

## **Islamismus als extremistisches und totalitäres Denken**

### **Strukturmerkmale einer Ideologie der geschlossenen Gesellschaft**

---

#### **1. Einleitung und Fragestellung**

Stellt der Islamismus eine neue Form des Faschismus und Totalitarismus dar? Diese Einschätzung legen Politiker und Wissenschaftler mit Formulierungen wie „Islam-Faschismus“ und „neuer Totalitarismus“ nahe. Für erstere stehen George W. Bush<sup>1</sup> und Walter Laqueur<sup>2</sup>, für letztere Friedbert Pflüger<sup>3</sup> und Bassam Tibi<sup>4</sup>. Doch wie sinnvoll ist die Verwendung solcher Begriffe aus der Analyse antidemokratischer Bestrebungen in Europa für die Zuordnung einer religiös-politischen Bewegung der islamisch geprägten Welt? Handelt es sich dabei nur um politische Schlagworte oder auch um wissenschaftliche Kategorien? Dieser Frage will die vorliegende Erörterung nachgehen, wobei der Schwerpunkt auf der Ideologie liegt. Demgemäß finden weder politische Handlungsweisen wie der Terrorismus noch Systemstrukturen wie der „Gottesstaat“ nähere Aufmerksamkeit. Es geht ausschließlich darum, mit welcher inhaltlichen Begründung die Normen demokratischer Verfassungsstaaten und offener Gesellschaft abgelehnt werden.

Hierbei offenbaren sich im Islamismus bestimmte Denkstrukturen, die man auch bei dem ansonsten mit den Begriffen „Extremismus“ und „Totalitarismus“ bezeichneten Phänomenen ausmachen kann. Sie lassen sich aus der Ideologiekritik des Kritischen Rationalismus ableiten, lieferte dieser erkenntnistheoretische Ansatz doch eine ganze Reihe von Anregungen zur Entwicklung eines solchen Kriterienkataloges. Es handelt sich dabei im einzelnen

erstens um den exklusiven Erkenntnisanspruch, zweitens um den dogmatischen Absolutheitsanspruch, drittens um das essentialistische Deutungsmonopol, viertens um die holistischen Steuerungsabsichten, fünftens um das deterministische Geschichtsbild, sechstens um die identitäre Gesellschaftskonzeption, siebtens um den dualistischen Rigorismus und achtens um die fundamentale Verwerfung. Diese Merkmale sollen anschließend zunächst über eine abstrakte Definition erläutert und danach anhand von Beispielen aus dem Islamismus verdeutlicht werden.

Die letztgenannte exemplarische Vorgehensweise ergibt sich aus der Problematik, dass nur schwerlich pauschal etwas über den Islamismus als komplexe politische Bewegung ausgesagt werden kann. Daher erfolgt hier die Erläuterung anhand von Aussagen und Positionen der beiden bedeutenden islamistischen Ideologen Sayyid Abul A'la Maududi und Sayyid Qutb. Sie werden vor der Präsentation des Merkmalskatalogs hinsichtlich ihrer Bedeutung und Wirkung zunächst kurz vorgestellt. Ebenfalls vorgeschaltet wird dem die Definition zentraler Arbeitsbegriffe und eine Erläuterung zum Kritischen Rationalismus. Gegen Ende soll noch einmal vor dem Hintergrund der Erkenntnisse aus der Ideologiekritik auf die Ausgangsfrage zurückgekommen werden: Kann man angesichts der Auffassungen der beiden genannten Ideologen vom Islamismus als Form eines extremistischen und totalitären Denkens sprechen? Zunächst aber zu einer Definition von zen-

tralen Arbeitsbegriffen für die vorliegende Erörterung:

## **2. Definition von Arbeitsbegriffen: Islamismus, Extremismus, Totalitarismus**

„Islamismus“ steht für eine Sammelbezeichnung für unterschiedliche Strömungen einer politischen Bewegung<sup>5</sup>, die ihren ideologischen Ursprung in inner-islamischen Reformbestrebungen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und ihre organisatorischen Wurzeln in der 1928 in Ägypten gegründeten „Muslimbruderschaft“<sup>6</sup> hat. Allen später entstandenen Strömungen ist die Absicht eigen, den Islam nicht nur zur verbindlichen Leitlinie für das individuelle, sondern auch für das gesellschaftliche Leben zu machen. Dies bedeutet notwendigerweise die Aufhebung einer Trennung von Religion und Staat als Ausdruck der Säkularisierung und die institutionelle Verankerung der religiösen Grundlagen im Sinne eines islamischen Staates. Damit einher geht die Ablehnung der Prinzipien von Individualität, Menschenrechten, Pluralismus, Säkularisierung und Volkssouveränität.<sup>7</sup> Insofern nimmt der Islamismus eine Frontstellung gegen das normative Selbstverständnis offener Gesellschaften und demokratischer Verfassungsstaaten ein.

Dieses Merkmal ist auch allen Varianten des politischen Extremismus<sup>8</sup> eigen, wozu Anhänger ganz unterschiedlicher politischer Bestrebungen gerechnet werden: Anarchisten und Kommunisten, Nationalisten und Rassisten, Islamisten und Scientologen. Zwar teilt man sie noch einmal differenziert in die Kategorien „linker“, „rechter“ und „religiöser Extremismus“<sup>9</sup> ein.<sup>10</sup> Gleichwohl weisen die Erwähnten hinsichtlich des ideologischen Selbstverständnisses erhebliche Unter-

schiede auf. Die Gemeinsamkeiten bestehen zum einen darin, dass sich die jeweiligen Bestrebungen gegen die Minimalbedingungen eines demokratischen Verfassungsstaates richten und dessen Überwindung zugunsten eines diktatorischen Staates oder einer staatenlosen Gesellschaft beabsichtigen. Zum anderen weisen die Ideologien<sup>11</sup> der verschiedenen Varianten des Extremismus dabei formale Gemeinsamkeiten auf: Absolutheitsansprüche, den Dogmatismus, Utopismus, Freund-Feind-Stereotype und Verschwörungstheorien.<sup>12</sup>

Gleiches gilt für die Strukturmerkmale totalitären Denkens, wobei der Begriff „Totalitarismus“ auf einer anderen Ebene als der Terminus „Extremismus“ angesiedelt ist. Letzterer bezieht sich auf eine Ablehnung des demokratischen Verfassungsstaates in einem solchen, „Totalitarismus“ gilt demgegenüber als besonderes diktatorisches Herrschaftssystem. Im Unterschied zur autoritären Variante beabsichtigt er die Etablierung eines monolithischen Machtzentrums, die Ausrichtung anhand einer exklusiven Staatsideologie und die ständige Massenmobilisierung.<sup>13</sup> Als typische Beispiele gelten der Nationalsozialismus in Deutschland und der Stalinismus in der Sowjetunion. Mit dem Totalitarismusbegriff<sup>14</sup> soll dabei keine inhaltliche Gleichsetzung beider Systeme vorgenommen, sondern lediglich auf die strukturellen Gemeinsamkeiten in der Herrschaftstechnik verwiesen werden. Der konstitutive Gesichtspunkt besteht dabei in dem Ausmaß der gesellschaftlichen Durchdringung mittels diktatorischer Politik.

### **3. Die Ideologiekritik des Kritischen Rationalismus als Ausgangspunkt**

Nun sollen die formalen Gemeinsamkeiten des islamistischen Denkens in Gestalt von Strukturmerkmalen systematisch herausgearbeitet und exemplarisch erläutert werden. Wichtige Ansätze dazu lassen sich aus den ideologiekritischen Analysen von Anhängern und aus dem Umfeld des Kritischen Rationalismus<sup>15</sup> wie Hans Albert<sup>16</sup> und Karl R. Popper<sup>17</sup>, oder Kurt Salamun<sup>18</sup> und Ernst Topitsch<sup>19</sup> <sup>20</sup> entnehmen.<sup>21</sup> Deren Erkenntnistheorie geht davon aus, dass nur solche Auffassungen vorläufig begründbar seien, die sich bei einer kritischen Prüfung im Rahmen eines trial and error-Verfahrens an der Realität bewährten. Nach Popper bleibe uns ein sicheres Wissen versagt: Menschliches Wissen sei kritisches Raten, ein Netz von Hypothesen, ein Gewebe von Vermutungen.<sup>22</sup> Das damit verbundenen Prinzip unterstellte die Fehlbarkeit der Vernunft und die Notwendigkeit der Widerlegbarkeit von Annahmen. Theorien müssten an der Erfahrung scheitern können und dürften sich nicht gegenüber Kritik immunisieren. Diese erkenntnistheoretischen Einsichten sind nicht politisch neutral oder unparteiisch: Die Auffassung, es sei kein sicheres Wissen möglich, lehnt notwendigerweise Absolutheitsansprüche und Dogmatismus von politischen Ideologien ab. Aus der Forderung, wissenschaftliche Theorien müssten kritisier- und korrigierbar sein, ergibt sich der Anspruch auf das Grundrecht der Meinungsfreiheit und auf die Veränderbarkeit politischer Entscheidungen.<sup>23</sup> Insofern steht der Kritische Rationalismus auch im Gegensatz zu den extremistischen, fundamentalistischen<sup>24</sup> und totalitären Ideologien der Geschichte und Gegenwart. Deren oben kursorisch ge-

nannten und unten näher erläuterten strukturellen Merkmale bilden formale Bestandteile von Auffassungen, welche zur ideologischen Legitimation einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung ohne Kritik und Pluralismus dienen. Insofern eignen sie sich auch für eine diesbezügliche Analyse des politischen Denkens der exemplarisch genannten Islamisten.

In diesem Kontext bedarf es noch einer kurzen Anmerkung zum Verhältnis des Kritischen Rationalismus zur Religion, nutzen doch die hier untersuchten Denker den Islam zur Rechtfertigung ihrer politischen Programmatik: Vergegenwärtigt man sich noch einmal das oben erwähnte erkenntnistheoretische Selbstverständnis, so macht dies unausgesprochen deutlich, dass religiöse bzw. theologische Aussagen in einem solchen Sinne keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben können. Ganz zentrale Annahmen wie die der Existenz Gottes sind so konstruiert, dass sie nicht einer empirischen Prüfung ausgesetzt werden und an einer solchen Untersuchung scheitern könnten. Insbesondere Albert sah etwa im Offenbarungsmodell der christlichen Religion eine Annahme, die von einer nicht mehr hinterfragbaren göttlichen Botschaft ausgehe und sie vor jeder kritischen Auseinandersetzung abschotte.<sup>25</sup> Gerade dieser Gesichtspunkt lässt sich auch auf die islamistische Deutung Gottes übertragen.

### **4. Maududi und Qutb als Klassiker islamistischer Ideologie**

Bevor auf die Auffassungen der bereits erwähnten beiden Klassiker im Kontext des Merkmalskataloges näher eingegangen werden soll, noch einige kurze Informationen zu ihnen: Der pakistanische

Ideologe und Politiker Sayyid Abu A'la Maududi<sup>26</sup> (1903-1979) hatte bereits durch die väterliche Sozialisation eine dezidiert antiwestliche Einstellung in Verbindung mit einer Hinwendung zur muslimischen Tradition angenommen. In diesem Sinne betätigte er sich auch seit Beginn der 1920er Jahren, unterstützte Maududi doch eine politische Bewegung zur Aufrechterhaltung des Kalifats. Zwischen 1937 und 1941 entwickelte er seine politischen Ideen zu einer systematischen Theorie, die auf die Einforderung eines islamischen Staates als Alternative zu den bestehenden Systemen hinauslief. 1941 gründete Maududi die „Jama' at-i-Islami“ als parteipolitischen Ausdruck dieser Ideologie, konnte damit aber bei Wahlen keine herausragenden Erfolge verbuchen. 1977 unterstützte er deren gescheiterten Versuch zum Sturz der Regierung in Pakistan.

Als sein bedeutendster „Schüler“ gilt der ägyptische Ideologe und Schriftsteller Sayyid Qutb<sup>27</sup> (1906-1966), der nach einer Ausbildung zum Lehrer als Angestellter im Erziehungsministerium arbeitete. Dieses schickte ihn 1948 in die USA zum Studium der dortigen Unterrichtsmethoden. Die unmittelbare Konfrontation mit dem westlichen Alltagsleben führte zu einer Art „Kulturschock“ und verschärfte seine bislang nur latenten islamistischen Einstellungen. Nach seiner Rückkehr schloss sich Qutb 1951 den „Muslimbrüdern“ an und stieg sehr schnell zu deren „Chefideologen“ auf. 1954 verhaftete man Qutb aufgrund seines Engagements für diese Organisation und verurteilte ihn zu einer langjährigen Gefängnisstrafe. Aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes verbrachte er die Zeit aber meist im Krankenhaus, wo seine

immer radikaler werdenden religiösen und politischen Schriften entstanden. Nach einer kurzen Haftentlassung und einer erneuten Festnahme wurde Qutb 1966 hingerichtet.

Maududi und Qutb traten für die Ausrichtung des Staates im Sinne einer „Gottes-herrschaft“ ein. In ihm sollte die Gottes- und nicht die Volkssouveränität die Grundlage für die Legitimation des politischen Handelns sein. Das damit verbundene Plädoyer, das beide in zahlreichen Schriften mit hohem Verbreitungsgrad ausformulierten, macht Maududi und Qutb zu den wichtigsten Klassikern des gegenwärtigen Islamismus unterschiedlichster Ausrichtung. Sie werden in den einschlägigen Bewegungen und Organisationen der islamischen Welt breit rezipiert. Darüber hinaus kursieren die Schriften beider Autoren – auch in deutscher und englischer Sprache – unter islamistisch eingestellten Muslimen in Europa. Die politischen Positionen von Maududi und Qutb sollen nun den bereits erwähnten Strukturmerkmalen extremistischer und totalitärer Ideologien zugeordnet werden, wobei sich die Belege überwiegend auf die auch in der westlichen Welt gut zugänglichen Veröffentlichungen stützen.

### **5. Kriterium I: Exklusiver Erkenntnisanspruch**

Als erstes Kriterium extremistischer und totalitärer Ideologien soll der exklusive Erkenntnisanspruch behandelt werden. Es geht dabei um den Glauben an ein „höheres Wissen“, das nur ausgewählte Individuen besitzen könnten und das den Anderen eher unzugänglich sei. Daraus lässt sich für die politische Sphäre über die Rechtfertigung eines Herrschaftsanspruchs auch eine soziale Sonderstellung

legitimieren.<sup>28</sup> Im Focus steht hierbei die Inanspruchnahme eines Interpretationsmonopols, das lediglich einer bestimmten Elite oder charismatischen Führerfigur zubilligt, bestimmte Aussagen der entsprechenden Ideologie zu deuten und deren übrigen Anhängern nur den gläubigen Gehorsam zugesteht.<sup>29</sup> Der Anspruch, über ein besonderes Wissen zur gesellschaftlichen Entwicklung zu verfügen, geht dabei mit dem Anspruch auf deren Gestaltung in eben diese eine Richtung einher. Er rechtfertigt darüber hinaus die alleinige Entscheidungskompetenz der exklusiven Inhaber dieses Deutungsanspruchs.

Maududis diesbezügliche Einstellungen ergeben sich aus seiner Strategie der Islamisierung „von oben“. Damit strebte er die Etablierung eines islamischen „Gottesstaat“ an, welcher auf dem Glauben als Grundlage für die Gestaltung des gesamten sozialen Lebens gestützt sein sollte. Zwar beschrieb Maududi an keiner Stelle seiner Schriften die Strukturen eines solchen Systems genauer. Gleichwohl beanspruchte er damit, die Lösung für alle gesellschaftlichen Probleme zu liefern. Damit verknüpft war seine Auffassung, dass nur die von ihm entwickelte besondere Interpretation des Islam auch den Weg in eine bessere Gesellschaft weise. Als Instrument für den Kampf um eine solche gründete Maududi seine Partei „Jama’ at-i Islami“, die als organisierte Avantgarde einer islamischen Revolution mit einer solchen Programmatik vorangehen sollte. Dabei scheint er bei der Gründung Modelle europäischer Anantgarde-Parteien übernommen zu haben, ergeben sich doch zahlreiche strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem leninistischen Parteikonzept.<sup>30</sup>

Qutbs exklusiver Erkenntnisanspruch zeigt sich in der von ihm propagierten Krisenanalyse und Veränderungsstrategie: Er beschrieb die zeitgenössischen Gesellschaften der islamischen und westlichen Welt als von Unwissenheit und Verderbnis geprägt. Ähnlich wie die Gefährten des Propheten Mohammed müssten heute wahrhaft Gläubige die Welt von diesem Zustand befreien. Auf diesem Weg voranschreiten sollte eine ausgewählte Gruppe von Muslimen, die als Avantgarde Gottes Vorstellungen in die Tat umzusetzen hätte. Zunächst müssten deren Angehörige aber von der abgelehnten Mehrheitsgesellschaft isoliert den Islam für sich verwirklichen. In dieser Phase offenbare sich Gott den Wenigen, die danach die einzige und wahre Religion verinnerlicht hätten und fortan für die Bildung einer islamischen Gemeinschaft kämpfen würden. Qutb sprach demnach von einer Elite, die zunächst allein die göttlichen Gebote annehmen und mit ihnen für eine Befreiung der ganzen Gesellschaft im islamischen Sinne eintreten würde.<sup>31</sup>

## **6. Kriterium II: Dogmatischer Absolutheitsanspruch**

Als zweites Merkmal extremistischen und totalitären Denkens gelten kann der dogmatische Absolutheitsanspruch. Diese Einstellung manifestiert sich in Behauptungen von Aktivisten und Ideologen, bestimmte Einsichten oder Prinzipien ihrer Auffassung seien absolut wahr, allgemein gültig und nicht bezweifelbar. Sie wähnen sich im Besitz des einzig richtigen und universal anwendbaren Instruments zur Weltorientierung, ohne Abweichungen und Varianten zu dulden oder zu kennen.<sup>32</sup> Spiegelbildlich dazu bildet dann auch die

Kritikimmunität einen Bestandteil dieses Merkmals, das sich durch apodiktische Setzungen einer inhaltlichen Prüfung verweigert und demgemäß mögliche Alternativen nicht in Betracht zieht.<sup>33</sup> Allgemein geht es um den Anspruch, die einzige und wahre Lehre zum Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung und Verbesserung der sozialen Gegebenheiten gefunden zu haben. Dies schließt sowohl Überlegungen zu anderen Perspektiven als auch eine kritische Prüfung von Aussagen aus.

Diese Einstellung zeigt sich bei Maududi zum einen in der Interpretation des Islam als einzig richtiger und wahrer Religion und zum anderen in dem damit verbundenen Anspruch der völligen Unterwerfung unter den Willen Gottes und dem absoluten Gehorsam ihm gegenüber. Derartige Forderungen findet man zwar ebenfalls bei Vertretern anderer Religionen. Hier muss aber immer berücksichtigt werden, dass dieser Anspruch nicht nur auf die Ebene des Glaubens beschränkt ist, sondern immer auch auf die Ebene der Gesellschaft und Politik übertragen werden soll. Insofern verkoppelt Maududi mit seiner Argumentation die Forderung nach universeller Gültigkeit der Gebote des Islam mit seiner besonderen Deutung der Vorgaben dieser Religion. Jede Abweichung oder Kritik an diesem dogmatischen Absolutheitsanspruch verstößt demnach gegen den Willen Gottes. Der seinerzeitige realgesellschaftliche Islam erschien Maududi daher als durch westliche Einflüsse verdorben und verwerflich.<sup>34</sup>

Auch bei Qutb lässt sich der dogmatische Absolutheitsanspruch anhand seiner Interpretation des Islam verdeutlichen: Er gilt nicht nur als einzig richtige und wahre Religion im Sinne individuellen Glau-

bens, sondern ebenfalls als entsprechende Grundlage für die Gestaltung des sozialen Miteinanders. Das Christentum müsse als religiöse Irrlehre, der Westen als verwerfliches Gesellschaftssystem angesehen werden. In Letzterem herrsche die Fixierung auf materiellen Besitz und wollüstige Vergnügungen vor. Demgegenüber entspreche allein der Islam der eigentlichen Natur und dem wahren Wesen des Menschen. Nur durch dessen Lehre könne man zum wahren Heil in gesellschaftlicher und religiöser Sphäre gelangen. Abweichende Einstellungen gelten als Ausdruck von Unwissenheit und Verderbnis. Seit dem Bestehen des Islam hätten finstere Kräfte gegen ihn gekämpft, um die Grundlagen der Religion auszuhöheln. Ihre geistige, politische und soziale Struktur habe aber mehr als tausend Jahre lang allen Katastrophen standgehalten.<sup>35</sup>

### **7. Kriterium III: Essentialistisches Deutungsmonopol**

Als drittes Merkmal extremistischer und totalitärer Ideologien soll hier das essentialistische Deutungsmonopol genannt werden. Diese Einstellung geht von der Annahme aus, man könne mit Hilfe der intellektuellen Intuition den verborgenen Kern bestimmter Dinge erkennen. Hierbei wird der Anspruch erhoben, die wahre Natur der Phänomene entdeckt zu haben und beschreiben zu können.<sup>36</sup> Es geht also um die Annahme eines eigentlichen Ideals oder Wesens hinter den Dingen, Wirkungen und Zuständen in Kunst, Gesellschaft, Natur oder Politik. Verbunden ist damit häufig eine anti-empirische Einstellung, könnten doch Ganzheiten und Totalitäten der Phänomene nicht durch Sinneserfahrung erfasst werden.<sup>37</sup> Es geht

also um die Behauptung, hinter den Erscheinungsformen verberge sich ein eigentlicher Kern, der eben diese Dinge letztendlich beeinflusse und präge. Aus der behaupteten Erkenntnis dieses wahren Wesens lassen sich dann auch wieder absolute Wahrheitsansprüche für die eigene Ideologie ableiten.

Maududis Anspruch auf ein essentialistisches Deutungsmonopol zeigte sich insbesondere in seinem Anspruch, er könne die Vorgaben Gottes und der Religion erfassen. Eine besondere Begründung dafür lieferte er nicht, sieht man einmal von immer wieder in seinen Schriften eingestreuten Zitaten aus dem Koran ab. Maududi postulierte lediglich, dass es eines völligen Gehorsams gegenüber Gott bedürfe, da dieser als Schöpfer von Mensch und Natur die eigentliche Ursache des Daseins auf der Welt sei. Darüber hinaus propagierte er den Grundsatz der Einheit Gottes, welcher die Vorstellung einer gesetzlichen und politischen Herrschaft des Menschen verneine. Gleichzeitig beanspruchte er, den eigentlichen Willen Gottes erkannt zu haben. Daraus leitete Maududi auch sein politisches Engagement ab, stellte seine Partei doch letztendlich die Partei Gottes dar. Nicht das Votum der verschiedenen Wähler, sondern der essentielle Wille Gottes bildete für ihn dabei die oberste Legitimationsinstanz.<sup>38</sup>

Bei Qutb besteht das essentialistische Deutungsmonopol ebenfalls in der Annahme, dass hinter allen gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen als einzige Quelle der Wille Gottes stehe. Auch die Menschen in der islamischen Welt hätten sich zunehmend von ihm abgewandt, wodurch deren Misere in den unterschiedlichsten Bereichen erklärbar sei. Qutb selbst beansprucht nun für sich

selbst und seine Mitstreiter, Gottes eigentliche und wahre Auffassungen über die Gestaltung des sozialen Miteinanders zu erkennen. Hier stellt sich das für jeden religiös-politischen Aktivist oder Denker bestehende Problem: Wie kann man Gottes essentiellen Willen erkennen und verdeutlichen, da dieser sich nicht direkt artikuliert? Qutb verwies in diesem Sinne immer wieder auf den Koran, welchen er in einem mehrbändigen Werk in seinem Sinne und gegen andere Deutungen interpretierte. So versuchte Qutb, seine eigenen politischen Positionen als direkte Ratschläge und Weisungen Gottes auszugeben.<sup>39</sup>

#### **8. Kriterium IV: Holistische Steuerungsabsichten**

Als viertes Merkmal extremistischen und totalitären Denkens gelten können die holistischen Steuerungsabsichten, deren Ansatz in engem Zusammenhang mit dem essentialistischen Deutungsmonopol steht. Dabei geht es zum einen um den Anspruch, ganzheitliche Aussagen über die Beschaffenheit und Entwicklung von Gesellschaften formulieren zu können. Und zum anderen folgt aus dieser Annahme für die politische Sphäre die Absicht, eine Gesellschaft ganzheitlich unter Kontrolle zu bringen und sie in die entsprechende Richtung steuern zu wollen.<sup>40</sup> Die enge Verbindung zu dem zuvor erwähnten Essentialismus besteht im Folgenden: Aus dem Anspruch auf Einsicht in die eigentlichen und wahren Gegebenheiten ergibt sich die Erfassung des Gesamtkontextes von Ganzheit und Totalität.<sup>41</sup> Entscheidend für den hier zu erörternden Zusammenhang ist aber, dass aus dem erkenntnistheoretischen Postulat auf ganzheitliche Aussagen auch die politische Ab-

sicht auf eine totale Steuerung der Gesellschaft abgeleitet wird.

Diese ergibt sich bei Maududi aus seiner Islam-Interpretation: Danach begnüge sich diese Religion nicht damit, das ethische und geistige Dasein des Menschen zu läutern. Vielmehr sollte das Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft in die richtigen Bahnen gelenkt werden. Eine solche Auffassung bedingt auch die Islamisierung der Gesellschaft, also die zwingende Orientierung des sozialen Miteinanders an den angeblichen Vorgaben der Religion. Insofern verwundert auch nicht, dass Maududi in seinen Schriften genaue Vorgaben über die Rolle der Familie oder das Verhältnis zu Nachbarn formulierte. Über die alleinige Souveränität in dem angestrebten Staat würde Gott und nicht mehr die Menschen verfügen. Insofern sollte die politische Ordnung auch in allen Bereichen von den Vorgaben der Religion geprägt sein. Einigen Menschen käme eine Art Statthalterfunktion Gottes zu. Sie sollten aufgrund der ihnen zugewiesenen Macht, die Gesellschaft ganzheitlich im islamischen Sinne gestalten und lenken.<sup>42</sup>

Die holistischen Steuerungsabsichten bei Qutb bestehen ebenfalls in der Deutung des Islam nicht nur als ganzheitlich religiöses, sondern auch soziales System. In Abgrenzung von und Kritik an den westlichen Gesellschaftssystemen hob er die umfassende Idee und universelle Konzeption seiner Deutung der Religion als Grundlage für eine anzustrebende Gesellschaftsordnung hervor. Dabei beschrieb Qutb diese als politische Utopie, welche bei Realisierung keine Widersprüche und Verwerfungen mehr kenne. Eine Übernahme anderer Auffassungen müsse ausgeschlossen werden, führten sie doch bei

Muslimen zu einem Verlust an Identität und Macht. Die gesellschaftliche Entwicklung solle in eine Richtung erfolgen, nämlich im Sinne der Gottesherrschaft. Nur Allah dürfe die Souveränität beanspruchen, nicht-islamische Ordnungen gelten demgegenüber als Usurpation. Insofern solle die Gestaltung des sozialen Miteinanders allein und ausschließlich im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Steuerung über die Scharia erfolgen.<sup>43</sup>

### **9. Kriterium V: Deterministisches Geschichtsbild**

Als fünftes Merkmal extremistischer und totalitärer Ideologien gelten kann das deterministische Geschichtsbild. Dabei geht es um die auch als Historizismus bezeichnete Auffassung, wonach der geschichtlichen Entwicklung unabdingbar ein Sinn und Ziel eigen sei. Die Anhänger dieses Denkens behaupten, dass man solche Vorgaben erkennen und zukünftige Entwicklungen voraussagen könne. Gleichzeitig wäre es möglich, politische Handlungen auf eine zweifelsfreie Grundlage zu stellen.<sup>44</sup> Mitunter münden solche Auffassungen auch in manichäischen Heilsideen, die als Ergebnis eines lange Zeit währenden Kampfes zwischen den Kräften des Guten und Bösen die Erlösung von allem Übel erwarten.<sup>45</sup> Im Zentrum eines deterministischen Geschichtsbildes steht demnach, dass die historische Entwicklung zwingend in Richtung eines feststehenden Zieles steuert. Diese Annahme schließt im Namen von Freiheit und Verantwortlichkeit eingeforderte alternative Perspektiven notwendigerweise aus.

Maududis Geschichtsverständnis wies eine Mischung von Determinismus und Voluntarismus auf: Zum einen ging er davon aus, dass durch göttlichen Wille die



historische Entwicklung vorgegeben sei. Zum anderen betonte Maududi aber, dass dem Prozess hin zu einem islamischen Staat mittels politischem Handeln nachgeholfen werden müsse. Durch die angeblich schon in der Frühgeschichte des Islam nach den vier rechtgeleiteten Kalifen einsetzende Abkehr von den wahren Werten des Glaubens erklärten sich Krisen und Verfall der an ihm eigentlich orientierten Gesellschaften. Eine Überwindung dieser beklagenswerten und verderblichen Zustände könne es nur durch die neue Orientierung an den Vorgaben Gottes geben. Ihn selbst und seine Partei sah Maududi als jene Akteure an, welche den historischen Entwicklungsweg beschritten und die gesellschaftlichen Prozess in die vorgegebene Richtung steuerten. Der damit verbundene Determinismus sah aber als alleinigen Bedingungsfaktor Gott an.<sup>46</sup> Auch Qutb entwickelte sein deterministisches Geschichtsbild aus der Interpretation einer Krise und der Forderung nach deren Lösung: Er konstatierte einen moralischen, politischen und wirtschaftlichen Verfall der islamischen Gesellschaften, welcher auf die Abkehr von einer von Gott gewollten Ordnung zurückgeführt wird. Die damit verbundene Phase der Dekadenz und Unwissenheit solle durch einen fortwährenden Kampf zwischen den Kräften des Guten und Bösen überwunden werden. Der dafür als Mittel dienende Dschihad führe auf den Weg des Heils, das durch die Weltherrschaft des Islam mit der Einsetzung von Gottes Gesetzen und der Erlösung von menschlicher Herrschaft verbunden sei. Auch hier lässt sich demnach das gleiche Muster ausmachen: Am Beginn steht eine Krisen- und Verfallsituation, darin kommt es zu einem Kampf zwischen positiven und negativen Mäch-

ten, und dieser führt letztendlich zum Sieg der Erstgenannten. Die drei Stufen stellen ein unabdingbares historisches Gesetz dar.<sup>47</sup>

#### **10. Kriterium VI: Identitäre Gesellschaftskonzeption**

Als sechstes Merkmal extremistischen und totalitären Denkens gelten kann eine identitäre Gesellschaftskonzeption, welche auf politische Homogenität und sozialen Kollektivismus hinausläuft. Im letztgenannten Sinne soll die Bedeutung der Gruppe, des Kollektivs oder des Staates eindimensional gegenüber dem Stellenwert des einzelnen Menschen hervorgehoben und dessen konformistische Unterordnung eingefordert werden. In dieser Sichtweise wird der Einzelne nicht als eigenständiges und souveränes Individuum angesehen, erhält er doch seinen Wert und seine Würde nur durch die Zugehörigkeit zur Gesamtgruppe des Kollektivs.<sup>48</sup> Darüber hinaus besteht in diesem Denken eine Fixierung auf Einheit und Geschlossenheit, die in abweichenden Auffassungen oder konkurrierenden Interessen eine Gefahr für den Erhalt der Homogenität sieht.<sup>49</sup> Derartige Positionen richten sich gegen den Pluralismus als Bestandteil einer offenen Gesellschaft und plädieren für die politische Einheit von Regierenden und Regierten.

Maududi leitete eine solche Auffassung direkt aus seinem Verständnis des Islam ab: Entsprechend der Auffassung, dass sich diese Religion nicht nur um den individuellen Glauben, sondern auch die gesellschaftliche Gestaltung kümmere, hob er deren Einfluss auf das geltende Recht hervor. In diesem Zusammenhang betonte Maududi ein hervorstechendes Merkmal der Scharia, die als ein organi-

sches Ganzes verstanden werden müsse. Die allgemeine islamische Lebensordnung werde durch den gleichen Geist belebt und insofern würde auch jede unangebrachte Teilung des Ganzen die islamische Ordnung beschädigen. Islam bedeute eine gesamte Lebensweise, nicht nur einen Teil oder mehrere Teile davon. Die Scharia könne nur dann reibungslos funktionieren, wenn alle menschlichen Handlungen in Übereinstimmung mit ihren Geboten ausrichtet seien. Insofern strebte Maududi eine diesbezüglich homogene politische Ordnung an, welche jede Abweichung als Gefahr für das Bestehen des Ganzen interpretierte.<sup>50</sup>

Die identitäre Gesellschaftskonzeption bei Qutb ergibt sich ebenfalls durch die Übertragung des religiösen Verständnisses von der Glaubengemeinschaft auf die politische Ebene im Sinne eines homogenen Kollektivs. Insofern waren für ihn Individuum und Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat, Religion und Politik direkt miteinander vernetzt. Das Individuum habe gegenüber dem Kollektiv seine Aufgabe nicht nur im Sinne von sozialen Aufgaben, sondern auch einer entsprechenden Unterordnung zu erfüllen. Diese Perspektive schließt die Artikulation von Individual- und Partikularinteressen im Sinne eines gesellschaftlichen Pluralismus aus, gibt es doch in einer als authentisch islamisch geltenden Gesellschaft keine Differenzen zwischen Individuen und Gruppen. Dem stünde die allseitige Ausrichtung menschlichen Handelns an den Geboten des Glaubens entgegen. Die „Gottesherrschaft“ erstreckte sich ohnehin auf alle gesellschaftliche Bereiche, sodass auch von daher eine politische Identität von Regierenden und Regierten bestehen müsste.<sup>51</sup>

## **11. Kriterium VII: Dualistischer Rigorismus**

Als siebtes Kriterium extremistischer und totalitärer Ideologien soll hier der dualistische Rigorismus genannt werden. Dabei handelt es sich um eine Einstellung, deren herausragende Eigenschaft in den vorhandenen Polarisierungskategorien besteht. Gemeint sind damit ähnlich wie bei den manichäischen Heilslehren Gegensatzpaare wie Gut-Böse, Freund-Feind, Schatten-Licht, Schwarz-Weiß: Sie werten einerseits die eigenen Auffassungen als allein richtig und verteidigungswert auf und diffamieren andererseits andersdenkende Positionen als falsch und verwerflich.<sup>52</sup> Derartige Einstellungen münden häufig in dichotomischen Deutungsrastern und dämonisierten Feindbildern, welche im Abgelehnten die Inkarnation des Bösen sehen und mitunter zu verschwörungsideologischen Zerrbildern neigen.<sup>53</sup> Hier geht es also nicht nur um die in der politischen Sphäre häufig auszumachende Unterscheidung von Feinden und Freunden, sondern um deren emotionalisierte und verschärfte Zuspitzung zu Zerrbildern.

Der Dualismus bei Maududi bestand in der schroffen Gegenüberstellung von dem Islam in seiner Interpretation auf der einen und den nicht-islamischen Auffassungen von Ethik, Religion und Politik auf der anderen Seite. Vor allem in den westlich geprägten Moral- und Politikvorstellungen erblickte er negative Einflüsse auf die islamische Welt: Die säkulare Ausrichtung bildete dabei den Kernpunkt von Maududis Aversionen. So unterschied er etwa ein islamisches von einem westlichen Demokratieverständnis. In Letzterem seien die Menschen die Herrscher, im Islam ruhe die Herrschaftsgewalt bei Gott

und die Menschen seien seine Statthalter. In den westlichen Demokratien erließen die Menschen ihre eigenen Gesetze, in der islamischen Welt müssten sie den von Gott durch seinen Propheten erlassenen Gesetzen folgen und gehorchen. Letztendlich mündete diese Auffassung bei Maududi in der Forderung, die rigoros abgelehnten säkularen Gesellschaftsordnungen durch einen islamisch geprägten Staat abzulösen.<sup>54</sup>

Auch die Erklärungen und Schriften von Qutb sind durch ausgeprägt dichotomische Einstellungen und demnach ein dualistisches Weltbild gekennzeichnet. Hierbei geht es um den Gegensatz von gläubig und ungläubig, islamisch und unwissend, religiöser und säkularer Gesellschaft sowie göttlicher und menschlicher Herrschaft. Darüber hinaus postulierte Qutb Antagonismen zwischen muslimischen Opfern und jüdischen Verschwörern, islamischer und westlicher Welt sowie dem Gebiet des Islam und dem Gebiet des Krieges. Hierbei gilt es zwei Gesichtspunkte zu beachten: Zunächst beanspruchte Qutb eine allein gültige Deutung des Islam vorzunehmen, welche sich auch gegen als falsch geltende andere Auffassungen richtet. Dies schließt auch eine Erklärung von andersdenkenden Muslimen zu Feinden ein. Darüber hinaus gibt es in seiner Sicht keinen Ansatzpunkt zur Auflösung der damit verbundenen Konflikte durch Annäherung, Kompromisse oder Vereinbarungen.<sup>55</sup>

## **12. Kriterium VIII: Fundamentale Verwerfung**

Als achttes Merkmal extremistischen und totalitären Denkens kann die fundamentale Verwerfung gelten. Diese auch Alternativ-Radikalismus genannte Einstellung

bezieht sich einerseits auf die Ablehnung des demokratischen Verfassungsstaates und der offenen Gesellschaft und andererseits auf die Bejahung eines autoritären oder totalitären Systems. Deren Anhänger sehen in der bestehenden Ordnung etwas fundamental Schlechtes, das durch eine grundlegende Umwälzung zugunsten eines anderen idealisierten Gesellschaftsmodells überwunden werden müsste.<sup>56</sup> Derartige Auffassungen können sich in zwei Varianten artikulieren: Der Traditionalismus strebt die Renaissance eines angeblich oder tatsächlich früher bestehenden politischen Systems an, der Utopismus beabsichtigt die Errichtung einer idealen und konfliktfreien Zukunftsordnung neuer Art.<sup>57</sup> Nicht die Orientierung an Tradition und Utopie, sondern die anti-demokratische Option stellt den entscheidenden Gesichtspunkt dar.<sup>58</sup>

Für diese Einstellung steht bei vielen Islamisten die eingeforderte Rückkehr zur Gesellschaftskonzeption des frühen Islam, also der Zeit des Propheten Mohammed und der vier rechtgeleiteten Kalifen. Sie gilt in ideologischer Verzerrung der Realgeschichte als „goldenes Zeitalter“. Eine derartige Auffassung propagierte auch Maududi. Ihr ging die grundlegende Ablehnung der seinerzeit bestehenden nationalstaatlichen Systeme in der islamischen Welt voraus, habe man sich in ihnen doch vom wahren Glauben abgewandt und sei in den Zustand der Unwissenheit verfallen. Die damit verbundene zumindest teilweise Säkularisierung sollte durch einen grundlegenden Wandel hin zu den Vorstellungen eines Gottesstaates aufgehoben werden. Als Vorbild für dessen Gestaltung sah Maududi die erwähnten historischen Systeme an. Hierbei handelt es sich demgemäß um eine traditionalistische Varian-

te der rigorosen Ablehnung des Bestehenden, also zugunsten eines angeblich schon einmal existierenden Gesellschaftsordnung.<sup>59</sup>

Die fundamentale Verwerfung bei Qutb veranschaulicht die Charakterisierung aller Gesellschaftsordnungen, die in seinem Sinne nicht islamisch ausgerichtet waren, als „Zustände der Unwissenheit“. Hierzu gehörten auch die zeitgenössischen nationalistisch-säkularen Systeme der arabischen, aber auch die parlamentarischen Demokratien in der westlichen Welt. Für Qutb galten sie grundsätzlich als islamfeindlich und ungerecht, verdorben und verkommen. Insofern forderte er deren Ablösung durch eine Gesellschaftsordnung, die sich allein aus dem Willen Gottes ableite und in diesem ihr konstitutives Fundament habe. Die Herrschaftsgewalt dürfe allein in Gottes Namen ausgeübt werden und er allein Gegenstand der Anbetung sein. In dieser Perspektive verstößt das demokratische Prinzip der Volkssouveränität gegen das politische Selbstverständnis Qutbs. Darauf gründende politische Systeme sollten universell durch theokratische Ordnungen im Sinne eines islamischen „Gottesstaates“ ersetzt werden.<sup>60</sup>

### **13. Angemessenheit von Extremismus- und Faschismuszuordnungen**

Wie angemessen sind nun angesichts der vorstehenden Ausführungen die oben erwähnten Bezeichnungen des Islamismus?<sup>61</sup> Begonnen werden soll die Erörterung mit dem Terminus „Islamofaschismus“, der allenfalls als politisches Schlagwort, nicht aber als wissenschaftliche Kategorie dienen kann. Zwar gibt es eine Reihe von gemeinsamen Feindbildern von Faschismus und Islamismus wie Antiamer-

rikanismus und Antisemitismus. Auch können einige identische Strukturmerkmale wie die Gemeinschaftsorientierung und die Homogenitätsfixierung ausgemacht werden. Historisch betrachtet gab es sogar eine zeitweilige Kooperation von Islamismus und Nationalsozialismus.<sup>62</sup> Gleichwohl genügen all diese Faktoren nicht, um vom Islamismus als einer Art religiöser Variante des Faschismus zu sprechen. Dieses Verständnis verdankt sich offenbar einem eher unreflektierten Faschismusbegriff, der dann ganz allgemein als Synonym für eine diktatorisch und fanatisch ausgerichtete Politikkonzeption ohne weitere Eigenschaften gilt. Damit würde man allerdings eine inhaltliche Ausweitung dieses Terminus bis zum vollständigen Verlust der Trennschärfe vornehmen. Gemeinsamkeiten bei Feindbildern und Strukturen sind rein formaler und negativer Art. Schließt ein Begriffsverständnis wie Faschismus aber inhaltliche Komponenten wie hier die ideologische Ausrichtung im nationalistischen oder rassistischen Sinne mit ein, so bedarf es auch bei den zugeordneten Bewegungen und Doktrinen solcher Merkmale. Genau diese findet man im Islamismus aber nicht: Ethnische Zugehörigkeiten spielen gerade keine Rolle. Entscheidend ist die inhaltliche Ausrichtung an einer politischen Interpretation des Islam. Gerade dieser Gesichtspunkt ist den ansonsten unter der Bezeichnung Faschismus subsumierten Phänomenen nicht eigen. Es handelt sich darüber hinaus um säkulare Bewegungen und Parteien, die in ihrer Ideologie zwar religiönsähnliche Bestandteile aufweisen, aber sich selbst eben nicht als religiös – und schon gar nicht als pro-islamisch verstehen.

Anders steht es vor dem Hintergrund der erwähnten Fragestellung mit dem Extremismusbegriff, der sich zum einen auf die Gegnerschaft zum demokratischen Verfassungsstaat und zum anderen auf dabei deutlich werdende Strukturmerkmale der Ideologien bezieht. Wie gerade die Ausführungen zu Maududi und Qutb gezeigt haben, entsprechen letztere dem Denken der beiden islamistischen Klassiker. Da nun der Extremismusbegriff selbst nicht mit einer besonderen ideologischen Ausrichtung konstitutiv verbunden ist, lässt sich der Islamismus auch ohne methodische Probleme den beiden bislang bekannten Varianten des Links- und Rechts-Extremismus ergänzend als Form des religiösen Extremismus zuordnen. Entgegen weit verbreiteter Einschätzungen behauptet die Extremismustheorie keine inhaltliche Gleichheit der so etikettierten Phänomene, sondern stellt auf die Gemeinsamkeiten beim Spannungsverhältnis zur Demokratie und den Strukturmerkmalen der Ideologie ab.<sup>63</sup>

#### **14. Angemessenheit von Autoritarismus- und Totalitarismuzuordnungen**

Während der Extremismusbegriff auf die Ebene oppositionellen Handelns bezogen ist, will man mit dem Verständnis von Autoritarismus und Totalitarismus Aussagen über die politischen Systeme machen. Bislang gelang es Islamisten aber nur in wenigen Fällen, eine Staatsordnung auf ihrer ideologisch-politischen Grundlage zu etablieren. Dabei handelte es sich jeweils eindeutig um Diktaturen.<sup>64</sup> Vergegenwärtigt man sich nun die oben erwähnten Merkmale zur Unterscheidung von autoritären und totalitären Diktaturen, so dürfte eine Zuordnung zu letzteren angemessener sein. Das entscheidende Krite-

rium für diese Einschätzung kann in dem beanspruchten Ausmaß der Herrschaft über die Gesellschaft gesehen werden. Darüber hinaus erfolgt eine ständige Indoktrinierung und Mobilisierung der Massen, begleitet von der Herrschaft des Terrors und der Willkür. Der gegenwärtige Iran erfüllt diese idealtypischen Kriterien, auch wenn das Regime aufgrund des Unmuts der Bevölkerung einige Abweichungen dulden muss.<sup>65</sup>

Da die überwiegende Mehrheit der Islamisten oppositionell agiert, stellt sich die Frage, inwieweit der Totalitarismusbegriff allgemein als Bezeichnung für Bestrebungen gegen die in den jeweiligen Ländern etablierten politischen Systeme sinnvoll ist? Sie muss angesichts des eigentlichen Verständnisses von Totalitarismus verneint werden. Hier bietet sich der Extremismusbegriff als weitaus angemessener Bezeichnung zur Erfassung des Phänomens an. Dies gilt auch für islamistische Bestrebungen in säkularen Diktaturen, wollen diese doch solche Regime nicht um der Etablierung eines demokratischen Verfassungsstaates willen ablösen. Ist dann aber überhaupt die Verwendung des Totalitarismusbegriffs angemessen? Bejaht werden kann die Frage nicht für die Bewegungs-, sondern nur für die Ideologieebene. Vergegenwärtigt man sich noch einmal ein konstitutives Merkmal des Verständnisses von Totalitarismus, nämlich die beabsichtigte Durchdringung der Gesellschaft, so findet man diesen Anspruch auch in der Ideologie.

Exemplarisch sei dies noch einmal anhand der beiden oben ausführlicher vorgestellten Klassiker islamistischer Ideologie erläutert. Maududi machte genaue Vorgaben, wie man sich in einem islamischen Staat zu kleiden hätte: Der Mann solle

seinen Körper mindestens von den Knien bis zum Nabel bedecken, während die Frau außer Gesicht und Händen nichts von ihrem Körper irgendeinem anderen als ihrem Ehemann zeigen sollte.<sup>66</sup> Und Qutb plädierte für einen ausgeprägten Antiindividualismus: Danach müssten die Muslime wissen, dass jede Verfehlung oder Vernachlässigung der Gebote ein Übel sei, das die ganze Gemeinde und nicht nur die Verantwortlichen treffen könne.<sup>67</sup> Derartige Auffassungen und Forderungen, hier nur als Bestandteil einer Ideologie formuliert, laufen auf die totale Gleichschaltung der Gesellschaft weit über den rein politischen Bereich hinaus. Ein solches Ausmaß der gesellschaftlichen Durchdringung gab es selbst im Nationalsozialismus und Stalinismus nicht.

### **15. Schlusswort und Zusammenfassung**

Die Idee des „Gottesstaates“ im islamistischen Sinne kann demnach als Ausdruck nicht nur des extremistischen, sondern auch des totalitären Denkens verstanden werden. Als entscheidender Bestandteil derartiger Ideologien gilt die Einforderung der Gottessouveränität und die Negierung der Volkssouveränität. Damit entzieht sich politische Herrschaft im Namen einer bestimmten Religion aller Kontrolle und Kritik, müssen doch hinter beidem im Selbstverständnis der Regierenden Aversionen und Feindschaften gegen den Willen des „Allmächtigen“ gesehen werden. Da aber selbst für den gläubigen Menschen klar sein muss, dass Gott seine Auffassungen nicht direkt bekundet und die Interpretation religiöser Grundlagenwerke unterschiedlich bis widersprüchlich erfolgen kann, bedeutet die Umsetzung solcher Auffassungen notwendigerweise die Etablierung eines dik-

tatorischen Herrschaftssystems. Deren Repräsentanten deuten jegliche Einwände gegen sich selbst als gegen Gott und die Religion gerichtet.

Gleichzeitig rechtfertigen sie damit die allseitige Kontrolle der Gesellschaft nicht nur im politischen Bereich, sondern in einem universellen Sinne. Dies soll noch einmal anhand eines aktuellen Beispiels verdeutlicht werden: Auch in dem als bislang freiheitlichstes Land der muslimischen Welt geltenden Indonesien lässt sich eine „stille Islamisierung“ oder „schleichende Schariaisierung“ ausmachen. In bestimmten Regionen wie der Provinz Aceh gibt es eine Pflicht zum Kopftuchtragen und ein Verbot des Alkoholkonsums. In einem öffentlich kontrovers diskutierten „Antipornographiegesetz“ soll die Kleidung einer Frau festgelegt werden. Danach könnte das Entblößen der Schulter strafrechtlich verfolgt werden. Auf körperliche Liebe vor der Ehe würden langjährige Haftstrafen stehen.<sup>68</sup> Derartige Entwicklungen und Forderungen zielen keineswegs nur auf die Abschaffung bestimmter gesellschaftlicher Missstände, sondern auf eine Gleichschaltung der ganzen Gesellschaft in allen Bereichen des sozialen Lebens.

Vor diesem Hintergrund stellt der Islamismus nicht nur eine Gefahr für die politischen Rechte der Individuen dar. Vielmehr schränkt er deren Freiheiten im hohen Maße auch für den öffentlichen und privaten Bereich ein. Darin besteht das besondere Ausmaß der Bedrohung für einen demokratischen Verfassungsstaat und eine offene Gesellschaft. Sie ergibt sich aus den Strukturmerkmalen der islamistischen Ideologie, die geprägt ist von exklusivem Erkenntnisanspruch und dogmatischem Absolutheitsanspruch, essen-

tialistischem Deutungsmonopol und holistischer Steuerungsabsicht, deterministischem Geschichtsbild und identitärer Gesellschaftskonzeption, dualistischem Rigorismus und fundamentaler Verwerfung. Diese Kriterien sind zu gewissen Teilen auch dem Islam als solchem eigen; die angesprochene Dimension nehmen sie aber nur durch die Übertragung auf die gesellschaftliche Ebene an. Eine beschworene Abgrenzung von Islam und Islamismus muss sich in dieser Hinsicht positionieren.

### **Anmerkungen:**

<sup>1</sup> Vgl. Katha Pollitt, Falscher Krieg, falsches Wort, in: Die Tageszeitung vom 1. September 2006, S. 11.

<sup>2</sup> Vgl. Walter Laqueur, Faschismus. Gestern – heute – morgen, Berlin 1997, S. 225-259.

<sup>3</sup> Vgl. Friedbert Pflüger, Ein neuer Weltkrieg? Die islamistische Herausforderung des Westens, München 2004, S. 74f.

<sup>4</sup> Vgl. Bassam Tibi, Der neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg“ und westliche Sicherheit, Darmstadt 2004.

<sup>5</sup> Vgl. Nazih Ayubi, Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt, Freiburg 2002; Gilles Kepel, Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München 2002.

<sup>6</sup> Vgl. Brynjar Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942, Reading 1998; Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, New York 1993.

<sup>7</sup> Vgl. Olaf Farschid, Islam als System: Grundzüge islamistischer Ideologie, in: Senatsverwaltung für Inneres (Hrsg.), Islamismus. Diskussion eines vielschichtigen Phänomens, Berlin 2005, S. 14-26; Herbert Landolin Müller, Islamismus – eine totalitäre Ideologie? Versuch einer Annäherung an ein globales Phänomen, in: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hrsg.), Gefährdungen der Freiheit. Extremistische Ideologien im Vergleich, Göttingen 2006, S. 407-439.

<sup>8</sup> Vgl. Carmen Everts, Politischer Extremismus.

Theorie und Analyse am Beispiel der Parteien REP und PDS, Berlin 2000, S. 35-200; Armin Pfahl-Traugber, Der Extremismusbegriff in der politikwissenschaftlichen Diskussion. Definitionen, Kritik, Alternativen, in: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hrsg.), Extremismus & Demokratie 4, Bonn 1992, S. 67-86.

<sup>9</sup> Mitunter wird für diese Variante auch tautologisch vom „religiös-politischen Extremismus“ gesprochen. Da mit Extremismus aber immer eine politische Bestrebung gemeint ist, genügt die Formulierung „religiöser Extremismus“ als Bezeichnung für das Gemeinte.

<sup>10</sup> Vgl. Uwe Backes/Eckhard Jesse, Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1996; Steffen Kailitz, Politischer Extremismus in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung, Wiesbaden 2004.

<sup>11</sup> Auf die Problematik einer sozialwissenschaftlichen Ideologie-Definition kann hier aus Raumgründen nicht näher eingegangen werden, Vgl. Hans-Joachim Lieber, Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung, Paderborn 1985; Ernst Topitsch/Kurt Salamun, Ideologie. Herrschaft des Vor-Urteils, München-Wien 1972.

<sup>12</sup> Vgl. Uwe Backes, Politischer Extremismus in demokratischen Verfassungsstaaten. Elemente einer normativen Rahmentheorie, Opladen 1989, S. 298-311.

<sup>13</sup> Vgl. Juan J. Linz, Totalitäre und autoritäre Regime (1975), Berlin 2000, S. 25 und 64.

<sup>14</sup> Vgl. Steffen Kailitz, Der Streit um den Totalitarismusbegriff. Ein Spiegelbild der politischen Entwicklung, in: Eckhard Jesse/Steffen Kailitz (Hrsg.), Prägekräfte des 20. Jahrhunderts. Demokratie, Extremismus, Totalitarismus, München 1997, S. 219-250; Detlef Schmiechen-Akkermann, Diktaturen im Vergleich, Darmstadt 2002.

<sup>15</sup> Vgl. Hans Albert, Der Kritische Rationalismus Karl Raimund Poppers, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 46. Jg., 1960, S. 391-415, Herbert Keuth, Die Philosophie Karl Poppers, Stuttgart 2000.

<sup>16</sup> Vgl. Aufklärung und Kritik. Sonderheft 5: Hans Alberts Kritischer Rationalismus, 2001; Eric Hilgendorf, Hans Albert zur Einführung, Hamburg 2000.

<sup>17</sup> Vgl. Eberhard Döring, Karl R. Popper. Einführung in Leben und Werk, Hamburg 1987;

Lothar Schäfer, Karl R. Popper, München 1988.

<sup>18</sup> Über Kurt Salamuns Erkenntnistheorie und Ideologiekritik liegt bislang keine ausführliche Sekundärliteratur vor.

<sup>19</sup> Vgl. Karl Acham, Sprachkritik – Weltanschauungsanalyse – intellektuelle Selbstbestimmung. Eine Würdigung des Werks von Ernst Topitsch, in: Ernst Topitsch, Überprüfbarkeit und Beliebigkeit. Die beiden letzten Abhandlungen des Autors. Hrsg. von Karl Acham, Wien – Köln – Weimar 2005, S. 11-84; Aufklärung und Kritik. Sonderheft 8: Ernst Topitsch, 2004.

<sup>20</sup> Topitsch verstrickte sich in seiner Spätphase in den „Irrgarten der Zeitgeschichte“ mit bedenklichen Auffassungen und Nähen, Vgl. Armin Pfahl-Traughber, Ernst Topitsch im Irrgarten der Zeitgeschichte. Fehleinschätzungen eines politischen Ereignisses und bedenkliche politische Nähen, in: Aufklärung und Kritik (Anm. 19), S. 132-148. Diese Auffassungen schmälern aber nicht die Bedeutung seiner Beiträge zur Ideologiekritik und Weltanschauungsanalyse.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu die entsprechenden Literaturangaben bei der folgenden abstrakteren Definition der einzelnen Strukturmerkmale.

<sup>22</sup> Vgl. Karl R. Popper, Logik der Forschung, Tübingen 1984, S. XXXIV.

<sup>23</sup> Vgl. Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1991, S. 208.

<sup>24</sup> Vgl. Kurt Salamun (Hrsg.), Fundamentalismus „interdisziplinär“, Wien 2005.

<sup>25</sup> Vgl. Armin Pfahl-Traughber, Dogma statt Wissenschaft. Hans Alberts Kritik der modernen Theologie, in: Aufklärung und Kritik, Sonderheft 5 (Anm. 16), S. 98-111.

<sup>26</sup> Vgl. S. V. R. Nasr, The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama' at-i Islami of Pakistan, London 1994; S.V.R. Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revolution, Oxford 1996.

<sup>27</sup> Vgl. Yvonne Yazbeck Haddad: Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival, in: John L. Eposito (Hrsg.), Vocies of resurgent Islam, Oxford 1983, S. 67-98; Ahmad Moussalli, Radical Islamic Fundamentalism. The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb, Beirut 1992.

<sup>28</sup> Vgl. Ernst Topitsch, Grundformen antidemokratischen Denkens, in: Ernst Topitsch, Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion, Freiburg 1969, S. 142-169, hier S. 152f.

<sup>29</sup> Vgl. Kurt Salamun, Ist mit dem Verfall der

Großideologien auch die Ideologiekritik zu Ende?, in: Kurt Salamun (Hrsg.), Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen, Darmstadt 1992, S. 31-49, hier S. 46.

<sup>30</sup> Vgl. Kepel, Das Schwarzbuch des Dschihad (Anm. 5), S. 52f.

<sup>31</sup> Vgl. Sayyed Qutb, Milestones, Kairo 1964, S. 38, 47 und 76.

<sup>32</sup> Vgl. Kurt Salamun, Konfliktverschärfende Tendenzen von Ideologien, in: Kurt Salamun, Ideologie und Aufklärung. Weltanschauungstheorie und Politik, Köln-Graz 1988, S. 54-66, hier S. 58.

<sup>33</sup> Vgl. Hans Albert, Anmerkungen zum Fundamentalismus, in: Kurt Salamun (Hrsg.), Geistige Tendenzen der Zeit. Perspektiven der Weltanschauungstheorie und Kulturphilosophie, Frankfurt/M. 1996, S. 85-111, hier S. 99.

<sup>34</sup> Vgl. Sayyid Abu A'la Maududui, Weltanschauung und Leben im Islam, München 1996, S. 16 und 172.

<sup>35</sup> Sayyid Qutb, Dieser Glaube der Islam, Riad o. J., S. 19, 28, 32, 62 und 77.

<sup>36</sup> Vgl. Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1: Der Zauber Platons (1945), München 1980, S. 59f.

<sup>37</sup> Vgl. Kurt Salamun, Demokratische Kultur und anti-demokratisches denken. Vorbemerkung zur demokratischen Kultur, in: Kurt Salamun (Hrsg.), Geistige Tendenzen der Zeit. Perspektiven der Weltanschauungstheorie und Kulturphilosophie, Frankfurt/M. 1996, S. 151-165, hier S. 154.

<sup>38</sup> Vgl. Sayyid Abul A'la Maududi, Islamische Lebensweise, München 1996, S. 22, 45 und 58.

<sup>39</sup> Vgl. Paul Berman, Terror und Liberalismus, Hamburg 2004, S. 95-106.

<sup>40</sup> Vgl. Karl R. Popper, Das Elend des Historizismus (1957), Tübingen 1987, S. 14-16, 61-63 und 66-74.

<sup>41</sup> Vgl. Salamun, Demokratische Kultur und antidemokratisches Denken (Anm. 37), S. 154.

<sup>42</sup> Vgl. Maududi, Islamische Lebensweise (Anm. 38), S. 58-60.

<sup>43</sup> Vgl. Sabine Damir-Geilsdorf, Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption, Würzburg 2003, S. 63-69 und 78-85.

<sup>44</sup> Vgl. Popper, Elend des Historizismus (Anm. 40).



<sup>45</sup> Vgl. Salamun, Konfliktverschärfende Tendenzen von Ideologien (Anm. 32), S. 59-62.

<sup>46</sup> Vgl. Reinhard Schulze, Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 2002, S.151f.

<sup>47</sup> Vgl. Hendrik Hansen, Ein Strukturvergleich von Sayyid Qutbs Islamismus mit Marxismus und Nationalsozialismus, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hrsg.) Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, Wiesbaden 2005, S. 67-93.

<sup>48</sup> Vgl. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (Anm. 36), Bd. I, S. 270 und 126-168.

<sup>49</sup> Vgl. Kurt Salamun, Karl R. Poppers Aktualität für die Kritik an fundamentalistischen Weltanschauungen. Vortrag gehalten beim „Karl Popper Centenary Congress“, Wien, 3. 7. Juli 2002, unveröffentlichtes Manuskript, S. 8f.

<sup>50</sup> Vgl. Maududi, Islamische Lebensweise (Anm. 38), S. 36f.

<sup>51</sup> Vgl. Damir-Geilsdorf, Herrschaft und Gesellschaft (Anm. 43), S. 122-138.

<sup>52</sup> Vgl. Salamun, Konfliktverschärfende Tendenzen von Ideologien (Anm. 32), S. 54-57 und 63f.

<sup>53</sup> Vgl. Salamun, Ist mit dem Verfall der Großideologien auch die Ideologiekritik zu Ende? (Anm. 29), S. 47f.

<sup>54</sup> Vgl. Maududi, Islamische Lebensweise (Anm. 38), S. 62f.

<sup>55</sup> Vgl. Damir-Geilsdorf, Herrschaft und Gesellschaft (Anm. 43), S. 76-94.

<sup>56</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 23), S. 211-213.

<sup>57</sup> Vgl. Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. II: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen (1945), München 1980, S. 167-179.

<sup>58</sup> Die vorgenannten Vertreter des Kritischen Rationalismus sahen darüber hinaus im unbedingten Bewahrenwollen der gesellschaftlichen Realität und des politischen Systems ohne die kleinste Erneuerungsmöglichkeit und Veränderungsperspektive einen Ausdruck des Traditionalismus.

<sup>59</sup> Vgl. Montgomery Watt, Islamic Fundamentalism and Modernity, London – New York 1988, S. 50-61.

<sup>60</sup> Vgl. Gilles Kepel, Der Prophet und der Pharaon. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des

muslimischen Extremismus, München 1995, S. 45-48.

<sup>61</sup> Vgl. Uwe Backes/Eckhard Jesse, Islamismus – Djihadismus – Totalitarismus – Extremismus, in: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hrsg.), Jahrbuch Extremismus & Demokratie 14, Baden-Baden 2002, S. 13-26.

<sup>62</sup> Vgl. Klaus-Michael Mallmann/Martin Cüppers, Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina, Darmstadt 2006.

<sup>63</sup> Vgl. Armin Pfahl-Traughber, Politischer Extremismus – was ist das überhaupt? Zur Definition von und Kritik an einem Begriff, in: Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.), Bundesamt für Verfassungsschutz. 50 Jahre im Dienst der inneren Sicherheit, Köln 2000, S. 185-211, hier S. 204-207.

<sup>64</sup> Vgl. Armin Pfahl-Traughber, Staatsformen im 20. Jahrhundert I: Diktatorische Systeme, in: Alexander Gallus/Eckhard Jesse (Hrsg.), Staatsformen. Modelle politischer Ordnung von der Antike bis zur Gegenwart, Köln – Weimar 2004, S. 223-280, hier S. 261-267.

<sup>65</sup> Vgl. Wahied Wahdat-Hagh, „Die Islamische Republik Iran“. Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus, Münster 2003.

<sup>66</sup> Vgl. Maududi, Weltanschauung und Leben im Islam (Anm. 34), S. 168.

<sup>67</sup> Vgl. Qutb, Dieser Glaube der Islam (Anm. 35), S. 37f.

<sup>68</sup> Vgl. Jochen Buchsteiner, Indonesiens stille Revolution, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19. August 2006, S. 3.