren sie für möglichste Segregation und den Aufbau von Parallelstrukturen (über die „normale“ Einrichtung einer religiös-sozialen Infrastruktur hinaus). Hierher gehören z. B. Aussagen der türkischen Autorin Emine Şenlikoğlu²²⁰, die auch in Deutschland mit Schriften und Vorträgen von sich reden gemacht hat, wie den folgenden: „Jede Gesellschaft, in der der Islam nicht herrscht, ist zum Verfall verurteilt“; „Die westlichen Werte und der Koran sind unvereinbar“; „Auch wenn es teuer sein sollte, müsst ihr nur bei Muslimen einkaufen“; „Der Islam kann sich nicht jedem anpassen, jeder hat sich dem Islam anzupassen“. In der oben genannten Erklärung einer Gruppe von Muslimen heißt es:

„Muslime sind kein Teil der biesigen oder irgendeiner anderen Gesellschaft, sie stellen vielmehr eine eigene und einzige Umma (...) dar (...). So wie wir uns von der Parole ‚Wir sind Teil der Gesellschaft‘ distanzieren, nehmen wir auch Abstand von der als Muss dargestellten Integration einer Minderheit in der Gesellschaft (...).“²²¹

Geistige „Schützenhilfe“ erhalten sie von „Autoritäten“ wie den saudi-arabischen Gelehrten Ibn Baz und Uthaymin, deren Gutachten (Fatawa) auch in englischer Sprache vorliegen²²² und nach Kenntnis des Verfassers etwa im UK weite Verbreitung finden. Solche Gutachten nehmen z. B. zum Umgang mit nicht-islamischen religiösen Festen wie Weihnachten („Feste der Kuffar, Kafir-Feste“) Stellung. Man dürfe solche Feste keinesfalls anerkennen, ja nicht einmal dazu gratulieren (der Verfasser freut sich über eine beträchtliche Zahl persönlicher Weihnachtsglückwünsche von muslimischen Organisationen und Einzelpersonen, welche den Lehren derartiger Muftis offenbar nicht zu folgen gedenken). Der Mufti will die Anerkennung der „ahl al-kitab“ („Buchbesitzer“, Angehörige der Schriftreligionen wie v. a. Juden und Christen) nicht überbewertet wissen, so wie auch der Rest „ihres Irrglaubens und ihrer Sünde“ nicht anerkannt

²¹⁷ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*, Oxford 2001, S. 269 f.; S. 170 ff.

²¹⁸ Vgl. aus jüngster Zeit etwa die Nachweise bei Sadiki (Fn. 175), S. 131 ff., 364 ff.

²¹⁹ Vgl. neben der oben Fn. 207 genannten Quelle beispielsweise Aussagen in einem Internet-Forum (<http://www.muslim-forum.de/index.php?showtopic=4761>, abgerufen am 30.10.2004), in dem bei einer Diskussion über die Seelennöte eines verliebten jungen Muslim über nicht-muslimische Mädchen und Frauen folgende Aussagen getroffen werden: „(...) dass diese Kuffar-Weiber richtig dreckig sind. (...) Sie sind in jeder Hinsicht dreckig.“; „Nenn mir bitte eine Kafir Dame, die sich mind. Einmal am Tag wäscht! Nenn mir bitte eine Kafir Dame, die nicht nach Schwein riecht!“; „Sieht ihr, sie sind kleine dreckige Ratten sogar!“; „Kufr ist Necis...so wie ein Stück Kot...darin kann man sich doch nicht verlieben...nur weil Sahne und ne Kirche (gemeint ist wohl „Kirsche“, d. verf.) auf diesem Stück Kot sind...“

²²⁰ Übersetzung aus dem türkischen Werk „Gençliğin İmanını Sorularla Caldılar“, in Übersetzung wiedergegeben in: Bundesministerium des Innern, Verfassungsschutzbericht 2001, S. 228.

²²¹ (Fn. 194).

²²² Ibn Baz/Uthaymeen, *Muslim Minorities – Fatawa Regarding Muslims Living as Minorities*, Hounslow 1998.

werden sollten. Je mehr man sich von „den Leuten der Hölle“ unterscheidet, desto weniger begehe man ihre Taten. Dieses Fatwa hat offenbar auch hierzulande Wirkung erzielt: Eine „Dua“ hat es mit dem Datum 1. Januar 2003 in das Islam-Forum von www.islam-berlin.de eingestellt.²²³

Das geistige Umfeld solcher Äußerungen wird in einer Untersuchung des Erziehungswesens in Saudi-Arabien erhellt.²²⁴ So sind Schulbücher von einer starken Tendenz der Abgrenzung und der Betonung eigener Überlegenheit gekennzeichnet. Bemerkenswert ist auch, dass der Vorsitzende Richter des Kassationsgerichts, das die skandalöse Zwangsscheidung von Nasr Hamid Abu Zayd und Ibtihal Yunis bestätigt hat, angeblich nach einem Aufenthalt in den Golfstaaten zu seiner extremen Haltung („tashaddud“) gekommen sei.²²⁵

7.4 Islamismus, Traditionalismus, Liberalismus – Wege der Schari‘a in Deutschland und Europa

Islamismus und Traditionalismus dürfen wegen sehr unterschiedlicher Problempotenziale nicht vermischt werden, wenngleich es wie erwähnt in einzelnen Bereichen fließende Übergänge gibt. Bloßer Traditionalismus ist quietistisch und beschränkt sich in der Regel auf die Aspekte der Schari‘a, die Fragen der Orthopraxie regeln (Rituale, Schächten, Bekleidung, Geschlechtertrennung, Ablehnung der Homosexualität); bei alledem reicht es nicht aus, bestimmte Organisationen oder Gruppierungen in das eine oder andere Spektrum einzuordnen (sofern überhaupt hinreichende Homogenität vorliegt, die eine solche Zuordnung gestattet). Problematisch können nicht nur Organisationsapparate, sondern auch ideologische Positionen als solche sein. Diese finden sich aber z. T. durchaus vergleichbar in verschiedenen Organisationen, die sich aus anderen Gründen scharf voneinander abgrenzen. Insbesondere auf der Ebene „einfacher“ Mitglieder sind die Beweggründe, sich der einen oder anderen Organisation anzuschließen oder ihre Ressourcen (z. B. Moscheen) in Anspruch zu nehmen, sehr vielgestaltig und reichen von ideologischer Affinität bis hin zur bloßen Verwandtschaftsbeziehung zu anderen Mitgliedern oder zur geographischen Nähe zum eigenen Lebensumfeld.

Äußerungen zu einer geplanten „Islamisierung“ der Gesellschaft können bedrohlich sein, sind es aber nicht zwingend. Es ist im Grundsatz das gute Recht auch religiöser Menschen, ihre Ansichten und Haltungen in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Auch „Reformer“ gehen im Islam oft eigene Wege. Der bei vielen grundsätzlich nicht negativ besetzte weite Schari‘a-Begriff (vgl. 7.2.1) lässt eine generelle Distanzierung kaum zu. Viele Reformer suchen Wege „innerhalb des Islam“ (z. B. die genannte Schirin Ebadi)²²⁶. Solche Reformer werden von Islamisten und Traditionalisten kritisiert, aber oft auch von westlichen „Experten“, die ihnen den „wahren“ Islam absprechen. Hiervor ist dringlich zu warnen; die umstandslose geistige Konservierung des Forschungsgegenstandes auf den Stand des 12. oder des 18. nachchristlichen

²²³ Nach dem Verfasser vorliegenden Informationen ist die Dame unter anderem bei der Einrichtung eines islamischen Kindergartens in Berlin engagiert.

²²⁴ Vgl. Prokop (Fn. 216) S. 559 ff.

²²⁵ Vgl. Thielmann, Nasr Hāmid Abū Zaid und die wiedererfundene hisba, Würzburg 2003, S. 219 f.

²²⁶ Vgl. z. B. die Belege bei Rohe (Fn. 188), insbes. S. 33 ff.; Pohl, Islam und Friedensvölkerrechtsordnung, Wien u. a. 1988, S. 151 ff. und öfter.

Jahrhunderts unter Ausblendung aller neueren Entwicklungen ist wissenschaftlich unhaltbar und hat wesentliche Aussagekraft nur für die Geisteshaltung der Vertreter solcher Thesen selbst.²²⁷

Äußerungen von muslimischen Organisationen in der europäischen Öffentlichkeit sind gelegentlich schwer verständlich. Die Gründe hierfür können unterschiedlich sein. Zum einen ist bisweilen eine mehr oder weniger geplante Vieldeutigkeit erkennbar, wenn z. B. Fragen nach der Einstellung zum System der Demokratie ausschließlich mit Gegenfragen nach dem Muster „Wie könnten wir damit Probleme haben?“ „beantwortet“ werden. In anderen Fällen kann sich Unverständlichkeit aber auch wegen unklarer Adressaten ergeben, wenn etwa Erklärungen formuliert werden, die ein religionskundiger Muslim sofort einordnen kann, die aber für weniger Bewanderte in ihrer Ausrichtung kaum einzuschätzen sind oder die Fehlinterpretationen nahe legen. Als plastisches Beispiel mag der Umgang mit dem Begriff des „jihad“ dienen, der ein Bedeutungsspektrum von reiner Verteidigung und dem Bemühen um persönliche Anständigkeit bis hin zu militärischer Eroberung aufweist.²²⁸ Eine nicht präzisierte Verwendung dieses Begriffs in einer europäischen Öffentlichkeit muss massives Misstrauen auslösen. Auch die immer wieder zu hörende Aussage, man dürfe die Schari'ä nicht auf ihre (anstößigen, vgl. oben 7.2.1) strafrechtlichen Aspekte „reduzieren“, lässt noch unbeantwortet, wie man mit diesen eben auch vorhandenen Aspekten umgehen möchte. Nun ist es in Deutschland nicht verboten, etwa für die Einführung der aus guten Gründen – verfassungsmäßig verankert – abgeschafften Todesstrafe zu plädieren (andernfalls käme wohl eine stabile Bevölkerungsmehrheit in Kollision mit der Rechtsordnung). Anderes gilt aber, wenn es z. B. um die Übernahme öffentlicher Ämter, die Einbürgerung, die Erteilung von Religionsunterricht in Schulen oder vergleichbare Vorgänge geht, oder z. B. im Hinblick auf die Rechtfertigung der grauenhaften weiblichen Genitalverstümmelung²²⁹. Klärungen sind deshalb für alle Beteiligten mehr als wünschenswert.²³⁰

²²⁷ Exemplarisch für solche Werke, in denen mancherlei zutreffende Einzelheiten zu meines Erachtens wissenschaftlich unseriösen Generalaussagen zusammengezogen werden (unter erkennbarer Ausblendung aller gegenteiligen Belege aus den letzten 100 Jahren), stehen Publikationen von Hans-Peter Raddatz (z. B. *Von Gott zu Allah*, München 2001; *Von Allah zum Terror*, München 2002), die wohl dem geistigen Umfeld christlich-fundamentalistischer Grüppchen wie der sog. „Christliche(n) Mitte“ zuzurechnen sind. Vgl. auch Christian Troll, *Islamdialog: Ausverkauf des Christlichen? Anmerkungen zum Buch von Hans Peter Raddatz*, *Stimmen der Zeit* 2/2002, 1, 7 (zum Buch von Raddatz *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Gesellschaft*, 2001) (Internetversion, abgerufen am 4.9.2002 unter <http://www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/troll5.htm>). Dass solche Autoren Kronzeugen für von Sachkenntnis weitgehend ungetrübte Attacken rechtsradikaler oder extremfeministischer Organisationen und Publikationen abgeben, überrascht nicht.

²²⁸ Vgl. Rohe (Fn. 188), S. 48 ff. sowie die Nachweise oben Fn. 192; 195.

²²⁹ Eine solche Rechtfertigung findet sich z. B. in einem Werk von Abu Bakr Abdu'r-Razzaq, *Circumcision in Islam*, London 1998, übers. V. Aisha Bewley, hrsg. V. Abdalhaqq Bewley und Muhammad 'Isa Waley, London 1998, S. 62 f., 100 f. und öfter (erworben in London 2004).

²³⁰ Solche Klärungen finden sich etwa in den Thesen zum Islamischen Religionsunterricht, wie sie bei einer vom Verfasser mitveranstalteten Tagung in Stuttgart im Februar 2005 entwickelt wurden: Dort wurde in der Arbeitsgruppe „Schari'a im Unterricht“ unter maßgeblicher Mitwirkung zahlreicher Muslime folgendes formuliert: „Neben vielen verfassungsrechtlich unbedenklichen Aspekten enthalten Interpretationen der Schari'a Aspekte, die im Konflikt mit der deutschen Rechtsordnung stehen. Unter den Musliminnen und Muslimen in Deutschland muss die Auseinandersetzung geführt werden, ob diese Aspekte lediglich gegenüber der deutschen Rechtsordnung zurückzustellen sind oder ob die Schari'a vom Prinzip des Idschti'ah ausgehend weiterzuentwickeln ist. Gefordert ist die Ausarbeitung von Ergebnissen, die sich in den verfassungsrechtlichen Rahmen Deutschlands einfügen. (...)“; der Volltext ist abrufbar unter http://www.akademie-rs.de/gdcms/files/20050318_1311_StuttgarterThesen.pdf

Hier wird häufig der Begriff eines „Europäischen Islam“ bzw. eines „Islam europäischer Prägung“ ins Spiel gebracht. Dieser Begriff kann hilfreich werden, wenn seine Bedeutung hinreichend präzisiert wird. Islamisten werden sich stets scharf gegen den Begriff wenden, weil sie seine wesentlichen Inhalte missbilligen. Manche Muslime lehnen ihn aber nur deshalb ab, weil sie eine von außen aufoktroyierte Verfälschung ihres Glaubens befürchten bis hin zu der platten und durchaus unbegründeten Angst davor, nun Schweinefleisch essen zu müssen etc. Diese Verfälschungängste können widerlegt werden, wenn man sich verdeutlicht, dass es nicht darum geht, das theologische Fundament des Islam zu regionalisieren, sondern alleine darum, die denkbaren Interpretationsspielarten auf die Palette zu begrenzen, die sich im Rahmen der Religionsfreiheit, aber auch der freiheitlichen und demokratischen Verfassungsordnungen Europas insgesamt halten. Damit wird deutlich, dass die hier beispielhaft erwähnten islamistischen Positionen, die ja auch nur von zahlenmäßig geringen Teilen der Muslime geteilt werden, keinen Platz im Rahmen dieser Verfassungsordnungen haben.

Abschließend ist festzuhalten, dass im täglichen Umgang stets der weiterführende Weg zwischen blauäugiger Umarmung und pauschalem Misstrauen zu suchen ist. Eine laissez-faire-Politik gegenüber auslandsorientierten Radikalisierungstendenzen müsste schon deshalb scheitern, weil Wirkungen auch im Inland unvermeidbar wären. Eine Trennung der Bereiche ist in Zeiten globalisierter Aktionen von Extremisten ohnehin obsolet. Die Tätigkeit des „Kalifatsstaats“ hat dies für Deutschland hinlänglich deutlich gemacht. Dabei ist nicht nur auf gewalttätige Extremisten zu achten, sondern auch auf ihr publizistisches Umfeld, das ganz besonders im Vereinigten Königreich, aber durchaus auch in Deutschland in gelegentlich überraschender Offenheit agiert.

Andererseits ist zu vermeiden, durch eine zu pauschale Grenzziehung integrationswillige Menschen abzuschrecken oder gar den Extremisten ungewollt Zulauf zu verschaffen; nicht unter jedem Kopftuch und nicht hinter jedem Bart lauert der Extremismus. (Nur) traditionalistische Haltungen können selbstredend Angriffspunkte in der gesellschaftlichen Diskussion unter Muslimen und allgemeiner bilden. Jedoch sind verbreitet traditionalistische Haltungen erkennbar, die sich deutlich von islamistischen Tendenzen abgrenzen und auch zur Kooperation mit anderen staatlichen und gesellschaftlichen Organisationen und Gruppen zur Eindämmung des Islamismus bereit sind. Hier dürften wohl im sicherheitsrechtlichen Alltag die größten Schwierigkeiten angesiedelt sein. Ein zu enges „falsches“ Sortieren kann gefährliche Entwicklungen unterschätzen, ein zu weit gefasstes andererseits kann Menschen, die unserer Rechtsordnung positiv gegenüberstehen, in eine Randposition drängen. Es tut also Not, den angemessenen Weg zwischen Verharmlosung und Verteufelung zu finden, worauf in den einleitenden Bemerkungen der Verfassungsschutzberichte ja auch regelmäßig hingewiesen wird.

Nach ernst zu nehmenden Informationen scheuen insbesondere seit dem 11. September 2001 manche Muslime davor zurück, sich an Organisationen zu beteiligen, die den Begriff „islamisch“ in ihrer Bezeichnung führen, darunter auch solche, die sich rechtstreu und aufgeschlossen in der Gesellschaft positionieren. So wäre es auch verfehlt, den Islam (und damit die Muslime) schlechthin primär als Sicherheitsproblem zu sehen oder auch Probleme, die sich aus dem Migrationshintergrund vieler Muslime ergeben, ohne weiteres auf ihre Religionszugehörigkeit zurückzuführen. Verträgliche Integration kann nur gelingen, wenn einerseits Extremisten und ihre Helfer und Helfershelfer hinreichend deutlich in die Schranken gewiesen werden und

andererseits Integrationsbereiten das ihnen wie allen Grundrechtsträgern zustehende Maß an Religionsfreiheit eingeräumt und das grundsätzlich notwendige Maß an Vertrauen entgegengebracht wird. Dass der gesellschaftliche Diskurs über Religionen und ihre Position zu gesellschaftlichen Fragen im allseitigen Respekt aber ohne falsche Zurückhaltung in der Sache fortgeführt wird, ist gleichermaßen erforderlich.

AUTOREN

CLAUDIA SCHMID: Leiterin der Abteilung Verfassungsschutz in der Berliner Senatsverwaltung für Inneres

Studium der Rechtswissenschaften an der FU Berlin und Referendariat in Berlin und Auckland (NZ); 1984 - 1985 Rechtsanwältin; 1985 - 1990 als juristische Referentin in der Senatsverwaltung für Schulwesen, beim Präsidenten des Abgeordnetenhauses von Berlin/wissenschaftlicher Parlamentsdienst und in der Senatsverwaltung für Finanzen tätig; 1990 - 2000 Stellvertreterin des Berliner Beauftragten für Datenschutz und Akteneinsicht.

DR. OLAF FARSCHID: Wissenschaftlicher Referent der Abteilung Verfassungsschutz in der Berliner Senatsverwaltung für Inneres

Studium Islamwissenschaft und Politische Wissenschaften an der Freien Universität Berlin sowie Geschichte und Arabische Literatur an der Universität Damaskus; Promotion zum Thema „Islamische Ökonomik und Zakat“; 1994 - 1999 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients der FU-Berlin; 1999 - 2002 wissenschaftlicher Referent am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut.

DR. ULRICH SCHNECKENER: Referent der Stiftung Wissenschaft und Politik im Bereich Globale Fragen mit Schwerpunkt Terrorismus

1996 – 2002 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Interkulturelle und Internationale Studien der Universität Bremen; Promotion und Publikation zum Thema „Auswege aus dem Bürgerkrieg“.

DR. GUIDO STEINBERG: Referent im Bundeskanzleramt, Referat Internationaler Terrorismus

Studium der Mittleren und Neueren Geschichte, Islamwissenschaft und Politikwissenschaft in Köln; Promotion zum Thema „Staat und Religion in Saudi-Arabien“; 2001 wissenschaftlicher Koordinator im Interdisziplinären Zentrum Gesellschaftsgeschichte des Vorderen Orients der FU Berlin; zahlreiche Publikationen zur saudi-arabischen Geschichte und Politik, Islamismus und Terrorismus.

DR. JOHANNES KANDEL: Leiter des Referats Interkultureller Dialog in der Politischen Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung Berlin

Studium Politikwissenschaft, Geschichte und Philosophie, Promotion in Politikwissenschaft zu „Sozialem Konservativismus in Deutschland“, Aufsätze zu Religion und Politik, Islam und Interkulturellem Dialog.

PROF. DR. WERNER SCHIFFAUER: Lehrstuhl für Vergleichende Kultur- und Sozialanthropologie an der Europa-Universität Viadrina, Frankfurt/O.; Mitglied im Rat für Migration

Studium der Pädagogik und Ethnologie an der FU Berlin und der J.W.Goethe-Universität Frankfurt/M., Promotion und Habilitation. 1983 – 1993 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Hochschulassistent an der J.W.Goethe-Universität Frankfurt/M.; 1993 – 1995 Professor für Europäische Ethnologie an der Humboldt Universität Berlin; zahlreiche Publikationen zur ländlichen und städtischen Türkei, zu Migration allgemein und spezifisch zu türkischen Migranten in Deutschland, zur Anthropologie der Stadt.

PROF. DR. MATHIAS ROHE, M. A.: Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung an der Universität Erlangen-Nürnberg; Richter am OLG Nürnberg; Vorsitzender der Gesellschaft für arabisches und islamisches Recht

Studium der Jura und der Islamkunde in Tübingen und Damaskus; Promotion und Habilitation; 1988 - 1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Assistent an der Universität Tübingen; zahlreiche Veröffentlichungen zu den rechtlichen Perspektiven des Islam in Deutschland und Europa und zum islamischen Recht.

Publikationen des Verfassungsschutzes Berlin



**Verfassungsschutzbericht 2004
(2005)**



**Rechte Gewalt in Berlin
(2004)**



**Antisemitismus im extremistischen Spektrum Berlins
(2004)**



**Symbole und Kennzeichen des Rechtsextremismus
(2001, Neuauflage 2005)**



**Verfassungsschutz - Nehmen Sie uns unter die Lupe
(2002)**

Anfrage Informationsmaterial: ☎ (030) 90 129-853 Fax: (030) 90 129-876

Die oben aufgeführten Publikationen und weitere Veröffentlichungen des Berliner Verfassungsschutzes sind im Internet unter: <http://www.verfassungsschutz-berlin.de> eingestellt.

Der Berliner Verfassungsschutz bietet zudem Vorträge zu einzelnen Extremismusbereichen an. Nähere Informationen erhalten Sie hierzu über den Bereich Öffentlichkeitsarbeit unter: ☎ (030) 90 129-874.



**Senatsverwaltung für Inneres
Abteilung Verfassungsschutz
Postfach 62 05 60 10795 Berlin
Tel.: (030) 90 129-0**

**Internet: <http://www.verfassungsschutz-berlin.de>
E-Mail: info@verfassungsschutz-berlin.de**