

Zum symbolischen Terrorismus aus islamischer Perspektive

Abd el-Halim Ragab (Bamberg)

In einer Videobotschaft anlässlich der Ereignisse des 11. Septembers 2001 äußerte sich Usama bin Laden folgendermaßen: „Diese Attacken waren ohne Zweifel und in jeder Hinsicht ein folgenschweres Ereignis; diese Folgen sind immer noch nicht absehbar. Stand an der Spitze der Ereignisse jenes Tages der Zusammensturz der Twintowers im Mittelpunkt, so sage ich euch jedoch: Es gab an jenem Tage etwas, das viel wichtiger und bedeutender war, das in sich zusammenbrach, und dies war: die westliche Kultur selbst und ihr Wertekanon; eine Kultur, die von Amerika geleitet wird. Es sind nicht die Türme des World Trade Center, die in sich zusammenfielen; es waren vielmehr die vielen und riesigen symbolischen Türme, die so lange von Freiheit, Menschenrechten und Humanität sprachen, bis man sie glaubte.“ Was Bin Laden hier – vielleicht unbewusst – meint, ist, dass das Attentat des 11. Septembers das gesamte westliche System entblößt hat. Das System ist seit jenem Tage nicht mehr in sich kohärent, nicht mehr in sich geschlossen, sondern es hat eine Bresche bekommen, die die Durchdringung seiner zeichenhaften Schale und die Kappung seiner Rückverweise möglich machte. Usama bin Laden erklärt dem Westen somit einen genuin symbolischen Krieg. Seine Waffen in diesem Krieg, die er gut einzusetzen weiß, sind die Symbole der islamischen Kultur, sowohl in Bild als auch in einer blumenreichen Rhetorik. Der folgende Aufsatz versucht dieser Thematik nachzugehen.

Der religiöse Diskurs islamistischer Gruppierungen ist durchsetzt mit diversen, sich oft widersprechenden religiösen Vorstellungen und Argumentationen, die sich in ihrem Hauptkern auf symbolhaften idealisierenden Interpretationen des religiösen Erbes des Islam stützen. Diese idealisierenden verklärenden Interpretationen und Sichtweisen dienen ausschließlich dazu, in Entgegensetzung zu einem aktuellen Gesellschaftszustand einen anderen vergangenen Zustand zu konstruieren, in dem den Menschen die Heilung von allem Krankhaften, das man unter dem jetzigen Zustand erleidet, zugesichert war. Aus diesem Grund ist der islamistische Diskurs immer bestrebt, diesen idealisierten Zustand wieder herbeizurufen, selbst wenn dazu Gewalt notwendig sein sollte. Vom eigenen ideologischen Ausgangspunkt aus reproduziert der islamistische Diskurs das religiöse Erbe des Islam und versucht dieses ‚Konstrukt‘ einer völlig anderen Realität überzustülpen, ohne nach den Voraussetzungen dieser Realität oder dieses anderen sozialen und politischen Umfelds zu fragen. Die Islamisten übersehen dabei, dass jede historische Realität und jede Epoche jeweils andere Fragen an die Texte stellen, die wiederum anders sein können als die der vorhergehenden

Zeiten. Sie bedenken auch nicht, dass Texte, selbst heilige Texte wie der Koran, sobald sie in eine historische Realität – in eine bestimmte Zeit und in einen bestimmten Raum – eingetreten sind, historisiert und vermenschlicht werden. Texte sprechen nicht von selbst, sondern werden von Menschen zum Sprechen gebracht, und zwar je nach den aktuellen Bedürfnissen der Menschen. Und das verstößt in keiner Weise gegen das Prinzip der Heiligkeit der Texte oder deren göttlichen Ursprung. Die Heiligen Texte werden dadurch human und sollen Antworten auf Fragen geben, die die Menschen zu jeweils anderen Zeiten beschäftigen. Das Dilemma des islamistischen Diskurses liegt darin, dass er nicht zu trennen vermag zwischen der Heiligkeit der Texte – in diesem Fall ist der Koran gemeint – einerseits und ihrer Funktion im konkreten, von sozialen, politischen und historischen Rahmenbedingungen regierten Leben andererseits. Mit anderen Worten: dieser Diskurs unterscheidet nicht zwischen den Texten an sich, die göttlichen Ursprungs sein können, und dem Denken über diese Texte, das nur von Menschen unternommen werden kann. Heilige Texte wollen im konkreten Leben und in der konkreten Zeit wirken und verstanden werden; und zu dieser Aufgabe sind nur Menschen fähig, weil sie als geschichtliche Wesen in einer sich ständig verändernden Realität leben. Man hat auf der einen Seite den ‚feststehenden‘ Text, der zumindest seiner Sprache nach und in großen Teilen seines Inhalts der Vergangenheit angehört, und auf der anderen Seite den in der Gegenwart lebenden und verstehenden Menschen. Die historische Dimension der Heiligen Texte wird vom islamistischen Diskurs ausgeblendet und es entsteht die Vorstellung einer Identifikation zwischen Fragen und Problemen der Gegenwart und denen der Vergangenheit, nämlich zu dem Zeitpunkt, als die Heiligen Texte selbst entstanden sind. Islamisten übersehen sogar oft in ihren Interpretationen, wie selbst die ersten Muslime die Heiligen Texte zu ihrer damaligen gesellschaftlichen Wirklichkeit in Verbindung brachten und wie sie diese Texte in dieser Wirklichkeit sprechen ließen. In der islamischen Tradition gibt es genügend Hinweise dafür, dass die religiösen Texte zunächst einen ganz bestimmten „Wirkungsbereich“ hatten und dass die anderen Lebensbereiche „dem menschlichen Verstand und der menschlichen Erfahrung“ vorbehalten waren;¹ das wussten die ers-

¹ Zu diesen Gedankengängen siehe Abū Zaid (1995a), S. 78. Eine deutsche Übersetzung

ten Muslime sehr genau und deswegen fragten sie den Propheten jedes Mal, ob eine bestimmte Aussage oder ein bestimmtes Verhalten von ihm als Anweisung einer „göttlichen Offenbarung“² zu betrachten sei oder ob er bloß aufgrund eigenständiger Meinung oder aus seiner menschlichen Erfahrung heraus so gehandelt habe. Der Koran ist demnach in vielen seiner Teile auf die damalige Realität zugeschnitten. Radikalfundamentalistische Tendenzen reproduzieren also ein phantastisches Bild von der ersten Zeit des Islam, das mit der Realität kaum etwas gemeinsam hat. Diesem Bild hat man viele Namen gegeben und es wird in der islamistischen Literatur sehnsuchtsvoll herbeigesehnt.³ Die Geschichte der sogenannten „Goldenen Zeit“⁴ des Islam wird so glorifiziert und idealisiert, wie sie real kaum gewesen sein kann. Dabei muss man feststellen, dass dieser geschichtliche Abschnitt sich in kaum etwas von folgenden historischen Epochen unterscheidet: Es haben damals Menschen in ihrer eigenen Realität gelebt wie wir heute in unserer, Politik wurde betrieben und Kriege wurden geführt usw. Diese Zeit endete sogar mit den größten internen Spaltungen in der islamischen Geschichte und drei von den vier rechtgeleiteten Kalifen wurden ermordet. Im Kollektivgedächtnis der Muslime wird in einer „typischen Selektivität“ diese Zeit jedoch anders erinnert.⁵ Damit sind wir schon beim ersten gewaltigen Symbol des islamistischen Terrorismus angelangt, bei einer Symbolik, die in der Realität keine Referenzen besitzt.⁶

Wenn man aber die Argumentationen des islamistischen Diskurses genauer betrachtet und diesen Diskurs zu dekonstruieren versucht, wird man leicht feststellen können, dass dieser gesamte Diskurs eben nicht

dieses für die Erforschung des Fundamentalismus in Ägypten durchaus wichtigen Buches erschien unter dem Titel: Abū Zaid, Naṣr Hāmid: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Aus dem Arabischen von Cherifa Magdi. Frankfurt a.M.: dipa-Verlag 1996. Hier wird nach der arabischen Ausgabe zitiert.

² Abū Zaid (1995a), S. 78.

³ Z. B. ‚das Goldene Zeitalter‘ (vgl. ebd., S. 68). Zur Ausführung dieses ‚Idealzustands‘ vgl. auch Quṭb (1983), S. 8ff.

⁴ Abū Zaid (1995a), S. 68.

⁵ Der französische Soziologe Maurice Halbwachs hat etwas Ähnliches für die Geschichte der heiligen Stätten des Christentums in Palästina festgestellt. Er meint, dass „die christliche Topographie eine reine Fiktion“ sei. Zu seinen Ausführungen vgl. Assmann (2000), S. 40ff.

⁶ Siehe weiter unten, vor allem den Teil: Symbolik – Terror.

auf eine ‚Realität‘ zurückverweisen kann, sondern nur auf Interpretationen, Glorifikationen, Überhöhungen oder Vorstellungen von dieser historischen Epoche, kurzum: auf „eine reine Fiktion“⁷ – um einen Ausdruck von Jan Assmann zu verwenden, auf den ‚Idealzustand‘ oder die ‚Goldene Zeit‘. Die Islamisten sehen ihre Lebensaufgabe darin, diesen Zustand in die Gegenwart zu holen; eine Aufgabe, die kaum zu bewältigen ist, denn das würde heißen, über die Geschichte hinweg zu agieren und gegen das natürliche Gesetz von ‚Ursache und Wirkung‘ vorzugehen. Aber der islamistische Diskurs scheut nicht davor zurück, Kausalitäten der Geschichte und der Natur zu eliminieren. Dies beweisen beispielsweise die Reden von Bin Laden und anderer Islamisten zu Genüge. Der religiöse Diskurs fundamentalistischer Ausrichtung hat am Ende ein hyperreales Bild geschaffen, es als ‚real‘ und somit als ‚verbindlich‘ hingestellt und versucht nun, dieses Bild sogar mit Gewalt anderen Menschen aufzuzwingen. Mit Recht stellt Michael Ley fest: „[...] ihre [d. h. der Fundamentalisten; Anm. d. Verf.] Rückkehr zu den ‚Ursprüngen‘ der Religionen hält einer Überprüfung nicht stand: häufig ‚erfinden‘ sie Traditionen [...], bedienen sich jedoch modernster Technologien, beherrschen perfekt die Strategien des asymmetrischen Krieges und der modernen Propaganda.“⁸ Weiter stellt Ley in Bezug auf die Praxis fundamentalistischer Gruppierungen fest (was auch auf islamistische Fundamentalisten völlig zutrifft):

[...] sie [die radikalfundamentalistischen Bewegungen; Anm. d. Verf.] sehen sich [...] als auserwählte Werkzeuge Gottes. Sie verwerfen die säkulare Welt und ihre Vertreter, im Abfall von der „wahren“ Religion sehen sie das Unheil der Welt. Der Fundamentalismus politisiert die Religion, indem alle Lebensbereiche der Religion untergeordnet werden müssen, und theologisiert die Politik, da die Religion zum einzigen Maßstab politischen Handelns wird.⁹

Einer der ersten, die den fundamentalistischen Diskurs in Ägypten einer eingehenden Analyse unterzogen haben, ist der oben erwähnte Literatur- und Islamwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zaid in seinem Buch

⁷ Assmann (2000), S. 41.

⁸ Ley (2007), S. 14.

⁹ Ebd., S. 15.

Naqd al-ḥiṭāb ad-dīni.¹⁰ Interessant ist an diesem Buch vor allem, dass der Autor das Phänomen des Islamismus in seinen verschiedensten Facetten und Implikationen in einer Gesamtschau von Gesellschaft und Politik untersucht hat. Deswegen wird in diesem Beitrag zunächst auf die Analyse Abū Zaid's kurz eingegangen, seine Thesen vorgestellt und diskutiert. Im zweiten Anlauf wird im Hinblick auf die aktuellen Demokratiebestrebungen in der arabischen Welt das Thema Islamismus neu diskutiert, um zu eruieren, ob sich aufgrund dieser neuen Ereignisse in der arabischen Welt etwas an der islamistischen Landschaft geändert oder verschoben hat. Im Abschlussteil soll der Versuch unternommen werden, den Zusammenhang zwischen Terrorismus und seinem symbolischen Apparat zu erhellen.

1. Zur Analyse Abū Zaid's

Abū Zaid schrieb sein Buch zu einer Zeit, als der Islamismus in Ägypten florierte. Das Buch entstand im Jahr 1989 und wurde erstmalig 1990 veröffentlicht.¹¹ Ägypten wurde in diesen Jahren von zahlreichen Gewaltaktionen islamistischer Fundamentalisten erschüttert; die Polizei reagierte auf diese Attentate mit unerbittlicher Härte. Viele Islamisten wurden inhaftiert und mussten in den Gefängnissen Folterungen jeglicher Art über sich ergehen lassen. In der Gesellschaft entbrannte eine breite Diskussion darüber, wie diese Gewaltakte zu stoppen seien. Am Vorabend der Fusion von Teilen der ägyptischen al-Ġamā'a al-Islāmiya mit der späteren al-Qā'ida von Usāma bin Lādin, vor allem der Fraktion von Aiman az-Zawāhirī, setzten sich viele Islamisten nach Afghanistan ab. Unter diesen Umständen verfasste der Autor sein Buch.

Abū Zaid beginnt seine Analyse mit der Feststellung, dass es keinen Unterschied gebe zwischen einem sogenannten ‚gemäßigten‘ religiösen Diskurs und einem ‚radikalfundamentalistischen‘. Beide bedienen sich derselben Mechanismen und teilen dieselben gedanklichen Ausgangs-

¹⁰ Vgl. Abū Zaid (1995a).

¹¹ Zunächst in Form von Aufsätzen in diversen Zeitschriften ab dem Jahr 1989, dann als Buch; vgl. Abū Zaid (1995a), S. 64.

punkte.¹² Beide Diskurse reduzieren die gesamten kulturellen Wurzeln der arabischen „Nation“ auf den Islam, so als ob „die arabische Nation vor dem Islam nicht gelebt hätte und als ob die Zeiten vor dem Islam kulturlos gewesen wären“¹³. Hinzu kommt, dass beide Diskurse eine Lesart der religiösen Texte betreiben, die nicht von den Voraussetzungen „des historisch-kritischen menschlichen Verstands“ ausgeht, sondern „von einem metaphysisch-überrealen Verständnis“.¹⁴ Auch hinsichtlich der Begrifflichkeit stiften beide Diskurse mit Absicht Verwirrung. So wird der Begriff ‚Säkularismus‘ zum Beispiel derart verwendet, dass er nur noch dem Unglauben und der Apostasie gleichkommt.¹⁵ Um das zu beweisen, verweisen die Islamisten dauernd auf die säkular westlichen Gesellschaften.

Im Weiteren kommt Abū Zaid auf die ‚Mechanismen‘ und die ‚idealen Ausgangspunkte‘ der islamistischen Diskurse zu sprechen. Als ‚Ausgangspunkte‘ arbeitet er drei Elemente heraus: der Text (d. h. den Koran und die Ḥadithe des Propheten), das sog. Ḥākīmya-Prinzip (d. h. die Zurückführung von allem menschlichen Handeln und Wandeln auf Gottes Fügung) und der Einsatz des Vorwurfs der Blasphemie gegen die Gegner des islamistischen Diskurses und gegen anders lautende Interpretationen des Koran. Zu den Mechanismen dieses religiösen Diskurses gehören:

¹² Abū Zaid (1995a), S. 67.

¹³ Ebd., S. 61.

¹⁴ Ebd., S. 62.

¹⁵ Ebd., S. 64. Der Begriff ‚Säkularismus‘ bzw. ‚Säkularisierung‘ stellt in der Diskussion um den religiösen Diskurs im Allgemeinen einen zentralen Begriff dar. Er wird allerdings verschiedentlich verstanden und eingesetzt. Die arabische Entsprechung „‘alamāniya“ kommt von der Wurzel „‘alama“ in der Bedeutung von „weltlich sein“. Da der Begriff „Säkularisierung“ ein europäischer Begriff ist und selbst dort uneinheitlich verwendet wird, sorgt er im Arabischen für Verwirrung. Abū Zaid versteht diesen Begriff als „das richtige Interpretieren und das wissenschaftliche Verstehen von Religion“ im Gegensatz zum geläufigen Verständnis des Begriffs bei den Islamisten, die ihn ausschließlich im Sinne von „Dekadenz und Apostasie“ deuten. Mehr dazu siehe Abū Zaid (1995a), S. 64. Der ägyptische Philosoph Murād Wahba versteht diesen Begriff als „das relative diesseitsbezogene Denken, das sich ändern oder weiterentwickeln kann – im Gegensatz zum dogmatischen starren Denken religiöser Fundamentalismen, das die Welt in bestimmte Schablonen hineinzwängt und die Realität einfriert.“ (Wahba (2011)) Zu dieser Thematik in Bezug auf Ägypten vgl. Wielandt (1982), S. 117-133.

- Reduktion des Denkens auf den Glauben: Die Behauptung, alle existenziellen und epistemologischen Hürden überschreiten zu können im direkten Zugriff auf die Absicht Gottes, der im heiligen Text greifbar werde.
- Reduktion der Vielfalt der Meinungen: Eine bestimmte Lesart des Textes wird mit dem Text selbst identifiziert, der dann nicht mehr hinterfragt werden darf.
- Reduktion aller Erscheinungen auf eine Primärursache: Wenn Gott als direkte greifbare Ursache aller Dinge nur den Religionsgelehrten zugänglich ist, kann jegliche andere Erkenntnis als „säkular“ konfisziert werden.
- Reduktion des Erbes: Nur die Autoritäten werden herangezogen, die bestimmte Ansichten stützen.
- Reduktion der Dynamik der Wirklichkeit: Eine von der Scharia und der Sunna vorgegebene Lösung für alle Probleme der Gegenwart.
- Reduktion der historischen Dimension: Eine menschliche Geschichte, die nur in den Dimensionen *Rückkehr zum Islam* oder *Entfernung vom Wege Gottes* betrachtet wird.¹⁶

In seiner Analyse beobachtet Abū Zaid, dass alle Islamisten – gemäßigte und radikale – von einem ‚einzigem‘ Islam sprechen, ohne dabei zu berücksichtigen, dass diese Behauptung der Geschichte des Islam selbst widerspricht. In der Geschichte des Islam hat es immer „einen islamischen Pluralismus“¹⁷ gegeben; der Islam ist selbst in der Geschichte entstanden und ist in diesem Sinne historisch. Die Zurückführung aller Phänomene auf eine Primärursache führt schließlich dazu, dass der Mensch „negiert“ wird und dass die „Naturgesetze“ ausgeschaltet werden. Eine solche Vorstellung kann keine menschlichen „Erkenntnisse“ der Welt und der Natur produzieren, denn dadurch wird das Gesetz von Ursache und Wirkung außer Kraft gesetzt.¹⁸ Indem der religiöse Diskurs jedoch auf diesen Punkt besteht, macht er damit den Weg zur Herrschaft des „Ḥākimīya-Prinzips“ frei. Abū Zaid plädiert für die Geschichtlichkeit der Heiligen Texte des Islam (des Korans und der Sunna). Aus diesem Grund betont er die historische Dimension dieser Texte, damit die Muslime in der Geschichte leben können. In einem anderen Text bezeichnet er den Koran als die „Rede Gottes“, als ein „Akt“ in der Welt. Denn wenn Gott zu den Menschen spricht, dann tut er das in der Geschichte und in der Sprache, die die Menschen verstehen können.

¹⁶ Abū Zaid (1995a), S. 67f., Herv. im Original. Zitiert nach www.wshoffmann.de/artikel/abuzaid.html#top.

¹⁷ Abū Zaid (1995a), S. 79.

¹⁸ Ebd., S. 81.

Deswegen weist Abū Zaid „die Rede Gottes“ den Gottesattributen zu, die unter den mu'tazilitischen Theologen als „Tatattribute“ bekannt sind. Dabei handelt es sich um Attribute, die in der Welt wirken und als ein „geschichtliches Phänomen“ gelten.¹⁹ Somit wird die „Rede Gottes“ entzaubert und historisiert. Der religiöse Diskurs verfährt jedoch anders, allerdings mit der Folge, „daß die Muslime – dank dieses Diskurses – außerhalb der Geschichte leben und daß es unmöglich wird, daß der Muslim sich mit seiner Realität versöhnen kann, ohne sie ändern zu müssen (im Sinn der Islamisten). So wird der Islam um seine Dynamik gebracht, in einer Dialektik mit der Geschichte und der Realität zu leben.“²⁰ Die Kritik von Abū Zaid traf damals den Nerv der Zeit; seine Schriften sorgten für Aufregung und führten dazu, dass ihm auf das Wirken von Islamisten hin der akademische Grad eines Professors verweigert wurde. Er wurde zu einem Apostaten erklärt und aufgrund dessen von einem ägyptischen Gericht zur Zwangsscheidung verurteilt. Inwieweit die Kritik von Abū Zaid noch aktuell ist, soll im Folgenden beleuchtet werden.

Es sind rund zwanzig Jahre vergangen, seit Abū Zaid sein Buch veröffentlichte. In dieser Zeit hat sich einiges ereignet, das nicht ohne Wirkung auf die islamistische Landschaft blieb. Die politischen Proteste und Unruhen, ja die Revolutionen in vielen Ländern der arabischen Welt führen uns deutlich vor Augen, dass wir uns – sowohl Beobachter aus westlicher Perspektive als auch im Westen lebende Angehörige dieses Weltteils – zurzeit mitten in einer Umbruchphase befinden. Gesellschaftliche Umbruchphasen tragen meistens ein Risiko mit sich, denn einerseits kann die weitere Entwicklung nicht mit völliger Sicherheit vorausgesagt werden, andererseits sind aber Umbruchphasen in Gesellschaften etwas Positives: Sie bringen Veränderung mit sich auf der Ebene von Gesellschaft und Politik. Wir haben es in der Tat in der arabischen Welt mit einer neuen Qualität von Ereignissen zu tun, mit einem neuen Phänomen, das es seit Jahrzehnten zum ersten Mal gibt und das von breiten Teilen der Gesellschaft getragen wird: Die arabischen Völker ringen um die Befreiung vom Joch der Diktatur und der totalitären Regime, die sich jahrzehntelang an der Macht halten konnten. Sie versu-

¹⁹ Abū Zaid (1995b), S. 207ff.

²⁰ Abū Zaid (1995a), S. 99.

chen ihr Schicksal in die Hand zu nehmen und über ihr politisches und soziales Leben zu bestimmen.²¹ Als Schlagwort gilt: Liberalisierung und Demokratisierung. Fast unbemerkt hat sich in diesen Ländern die sogenannte Facebook-Generation formiert und die Initiative der Veränderung an sich gerissen. Es sind keine ideologisierten, von bestimmten Parteien oder politischen Gruppierungen gelenkten Menschen, die auf die Straßen in vielen Städten der arabischen Länder gehen und ihre Rechte einfordern, sondern es handelt sich hierbei um junge Menschen, Studentinnen und Studenten, Arbeiterinnen und Arbeiter und weitere Gesellschaftsschichten, die aus ihrer eigenen alltäglichen Not heraus agieren – aus der politischen Not. Es wäre also falsch zu glauben, bei diesen Demonstrationen und Revolutionen handle es sich um eine Revolution der Hungerigen; es ist auch kein Kampf um die Erfüllung bestimmter sozialer Forderungen, sondern es handelt sich hierbei um die Einforderung genuin politischer Rechte. So schreibt Assheuer in der *Zeit-Online*:

Der Freiheitswille ist verblüffend, niemand hatte ihn für möglich gehalten, und deshalb fasziniert er die Menschen in aller Welt. [...] Die arabische Revolte ist kein regionales Vorkommnis, sie ist ein transnationales Ereignis. Wie immer es mit ihr weitergehen wird, selbst wenn sie scheitern sollte – der politische Funke, den sie entzündet hat, gibt den Menschenrechten überall auf der Welt zwischen Teheran, Peking und Havanna die revolutionären Energien zurück. Die arabische Revolte beflügelt die politische Imagination, die Hoffnung auf Freiheit, auf Gerechtigkeit und Würde.²²

²¹ Während diese Zeilen geschrieben werden, laufen Demonstrationen in zahlreichen Städten der arabischen Welt, von Marokko bis nach Bahrain und dem Iran. Manāma, San'a', 'Adan, Bengāzī, Bagdad und andere Städte des Iraks machen in den Nachrichten Schlagzeilen. Allein in Bengāzī sollen über zwanzigtausend Demonstranten unter dem Kugelhagel der Polizei stehen. Die Regime in Tunesien und Ägypten sind bereits umgestürzt. Vgl. hierzu Kocher (2011).

²² Assheuer (2011). In diesem aufschlussreichen Artikel versucht Assheuer mit Recht aufgrund der inneren Dynamik der Geschichte eine Brücke zwischen der arabischen Revolte einerseits und dem Zusammenbruch des Kommunismus andererseits, der im Jahre 1989 einsetzte, zu schlagen und diese Ereignisse in einen „transnationalen“ Kontext zu stellen. „In dieser Lesart wäre der arabische Umsturz also nicht eine reaktionäre Reprise der iranischen Revolution von 1979“ (ebd.). Aufschlussreich und nachvollziehbar ist ebenso seine Analyse dieser Ereignisse zwischen „Fukuyamas Hoffnung auf eine demokratische Weltgesellschaft“ nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem „Ende der Geschichte“ und Huntingtons „machtpolitischem ‚Realismus‘“ (ebd.).

Nun werden aber diese Demokratiebestrebungen von gesellschaftlichen Kräften getragen, welche in ihrer Gesamtheit liberal und säkular ausgerichtet sind. Ziel der Revolte ist es, am Ende einen Rechtsstaat nach westlichem Muster zu errichten, in dem die Bürgerrechte unabhängig von der Religionszugehörigkeit und dem gesellschaftlichen Status garantiert sind.²³ Die islamistischen Fraktionen verhielten sich zunächst den demokratischen Revolutionen gegenüber auffallend zurückhaltend. Sie teilen – zumindest verbal – auch dieselben demokratischen Forderungen nach einer rechtsstaatlichen Ordnung wie die liberalen Bewegungen. Das macht das Bild komplexer und verwirrender. Deswegen sei im nächsten Punkt auf die Auswirkungen dieser Ereignisse auf das Bild des Islamismus im Allgemeinen eingegangen.

2. Postrevolution – Islamismus

2.1. Zur aktuellen Lage

Nach dem nunmehr vollzogenen Umsturz in Tunesien und Ägypten blickt man gespannt in die Zukunft. Vor allem von westlicher Seite wird die Entwicklung dort sehr genau beobachtet. Die Frage nach der politischen Alternative zu den nun umgestürzten Regimen, der eventuelle Aufstieg von Islamisten an die Macht, die Stabilisierung und Befriedung der Region sind einige der Sorgen, die man sich auch im Westen macht. In Tunesien und Ägypten sind ehemals verbotene islamistische Aktivisten wieder erlaubt und können sich am Prozess der politischen Umgestaltung beteiligen. Andere islamistische Gruppierungen sind aktiv und können jetzt unverhüllt in der Öffentlichkeit agieren. Der Führer der islamistischen Wiedererweckungsbewegung in Tunesien (*ħizb* oder *ħarakat an-Nahħa*), Rāšid al-Ġannūšī, kehrte aus seinem Londoner Exil nach zweiundzwanzigjähriger Verbannung durch das Regime von bin 'Alī in das Land zurück und wurde von seinen Anhängern wie ein Held

²³ Es waren in Ägypten – um nur ein Beispiel zu geben – vor allem Bewegungen wie *Kifāya*, die Gruppe von Ḥālid Sa'īd, der 6. April und andere Demokratiebewegungen, die die Initialzündung der Revolution waren.

empfangen.²⁴ Die islamistische Landschaft im postrevolutionären Ägypten weist folgende Konturen auf:

Als stärkste Macht in der islamistischen Szene des Landes gelten nach wie vor die Muslimbrüder.²⁵ Unter dem Regime von Mubarak waren sie Repressalien und Unterdrückung jeglicher Art ausgesetzt – von Verhaftungswellen bis hin zur Anklage ihrer Aktivisten vor dem höchsten Militärtribunal des Landes. Die Muslimbrüder haben – nach einigem anfänglichen Zögern – aber dann maßgeblich zum Erfolg der Revolution in Ägypten beigetragen.²⁶ Sie konnten beispielsweise die Regime-Anhänger zurückschlagen, als diese mitten in der Revolution auf Kamele und Pferde und mit Knüppeln und Schwertern bewaffnet auf die am Tharir-Platz versammelten Demonstranten losgingen.²⁷

Aber bezogen auf unsere Fragestellung nach einem rationalen Verständnis des religiösen Erbes des Islam, wie dies im Sinne von Abū Zaid's Analyse geschehen ist, bleibt nach wie vor offen, ob die Muslimbrüder zu einem Umdenken in ihren Interpretationsstrategien in der Lage sind. Abū Zaid hat in seiner Analyse den gesamten islamistischen religiösen Diskurs untersucht, ohne dabei einen Unterschied zu machen zwischen einem sogenannten gemäßigten und einem radikal-fundamentalistischen Islamismus. Gerade dem religiösen Diskurs der

²⁴ al-Ġannūšī kehrte am 30. Januar 2011 aus seinem Exil nach Tunesien zurück. Seine Anhänger empfingen ihn mit Spruchbändern und mit Schildern, auf denen Slogans standen wie „Keine Angst vor dem Islam“, „Ja für einen moderaten Islam“, „Nein für Radikalismus“ usw., um damit Signale an die Säkularisten des Landes zu senden. Bemerkenswert ist, dass die Islamisten bis hin zu den radikalsten Flügeln nach den Revolutionen sich auffällig moderat ausgaben. Eine Taktik oder ein tatsächliches Umdenken?

²⁵ Die Literatur über die Muslimbrüder ist ins Uferlose gewachsen. Aus der neueren Literatur seien nur erwähnt: Johnson (2011), al-'Awađī (2009), Yūsuf (1994).

²⁶ Die Muslimbrüder gelten ohnehin seit ihrer Gründung als organisierte und disziplinierte politische und religiöse Kraft. Organisation und Disziplin sind feste Komponenten in ihrem Erziehungsprogramm. Den jungen Rekruten werden einfühlsam Werte wie Umgang mit der Zeit, Zeitaufteilung, Sport und körperliches Training vermittelt. Zu diesem erzieherischen Aspekt bei den Muslimbrüdern siehe: al-Qarađawī (1992), S. 3ff. Die ganze Logistik und Technik sowie Organisation und Spruchbänder stellten die Muslimbrüder während der Tage der Revolution bereit.

²⁷ In der Presse wurde dieser Vorfall mit den Kameltrupps des Regimes ironischerweise als „die Kamelschlacht“ bezeichnet, in Anspielung auf die sog. „Kamelschlacht“ zwischen dem vierten Kalifen des Islam 'Alī ibn Abī Ṭālib und der Partei der Prophetenfrau, 'āiša, im Jahre 656.

Muslimbrüder hat er einen Großteil seiner Studie gewidmet und diesen Diskurs im Grunde als auch radikalfundamentalistisch entlarvt;²⁸ dieser Diskurs bediene sich derselben theoretischen Ausgangspunkte und derselben Mechanismen wie der gewalttätige fundamentalistische Islamismus, mit dem kleinen Unterschied, dass die Muslimbrüder den Zeitpunkt für die Verwirklichung ihrer Ideen noch nicht für gekommen erachten.²⁹

Können die Muslimbrüder also in diesem Punkt umdenken oder handelt es sich hierbei um ein strukturelles Problem, das mit dem Scharia-Recht selbst und dessen Verständnis bei den Muslimbrüdern zu tun hat? Wieder schreibt Abū Zaid dazu: Es geht hierbei „um die Lektüre der religiösen Texte mit den Mechanismen der menschlichen, historischen Vernunft und nicht einer obskurantistischen Pseudo-Vernunft, die tief verstrickt ist in Mythos und Aberglauben. Die Heftigkeit [dieser] Schlacht und die Brutalität der gesellschaftlichen Kräfte, die ein Interesse haben, daß Mythos und Aberglauben weiterhin herrschen, haben den Aufklärungsdiskurs unterdrückt.“³⁰

Auffällig ist, dass nach der Revolution in Ägypten alle Islamisten ohne Ausnahme vom ‚zivilen Staat‘ und vom politischen und religiösen Pluralismus der Gesellschaft sprechen. Wie lässt sich dies vereinbaren mit einem religiösen Diskurs, dessen Mechanismen und theoretischen Voraussetzungen auf Totalität und Exklusivität ausgerichtet sind? In der Verfassungserklärung vom 30. März 2011 wurde zum Jubel der Islamisten Artikel 2 der inzwischen ausgesetzten alten Verfassung beibehalten: Demnach gelten der Islam als offizielle Religion und die Šarī‘a als die einzige Quelle der Gesetzgebung. Artikel 2 sorgt seit je vor allem bei Ägyptens koptischen Christen für Unmut.

Es sind zwar in den Reihen der Muslimbrüder mittlerweile Anzeichen für ein Umdenken zu verzeichnen, die vor allem von der jungen Generation der Gruppe ausgehen, aber es ist sicherlich damit nicht gesagt, dass dies ausreichen würde.³¹ Die Antwort auf viele offene Fragen muss

²⁸ Vgl. Abū Zaid (1995a), S. 67ff.

²⁹ Ebd., S. 72ff.

³⁰ Abū Zaid (1992), S. 25.

³¹ Wie etwa die Konferenz der jungen Muslimbrüder, die am 26. März 2011 in Kairo abgehalten wurde. Zu dieser Tagung vgl. <http://shababelikhwan.net/ib/index.php?showtopic=24515>.

einfach abgewartet werden. Denn just in dem Moment, in dem den islamistischen Bewegungen in Ägypten der Weg zum politischen Engagement geebnet wurde – durch den Umsturz des Regimes und die Auflösung seines Polizeiapparates –, sind diese Bewegungen, darunter auch die Muslimbrüder, von internen Zerwürfnissen und Spaltungen heimgesucht worden. Vielleicht handelt es sich hierbei um Umdenkprozesse; vielleicht ist es der neue demokratische Geist, der die traditionellen Islamisten einfach eingeholt hat. Die Zeiten sind anders geworden. In den Reihen der Muslimbrüder machen sich Unmut und Unzufriedenheit mit dem alten Führungsstil ihrer Spitze breit, vor allem von der Seite der jungen Menschen, die die Revolution aktiv mitgemacht haben. Mittlerweile spricht man von einer ‚Revolution der Jugend‘ innerhalb der Fraktion der Muslimbrüder; Zielscheibe ihrer Attacken sind die höchsten Gremien der Bruderschaft: ‚das Leitungsbüro‘ (maktab al-İrşād) und der ‚Şūra-Rat‘ (mağlis Şūrā al-Ġamā‘a). Es werden demokratische Wahlen der Mitglieder dieser Gremien eingefordert. Auch hier beginnt man umzudenken und demokratische Spielregeln zu lernen. Die ehemalige Konfrontation mit dem Regime hat die Muslimbrüder damals vereint und ihre starren verkrusteten Denkstrukturen verfestigt. Für die Muslimbrüder war es in der Ära Mubaraks, wie ehemals auch in der Ära von Nasser, ein Kampf ums Überleben, ein Kampf auf Leben und Tod. Der konservative Flügel der Bruderschaft konnte sich damals in seiner Sichtweise und in seiner Interpretation des Umgangs mit dem Regime bestätigt sehen und somit auf der ganzen Linie an Macht gewinnen. Dem Regime war es auf der anderen Seite ein Leichtes gewesen, diese Konfrontation im Ausland als Sieg über die radikalen Islamisten zu vermarkten. Und dies wurde ihm geglaubt. Diktatur und radikale Islamisten brauchten sich anscheinend gegenseitig. Beide gingen eine „Komplizenschaft“³² ein, die ihnen das Überleben sicherte. Nun ist die Konfrontation mit dem Regime vorbei und die Islamisten – auch radikalerer Ausrichtung – sind jetzt in die neue politische Landschaft Ägyptens integriert. So verschiebt sich gegenwärtig die politische Landschaft Ägyptens immer mehr zugunsten der islamistischen Gruppierungen. Selbst Mitglieder der ehemals gewalttätigen „al-Ġamā‘a al-İslāmīya“ las-

³² Zum Begriff der „Komplizenschaft“ im Zusammenhang mit dem Terrorismus siehe Baudrillard (2003), S. 12ff.

sen sich auf die neuen demokratischen Spielregeln der Gesellschaft ein.³³ Aber der 11. September stellt nach wie vor einen tiefen unüberwindlichen Graben dar.

2.2. Systemimmanenter Terrorismus versus externer Terrorismus

Der 11. September ist eine Zäsur, eine Zeitenwende im öffentlichen Bewusstsein. Nicht allein wegen der über 3.000 Toten in New York, Washington und Pennsylvania. Die Terroranschläge richteten sich bewusst und gezielt gegen Symbole der westlichen Welt. Sie richteten sich gegen das Sinnbild des amerikanischen Traumes, die grenzenlosen Möglichkeiten des Kapitalismus, verkörpert durch *das World Trade Center*. Und sie richteten sich gegen die damit einhergehende politische und militärische Macht der Vereinigten Staaten, ihrer Schaltstelle im *Pentagon*. Also doch ein ‚Kampf der Kulturen‘, der hinter den Ereignissen, auch den Attentaten in Djerba, Bali und Moskau steht?³⁴

so wird in dem Heftchen *Denkanstöße zum Thema: Kampf der Kulturen* ausgeführt und gefragt. Dass die Anschläge des 11. September in all ihrer Wucht und Härte gegen die politischen, wirtschaftlichen und militärischen Herrschaftssymbole der westlichen Welt gerichtet waren, daran ließ Usama bin Laden selbst keinen Zweifel. In einem Interview mit dem Reporter des Fernsehsenders ‚al-Jazeera‘, Taysir 'Allūnī, gestand bin Laden am 21. Januar 2003 seine direkte Verantwortung für diese Anschläge und für die Auswahl ihrer Ziele. Er fügte hinzu:

Ich versichere Ihnen, dass die Attacken, die an jenem Dienstag, dem 11. September, New York und Washington getroffen haben, in jeder Hinsicht ein folgenschweres Ereignis sind; diese Folgen sind immer noch nicht absehbar. Stand an der Spitze der Ereignisse jenes Tages der Zusammensturz der Twintowers im Mittelpunkt, so sage ich Ihnen heute: Es gab an jenem Tage etwas, das viel wichtiger und bedeutender war, das in sich zusammenbrach, und dies war: die westliche Kultur selbst und ihr Wertekanon; eine Kultur, die von Amerika geleitet wird. Es sind nicht die Türme des World Trade Centers, die in sich zusammenfielen; es waren vielmehr die vielen und riesigen symbolischen Türme, die so lange von Freiheit, Menschenrechten und Humanität sprachen, bis man ihnen glaubte. Dies alles fiel nun in sich zusammen und ist jetzt nichts wert. Die amerikanische Regierung wurde an jenem Tage entblößt, denn sie hat

³³ Dazu siehe die festen Inhalte der Webseite der „Ġamā'a“ in: <http://www.egyig.com>.

³⁴ Studiengesellschaft (o.A.), S. 2.

Freiheit und Menschenrechte ein für allemal an die Guillotine ausgeliefert.³⁵

Einige Zeit vor dem 11. September hat Usama bin Laden folgende, auf Arabisch sehr beeindruckende Schwurformel auf einem Videoband geleistet: „Ich schwöre auf Allah, den Allmächtigen, der die Himmel ohne Stütze erhoben hatte, dass Amerika und diejenigen, die in Amerika leben, niemals in Sicherheit leben werden, solange wir diese Sicherheit in Palästina als Realität nicht erleben können und solange die Heere der Ungläubigen sich aus der Arabischen Halbinsel noch nicht zurückgezogen haben.“³⁶

Wie ist das alles zu erklären? Wir haben zunächst eine gewaltige Rhetorik, die sich in der Sprache von bin Laden widerspiegelt. Diese Rhetorik wird in Bild und Ton vorgetragen; und wir haben schließlich die hervorstechende symbolische Kraft der ausgesuchten Ziele. Aber beginnen wir von vorne. Im Zuge der Ereignisse des 11. Septembers gab es weltweit viele Reaktionen, die von Betroffenheit über Orientierungslosigkeit bis hin zu Abscheu und Verdammung – von den sich rächenden militärischen Aktionen in Afghanistan und später im Irak abgesehen – reichten. In akademischen Kreisen war man kurze Zeit zuvor gerade dabei, ‚das Ende der Geschichte‘ zu feiern und den globalen Sieg des Kapitalismus und des westlichen liberal-demokratischen Modells nach dem Zerfall der Sowjetunion und der faschistischen Ideologien zu proklamieren. Diese These wurde bekanntlich Anfang der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts von Francis Fukujama vertreten.³⁷ Einige Jahre nach Fukujamas Buch erschien Huntingtons *The Clash of Civilizations*³⁸, in dem sein Verfasser eine dem Fukujamischen Modell des ‚Endes der Geschichte‘ entgegengesetzte These vertrat. Huntington will mit seinem Buch beweisen, dass die Geschichte gar nicht zu ihrem Ende gekommen ist und womöglich niemals zu Ende kommen wird, solange der Globus in Kulturkreise eingeteilt ist, die sich gegenseitig

³⁵ Bin Laden, Usama: Interview mit Taysir Alluni am 21.01.2003, unter: palvoice.com/forums/showthread.php?P=40484.

³⁶ Bin Laden, Usama: Interview mit Taysir Alluni am 21.01.2003, unter: palvoice.com/forums/showthread.php?P=40484.

³⁷ Fukujama (1992), S. xi.

³⁸ Huntington (1996).

reiben. Das heißt konkret und auf die Anschläge des 11. Septembers bezogen: „Nicht die Amerikaner müssen die Frage beantworten, ob ihre Politik in der arabisch-islamischen Welt möglicherweise den Nährboden geschaffen hat für extremistische Gewalt, vielmehr müssen die Muslime erklären, warum sie die Terroristen finanzieren, ihnen Zuflucht gewähren und sie lauthals als Freiheitskämpfer bejubeln.“³⁹ Die Einteilung der Welt in Kulturkreise entfacht alte Konflikte und lässt Erinnerungen an historische Kriege wach werden, in deren Mittelpunkt Religion und kulturelle Identität stehen. Ein Beispiel dafür ist die Begegnung zwischen dem Islam und der christlichen Welt; in den Augen von Huntington waren „die Beziehungen zwischen dem Islam und dem Christentum – dem orthodoxen wie dem westlichen – häufig stürmisch [...]. Sie betrachten sich gegenseitig als den Anderen [...], häufiger war das Verhältnis eine heftige Rivalität oder ein heißer Krieg unterschiedlicher Intensität.“⁴⁰ Diese Ressentiments werden in einem solchen Weltbild wieder wach; eine grimmige Weltanschauung, nach der die zukünftigen Kriege entlang der Kulturgrenzen verlaufen. „Die gefährlichsten Konflikte aber sind jene an den Bruchlinien zwischen den Kulturen“⁴¹, so prophezeit Huntington. Es werden Kämpfe sein, die auf symbolischer Ebene ausgetragen und im Namen von kulturellen Symbolen ausgeführt werden: „In der Welt nach dem Kalten Krieg zählen Flaggen und andere Symbole kultureller Identität wie Kreuze, Halbmonde und sogar Kopfbedeckungen; denn Kultur zählt, und kulturelle Identität hat für die meisten Menschen höchste Bedeutung. Die Menschen entdecken heute neue, aber oft eigentlich alte Identitäten und marschieren hinter neuen, aber oft eigentlich alten Fahnen im Kriege mit neuen, aber oft eigentlich alten Feinden.“⁴²

Die These des unvermeidlichen Zusammenpralls der Kulturen, wie sie Huntington in seinem Buch ausformuliert hat, findet ihren mächtigen Gegenpart in der Weltanschauung von Usama bin Laden und in den radikalislamistischen Gruppierungen. Huntington hält an einer Deutung der Geschichte fest, wie sie auch Usama bin Laden für den

³⁹ Studiengesellschaft (o.A.), S. 2.

⁴⁰ Huntington (2002), S. 335.

⁴¹ Ebd., S. 24.

⁴² Ebd., S. 18.

Islam betreibt: Krieg im Namen der Symbole und der kulturellen Identität; die Religion gilt als der Hauptträger dieser Identität. Die grimmigsten Kriege werden diejenigen sein, die entlang der Religions- und Kulturgrenzen ausgetragen werden. Auch beruft sich Usama bin Laden auf einen solchen Kampf, sich dabei auf einen Islam stützend, den es in Wirklichkeit niemals gegeben hat. Wollen sich islamistische Fundamentalisten auf die ‚Goldene Zeit‘ des Islam berufen, auf die Zeit des Propheten und der Khalifen also, und auf eine Rückkehr zu dieser Epoche insistieren, so sollten sie bedenken, dass gerade in dieser Zeit unter den ersten Muslimen die blutigsten kriegerischen Auseinandersetzungen ausgebrochen waren. Es ist kaum nachvollziehbar, wie dies alles aus dem muslimischen Gedächtnis systematisch ausgemerzt wurde, wie die Wirklichkeit der Geschichte beseitigt werden konnte und wie sich stattdessen im Laufe der Jahrhunderte ein sich immer mehr idealisierendes Bild dieser Geschichte behaupten konnte.⁴³

Bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass der religiöse Diskurs islamistischer Gruppierungen zwar aus konfusen Vorstellungen und Gedanken über die religiöse Tradition des Islam besteht, die Islamisten aber bei der Vermittlung ihrer Ideen und ihrer Weltanschauung sich einer stark emotionsgeladenen Symbolik bedienen. Diese Symbolik war es, die diesen Gruppierungen in Zeiten der Konfrontationen mit den eigenen Regimen und mit Militärmächten der westlichen Welt Zulauf sicherte. In diesem Sinne sind die Worte von Yassin Musharbash nachvollziehbar, wenn er noch 2005 bemerkt, man brauche keine Gehirnwäsche, „um ein al-Qā'ida-Sympathisant zu werden. Bin Laden und seine Mitstreiter bauen auf etwas auf, das bereits vorhanden ist; ihre Ideen sind nicht aus dem Nichts entstanden, sondern knüpfen an ganz bestimmten Stellen an ein Bild von der Welt an, das allen Islamisten gemeinsam ist“⁴⁴. Allerdings muss man nun diese Aussage nach den Revolutionen in der arabischen Welt relativieren. Aber es gibt wohl in der jüngsten Geschichte der arabischen Welt Phasen der Frustration und der Verzweiflung; und gerade in diesen Phasen konnten islamistische Terrororganisationen viele Sympathisanten finden. Das waren auch die Zeiten, in denen Terrororganisationen wie ‚al-Qā'ida‘ ihre weiteste Verbreitung in

⁴³ Dazu siehe die Ausführungen zu Abū Zaid's Analyse oben.

⁴⁴ Musharbash (2006), S. 13f.

der islamischen Welt finden und die Symbole ihres Terrors größte Früchte tragen konnten.

3. Symbolik – Terror

Symbolik und Religion sind aufs engste miteinander verknüpft. Das ist ein allgemein anerkannter Standard in der Religionswissenschaft, der Religionssoziologie und der Semiotik:⁴⁵ „Der Gehalt von Religion lässt sich von seiner zeichenhaft symbolischen Darstellung nicht trennen.“⁴⁶ Es gilt heute zudem als Allgemeinerkenntnis der Symbolforschung, „Religionen als kulturelle Zeichen- und Symbolsysteme aufzufassen“⁴⁷. Das drückt sich in vielen symbolischen Handlungen und Ausführungen aus wie Riten, Mythen, Tänzten, Musik und bestimmten körperlichen Bewegungen. Glaube, Ausführung bzw. Ausführungsformen sind zwei Seiten derselben Medaille. Das kann man gut an vielen islamischen Ritualen, wie das Gebet, die Pilgerfahrt, die rituelle Waschung und vieles mehr nachvollziehen. Betrachtet man zum Beispiel das Freitagsgebet im Islam, so findet man, dass es nach einem strikten Ablauf vollzogen wird: von der Waschung über die Freitagspredigt in der Moschee bis zu seinem Vollzug in der Gruppe. Gleiches gilt auch für die Pilgerfahrt, deren Rituale genau vorgezeichnet sind: ab dem Zeitpunkt des Antretens der Reise bis zur Wiederkehr.

Wie Religion und Symbol voneinander nicht getrennt werden können, so gilt auch die Kehrseite der Medaille (Terror und Symbol) als voneinander untrennbar.⁴⁸ Emil Baader sieht die Funktion des Symbols darin, „das Unbegreifliche von Natur und Mensch – in je eigener Weise – begreiflich zu machen. Das Symbol unternimmt das auf analogisch-dialektische Weise, indem es zwei Vergleichsgrößen einander gegenüberstellt und das Gemeinsame herauszuheben versucht.“⁴⁹ Terror ist ein System und arbeitet mit Zeichen und Symbolen. Diese Symbole

⁴⁵ Beinbauer-Köhler (2010), S. 43.

⁴⁶ Jung, Rappenglück (2010), S. 7f.

⁴⁷ Beinbauer-Köhler (2010), S. 43.

⁴⁸ Zur vermittelnden Funktion des Symbols zwischen „Sache“ und „Vorstellung“ oder der „Wie-Größe“ und der „So-Größe“ vgl. Baader (2010), S. 15ff.

⁴⁹ Ebd., S. 15.

können verschiedenartig sein und ihre Bedeutungen können auf verschiedene Weise wirken: Sie können mobilisierend, idealisierend, versinnbildlichend oder mnemotechnisch-erinnernd sein. Ihr Medium kann Sprache, Bild, Ton oder Zeichnung sein. Das erklärt die Tatsache, dass viele Islamisten die Welt der neuen elektronischen Medien für sich entdeckt haben, obwohl sie alle anderen kulturellen und zivilisatorischen Errungenschaften der westlichen Kultur verwerfen. Dadurch erreichen sie nämlich die denkbar größte Wirkung. Das Symbol ist die höchste Größe, in der sich die Bedeutungen oder der Gehalt von Dingen auf hochkomplizierte Weise verdichten können.⁵⁰

Für die Symbolik islamistischer Terroristen können stichpunktartig folgende Beispiele angeführt werden:

A) Verbale Sinnbilder:

Das ideelle Programm der ‚Goldenen Zeit‘ des Islam: ein Idealzustand, der im Alltag immer wieder in der Rede von Islamisten heraufbeschworen wird – und zwar nicht nur verbal, sondern auch bildhaft, etwa in Darstellungen, Film, Bild, Zeichnung etc. Daran knüpft man die Erlösung von allem Übel der Gegenwart. Wenn muslimische Prediger in den Moscheen ihren Zuhörern von der ‚Goldnen Zeit‘ des Islam erzählen, so kommt es nicht selten vor, dass manch ein Frommer vor Rührung in Tränen verfällt.

Die Rhetorik: Ein wichtiges Element für die Mobilisierung von Sympathisanten ist die Rhetorik. Die Islamisten verfügen über eine einflussreiche Sprachfertigkeit und zeichnen sich meistens durch ihre Eloquenz aus. Hinter dieser sprachlichen Fassade muss sich nicht unbedingt ein fundiertes Wissen verstecken; das wird durch die symbolische Wucht des sprachlichen Ausdrucks kompensiert. Usama bin Laden wählt zum Beispiel seine Worte und Ausdrücke sehr sorgsam aus, setzt sie prägnant und präzise ein und erreicht damit – vor allem durch sein ruhiges Auftreten, seine bescheidene Art und seine eindrucksvollen Zitate – die Wirkung, die er bei seinen Zuhörern erzielen will. Beliebte Koranzitate bin Ladens sind die sogenannten ‚Schwertverse‘ (Sure 9, Vers 5): „Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo immer

⁵⁰ Baader (2010), S. 16ff.

ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf.“⁵¹ Er reißt die Koran- und die Hadith-Zitate aus ihrem ursprünglichen Kontext heraus und wendet sie so um, dass sie den gegenwärtigen Verhältnissen angepasst werden können. So sind „die Heiden“ im oben genannten Vers für ihn die USA und Israel, denen nun der Angriff, die Umzingelung und der Tod gelten. Usama bin Laden ist kein Koranwissenschaftler, geschweige denn, dass er bei seiner Lesart des Korans historisch-kritisch vorgehen würde.

Der Koran als Verfassung: ‚Der Koran ist unsere Verfassung und der Prophet ist unser Vorbild.‘ Diesen Slogan hört man ständig in den Diskussionen mit militanten islamistischen Gruppierungen oder auf deren Kundgebungen. Es handelt sich hierbei eigentlich um eine leere Floskel, die für die weitere Diskussion nicht fruchtbar gemacht werden kann. Möchte man genauer wissen, wie die Einsetzung dieses Slogans – nach islamistischer Auffassung – im konkreten politischen und gesellschaftlichen Leben aussehen soll, wird man zunächst schon allein deswegen des Unglaubens bezichtigt. Man begibt sich somit auf ein dornenreiches Terrain, in dem nur die Waffe des Takfir, des „Zum-Ketzer-Erklärens“⁵², das Sagen hat. Denn eine solche Aussage darf – nach Ansicht der Islamisten – nicht einmal in Frage gestellt werden, schon gar nicht von einem Muslim. Die Trennung zwischen dem Heiligen Text einerseits und dem Nachdenken und Reflektieren über diesen Text andererseits vermögen die Islamisten nicht nachvollziehen. Und genau deswegen reagieren sie auf solche Einwände heftig. Im oben dargelegten Diskurs von Abū Zaid empfanden sie daher die größte Bedrohung: „Ich bin ein Insider“, sagte einmal Abū Zaid. „Mein Diskurs bedroht den ihren, weil er sich wirklich auf ihn einlässt, weil er ihn analysiert, weil er die Falschheit und die manipulatorische Absicht ihres Diskurses aufdeckt.“⁵³ Und an einer anderen Stelle schreibt er zum Koran: „Studieren könne man nicht die Göttlichkeit des Textes, sondern lediglich seine Bedeutung als ein in der Wirklichkeit entstandenes, die Einflüsse dieser Wirklichkeit

⁵¹ Zitiert nach Steinberg (2005), S. 62.

⁵² Kermani (1996), S. 18.

⁵³ Ebd., S. 18.

aufnehmendes sowie auf sie verändernd einwirkendes Dokument.“⁵⁴ Genau darin liegt der Unterschied zwischen diesen beiden Diskursen.

Das dichterische Schaffen der Islamisten: Eine bislang unbeachtete Seite in der Rhetorik islamistischer Aktivisten ist ihr dichterisches Schaffen. Von der ästhetischen Seite her mögen ihre Gedichte unbedeutend sein, von der rezeptionstechnischen her aber sicherlich nicht. Die Gedichte der Islamisten thematisieren wichtige Symbole des islamischen Kulturkreises, die im Mittelpunkt des Lebens eines jeden Muslims stehen. Ein beliebtes Symbol in dieser Rhetorik ist z. B. die ‚al- Aqṣā Moschee‘, deren Bedeutung für jeden Muslim unbestritten ist. Die Lebendigkeit dieses Symbols leitet sich davon ab, dass die ‚al-Aqṣā Moschee‘ für die Muslime einerseits als die erste Gebetsrichtung (Qibla) und die drittheiligste Moschee gilt, dass sie andererseits aber unter israelischer Besatzung steht. Dies ist die Spannung, die die Symbolträchtigkeit dieses Ortes ausmacht – natürlich mit all den Erinnerungen, die man noch an diesem Ort bindet. So lesen wir aus einem Gedicht, in dem das Gebäude selbst zum Sprechen gebracht wird:

Ich webe aus den Fasern der Trauer meine Worte
Meine Augen fassen die Tränen nicht mehr
Meine Seele ist beengt, gefesselt und unterdrückt,
und ist erfüllt mit allen Arten der Trauer.
Ich hatte früher Leute, die mich verteidigt haben, gegen die größten
Heimsuchungen; sie haben mich verteidigt mit ihrem Leben und ihrem
Vermögen und mir dadurch Leben geschenkt, indem sie selbst als Märtyrer
fielen.
Die Muslime haben einst in meine Richtung gebetet, so wie es Gott, der
Schenker aller Gnade, ihnen befohlen hatte. Eines Tages kam al-Fārūq⁵⁵
zu mir,
in verschlissenen geflickten Kleidern, und nahm meinen Schlüssel entgegen,
worauf hin ich voller Freude wurde [...].⁵⁶

⁵⁴ Kermani (1996), S. 17.

⁵⁵ Gemeint ist der 2. Kalif des Islams, ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (reg. 634 – 644), in dessen Kalifatszeit Jerusalem von den Muslimen erobert wurde (638). Der damalige Patriarch, Sophronios, stellte als Bedingung für die Übergabe der Stadt, den Schlüssel an den Kalifen persönlich zu übergeben. Und so geschah es, dass Umar von Medina nach Jerusalem reiste.

⁵⁶ Lutfi, Biṣr Muḥammad Muwaffaq: Innī anā al- Aqṣā (Ich bin al-Aqṣā): <http://www.bishrm.com/?cat=11>. Dort ist der volle Text des Gedichts zu finden.

Als ein weiteres Beispiel dieser Rhetorik können die Gedichte von bin Laden selbst gelten. Bin Ladens Gedichte sind auch durchsetzt mit Elementen aus der frühislamischen Zeit, mit Heldentaten und Tugenden von Frühmuslimen, mit eindrucksvollen Schilderungen von Kämpfen und mutigen Kriegerern. In einem Gedicht trägt er vor:

Weine nur über einen Löwen, der dahinschied,
Der tapfer war in den Wirbeln des Krieges,
Lasst mich sterben im Kriege, edel und würdevoll,
Ein würdevoller Tod ist besser als ein unwürdiges Leben,
Wenn der Mensch sich begnügt mit dem bequemen, leichten Leben,
und dahin lebt wie unberührte Frauen, versteckt hinter den Vorhängen,
und sich nicht im Kriege dem Tode stellt, [...],
so sag den klagenden Frauen, wenn sie eines Tages um seinen Tod jam-
mern,
der war es nicht wert und erspart euch die Tränen.⁵⁷

In anderen Gedichten bin Ladens werden Anspielungen auf berühmte Schlachten der Muslime in der Vergangenheit gemacht, um sie als Beispiel für die Kriege der Gegenwart hinzustellen oder um heldenhafte Taten zu präsentieren. So in einem Gedicht aus dem Jahre 2009, in dem er die Schlacht am Fluss Yarmuk 636 zwischen den Muslimen und den Byzantinern ins Gedächtnis ruft. Der Sieg der Muslime über die Truppen des Kaisers Herakleios in dieser Schlacht war entscheidend für die weitere islamische Expansion. Dem oströmischen Reich sind aufgrund der Niederlage Herakleios' Syrien, Palästina und Ägypten verloren gegangen. In seinem Gedicht sagt bin Laden:

Wir haben euch am Yarmuk niedergestreckt gelassen
Die Schwärze der Nacht wird durch die Helle des Tageslichtes beseitigt
Die Erniedrigung im Gesichte wird nur durch die Waffe abgewischt.
Wer sich eines Tages der Ungerechtigkeit verschreibt,
dem wird durch Speere und Lanzen eines Besseren belehrt.
Demjenigen, dem Unrecht getan wird, ist ein Recht,
das er zurückbekommen wird, selbst wenn sein Körper von Wunden
durchlöchert ist [...].
Die Römer glauben⁵⁸, wir sind eine leichte Beute,

⁵⁷ Der volle Text dieses Gedichtes ist zu finden unter: <http://beitanan.ahlamontada.net/t14394-topic>.

⁵⁸ Mit den „Römern“ meint bin Laden nicht nur die alten Römer oder die Byzantiner, sondern er meint auch damit in erster Linie „Amerikaner“ und „Juden“ oder „Christen

sie glauben, die heldenhaften Ritter sind in tiefstem Schlaf,
sie glauben, die Löwen würden sich vor dem Bellen der Hunde erschrecken!
Wir haben euch am Yarmuk niedergestreckt gelassen,
al-Mu'tašim und Hārūn⁵⁹ haben euch erobert,
und in Hittīn⁶⁰ hat euch Ṣalāh⁶¹ zerschmettert⁶².

B) Bildhafte Sinnbilder:

Die Flagge von al-Qā'ida: Bildhafte Symbolik spielt ebenso eine wichtige Rolle in der Rhetorik islamistischer Organisationen. Die Flagge von al-Qā'ida hat einen schwarzen Hintergrund. Die Farbe Schwarz hat eigentlich eine negative Assoziation in der arabischen Kultur; Schwarz steht für Trauer. Historisch gesehen hatten die Abbasiden eindeutig eine schwarze Flagge, angeblich eine der Lieblingsfarben des Propheten (neben Grün). Auf dem schwarzen Hintergrund steht das Glaubensbekenntnis des Islam: Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist sein Prophet. Kulturgeschichtlich soll auch die Flagge des Propheten schwarz ausgesehen haben.⁶³ Die einfache Form der Flagge von al-Qā'ida soll die Authentizität und die zeitliche Nähe zur frühislamischen Zeit ausdrücken. Dazu passt die bergige Wüstenlandschaft Afghanistans. Alles wie damals; die Zeit schrumpft zusammen. Die Aufschrift auf dem schwarzen Hintergrund der Flagge ist einfach gefasst – keine ornamentierte Kalligraphie, die als eine spätere Erfindung gilt. Für die Optik bedeutet die Flagge den Zustand des ‚Aufbruchs‘ und des ‚Entstehens‘, wie damals das Entstehen der jungen muslimischen Gemeinde zur Zeit des Propheten. Nicht zuletzt passen die Kleidung und das äußere Auftreten der al-Qā'ida-Mitglieder dazu.

und Juden“. Er überträgt somit das Bild der klassischen Byzantiner auf gegenwärtige Zustände.

⁵⁹ Mu'tašim bil-lāh und Hārūn ar-Rašīd: Angespielt wird auf die Eroberungszüge dieser beiden Kalife gegen Byzanz.

⁶⁰ Die Schlacht gegen die Kreuzfahrer im Jahre 1187.

⁶¹ Saladin.

⁶² Der volle Text dieses Gedichtes ist zu finden unter: <http://www.youtube.com/watch?v=RpaI-nAOJtQ>.

⁶³ Zur Symbolik von Fahnen und Bannern in der islamischen Militärgeschichte siehe: bin Qurba, Ṣālih: ar-rāyāt wa-l-'alām fi-t-tārīḥ al-'askarī al-islāmī. Zu finden unter: <http://wadod.org/vb/showthread.php?p=3215>.

Bedeutungsträchtige Symbole der islamischen Welt: Das Bild der al-Aqşa-Moschee als Motiv für die Befreiung Palästinas. Die Symbolik der al-Aqşa-Moschee wurde bereits oben angesprochen. Dieses Motiv findet man im Umkreis von Hamas in Gaza, in Videobotschaften von al-Qā'ida und bei Selbstmordattentätern. Es wurde oben darauf hingewiesen, dass Al-Aqşa als das dritte Heiligtum des Islam – nach den Heiligtümern Mekkas und Medinas – gilt und dass es als das allerwichtigste Symbolbild der Gegenwart zählt.

Kleidung, Haartracht: Zu den beliebtesten Symbolen radikalislamistischer Gruppierungen gehört – neben dem Tragen von Bärten und der Bekleidung nach afghanischer Art, genauso wie die Taliban – das Schwenken von Koranexemplaren mit der entsprechend bekannten Parole: ‚Der Koran ist unsere Verfassung‘. Solch ein Bild konnte man neulich auf dem Tahrir-Platz in Kairo, und zwar am Freitag, den 29. Juli 2011, sehen. Es war auf einem Millionenmarsch, dem man paradoxerweise den Namen ‚Freitag der Zusammengehörigkeit‘ gab. Denn es sollten auf dieser Kundgebung die Einigkeit und die Zusammengehörigkeit aller Ägypter betont und der vereinende Geist von der Revolution des 25. Januar wieder belebt werden. Es strömten an diesem Tag von überall her Richtung Tahrir ehemals inhaftierte Islamisten, Salafisten und etliche andere radikale Flügel der islamistischen Bewegung in Ägypten.⁶⁴

Bilder von Märtyrern und Opfern militärischer Aktionen: der Krieg gegen Gaza (Operation ‚Gegossenes Blei‘ 2008/9), Irak, Afghanistan und weitere Länder der islamischen Welt. In einem Videoband nach der Operation ‚Gegossenes Blei‘ richtete bin Laden eine Botschaft an die Bevölkerung von Gaza:

Unsere Brüder und Schwestern in Palästina!
Das Blut eurer Kinder ist genauso viel wert wie das Blut unserer. Euer Blut ist genauso viel wert wie unser eigenes. Blut gegen Blut, Zerstörung gegen Zerstörung. Ich schwöre auf Gott, den Allmächtigen, dass wir euch niemals im Stich lassen werden, bis der Sieg uns zuteil wird oder bis wir dieselbe Todesqual erleiden, wie sie Ḥamza, Sohn von ‘Abdalmuṭṭalib⁶⁵ erlitten hatte.⁶⁶

⁶⁴ Dazu vgl. meinen Artikel im Fränkischen Tag vom 11. August 2011, S. 3.

⁶⁵ Onkel des Propheten, verstarb auf qualvolle Weise in der Schlacht am Berg „Uḥud“ bei Mekka zwischen den Muslimen und den heidnischen Mekkanern.

⁶⁶ Text abrufbar unter <http://www.muslim.net/vb/showthread.php?t=265557>.

4. Abschließendes Wort

Terrorismus – ob religiös oder ideologisch motiviert – ist kein statisches Gebilde, sondern er zeichnet sich durch seine Dynamik aus. Demnach sollte sich die Forschung umstellen und ihre Paradigmen wechseln. Die klassische Zeit des konfrontativen Terrorismus scheint – so kann man hoffen – vorbei zu sein, die Zeit der 70er, 80er und 90er Jahre. Die Demokratisierung der islamischen Gesellschaften ist ein Garant dafür, den islamistischen Terror einzudämmen. Das lässt sich an der bisherigen auffallenden Zurückhaltung terroristischer Organisationen den Demokratiebestrebungen in der arabischen Welt gegenüber belegen. Bis heute lässt sich keine ernstzunehmende Stellungnahme seitens al-Qā'ida oder ihrer Filialen diesen Bestrebungen gegenüber vernehmen. Man soll lernen, ohne Feindbilder zu leben – sowohl in der Politik als auch in der akademischen Arbeit. Erst dann können vielleicht die Gräben zugeschüttet werden, die lange Zeit getrennt haben.

Literaturverzeichnis

- Abū Zaid, Naṣr Hāmid (1995a): *Naqd al-ḥiāb ad-dīnī. ṭab'a ḡadīda ma'a ta'liq muwattaq 'alā mā ḡadaṭa*. 2. Aufl. Kairo: Madbūly.
- Ders. (1995b): *Mafhūm at-tāriḡīya al-muftrā 'alahī*. In: ders.: *at-takfīr fī zaman at-takfīr. ḡidda al-ḡahl wa-z-zaif wa-l-ḡurāfa*. 2. Aufl. Kairo: Madbūly.
- Ders. (1996): *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Aus dem Arabischen von Cherifa Magdi. Einleitung von Navid Kermani. Frankfurt am Main: Dipa 1996.
- Assheuer, Thomas (2011): *Optimismus siegt! Nicht nur Ägyptens Diktatur wurde gestützt – auch unser Weltbild gerät ins Wanken*. URL: [Http://www.zeit.de/2011/08/Revolution-Weltbild](http://www.zeit.de/2011/08/Revolution-Weltbild); aufgerufen am 13.09.2011.
- Assmann, Jan (2000): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.

- al-ʿAwaḍī, Hišām (2009): *Širāʿ alā aš-šarʿīya. al-Iḥwān al-muslimūn wa Mubārak 1982 – 2007. aṭ-ṭabʿa al-ūlā*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿarabīya.
- Baader, Emil (2010): Was ist das eigentlich, ein Symbol? In: *Symbolik und Religion. Symbole der Wandlung – Wandel der Symbole*. Hg. von Hermann Jung und Michael A. Rappenglück. Frankfurt am Main u. a.: Lang, S. 15-25.
- Baudrillard, Jean (2000): *Der unmögliche Tausch*. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek. Berlin: Merve.
- Ders. (2001): *L'esprit du terrorisme*. Paris: Edition Galilee.
- Ders. (2003): *Der Geist des Terrorismus*. Hg. von Peter Engelmann. 2. Aufl. Wien: Passagen.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2010): *Moschee und Schrift. Ein konventionalisiertes Bildprogramm des Islam im semisakralen und alltäglichen Kontext*. In: *Symbolik und Religion. Symbole der Wandlung – Wandel der Symbole*. Hg. von Hermann Jung und Michael A. Rappenglück. Frankfurt am Main u. a.: Lang, S. 51-57.
- Bin Qurba, Šālih (o.A.): *ar-rāyāt wa-l-a'lām fi t-tārīḥ al-ʿaskarī al-islāmī*. URL: <http://wadod.org/vb/showthread.php?p=3215>; aufgerufen am 13.09.2011.
- Bin Laden, Usama (2003): *Interview mit Taysir Alluni am 21.01.2003*. URL: www.palvoice.com/forum/showthread.php?p=40484; aufgerufen am 21.01.2011.
- Studiengesellschaft für Friedensforschung (o.A.): *Denkanstöße zum Thema: Kampf der Kulturen*. URL: [Http://www.studiengesellschaft-friedensforschung.de/texte/da_47.pdf](http://www.studiengesellschaft-friedensforschung.de/texte/da_47.pdf); aufgerufen am 13.09.2011.
- Farağ, Muḥammad ʿAbdassalām (o.A.): *al-Ġihād. al-fariḍa al-gāʿiba*. Ein unveröffentlichtes Dokument in 32 Seiten. o.A.
- Fukujama, Francis (1992): *The End of History and the last Man*. New York: Avon Books.
- Hoffmann, Wilhelm Sabri (2004): *Nasr Hamid Abu Zaid. Eine Kritik des religiösen Diskurses*. URL: www.wshoffmann.de/artikel/abuzaid.html#top; aufgerufen am 13.09.2011.

- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- Ders. (2002): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach. 7. Aufl. München: Goldmann.
- Johnson, Jan (2011): *Die vierte Moschee. Nazis, CIA und der islamische Fundamentalismus*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jung, Hermann, Rappenglück, Michael A. (2010): Vorwort. In: *Symbolik und Religion. Symbole der Wandlung – Wandel der Symbole*. Hg. von Hermann Jung u. Michael A. Rappenglück. Frankfurt am Main u. a.: Lang, S. 7-11.
- Kermani, Navid (1996): Einleitung. In: *Abū Zaid, Naṣr Ḥamid (1996): Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Aus dem Arabischen von Cherifa Magdi. Frankfurt am Main: Dipa, S. 9-22.
- Kocher, Victor (2011): *Ein Koloss auf tönernen Füßen. Das Militärregime am Nil vor der Lackmusprobe – Lehren für andere Autokraten*. In: *Neue Züricher Zeitung (NZZ-Online)*, 17.02.2011.
- Ley, Michael (2007): Vorwort. In: *Prutsch, Markus J.: Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*. Wien: Passagen, S. 13-15.
- Lutfī, Biṣr Muḥammad Muwaffaq (o.A.): *Innī anā al-Aqṣā (Ich bin al-Aqṣā)*. URL: <http://www.bishrm.com/?cat=11>; aufgerufen am 13.09.2011.
- Musharbash, Yassin (2006): *Die neue al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks*. Bundeszentrale für politische Bildung. Köln: Kiepenheuer u. Witsch.
- Mustafā, Hāla (1995): *ad-daula wa-l-ḥarakāt al-islāmīya al-mu‘āriḍa baina l-muhādana wa-l-muwāḡaha fī ‘ahday as-Sadāt wa-Mubārak – an-nizām as-siyāsī wa-l-mu‘āraḍa al-islāmīya fī Miṣr*. Kairo: Markaz al-maḥrūsa li-n-naṣr wa-l-ḥadamāt aṣ-ṣaḥafīya.
- Prutsch, Markus J. (2007): *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*. Wien: Passagen.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1992): *at-tarbiya al-islamīya wa-madrasat Ḥasan al-Bannā*. „Bi-munāsabat murūr talīṭīna ‘āman ‘alā istiṣhād al-Imām Ḥasan al-Banna“. 3. Aufl. Kairo: Maktabat Wahba.

- Qutb, Sayyed (1983): *ma‘ālim fī-t-ṭarīq*. 10. Aufl. Kairo: Dār aš-Šurūqu.
- Ragab, Abd el-Halim (2011): Ägypten. Hektik und Gedränge auf dem Weg zur Demokratie. In: *Fränkischer Tag*, 11.08.2011, S. 3.
- al-Šāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā (1975): *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Šarī‘a*. Band 1. Kairo: al-maktaba at-tiğāriyya al-kubrā.
- Steinberg, Guido (2005): *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München: Beck.
- Wahba, Murād (2011): Interview im ägyptischen Fernsehsender „an-Nīl lil-aḥbār“ vom 15.04.2011.
- Wielandt, Rotraud (1982): Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik. In: *Die Welt des Islam. Internationale Zeitschrift für die Entwicklungsgeschichte des Islam besonders in der Gegenwart* 22, S. 117-133.
- Yūsuf, as-Sayyid (1994): *al-Iḥwān al-muslimūn. Hal hiya ṣaḥwa islāmīya?* 4 Bände. 1. Aufl. Kairo: markaz al-maḥrūsa li-n-našr wa-l-ḥadamāt aš-ṣaḥafiya wa-l-ma‘lūmāt.
- Al-Zayyāt, Muntaṣir (2007): Taqrīr vom 05.07.2007. URL: http://www.elzayat.org/show_files_18.htm; aufgerufen am 13.09.2011.
- Zur Tagung der jungen Muslimbrüder (o. A.): URL: <http://shababelikhwan.net/index.php?showtopic=24515>; aufgerufen am 13.09.2011.