

**Bettina Gräf  
Gudrun Krämer**

# **Politischer Islam**

**Einheit 1:  
Von der islamischen Reform zum politischen Islam**

**Überarbeitete und aktualisierte Auflage, 2011**

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m<sup>2</sup>, weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

# Inhaltsverzeichnis

<b>I. Einleitung</b>	3
<b>II. Grundlagen</b>	8
1. Akteure	8
1.1 Eine neue Weltanschauung	9
1.2 Islamisches Erwachen	10
1.3 Der nahe und der ferne Feind	11
2. Ideen und Ideologie	13
2.1 Der Islam ist die Lösung	15
2.2 Gewalt	16
2.3 Abgrenzung	18
3. Begriffe und wissenschaftliche Debatten	18
3.1 Orientalismus	19
3.2 Islam und Moderne	21
3.3 Säkularisation	31
3.4 Post-Islamismus	35
<b>III. Von der islamischen Reform zum politischen Islam</b>	37
1. Islamische Reform von dem 19. Jahrhundert	37
2. Islamische Modernisierung zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert ( <i>nahda, salafiyya</i> )	39
3. Von der geistigen Reform zur politischen Bewegung	45
4. Erklärungsmuster: Das "Scheitern der Alternativen"	46
<b>IV. Glossar</b>	49

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei!

## I. Einleitung

Das Thema des "politischen Islam" zu studieren, erfordert neben dem Wissen über konkrete Personen, Bewegungen und Parteien im 20. Jahrhundert Kenntnisse der allgemeinen Ideen- und Ideologiegeschichte außerhalb und innerhalb Europas. Nicht nur, dass spätestens seit den 1980er Jahren islamisch argumentierende politische Organisationen in Europa agieren.<sup>1</sup> Vor allem bei der diskursiven Entstehung dessen, was wir heute politischen Islam nennen, gilt es auf das Selbstverständnis des christlichen und säkular verfassten Europas und die gemeinsam geteilte Geschichte zwischen Europa und dem außereuropäischen Rest der Welt hinzuweisen.<sup>2</sup> Eine damit verbundene Herausforderung stellt die Einordnung von jüngeren Ereignissen mit globaler politischer Bedeutung dar. Besonders prägnant machen dies die Anschläge des 11. September 2001 deutlich. Sind sie Teil des politischen Islam? Die Frage bezieht sich ebenso auf die Anschläge in Kairo, London, Istanbul, Madrid und Mumbai in den darauf folgenden Jahren sowie auf die heute täglichen Attentate in Bagdad, Lahore und Kabul. Um diese Frage zu beantworten, ist vor allem eine nähere Betrachtung des Begriffs "politischer Islam" sowie in diesem Zusammenhang ebenso benutzter Begriffe wie Islamismus, islamischer Fundamentalismus, islamischer Extremismus und islamischer bzw. islamistischer Terrorismus notwendig.

Der Kurs "Politischer Islam" ist Teil des vierten Moduls des Masterstudiengangs *Europäische Moderne: Geschichte und Literatur* an der Fernuniversität Hagen. Das Modul heißt *Ausbreitung der Moderne: Europa und die Welt*. In der Kurseinheit 1 werden einleitend drei Fragen gestellt und kurz beantwortet, mit dem Ziel, die vertiefende Lektüre der nachfolgenden Kurseinheiten vorzustrukturieren. Die erste Frage ist die nach den *Akteuren* und lautet: Um welche Personen, Bewegungen und Organisationen handelt es sich, wenn wir vom politischen Islam sprechen? Zweitens ist nach den *Ideen und Ideologien* zu fragen: Mit welchen Problemen, Themen und Ideen beschäftigen sich die so bezeichneten Akteure? Die dritte Frage zielt auf die Ebene der öffentlichen *Debatten*, das heißt auf den akademischen und außerakademischen Diskurs über das Phänomen: Seit wann beschäftigen sich Akademiker und Journalisten mit dem politischen Islam und welche Termini benutzen sie? Die drei Ebenen, Akteure (II.1), Ideen und Ideologien (II.2) sowie Debatten (II.3), sind nicht immer klar voneinander zu trennen, vielmehr sind sie verbunden, reagieren aufeinander und gehen ineinander über.<sup>3</sup> In der Kurseinheit 1 werden darüber hinaus islamische Reformbewegungen vor der Entstehung des sogenannten politischen Islam behandelt (also vor der Abschaffung des Kalifats 1924 und vor der Gründung der ägyptischen Muslimbrüder

---

<sup>1</sup> Siehe z.B. REETZ 2010, 11.

<sup>2</sup> Vgl. HUSSAIN/OLSON/QURESHI 1984, SALVATORE 1997, SAYYID 1997, EUBEN 1999, MARRANCI 2009.

<sup>3</sup> Vgl. SALVATORE 1997.

1928). Die Kurseinheit 2 beschäftigt sich anhand des Fallbeispiels Ägypten mit Personen, Gruppierungen und Strategien, die mit dem Phänomen des politischen Islam in Zusammenhang gebracht werden, vor allem aber mit den ägyptischen Muslimbrüdern. Die Kurseinheit 3 schließlich führt in die Grundannahmen und das Denken von Akteuren ein, die einen islamischen Staat (*daula islamiyya*) bzw. eine islamische Ordnung (*nizam islami*) anstreben.

Wir sprechen heute nicht mehr ohne weiteres vom politischen Islam, auch wenn viele der unter diesem Begriff betrachteten Akteure und Gruppierungen auch heute noch aktiv sind.<sup>4</sup> Diverse Gründe sind dafür ausschlaggebend. Die Gedanken und Ziele, aber auch die Mittel dieser Akteure ändern sich kontinuierlich und es stellt sich die Frage, ob die Oberbegriffe des politischen Islam bzw. des islamischen Fundamentalismus überhaupt treffend sind für die komplexen und sowohl regional als auch historisch sehr unterschiedlichen Entwicklungen und Prozesse. Beispiele, die dies illustrieren, sind die Debatten und Krisen innerhalb der ägyptischen Muslimbrüder über ihre politische Ausrichtung und Strategie, darüber hinaus die als "Revision" (*muraja`a*) bekannt gewordene Abkehr von Gewalt seitens vieler Mitglieder der ägyptischen Jama`at Islamiyya und ebenso die neue Ausrichtung der Islamischen Gemeinschaft Milli-Görüş seit dem Jahr 2000.<sup>5</sup> Zweitens verändern große Umbrüche die politische Landkarte ganzer Regionen. Ein Beispiel sind die postsozialistischen Gesellschaften Zentralasiens, wobei sich hier unmittelbar die Frage nach der Bezeichnung und damit Festbeschreibung von neuen Phänomenen und sozialen Bewegungen in der Postblock-Situation stellt.<sup>6</sup> Ebenso wurde nach dem 11. September von muslimischen Intellektuellen die Frage nach der Zukunft des Islam bzw. des islamischen Denkens heftig diskutiert. Neue Ansätze, die an altes Reformdenken anknüpfen, wurden und werden debattiert, wobei versucht wird, einen Perspektivwechsel vorzunehmen und westliche Traditionen nicht per se strikt von islamischen zu trennen, sondern beide gleichermaßen kritisch unter die Lupe zu nehmen. Publikationen in Zeitschriften und Büchern sowie Diskussions- und Publikationsforen im Internet zeugen von einer regen Debatte.<sup>7</sup> In der Sekundärliteratur wurde der Begriff "Diskursgemeinschaft von Islamisten" benutzt, um Intellektuelle und Aktivisten zu beschreiben, die ähnliche Themen verfolgen – Gerechtigkeit (*`adala*), Pluralismus

<sup>4</sup> Ebenso umstritten ist der Begriff islamischer Fundamentalismus, siehe dazu ausführlich unter II.3 Begriffe und wissenschaftliche Debatten. Gudrun KRÄMER merkte schon 1994 an, dass Islamwissenschaftler den Begriff Islamismus vorziehen.

<sup>5</sup> Für die Muslimbrüder vgl. EL-GHOBASHY 2005, TAMAM 2009, 2010, ZAHID 2010 und RICHTER 2011, für die Revision siehe ROGLER 2002, 2008 und STEINBERG 2005, 125-131 sowie für Milli-Görüş SCHIFFAUER 2010, 9-19. Vgl. auch BAYAT 2007 über islamische Bewegungen, die Fragmentierung des Islamismus in Ägypten und Post-Islamismus.

<sup>6</sup> Für eine frühe Diskussion dieser Problematik, siehe EICKELMAN 1993, 1-15, siehe auch FREDHOLM 2006 und KHALID 2007. Ein Beispiel für die Schwierigkeiten mit großen Transformationen und den damit einhergehenden Narrativen umzugehen ist YEMELIANOVA 2009. Siehe KARAGIANNIS 2010 über Hizbut Tahrir in Zentralasien.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. das Internetportal *al-Multaqa al-fikri li-l-ibda`* (Intellektueller Treffpunkt für Erneuerung): [www.almultaka.net](http://www.almultaka.net). Von den gleichen Autoren liegen Gemeinschaftspublikationen vor, so z.B. AL-KHATEEB 2004 und 2005. Für die 1998 neu gegründete intellektuelle Zeitschrift *al-Manar al-Jadid* siehe HAMZAWY 2000.

(*ta`addudiyya*), Erneuerung (*tajdid*), Intentionen der Sharia (*maqasid ash-sharia*) – aber keiner Organisation angehören.<sup>8</sup> Nicht alle Akteure würden sich jedoch gleichermaßen selbst als Islamisten bezeichnen.

Drittens geben die Begriffe politischer Islam und islamischer Fundamentalismus keine Auskunft darüber, ob es sich bei den so beschriebenen Akteuren um gemäßigt bzw. pragmatisch oder radikal agierende Personen und Bewegungen handelt. Es wird auch nicht deutlich, ob von wahhabitischen, salafitischen, schiitischen oder den Muslimbrüdern nahestehenden und darüber hinaus von national oder transnationalen orientierten Akteuren die Rede ist.<sup>9</sup>

Ein weiterer Grund für einen sensiblen Umgang mit den Termini ist viertens der weit verbreitete Antiamerikanismus in der arabischsprachigen Region und darüber hinaus, der negative Gefühle gegen eine diffus aufgefasste westliche Welt (und weniger diffus gegen Israel) einschließt. Seit dem "Krieg gegen den Terror" (2001), dem Einmarsch in Afghanistan (seit 2001), dem Krieg gegen den Irak (2003) und vor allem der zweiten Intifada (seit 2000) sind diese Ressentiments nicht geringer geworden. Es ist jedoch wichtig zu sehen, dass antiamerikanische und antiwestliche Gefühle nicht nur bei islamisch argumentierenden Intellektuellen und politischen Akteuren bestehen, sondern ein breites politisches Spektrum einschließen.<sup>10</sup>

Gleichzeitig ändern sich fünftens kontinuierlich die wissenschaftlichen Interessen und verwendeten Konzepte, womit einerseits einer zunehmenden Ausdifferenzierung der verschiedenen politischen Strömungen und Unternehmungen Rechnung getragen wird, andererseits sind diese Änderungen aber auch evoziert durch Moden und notwendige Erneuerungsmechanismen im akademischen Betrieb. In den 1990er Jahren dominierte das Paradigma der Zivilgesellschaft, das sich dazu eignete, Mobilisierungsstrategien politischer Akteure unter autoritärer Herrschaft zu

---

<sup>8</sup> Gudrun Krämer betrachtet "[...] Islamists as a discursive community sharing common theme or concern, rather than as members of any specific group or movement", KRÄMER 2007a, 21.

<sup>9</sup> Wahhabiyya bezeichnet die offizielle Glaubensrichtung in Saudi-Arabien, die im 18. Jahrhundert als innerislamische Oppositionsbewegung entstand. Mit Salafiyya werden diejenigen Personen und Gruppen beschrieben, die sich nach den sogenannten frommen Vorfahren (*al-salaf al-salih*), d.h. den ersten Muslimen bzw. den ersten drei Generationen des Islam richten, um dem Niedergang der islamischen Lebensweise, Kultur und Zivilisation etwas entgegenzusetzen. Die persönliche Lebensführung steht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit von Salafisten. Dieses Gedankengut findet sich bei den Reformern der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert, genauso bei den Muslimbrüdern, aber auch bei apolitischen, pietistischen Bewegungen wie der Tablighi Jama'at (gegr. 1926). Sich selbst als progressiv verstehende Islamisten argumentieren gegen diese rückwärtsgewandte Haltung, vgl. ROGLER 2004b. Zum Teil wird auch von Neo-Salafiyya gesprochen, hauptsächlich wenn es um junge Muslime in nicht-muslimischen Ländern geht, vgl. AMGHAR 2005, STEINBERG 2005, MEIJER 2009, LACROIX 2010, zu salafitischem TV FIELD/HAMAM 2009, zu Wissenspraktiken im Internet BECKER 2009. Siehe zur Entstehung der Salafiyya Ende des 19. Jahrhunderts Kapitel III.2 in dieser Kurseinheit

<sup>10</sup> Vgl. z.B. MAMDANI 2004.

untersuchen.<sup>11</sup> Zudem beschäftigt sich seit über zehn Jahren eine Fülle von Beiträgen mit islamischen oder muslimischen Öffentlichkeiten bzw. Muslimen in der Öffentlichkeit<sup>12</sup>, mit Phänomenen des Post-Islamismus<sup>13</sup>, mit dem sogenannten progressiven Islam<sup>14</sup>, mit islamischem Feminismus<sup>15</sup> sowie mit Pop-Islam und Konsum-Islam.<sup>16</sup> Den größeren Diskussionsrahmen bilden dabei die Prozesse ökonomischer und kultureller Globalisierung<sup>17</sup> sowie der Medialisierung, stets in Verbindung mit der Frage nach den Dynamiken und Richtungen sozialen Wandels.<sup>18</sup> Nicht unwichtig bei der Verlagerung der Forschungsinteressen sind die verschiedenen methodischen Zugänge. In den letzten 20 Jahren ist eine Zunahme ethnographischer Forschungen zu islamischen Bewegungen zu beobachten, was sich auch auf die Wahrnehmung und Bezeichnung bestimmter Phänomene auswirkt.<sup>19</sup> Nicht alle diese Forschungsrichtungen und Debatten können hier diskutiert werden. Wichtig ist jedoch der Hinweis auf die zunehmend differenzierte Betrachtung islamischer Bewegungen und muslimischer Intellektueller. Der Übergang der akademischen Interessen vom politischen zum öffentlichen Islam kann innerhalb dieser Einleitung nur angedeutet werden.

Die möglicherweise einschneidendste Umstellung in der Diskussion um Phänomene des politischen Islam, und dies ist der sechste Punkt, wurde ausgelöst durch Debatten um die "De-Privatisierung von Religion"<sup>20</sup>, "post-säkulare Gesellschaften"<sup>21</sup> und "säkulare Regime"<sup>22</sup>, die seit Mitte der 1990er Jahre in der Religionssoziologie, der politischen Philosophie und in der Anthropologie geführt

- 
- 11 Z.B. KRÄMER 1992, IBRAHIM 1995, NORTON 1995, SCHWEDLER 1995, HEGASY 1997, vgl. auch WICKHAM 2002, HAMZAWY 2005 und BAYAT 2007.
- 12 Z.B. ANDERSON/EICKELMAN 1999, ANDERSON 2003, ESPOSITO/BURGAT 2003, GÖLE/AMMAN 2004, SALVATORE/EICKELMAN 2004, SALVATORE/LEVINE 2005, MOORS/MEYER 2006, REETZ 2006, SALVATORE 2007, GONZALEZ-QUIJANO 2009.
- 13 Siehe BAYAT 1996, ROY 1999, ROUSSILLON 2005, BAYAT 2007 und 2010, SCHIFFAUER 2010. Siehe zum "Scheitern des politischen Islam": ROY 1994 und KEPEL 2002 sowie AL-SAYYID 2003. Vgl. auch unter II.3.
- 14 Vgl. ABAZA 1998, NOOR 2002, SAFI 2003, ROGLER 2004b, TROLL 2005, ENGINEER 2006.
- 15 Vgl. BADRAN 2005 und 2009, MOGHADAM 2007, AHMED-GOSH 2008, LATTE ABDALLAH 2010 und SCHNEIDER 2010. Siehe auch die bisher vier internationalen Konferenzen zum islamischen Feminismus in Barcelona (2005, 2006, 2008 und 2010) unter <http://feminismeislamic.org>.
- 16 Z.B. HAENNI 2005, ABAZA 2006, GERLACH 2006, LEVINE 2008, PINK 2009, BOUBEKEUR/ROY 2010.
- 17 Für die theoretische Auseinandersetzung in den 1990er Jahren siehe APPADURAI 1996, FÜLLBERG-STOLBERG 1999, für die außereuropäische Perspektive ferner CONRAD/RANDERIA 2002, DENNERLEIN/REETZ 2007, FREITAG/VON OPPEN 2010.
- 18 Siehe z.B. die akademische Beschäftigung mit internetbasierter Kommunikation in islamisch geprägten Gesellschaften, BECKER 2009 und SCHNEIDER/GRÄF 2011, aber auch mit Entwicklungen bezüglich Radio, siehe AISHIMA/SALVATORE 2009, Presse, vgl. z.B. SCHNEIDER 2005, und Satellitenfernsehen, siehe SAKR 2001, 2004, 2007; vgl. auch ARMBRUST 1996, 2000.
- 19 D.h. die Begrifflichkeiten bewegen sich näher an den Selbstbeschreibungen der Akteure, vgl. WERNER 1998, WICKHAM 2002, MAHMOOD 2005, HIRSCHKIND 2006, kritisch SCHIELKE 2010.
- 20 CASANOVA 1994.
- 21 HABERMAS 2001, 2008, vgl. dazu kritisch JOAS 2004.
- 22 ASAD 2009.

werden.<sup>23</sup> Religiös motiviertes Handeln im öffentlichen Raum bzw. eine religiös motivierte Politik steht seither nicht mehr nur unter dem Verdacht der Illegitimität oder der Rückständigkeit, sondern stellt einen ernst zu nehmenden Gegenstand innerhalb der Diskussionen um moderne Gesellschaften dar.<sup>24</sup> Der säkulare bzw. liberale Diskurs wird nunmehr als eine Macht-Wissen-Konstellation (neben anderen) beschrieben, die zur unmittelbaren Stigmatisierung einer Reihe von politischen Akteuren führt, die in säkular verfassten Gesellschaften – entgegen deren eigenem Anspruch – nicht gleichberechtigt in politische Auseinandersetzungen einbezogen werden (z.B. kopftuchtragende Musliminnen in Frankreich und Deutschland).<sup>25</sup>

Seit einiger Zeit vermehren sich sowohl in der europäischen Innen- als auch in der Außenpolitik die Anzeichen für eine Tendenz, islamisch argumentierende Akteure in Gespräche und Verhandlungen einzubeziehen, statt sie von vornherein als undemokratisch und antiliberal zu stigmatisieren. Im April 2005 fand im Auswärtigen Amt eine nicht-öffentliche Konferenz mit dem Titel "Engaging with the Islamic World" (Dialog mit dem Islam) statt, zu der das britische und deutsche Außenministerium Politiker, Journalisten und Wissenschaftler eingeladen hatte. Es ging darum, Möglichkeiten einer politischen Verständigung mit sogenannten gemäßigten Islamisten auszuloten.<sup>26</sup> Die Begriffe des politischen Islam bzw. des islamischen Fundamentalismus könnten zukünftig differenzierteren Begriffen weichen, die den lokalen Begebenheiten (und Sprachen) der jeweiligen Gruppen und Personen sowie ihren spezifischen Aktionen Aufmerksamkeit schenken und gerecht werden.

---

<sup>23</sup> Vgl. auch unter II.3.

<sup>24</sup> Vgl. für die theoretische Debatte z.B. JOAS 2004, auch ROY 2007, für die Anwendung WENZEL-TEUBER 2005.

<sup>25</sup> Siehe die Arbeiten von ASAD 1993, 2003, AMIR-MOAZAMI 2005, 2007 und GOLDSTONE 2007.

<sup>26</sup> Vgl. MEMRI Special Dispatch, 28. April 2005 und LÜDERS 2005. Wie schwierig die Annäherung verläuft, zeigen die Reaktionen der europäischen Staaten auf den Wahlsieg der Hamas im Jahr 2006. Das größte Hindernis stellen stets die Positionen gegenüber Israel dar, vgl. BAUMGARTEN 2006. Aufschlussreich ist ebenso die Skepsis gegenüber den Muslimbrüdern während der Revolution in Ägypten 2011, vgl. LÜDERS 2011. Vgl. für den deutschen Kontext den kritischen Beitrag zum Begriff der Toleranz am Beispiel der Deutschen Islam Konferenz (DIK) seit 2006 von AMIR-MOAZAMI 2009.