

# ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

## ISLAM AND CHRISTIANITY

---

Zeitschrift des  
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the  
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

**Nr. 2/2008 (8. Jg.)**

---



**Islam als politische Theologie /**  
*Islam as a Political Theology*

---

### Inhalt/Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i> .....	3
Radikale Bewegungen im Islam / <i>Radical Movements in Islam</i> (Byeong Hei Jun).....	5
Die islamische Erweckung als Lösung in der Zeit des Verfalls – ein Porträt Yusuf al-Qaradawis / <i>The Islamic Awakening in a Time of Decay –</i> <i>a Portrait of Yusuf al-Qaradawi</i> (Carsten Polanz) .....	19
Kronzeugen des modernen Islamismus / <i>Chief Witnesses of Modern Islamism</i> (Eberhard Troeger).....	36

**Islam und Christlicher Glaube**  
*Islam and Christianity*

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI)  
Journal of the Islam Institute of the German Evangelical Alliance

**Herausgeber / Publisher**

Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI), Postfach 7427, D – 53074 Bonn

Fax: +49 / (0)228 / 965038-9

ifi@islaminstitut.de

http://www.islaminstitut.de

und/and:

IfI Schweiz, Postfach 367, CH – 8610 Uster 1

Fax: +41 / (0)43 / 4669517

ifi.schweiz@gmx.ch

**Vorstand / Board**

Dr. Dietrich Kuhl (1. Vors.), Nahestr. 6, D – 45219 Essen

KR i.R. Albrecht Hauser (2. Vors.), Friedrichstr. 34, D – 70825 Korntal-Münchingen

**Schriftleitung / Editor**

Dr. Christine Schirmmacher, Bonn

**Redaktion / Editorial Board**

KR i.R. A. Hauser, D. Hecker, Dr. D. Kuhl, Dr. A. Maurer, E. Troeger, P. Uphoff, Dr. F. Herzberg, J. Stehle und G. Strehle

**Übersetzungen / Translations**

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

**Verlag / Publisher**

**(Bestellung und Kündigung von Abonnements / For ordering or cancelling your subscription):** Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR), Gogolstr. 33, D – 90475 Nürnberg

Tel.: +49 / (0)911 / 831169

Fax.: +49 / (0)911 / 831196

vtr@compuserve.com

http://www.vtr-online.de

Konto / Accounts

(nur für Abonnements / subscription rates only) VTR, HypoVereinsbank (BLZ 760 200 70), Kto.-Nr. 48 50 157

**Bezugsbedingungen und Erscheinungsweise / Availability and subscription rate**

Die Zeitschrift des IfI erscheint zweimal jährlich / *The Journal of IfI will appear twice annually*

**Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within and outside Europe (surface mail):** 9,20 € / 18,- CHF / (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)

Einzelheft / *Single Copy*: 5,- € / 10,- CHF

Das Jahresabonnement wird jeweils mit dem Erscheinen der ersten Ausgabe für das ganze Jahr erhoben. Eine Kündigung ist jederzeit möglich. Mahngebühren gehen zu Lasten des Abonnenten. / *A yearly subscription fee will be charged with the first issue. Cancellation is possible at any time. Any fine will be billed to the subscriber.*

**Bitte senden Sie Ihre Beiträge für die Zeitschrift an / Please send your contributions to IfI, Postfach 7427, D – 53074 Bonn**

**Nachdruck von Artikeln und Buchrezensionen mit Erlaubnis des Herausgebers bei Übersendung von zwei Belegexemplaren / Reprint of articles and book reviews with permission of the editor, please send two copies**

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen der Herausgeber, des Verlages oder der Schriftleitung. Mitglieder und Vorstand des IfI bejahen grundsätzlich die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz. / *The Editorial Board, the publisher and Chairmen, while recommending the content of the journal to our readers, take no responsibility for particular opinions expressed in any part of the journal. Members and chairmen of IfI agree to the Evangelical Alliance's Basis of Faith.*

**Druck: druckhaus köthen, 06351 Köthen**  
**Printed in Germany**

© Institut für Islamfragen e.V.

## Liebe Leser,

was ist der wahre Islam? Diese Frage ist unter Muslimen stark umstritten und dies um so mehr, als der Islam keine oberste Lehrautorität kennt. Ebenso wenig kennt er verbindliche Bekenntnisschriften, die „den Islam“ eindeutig definieren und „unislamische“ von islamischen Inhalten abgrenzen würden – wohl aber einige grundlegende Glaubensartikel wie der Glaube an Gott, die Engel, die Propheten, die Bücher und das Jüngste Gericht.

Was kennzeichnet also die Zugehörigkeit zum Islam? Sind es vor allem spirituelle Erfahrungen des Glaubens an den einen Gott – Allah – und seine Verehrung als Schöpfer und Richter durch Gebet, Fasten oder die Pilgerfahrt?

Oder geht es im Islam vor allem um ethische Werte, die Muhammad in seinen ersten Wirkungsjahren in seiner Heimatstadt Mekka (610-622 n. Chr.) predigte? Der Koran warnt in dieser ersten Zeit vor List und Gewalttat, vor der Verachtung der Eltern und dem Betrug beim Handel. Steht also die Ethik im Mittelpunkt? Oder geht es vor allem um gesellschaftliche Regeln, die Muhammad seiner wachsenden Gemeinde in Medina (622-632 n. Chr.) predigte? Die in den letzten Lebensjahren Mu-

hammads formulierten Gebote für das Ehe- und Familienrecht sind ebenso Bestandteil der Scharia wie die religiösen Vorschriften zu Gebet und Fasten und damit Bestandteil der Gottesoffenbarung. Ist der wahre Islam also Glaube und gesellschaftliche Lebensordnung?

Ja, aber nicht nur, meint ein Teil der muslimischen Gemeinschaft. Sie vertritt die Auffassung, dass der Islam auch Handlungsanweisung für Politik und Herrschaft gibt. Die Durchdringung aller Lebensbereiche mit dem Islam sei das Ziel der Offenbarung, so dass säkularer und geistlicher Bereich nicht mehr voneinander unterschieden werden können. Damit kehren Muslime, wie sie glauben, zum „Urislam“ zurück, zum Islam Muhammads, zum „wahren Islam“ also. Wer diese Verbindung von Glaube und Politik befürwortet, wird als Vertreter des Islamismus betrachtet. Diese Sichtweise hat einflussreiche Wegbereiter in der Geschichte gehabt, macht aber besonders in der Moderne von sich reden. Eine wichtige Frage, auch für Europa lautet: Wird sich der Islam weiter politisieren oder liberalisieren?

*Ihre Redaktion*

## Editorial

The question what constitutes genuine Islam is one that is hotly debated among Muslims themselves, especially since Islam knows neither a supreme ultimate magisterial authority nor binding confessions of faith which unambiguously define Islam and enable one to distinguish between what is un-Islamic from the genuine article. Nevertheless there are some articles of faith on which most Muslims would agree like the belief in God, the angels, the prophets, the holy scriptures or the Last Judgment.

Do spiritual experiences such as belief in the one God Allah and venerating him as Creator and Judge through prayer, fasting and the pilgrimage to Mecca constitute the core of Islam?

Or is the nucleus of Islam to be found in the ethical values preached by Muhammad during the early years (610-622 AD) in his home city of Mecca, warning in the Koran against deceit and violence, dishonouring parents and business malpractice? Or is it primarily the social mores which Muhammad enunciated to his growing community in Medina (622-632 AD)?

Stipulations about marital and family matters laid down during Muhammad's final years are just as much part of the Sharia as religious ordinances about prayer and fasting and are thus a constitutive element of divine revelation. Does that mean genuine Islam is made up of faith plus social order?

A section of the Islamic community would go even further and argue that Islam also sets out principles for politics and government. The goal of the revelation was for Islam to permeate all areas of life, ultimately superseding the distinction between religious and secular. Some Muslims consider this to be a return to the original Islam, the Islam of Muhammad and therefore the true Islam. Those who endorse this link between faith and politics are denoted Islamists. Such views may have had influential pioneers in the past, but constitute a particularly thorny issue at the present time. Europe faces the dilemma as to whether Islam will become more political or more liberal.

*The Editors*

# Radikale Bewegungen im Islam

Byeong Hei Jun<sup>1</sup>

Der Islamismus ist eine Ideologie, die ihre Rechtfertigung im (negativen) geistlichen und zivilisatorischen Zustand dieser Welt sucht. Islamisten behaupten, dass Allah allen Menschen durch den Propheten Muhammad sein Gesetz in Koran und Überlieferung (sunna) gegeben hat, und dass diese Offenbarung Anweisungen für jeden Lebensbereich enthält – nicht nur für religiöse Fragen, sondern auch für moralische und wirtschaftliche Belange sowie für die politische Ordnung.<sup>2</sup>

## Die islamische Reformbewegung

Im Reformzeitalter (1850-1914) betonten islamische Modernisten<sup>3</sup> die Notwendigkeit der Einheit der *umma*, der muslimischen Glaubensgemeinschaft.<sup>4</sup> Ihre Hoffnung war, dadurch die

Schwäche der islamischen Staaten, die in der Begegnung mit der Moderne und dem Westen offensichtlich wurde, ins Gegenteil zu verkehren. Reformler wie Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) vertraten die Ansicht, dass Muslime Wissenschaft und Technologie bei der Umsetzung ihrer Reformen bestmöglich nutzen sollten.

Als sich im 19. Jahrhundert die westliche Zivilisation auch in islamischen Ländern ausbreitete, verbanden sich Muslime und muslimische Nationalisten gegen den gemeinsamen Feind. al-Afghani inspirierte Muslime durch die Idee des pan-islamischen Nationalismus,<sup>5</sup> den Traum, alle Muslime unter einen islamischen Staat oder ein Kalifat zu vereinen, auf dass darin Wohlstand und Gerechtigkeit herrschen sollten. al-Afghanis politisches Ziel war es, den Islam von Fremdherrschaft zu befreien; sein theologisches Ziel war die Reinigung des Islam von „unislamischen“ Praktiken.<sup>6</sup> al-Afghani lehnte ab, dass

<sup>1</sup> Byeong Hei Jun wurde 2008 mit seiner islamkundlichen Dissertation „The Sufi Concept of Love of God (*Mahabbah /-Ishq*) in the Thought of Abu Hamid al-Ghazali“ an der University of the Western Cape in Kapstadt, Südafrika, promoviert.

<sup>2</sup> Duncan Roper. The Islamist Challenge to the Western View of the Human Social Order: Contemporary Islamism, with reference to Sayyed Qutb, in: *Stimulus* 15/2 (May 2007), S. 12.

<sup>3</sup> Modernistische Islamisten behaupten wie Traditionalisten, dass eine islamische Gesellschaft dem Westen überlegen ist. Für einen Vergleich zwischen Modernisten und Traditionalisten siehe John C. Zimmerman. Roots of Conflict: The Islamist Critique of Western Value, in: *Journal of Social, Political & Economic Studies* 30/4 (Winter 2005), S. 444f.

<sup>4</sup> Naveed S. Sheikh. Postmodern Pan-Islamism?: The International Politics, and

Polemics, of Contemporary Islam, in: *Journal of Third World Studies* 19/2 (Fall 2002), S. 46.

<sup>5</sup> Pan-islamistische Organisationen haben sich die Wiederherstellung der verloren geglaubten Blüte des Islam zum Ziel gesetzt. Beispiele sind die Arabische Liga bzw. Liga Arabischer Staaten, der Islamrat Europas, die Muslimbruderschaft, die Jama at-i Islami, die Muslimische Weltliga und die Organisation der Islamischen Konferenz (OIC). Siehe Islam Today. Carey College Study Topic 20. Middlesex: Carey College 1987, S. 29f.

<sup>6</sup> Mohammad Musleh-uddin. *Islam and its Political System*. Delhi: International Islamic Publishers 1999, S. 82.

Muslime der Tradition blind folgen sollten und wandte sich gleichzeitig gegen eine undifferenzierte Nachahmung des Westens. Er befürwortete gesellschaftliche Aktivitäten und den Einsatz der Ratio, um schwierige Fragen zu lösen; auch war er der Ansicht, dass man dem Westen durch politische und militärische Reformen entgegenzutreten sollte.<sup>7</sup>

Der arabische Nationalismus hat seine Wurzeln im Denken von Modernisten wie al-Afghani. Obgleich Pan-Islamismus und Pan-Arabismus verschiedene Varianten dieses Nationalismus darstellen, waren sie sich in dem Bestreben einig, die Kolonialherrschaft zu beenden. Der Pan-Islamismus suchte die Einheit der *umma*, der Pan-Arabismus betonte die Einheit der Araber als Nation.<sup>8</sup>

al-Afghanis Schüler Muhammad Abduh (1849-1905) trat für eine radikale Kritik des islamischen Rechts sowie eine Neuinterpretation des Korans und eine Rückkehr zu einem ursprünglichen, primitiven Islam ein.<sup>9</sup> Er konnte die idealisierte Form der islamischen Gemeinschaft nicht mit der Moderne in Einklang bringen, stieß aber Bildungs- und Gesetzesreformen an. Er verband Nationalismus mit Islam und argumentierte, dass es, obzwar die letzte Souveränität Allah gebührt, eine „sekundäre Souveränität“ gibt, die von den Gelehrten, der Gerichtsbarkeit und politischen Führern gemeinsam ausgeübt werden

sollte. Die Scharia ist für ihn so etwas wie das Naturrecht in Europa.<sup>10</sup> Abduh drängte für die Lösung politischer Fragen auf eine Wiederbelebung des *ijtihad* (der selbständigen Rechtsfindung) und befürwortete ein parlamentarisches Regierungssystem.<sup>11</sup>

Abduhs Schüler Muhammad Rashid Rida (1865-1935) arbeitete die modernistische Position weiter aus, indem er sowohl für den Pan-Islamismus als auch für arabisch-nationalistische Ideen eintrat. Seine Vorstellung einer Zivilgesellschaft, die von der muslimischen Gemeinschaft verwirklicht werden kann, war folgende: Der *umma* sollte Autorität zukommen, Entscheidungen sollten durch *shura* (Beratung) in einer Art Republik zustande kommen, und für alle sollte Gleichheit vor dem Gesetz herrschen.<sup>12</sup> Er befürwortete die Aufrichtung eines islamischen Staates, wusste aber, dass religiöse Vorschriften allein nicht alle Antworten auf die Fragen der Moderne bieten können. Ridas Sicht widersprach der traditionellen Betonung des Korans und der Sunna und unterschied sich auch von der reformistischen Sicht durch seine Betonung der politischen Aktion.

Auf Ridas Ideen aufbauend, lehnten die Vertreter der *salafiyya*-Bewegung in den 1920er und 30er Jahren, ebenso wie die Begründer der modernen Erweckungs- oder *salafi*-Bewegung, die Trennung zwischen Religion und Poli-

<sup>7</sup> Nubar Hovsepian, *Competing Identities in the Arab World*, in: *Journal of International Affairs*, 49, Nr. 1 (Summer 1995), S. 8f.; siehe auch Paul Salem, *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press 1994, S. 34.

<sup>8</sup> Ebd. S. 7, Fußnote 22.

<sup>9</sup> Siehe R.M. Burrell, *Islamic Fundamentalism*. London: Royal Asiatic Society 1989, S. 45.

<sup>10</sup> N. Hovsepian, a. a. O., S. 10; M. Muslehuiddin, a. a. O., S. 83; ebenso William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge 1988, S. 52f.

<sup>11</sup> Atallah Siddiqui, *Education, Art and Governance: a Muslim Perspective*, *Occasional Papers*, Nr. 7. Birmingham: University of Birmingham Oct 2000, S. 20.

<sup>12</sup> Ebd. S. 21.

tik völlig ab.<sup>13</sup> Ihr Ziel war die Wiederbelebung des Islam, aber nicht durch eine Anpassung an die Moderne (wie von den Reformern vertreten), sondern durch eine Rückkehr zu dem gleichsam unberührten Islam der frommen Vorväter (*as-salaf*).

Mit der Diskussion über das geeignete Regierungssystem begann in der islamischen Welt eine neue Suche nach dem politischen Heil. Das Ende des Kolonialismus war wohl unausweichlich, aber welche Regierungsform für die muslimische Gemeinschaft geeignet sein könnte, ist seit damals eine umstrittene Frage geblieben.

## Die Muslimbruderschaft

Eine radikale Lösung wurde von den Muslimbrüdern (*al-ikhwan al-muslimun*) angestrebt, die im Jahre 1928 in Ägypten von Hasan al-Banna (1906-1949) gegründet worden waren. al-Banna war gegen die politischen Parteien eingestellt. Bei späteren Entwicklungen im Nahen Osten traten die Muslimbrüder allerdings doch in den politischen Prozess ein.<sup>14</sup> Die Muslimbruderschaft bestand auf rechter Lebensführung ihrer Mitglieder nach islamischen Prinzipien. al-Banna folgte al-Afghani und Abduh in seinem Glauben, dass die Europäer deshalb in der Lage gewesen waren, die muslimische Welt zu dominieren, weil sich die Muslime vom wahren Weg des Islam entfernt hatten. al-Banna trug der Muslimbruderschaft den Ruf der Gewaltbefürwortung ein, weil er dem ge-

ringeren *jihad* (dem militärischen Kampf) den Vorrang gegenüber dem größeren *jihad* (dem spirituellen Kampf gegen das Böse) einräumte.

Im Gegensatz dazu hielt Mawlana Mawdudi (1903-1979) politische Parteien für ein notwendiges Vehikel für Reformen. Zu diesem Zweck gestaltete er Pakistans *Jama'at-i Islami* (die er im Jahre 1941 gegründet hatte) zur politischen Partei um.<sup>15</sup> Mawdudis Ziel war es, den *jihad* zu führen, bis die ganze Welt unter die Herrschaft des Islam gebracht worden sei.<sup>16</sup> Für ihn war der Zweck des islamischen Staates, alle Formen des Bösen durch politische Macht auszulöschen.

Mawdudi war von al-Banna beeinflusst und hatte seinerseits großen Einfluss auf Ägyptens radikalsten islamistischen Denker, Sayyid Qutb.<sup>17</sup> So wie Mawdudi und Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989), der Führer der Islamischen Revolution im Iran,<sup>18</sup> war Qutb ein Kritiker westlicher Politik, und er nahm besonderen Anstoß an der Vorstellung, dass der Mensch und nicht Gott Souverän sei.

<sup>13</sup> N. Hovsepian, a. a. O., S. 10.

<sup>14</sup> al-Banna war durch seinen Hass auf das Britische Protektorat in Ägypten motiviert. Sein Tätigkeitsschwerpunkt lag auf der religiösen Unterweisung der muslimischen Jugend. Siehe W.M. Watt, a. a. O., S. 53f.

<sup>15</sup> A. Siddiqui, a. a. O., S. 21; siehe auch W.M. Watt, a. a. O., S. 55. Die Muslimbruderschaft und *Jama'at-i Islami* trugen zur Etablierung des Begriffs 'Islamische Bewegung' bei.

<sup>16</sup> J.C. Zimmerman, *Roots of Conflict*, S. 440; ebenso Sayyid Abul A'La Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*. Lahore: Islamic Publications 1969, S. 146.

<sup>17</sup> Eine Besprechung Sayyid Qutbs s. bei Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*. Berkeley: University of California Press 1985, S. 43-54.

<sup>18</sup> Zu dessen Ideologie siehe Iftekhar Mahmood, *Islam beyond Terrorists and Terrorism*. New York: University Press of America 2002, S. 240-242.

## Der Fall Sayyid Qutb

Beim islamischen Fundamentalismus geht es im Wesentlichen um Erweckung, Reformislam, Islamismus, um ein Wiedererstarken des Islam, um Militanz und Radikalität und einen politischen Anspruch. Erweckung ist eine gesellschaftliche und politische Bewegung, die auf innere Erneuerung abzielt; es geht hierbei um die Findung einer muslimischen Identität.<sup>19</sup> Vertreter der Erweckungsbewegung suchten nicht nur die politische und gesellschaftliche Transformation, sondern auch den intellektuellen Wandel.

Der Fundamentalismus hingegen hängt einer buchstäblichen Auslegung des Korans an und ist mit den Rechtsschulen (*madhhab*), den theologischen (*kalam*) und philosophischen Schulen sowie dem Sufismus (der Mystik) im Zwist.<sup>20</sup> Manche islamistische Aktivisten befürworten, mit Hilfe von demokratischen Institutionen zu arbeiten, während andere sich an menschengemachte Gesetze nicht gebunden sehen.

Nicht alle Islamisten sind militant. Ironischerweise rufen Fundamentalisten zu einer Rückkehr in die Vergangenheit auf, sind aber das Produkt der Moderne und streben danach, die Zukunft zu übernehmen. Der islamische Fundamentalismus ist der Versuch einer Antwort auf die vielen Probleme der islamischen Welt – Armut, politische Instabilität, fehlende Menschenrechte, ein niedriges Bildungsniveau.

---

<sup>19</sup> Mawdudi, Qutb und Khomeini können als Vertreter einer Neo-Erweckungsbewegung bezeichnet werden.

<sup>20</sup> Siehe Q. Wiktorowicz & K. Kaltenthaler. The Rationality of Radical Islam, in: *Political Science Quarterly*, 121, Nr. 2 (Summer 2006), S. 310-318.

Spätestens seit dem 11.9.2001 haben sich westliche Medien auf den Islamismus konzentriert, und westliche Gelehrte haben Qutb als den fundamentalistischen Hauptideologen identifiziert. Nahostexperten erkennen in ihm den wichtigsten intellektuellen Wegbereiter der gegenwärtigen militanten islamistischen Bewegungen und einen der führenden Gelehrten der islamischen Geschichte.<sup>21</sup> Qutbs Denken, Aktivismus und schließlich seine Hinrichtung durch den ägyptischen Präsidenten Abdel Nasser (1918-1970) sind beispielhaft für das Leben eines muslimischen Fundamentalisten, welches viele Muslime nachzuahmen hoffen.

## Qutbs Sicht der jahiliyya

Als Beamter des ägyptischen Bildungsministeriums wurde Qutb zwischen 1948 und 1950 nach Amerika gesandt, ein Aufenthalt, von dem er radikalisiert und voller Hass auf Amerika zurückkehrte.<sup>22</sup> Während seiner Zeit dort wurde er nicht nur durch die Unsittlichkeit des Westens abgestoßen, sondern auch durch westliches Gedankengut. Qutbs Kritik an der Unsittlichkeit, an der säkularen Moderne und der muslimischen Heuchelei im Westen wurde zu einer Wut auf den Westen und die muslimischen Regime, die mit ihm zusammenarbeiteten.<sup>23</sup> Er beschrieb den Westen so: „*Materieller Wohlstand, sinnlicher Genuss und sexuel-*

---

<sup>21</sup> J.C. Zimmerman, Sayyid Qutb's Influence on the 11 September Attacks, in: *Terrorism and Political Violence*, 16, Nr. 2 (Summer 2004), S. 240-242.

<sup>22</sup> Siehe John Calvert. The World is an Undutiful Boy: Sayyid Qutb's American Experience, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11, Nr. 1 (Mar 2000), S. 93.

<sup>23</sup> J.C. Zimmerman, *Roots of Conflict*, S. 434.

le Sättigung führen zu einem Versinken im Morast nervlicher wie psychischer Krankheiten, in sexueller Perversion, ständigen Angstzuständen, Krankheit, Verwirrtheit, hoher Kriminalität und dem Fehlen von jeglicher menschlicher Würde im Leben.“<sup>24</sup>

Vor seinem Aufenthalt hatte Qutb ein gewichtiges Werk mit dem Titel „Soziale Gerechtigkeit im Islam“<sup>25</sup> übersetzt, das grundlegende islamische Vorstellungen über Allah, die Welt und die Menschheit erörterte; u.a. ging es auch um Gerechtigkeit. Nach seiner Rückkehr aus Amerika wurde Qutb zum Islamisten, verbündete sich mit den Muslimbrüdern im Jahre 1952, aber brach später mit ihnen, da er ihre Arbeit, von der Basis ausgehend, in die oberen Bereiche der Gesellschaft hinein, als zu defensiv und langwierig empfand.<sup>26</sup> Er schrieb immer radikalere Pamphlete und Bücher, die in zwei Werken<sup>27</sup> über die Krisen der modernen Welt gipfelten. Dort benutzte er häufig den Begriff der *jahiliyya*.<sup>28</sup> Dieser Ausdruck kann als „Unwissenheit“, „Weltlichkeit“, „Götzendienst“ übersetzt werden. Qutb

<sup>24</sup> Sayyid Qutb. *This Religion of Islam*. Übers. Islamdust. Palo Alto: al-Manar Press 1967, S. 25.

<sup>25</sup> Der Originaltitel lautet *al-ʿadalah al-ijtimaʿiyya fi l-Islam*, veröffentlicht in Kairo, Maktabat Misr.

<sup>26</sup> Qutb trug dazu bei, die Muslimbruderschaft zu stärken und neu zu definieren. Daraus ging eine neue Gruppe, „al-Jihad“, hervor, die sich zur Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar al-Sadat im Jahre 1981 bekannte und in den 1990er Jahren mit Bin Laden’s al-Qaida fusionierte. Ayman al-Zawahiri, der stark von Qutb beeinflusst wurde, wurde einer von Bin Ladens maßgeblichen Führern, Ted Thorton, *History of the Middle East Database: al-Jihad* (<http://www.nmhschool.org/tthornton/jihad/organ.htm>.)

<sup>27</sup> *maʿalim fiʾl-tariq* (Wegzeichen) und *fi zilal al-Qurʿan* (Im Schatten des Koran).

<sup>28</sup> D. Roper, a. a. O., S. 13.

verwendete ihn, um den geistlichen sowie gesellschaftlichen Zustand der modernen muslimischen und westlichen Welt zu beschreiben.<sup>29</sup> Der Begriff *jahiliyya* bezieht sich eigentlich auf die Anbetung von Götzen durch die vorislamischen Araber, aber für Qutb konnte der Begriff auch auf seine (muslimischen) Zeitgenossen angewendet werden. Er beschrieb schließlich alles, was nicht islamisch ist.<sup>30</sup>

Qutbs Buch „Im Schatten des Koran“<sup>31</sup> sowie sein bekanntestes Werk „Wegzeichen“ oder „Meilensteine“ (*maʿalim fi tariq*) aus den 1960er Jahren, das er im Gefängnis geschrieben hatte, riefen eine neue, am Koran orientierte Generation dazu auf, das zeitgenössische Heidentum des Nationalismus und Sozialismus zu ersetzen – ganz so, wie der Prophet und seine Gefährten eine am Koran ausgerichtete Generation auf den Ruinen des arabischen Heidentums errichtet hatten. Für Qutb richtete sich die Moral eng an der Lehre der Scharia aus.<sup>32</sup> Er betrachtete einen weltweiten *jihad* gegen die zeitgenössische *jahiliyya* (Ignoranz) als Heilmittel gegen die Unsittlichkeit. Zum Ende seines Lebens, als er „Wegzeichen“ schrieb, war er davon überzeugt, dass die *jahiliyya* nur durch einen Regimewechsel abgeschafft werden könnte. Das Buch „Wegzeichen“ diente der nationalistisch-ägyptischen Regierung als Anklage gegen Qutb, und im

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Aref Ali Nayed, *The Radical Qurʿanic Hermeneutics of Sayyid Qutb*, in: *Islamic Studies*, 31, Nr. 3 (Autumn 1992), S. 357f.

<sup>31</sup> Dieses Werk ist ausgiebig in paramilitärischen *jihad*-Ausbildungslagern in Afghanistan zum Einsatz gekommen. Siehe D. Roper, a. a. O., S. 14.

<sup>32</sup> J.C. Zimmerman, *Roots of Conflict*, a. a. O., S. 433. Für eine detaillierte Darstellung seiner Moralvorstellungen siehe Sayyid Qutb, *Islam and Universal Peace*, Plainfield: American Trust Publication 1993, S. 32+ 34f.

Jahre 1966 wurde er gehenkt, da ihm Mordpläne gegen Präsident Nasser zugeschrieben wurden. Qutbs Tod machte ihn in den Augen vieler Muslime zu einem *shahid* (Märtyrer), und die „Wegzeichen“ wurden zum Bestseller in der gesamten arabischen Welt.<sup>33</sup>

## Qutbs Sicht des *jihad*

Der *jihad* ist eigentlich ein Verteidigungskrieg des Islam, aber Qutbs *jihad* zielte auf den Regimewechsel ab. Qutbs vertrat die Ansicht, dass der *jihad* nicht nur defensiv, sondern auch aggressiv oder offensiv sein kann.<sup>34</sup> Die *jahiliyya* muss beseitigt werden, zur Not auch durch den gewalttätigen *jihad*. Individuen sollen nicht angegriffen werden, um sie zur Annahme des Islam zu zwingen, sondern Systeme und Staaten, um Menschen von verderbten Einflüssen zu befreien. Für Qutb soll der *jihad* gegen alle Regierungen, die gegen die Scharia sind, gekämpft werden, egal, ob in muslimischen oder nicht-muslimischen Ländern.<sup>35</sup>

Sowohl gemäßigte wie militante Muslime setzen sich heute für die Gründung islamischer Gesellschaften ein. Gemäßigte Muslime jedoch ziehen den *ijtihad* (eine Diskussion der islamischen

<sup>33</sup> Dieses Werk radikalisierte die Gläubigen und trägt maßgebliche Verantwortung für die Entstehung diverser islamischer Splittergruppen (z. B. Takfir wa l-Hijra u.a.), die den gesellschaftlichen Status quo als unislamisch ansehen. Siehe Sadiq El Mahdi, *Islam and Revolution*, in: *Al-Islam*, 7, Nr. 2 (Jun 1983), S. 25f.

<sup>34</sup> D. Roper, a. a. O., S. 13-15. Diese aggressive Sicht des *jihad* findet sich nicht in seinem Werk „Soziale Gerechtigkeit im Islam“, sondern in „Wegzeichen“.

<sup>35</sup> Siehe Muqtedar Khan, a. a. O., S. 420; Yasien Mohamed. *Jihad and Fitrah in the Thought of Qutb and Shari'ati*, in: *Journal for Islamic Studies* (1996), S. 19.

Quellen) als Methode für gesellschaftlichen und politischen Wandel vor; der militärische *jihad* ist nur die letzte Option. Für militante Muslime ist der kämpferische *jihad* die erste Option, *ijtihad* steht erst gar nicht zur Debatte.

## Dialog nach dem 11. September 2001

Seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wird der Islam weithin als eine Religion betrachtet, die Gewalt und Irrationalität fördert.<sup>36</sup> Dies hat dazu geführt, dass viele Muslime nun die Notwendigkeit sehen, sich selbst in die Mitte der amerikanischen Gesellschaft zu integrieren, um gehört zu werden und um derartigen Darstellungen entgegenzutreten. Ein Beispiel ist die Gruppe „Muslim Intent on Learning and Activism“ (MILA), die im Jahre 2002 in Denver gegründet wurde. Sie ist in der Sozialarbeit aktiv und verteilt Mahlzeiten an mittel- und obdachlose Amerikaner. Sowohl Muslime wie Christen haben eingesehen, dass es besser ist, miteinander zu sprechen als übereinander. In ihren eigenen Ländern haben Muslime im Allgemeinen bisher nicht die Notwendigkeit gesehen, einen Dialog mit Andersgläubigen zu führen, weshalb dies eine recht neue Erfahrung für die meisten Muslime darstellt.<sup>37</sup>

Es ist dabei wesentlich, dass Muslime ihren Glauben und ihre Ansichten reflektieren. Zwar ist die Beschäftigung mit dem militanten Islam wichtig, gleichzeitig müssen muslimische Gruppen, die Frieden durch Gewaltlosigkeit

<sup>36</sup> Liyakatali Takim. *From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America*, in: *Muslim World*, 94, Nr. 3 (Jul 2004), S. 344.

<sup>37</sup> Ebd. S. 345.

erreichen wollen, gestärkt werden. Muslimische Theologen, Wissenschaftler und Aktivisten sollten alles in ihrer Macht Stehende unternehmen, um die Tradition der Gewaltlosigkeit im Islam und der muslimischen Mehrheit neu zu entdecken.

Seit dem 11. September ist die Bedrohung amerikanischer Interessen durch den radikalen Islam häufig mit der Bedrohung durch den Sowjet-Kommunismus auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges verglichen worden. Diese Analogie ist jedoch eine Untertreibung: Die Bedrohung durch den radikalen Islam übertrifft die Bedrohung durch den Kommunismus im 20. Jahrhundert. Der Kommunismus konnte den Glauben, den er seinen Anhängern abverlangt hat, nicht aufrechterhalten. Verglichen damit ist der muslimische Glaube klar und einfach in seiner Darstellung eines allmächtigen Allah, der Gehorsam fordert und Erfolg zusichert.<sup>38</sup>

Die Globalisierung jedoch hat dazu geführt, dass Christen und Muslime einander ins Angesicht sehen – in Begegnung, Dialog und auch Konflikt. Auch durch den Zusammenbruch der Sowjetunion betraten muslimische Länder die Weltbühne, die gezwungen waren, sich auf eine Seite zu stellen. Radikale Muslime oder Islamisten können heute weder von Amerika noch von der ehemaligen Sowjetunion finanzielle Hilfe oder politische Führung erwarten. Wenn russischer Sozialismus und amerikanischer Kapitalismus verabscheut werden, dann scheint die einzige Wahl der muslimische Traum der Theokratie zu sein, worin Moschee und Staat nicht

voneinander zu unterscheiden sind.

Muslime sind davon überzeugt, dass sich ihr Glaube durch den Geschichtsverlauf bewahrheiten wird. Radikale Muslime sind daher versucht, durch Gewalt die Geschichte zurück auf den „rechten“ Pfad zu bringen.<sup>39</sup> Die Verbissenheit des Kampfes legt nahe, dass das friedliche Gesicht des Islam mehr und mehr durch das kämpferische abgelöst werden wird. Wie der Kommunismus steht und fällt der Islam mit seinem politischen Erfolg, denn der Islam ist eine Religion der Macht. Radikale Muslime glauben, dass sie einst Macht hatten, diese aber verloren haben, als sie sich vom Glauben entfernt haben, und dass sie diese Macht nur dann zurückgewinnen werden, wenn sie die Lehren des Korans in Gänze umsetzen.<sup>40</sup>

Das Problem hierbei ist die Art der politischen Ordnung, welche Allah nach Meinung der Muslime für diese Welt vorgesehen hat. Die meisten Muslime glauben, dass die Scharia ein vollkommenes Gesetz ist, von Gott offenbart.<sup>41</sup> Aber deren Sicht vom Ende der Welt bringt den Islam auf Kollisionskurs mit dem Christentum. Für Muslime stellt das Christentum eine gescheiterte Religion dar. Maßstab des Glaubens sind für Muslime nicht Leiden und Kreuz, sondern das Gedeihen der muslimischen Gemeinschaft.

Radikale Muslime sind entschlossen, dem Streben nach gesellschaftlicher und kultureller Öffnung zu widerstehen, das mit den offenen Märkten verbunden ist. Aber das Problem ist theologischer, nicht soziologischer Natur.

---

<sup>38</sup> Stephen H. Webb, Whittaker Chambers Looks at Islam, in: *Reviews in Religion & Theology*, 13, Nr. 4 (Sep 2006), S. 611.

<sup>39</sup> Ebd. S. 612f.

<sup>40</sup> Ebd. S. 615.

<sup>41</sup> Ebd. S. 616.

Islamismus und Pan-Islamismus haben einer politischen sowie einer nationalistischen Agenda gedient. Heute halten viele Menschen Muslime für Terroristen, die unschuldige Menschen als Geiseln nehmen. So wie Christen unterscheiden sich natürlich auch Muslime untereinander. Manche interpretieren die muslimische Lehre vom *jihad* buchstäblich als Aufforderung zu Krieg und sogar Terrorismus, während andere glauben, dass darunter lediglich das Bemühen, die koranischen Lehren zu befolgen, verstanden werden muss.

Muslime glauben, dass Unterdrückung unausweichlich zu Extremismus und Gewalt führt. Die erste Saat des Is-

lamismus ging in den Gefängnissen auf. Die „World Assembly of Muslim Youth“ (WAMY) in Riyadh konstatiert: „Diese Gefängnisse waren der Nährboden für die Idee, die gesamte Gesellschaft als ungläubig zu verurteilen und Gewalt als Abschreckungsmittel gegen die Diktaturen in der muslimischen Welt zu befürworten.“<sup>42</sup> Muslimische Führer müssen versuchen, die Ursachen der eigenen Probleme zu verstehen und gewaltfreie Lösungen dafür zu finden.

---

<sup>42</sup> Islamic Fundamentalism, in: *Islamic Future*, XIV, Nr. 82 (Jun 1998), S. 5.

## Radical Movements in Islam

Byeong Hei Jun<sup>1</sup>

Islamism concerns an ideology regarding the calling of Islam, which is shaped by the spiritual and civilizational character of the world. The Islamists claim that Allah revealed His law for all people to the Prophet via the Qur'an and the Sunnah. This revelation is said to provide the instruction for every aspect of life, not only in matters of religious practice but also in morality, economics and political order.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Byeong Hei Jun graduated with a Ph.D. in Islamic Studies from the University of the Western Cape in Cape Town in March 2008. The topic of his doctoral thesis was "The Sufi Concept of Love of God (*Mahabbah* / *Ishq*) in the Thought of Abu Hamid al-Ghazali".

<sup>2</sup> Duncan Roper, "The Islamist Challenge to the Western View of the Human Social Order: Contemporary Islamism, with reference to Sayyid Qutb," *Stimulus*. May 2007. Vol. 15, No. 2; 12.

### Islamic Reform

In the age of reform (1850-1914), Islamic modernists<sup>3</sup> emphasized the need for unity of the *ummah*, the Muslim community of believers.<sup>4</sup> In doing so they hoped to reverse the weakness of modern Muslim states in their encounter with modernity and the West. Reformers

---

<sup>3</sup> Modernist Islamists, like the traditionalists, agree that an Islamic society would be superior to existing Western systems. For a comparison of modernists and traditionalists, see John C. Zimmerman, "Roots of Conflict: the Islamist Critique of Western Value," *Journal of Social, Political & Economic Studies*. Winter 2005. Vol. 30, Iss. 4; 444-445.

<sup>4</sup> Naveed S. Sheikh, "Postmodern Pan-Islamism?: the international politics, and polemics, of contemporary Islam," *Journal of Third World Studies*. Americus: Fall 2002. Vol. 19, Iss. 2; 46.

such as Jamal al-Din Afghani (1839-1897) believed that Muslims had to make the best possible use of science and technology when carrying out reforms.

With the spread of Western civilization into Islamic lands in the 19<sup>th</sup> century, Muslims and Muslim nationalists collaborated because they had a common enemy. al-Afghani inspired Muslims with the idea of pan-Islamic nationalism,<sup>5</sup> the dream of uniting all Muslims under one Islamic state or a Caliphate to establish a reign of prosperity and justice. His political objective was to free Islam from foreign domination; his theological objective was to purify Islam from un-Islamic practices.<sup>6</sup> Afghani rejected the notion that Muslims should follow tradition blindly, and at the same time he refused to imitate the West indiscriminately. Instead, he advocated activism, and he believed in the need to apply reason to solve human dilemmas; he also believed that the West should be confronted through political and military reforms.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Pan-Islamism organizations aim to restore the glory of Islam, e.g. Arab League or League of Arab States, Islamic Council of Europe, Muslim Brotherhood, Jama'at-i Islami, Muslim World League, and Organization of the Islamic Conference. See "Islam Today," *Carey College Study Topic 20* (Middlesex: Carey College, 1987), 29-30.

<sup>6</sup> Mohammad Musleh-uddin, *Islam and its Political System* (Delhi: International Islamic Publishers, 1999), 82.

<sup>7</sup> Nubar Hovsepian, "Competing Identities in the Arab World," *Journal of International Affairs*, New York: Summer 1995, Vol. 49, Iss. 1: 8-9; also, Paul Salem, *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1994), 34.

Arab nationalism is rooted in the thought of Islamic modernists like Afghani. Pan-Islamism and Pan-Arabism represent variants of nationalism, but both were united in their quest to end colonial rule. The former sought unity of the *ummah*, whereas the latter emphasized the unity of the Arabs as a nation.<sup>8</sup>

Afghani's disciple Muhammad Abduh (1849-1905) advocated a radical critique of Islamic law and reinterpretation of the Qur'an, as well as a return to primitive Islam.<sup>9</sup> He failed to reconcile the idealized Islamic community with modernity. Instead, he used his influence to gain educational and legal reforms. Abduh combined nationalism with Islam, and argued that although final sovereignty belonged to Allah, there was a "secondary sovereignty" which the clergy, judiciary and political leaders should exercise jointly. In this context, *Shari'ah* is viewed as the structural equivalent of the natural law in Europe.<sup>10</sup> Abduh urged the revival of *ijtihad* to address political issues and favored a parliamentary government.<sup>11</sup>

Abduh's disciple Muhammad Rashid Rida (1865-1935) refined the modernist position by espousing both Pan-Islamism and Arab nationalist ideas. His idea of a civil society suitable for the Muslim community was one in which the *ummah* had authority, decisions were made through *shura* or consultation, and

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 7, n. 22.

<sup>9</sup> See R.M. Burrell, *Islamic Fundamentalism* (London: Royal Asiatic Society, 1989), 45.

<sup>10</sup> Hovsepian, *op. cit.*, 10; Musleh-uddin, *op. cit.*, 83; also, William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988), 52-53.

<sup>11</sup> Ataullah Siddiqui, "Education, Art and Governance: a Muslim Perspective," *Occasional Papers*, Birmingham: University of Birmingham, Oct 2000, No. 7; 20.

government was a form of republic, with the ruler equal to a layman in the eyes of the law.<sup>12</sup> He favored the establishment of an Islamic state, with the understanding that religious prescription alone could not provide all the answers required by the modern age. Rida's view contradicted the traditionalist emphasis on the Qur'an and the Sunnah, and it also differed from the reformist view in stressing political action.

Building on Rida's ideas, the proponents of the *al-salafiyah* movement in the 1920s and 1930s, as well as the founders of the modern revivalist (*salafi*) movement, rejected the separation of religion from politics.<sup>13</sup> Their goal was the revival of Islam not so much by harmonizing it with modernity (as advocated by reformers), but by a return to the pristine Islam of the pious forbears (*salaf*).

With the debate concerning governance, the Muslim world began a new search for its political salvation. The end of colonialism was perhaps inevitable, but what form of governance might suit the community has remained the burning issue ever since.

## Muslim Brotherhood

A radical solution was sought by the Muslim Brotherhood or Muslim Brethren (*al-Ikhwan al-Muslimun*) founded by Hasan al-Banna (1906-1949) in 1928 in Egypt. al-Banna opposed the idea of political parties. But in subsequent developments in the Middle East, the Muslim Brotherhood did enter into political participation.<sup>14</sup> The Muslim Brotherhood

insisted that its members should lead upright lives according to Islamic principles. al-Banna followed Afghani and Abduh in believing that Europeans had been able to dominate the Muslim world because Muslims had strayed from the true path of Islam. al-Banna shaped the Brothers' reputation for violence by giving primacy to the minor *jihad* (fighting) over the major *jihad* (the inner spiritual struggle against evil).

In contrast, Mawlana Mawdudi (1903-1979) felt that a political party was the necessary vehicle for reform. To this end he changed Pakistan's *Jama'at-i Islami* (which he founded in 1941) into a political party.<sup>15</sup> Mawdudi's goal was to wage *jihad* until the whole world has been brought under the rule of Islam,<sup>16</sup> and the purpose of the Islamic state is to eradicate all forms of evil through political power.

Mawdudi was influenced by al-Banna, and in turn he deeply influenced Egypt's most radical Islamist thinker, Sayyid Qutb.<sup>17</sup> Along with Mawdudi and the Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989), the leader of the Islamic revolution,<sup>18</sup> Qutb was critical of West-

---

his initial emphasis was on religious instruction for Muslim youth. See Watt, op. cit., 53-54.

<sup>15</sup> Siddiqui, op. cit., 21; see also, Watt, op. cit., 55. The Muslim Brotherhood and *Jama'at-i Islami* helped to bring into common usage the term 'Islamic Movement.'

<sup>16</sup> Zimmerman, "Roots of Conflict," 440; also, Sayyid Abul A'La Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 1969), 146.

<sup>17</sup> For a discussion on Sayyid Qutb, refer to Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1985), 43-54.

<sup>18</sup> For his ideology, see Iftekhar Mahmood, *Islam beyond Terrorists and Terrorism* (New York: University Press of America, 2002), 240-42.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>13</sup> Hovsepian, op. cit., 10.

<sup>14</sup> Al-Banna was motivated by his hatred of the British Protectorate over Egypt, and

ern politics, and found the idea of human rather than divine sovereignty especially offensive.

## The Case of Sayyid Qutb

Muslim fundamentalism includes any or all of the following: revivalism, reformism, Islamism, resurgence, militant Islam, radical Islam and political Islam. There is a difference between Islamic revivalism and fundamentalism.<sup>19</sup> Revivalism is a social and political movement directed toward internal renewal; it is about Muslim self-definition.<sup>20</sup> Revivalists sought not just political and social transformation, but also the intellectual transformations.

Fundamentalism supports a literalist reading of the Qur'an, and is averse to the legal (madhhab), theological (kalam), philosophical and Sufi schools.<sup>21</sup> Some Islamic activists accept the possibility of working through democratic institutions, while others do not adhere to man-made law.

Not all Muslim fundamentalists are militant. Ironically, Muslim fundamentalists call for a return to the past, yet they are a product of modernity and wish to embrace the future. Muslim fundamentalism is a response to the many woes – poverty, political instability, lack of human rights, low levels of education – that characterize much of the Muslim world.

---

<sup>19</sup> All Muslims believe in the Qur'an as the literal word of Allah. In this article 'fundamentalist' refers to Muslims who wish to revive the fundamentals of Islam.

<sup>20</sup> Mawdudi, Qutb and Khomeini can be called neo-revivalists.

<sup>21</sup> See Q. Wiktorowicz & K. Kaltenthaler, "The Rationality of Radical Islam," *Political Science Quarterly*. Summer 2006. Vol. 121, Iss. 2; 310-18.

Since the events of 9/11, Western media have focused on Islamic political activism, and Western scholars have identified Qutb as the main fundamentalist ideologue. Middle Eastern scholars acknowledge him as the most important intellectual forerunner of the current militant Islamic movements, and one of the leading scholars in Islamic history.<sup>22</sup> Qutb's thought, activism and finally his execution by Egyptian Abdel Nasser (1918-1970) all exemplified the life of a Muslim fundamentalist, which many Muslims aspire to emulate.

## Qutb's View of Jahiliyyah

As a bureaucrat in the Egyptian Ministry, Qutb was sent to America between 1948 and 1950, a trip from which he returned radicalized and hating America.<sup>23</sup> During his time in America, he became disgusted not only by the West's immorality, but also by its theories and philosophies. Qutb's critique of Western immorality, secular modernity and Muslim hypocrisy all combined to shape his anger at the West and the Muslim regimes that collaborated with it.<sup>24</sup> He described the West as "*material prosperity, sensual enjoyment and sexual satiation which lead to a sinking into the morass of nervous and psychological disease, sexual perversion, constant anxiety, illness, lunacy, frequent crime and the*

---

<sup>22</sup> Zimmerman, "Sayyid Qutb's Influence on the 11 September Attacks," *Terrorism and Political Violence*. Summer 2004. Vol. 16, Iss. 2; 223, 240-42.

<sup>23</sup> See John Calvert, "The World is an Undutiful Boy: Sayyid Qutb's American Experience," *Islam and Christian – Muslim Relations*. Mar 2000. Vol. 11, Iss. 1; 93.

<sup>24</sup> Zimmerman, "Roots of Conflict," 434.

lack of any human dignity in life.”<sup>25</sup>

Before this trip, Qutb had translated a major work called *Social Justice in Islam*,<sup>26</sup> which elaborates the basic Islamic ideas about Allah, the world and humanity, including matters of justice. After his return from America he became an Islamist, joining forces with Egypt’s Muslim Brotherhood in 1952, but later breaking with them as he found their bottom-up approach too defensive and slow.<sup>27</sup> He wrote increasingly radical pamphlets and books, culminating in the writing of two works<sup>28</sup> focused on the crises confronting the modern world, and making extensive use of the term *jahiliyyah*.<sup>29</sup> This word translates as “ignorance,” “worldliness,” or “idolatry,” and Qutb uses it to describe the spiritual and social condition of the modern Muslim and Western worlds.<sup>30</sup> *Jahiliyyah* traditionally refers to pre-Islamic Arabs who worshipped stone idols, but for Qutb the term was also applicable to his contempo-

---

<sup>25</sup> Sayyid Qutb, *This Religion of Islam*, tr. Islamdust (Palo Alto: Al-Manar Press, 1967), 25.

<sup>26</sup> The original work is titled *Al-'Aqbal al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, published by Maktabat Misr, Cairo.

<sup>27</sup> Qutb helped strengthen and redefine the Muslim Brotherhood, from which has sprung a modern group named al-Jihad which claimed responsibility for the assassination of Egyptian President Anwar al-Sadat in 1981, and it merged with Bin Laden’s al-Qaeda in the 1990s. Ayman al-Zawahiri, who was deeply influenced by Qutb, became one of Bin Laden’s chief lieutenants. Ted Thorton, “History of the Middle East Database: al-Jihad,” <http://www.nmhschool.org/tthornton/jihadorgan.htm>.

<sup>28</sup> *Ma'alam fi'l-Tariq* (Landmarks on the Road) and *Fi Dilal al-Qur'an* (In the Shades of the Qur'an).

<sup>29</sup> Roper, op. cit., 13.

<sup>30</sup> Ibid.

raries; it became a way to describe everything that was not Islamic.<sup>31</sup>

Qutb’s *In the Shade of the Qur'an*<sup>32</sup> and his best-known work *Sign-posts on the Road* (*Ma'alim fi al-tariq*; also called *Milestones*), which he wrote in jail in the 1960s, called for a new qur’anic generation to replace the contemporary paganism of nationalism and socialism – just as the Prophet and his companions had built a qur’anic generation from the ruins of Arab paganism. Qutb viewed morality narrowly within the confines of *Shari'ah* doctrine,<sup>33</sup> and saw the cure for immorality as a worldwide *jihad* against the *jahiliyyah* (ignorance) of the times. Towards the end of his life, when he wrote *Milestones*, he was convinced that *jahiliyyah* could only be transformed through regime change. *Milestones* was used by the nationalist Egyptian government to incriminate Qutb, and he was hanged in 1966 for reportedly plotting to kill the Arab nationalist leader Nasser. Qutb’s death elevated his status to *shahid* or martyr in the eyes of many Muslims, and *Milestones* became a bestseller across the Arab world.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Aref Ali Nayed, “The Radical Qur’anic Hermeneutics of Sayyid Qutb,” *Islamic Studies*. 1992: Autumn. Vol. 31, No. 3; 357-58.

<sup>32</sup> This work has been used extensively in *jihad* training camps in Afghanistan. See Roper, op. cit., 14.

<sup>33</sup> Zimmerman, “Roots of Conflict,” 433. For a detailed account on morality, see Sayyid Qutb, *Islam and Universal Peace* (Plainfield: American Trust Publication, 1993), 32, 34-35.

<sup>34</sup> It radicalized believers and was chiefly responsible for the sprouting of splinter Islamic groups (e.g. Takfir wa I-Hijra et. al.) that reject the social status quo as un-Islamic. See Sadiq El Mahdi, “Islam and Revolution,” *Al-Islam*. Nairobi: Jun 1983. Vol. 7, No. 2; 25-26.

## Qutb's View of Jihad

Jihad originally means the defence of Islam, but Qutb's *jihad* was directed at regime change. Qutb proclaimed the view that *jihad* is not merely defensive, but also aggressive or offensive.<sup>35</sup> *Jahiliyya* must be removed – by means of violent *jihad* if necessary. It does not attack individuals, compelling them to embrace Islam, but attacks systems and states to liberate people from corrupt influences. For Qutb, *jihad* is against all anti-*Shari'ah* governments, whether in Muslim or non-Muslim countries.<sup>36</sup>

Both moderate and militant Muslims advocate the establishment of Islamic societies. However, for moderate Muslims, *ijtihad* is the preferred method for social and political change and military *jihad* is the last option, while for militant Muslims, military *jihad* is the first option and *ijtihad* is not an option at all.

## Dialogue since September 11, 2001

Since the terrorist attacks of 9/11 Islam is seen largely as a religion that promotes violence and irrationality.<sup>37</sup> As a result, many Muslims have felt the need to integrate themselves into mainstream American society to make their voices heard and counter such depictions like the group Muslim Intent on Learning and Activism (MILA) established in

<sup>35</sup> Roper, op. cit., 13-15. This more aggressive view of *jihad* is not present in his *Social Justice in Islam*, but in his *Milestones*.

<sup>36</sup> See Muqtedar Khan, op. cit., 420; Yasien Mohamed, "Jihad and Fitrah in the Thought of Qutb and Shari'ati," *Journal for Islamic Studies*. 1996: Mellville; 19.

<sup>37</sup> Liyakatali Takim, "From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America," *Muslim World*. Hartford: Jul 2004. Vol. 94, Iss. 3; 344.

Denver in 2002. Among the many outreach activities it performs are providing food to indigent and homeless Americans. Both Muslims and Christians have realized that it is better to speak with, rather than about, the other. In their own countries, Muslims did not generally feel the need to dialogue with "the other", so this is a relatively new experience for most Muslims.<sup>38</sup>

It is crucial for Muslims to reflect on their belief systems. Although it is important to understand the reasons behind the rise of violence among Muslims today, it is also necessary to empower Muslim groups who are working to bring peace through nonviolent means. Muslim theologians, scholars and activists should do everything possible to recover the Islamic tradition of nonviolence of the Muslim majority.

Since 9/11, the analogy has often been made that radical Islam represents a threat to American interests that is similar to the threat posed by communism at the height of the Cold War. But this is an understatement; the threat of radical Islam far surpasses the threat of communism in the 20<sup>th</sup>. Communism could not sustain the faith it demanded of its followers. In comparison, Muslim faith is clear and simple in its depiction of an omnipotent Allah who demands obedience and assures success.<sup>39</sup>

However, globalization has brought Christians and Muslims face-to-face in encounter, dialogue and also in battle. The disintegration of the Soviet Union allowed Muslim countries to rise to a new prominence on the world's stage,

<sup>38</sup> *Ibid.*, 345.

<sup>39</sup> Stephen H. Webb, "Whittaker Chambers Looks at Islam," *Reviews in Religion & Theology*. Sep 2006. Vol. 13, Iss. 4; 611.

and forced them to decide what role they want to play. Today radical Muslims or Islamists cannot look to the Soviet Union for financial aid or political leadership. If both Russian socialism and American capitalism are to be abhorred, then the only choice appears to be a rejuvenation of the Muslim dream of theocracy, wherein mosque and state become indistinguishable.

Muslims are confident that their faith will be verified by the course of history. Radical Muslims are therefore tempted to use violence to force history back onto the "right" path.<sup>40</sup> The desperation of this struggle suggests that Islam's face of peace will increasingly give way to its face of war. Like communism, Islam stands or falls according to its political success; Islam is a religion of power. Radical Muslims believe that they once had power, lost it because of their own straying from the faith, and will regain it only if they fully implement the teachings of the Qur'an.<sup>41</sup>

The problem is with the kind of political order that Muslims believe Allah has planned for the world. Most Muslims believe *Shari'ah* is divinely revealed in a complete and perfect form.<sup>42</sup> But Islam's vision of the end of the world puts it on a collision course with Christianity. For Muslims, Christianity represents a failed religion. Faith, for Muslims, is measured not by suffering or the cross, but by the thriving of the Muslim community.

Radical Muslims are determined to withstand the pressures for more open cultures that come with more open mar-

kets. But the problem is theological rather than sociological.

Islamism and Pan-Islamism have served a political as well as a nationalist agenda. Today many people regard Muslims as terrorists who hijack and take innocent people hostage. But Muslims, like Christians, come in many varieties. Some interpret the Muslim teaching of *jihad*, or holy war, to mean literal war and even terrorism, while others believe it simply means they should strive to obey qur'anic teachings.

Muslims believe that suppression inevitably leads to extremism and violence. It was in the prisons that the first seeds of Islamism took roots. The World Assembly of Muslim Youth (WAMY) in Riyadh states: "These prisons were fertile soil for ideas of denouncing the whole society as unbeliever, and advocating violence as a means to deter the dictatorial governments in the Muslim world."<sup>43</sup> Muslim leaders must try to understand the causes of their own problems, and find a nonviolent solution to it.

---

<sup>40</sup> Ibid., 612-13.

<sup>41</sup> Ibid., 615.

<sup>42</sup> Ibid., 616.

---

<sup>43</sup> "Islamic Fundamentalism," *Islamic Future*. Jun 1998. Vol. XIV, No. 82; 5.

# Die islamische Erweckung als Lösung in der Zeit des Verfalls: Ein Portrait Yusuf al-Qaradawis

Carsten Polanz<sup>1</sup>

## Aufruf zum „Tag des friedlichen Zorns“

Zu einem „Tag des friedlichen Zorns“ rief der einflussreiche ägyptische Fernsehprediger und führende Rechtsgutachter (*Mufti*) von Qatar, Yusuf al-Qaradawi, im September 2006 die Muslime in aller Welt auf, nachdem Papst Benedikt XVI. in Regensburg einige kritische Äußerungen über das Leben des Propheten Muhammad gemacht hatte. „*Verleumdung oder blankes Unwissen*“ vermutete der Scheich hinter den Äußerungen des römisch-katholischen Kirchenoberhauptes und warf ihm Verhinderung des interreligiösen Dialogs vor. Muslime sollten ihre Wut darüber durch Demonstrationen und Sit-ins zum Ausdruck bringen, ohne Gewalt anzuwenden oder Kirchen anzugreifen. Islamische Staaten sollten beim Vatikan schriftlich protestieren und bis zu einer Entschuldigung des Papstes Veranstaltungen des Vatikans boykottieren. Einen ähnlichen Tag des Zorns hatte al-Qaradawi schon anlässlich des Karikaturenstreits im Herbst 2005 ausgerufen. Ihren „friedlichen Protest“ sollten Muslime solange durch den Boykott dänischer Produkte zum Ausdruck bringen, bis das dänische Parlament ein Gesetz zum Verbot der Beleidigung aller Pro-

pheten erlassen habe.<sup>2</sup> Diese Reaktionen auf westliche Islamkritik und besonders die Formulierung „Tag des friedlichen Zorns“ veranschaulichen das fortwährende Bemühen al-Qaradawis um Vermittlung zwischen den Extremen innerhalb der muslimischen Gemeinde.

al-Qaradawi rief nicht nur hier zum nicht-gewalttätigen Protest auf. Er bestreitet generell, dass Muhammad den Islam mit dem Schwert ausgebreitet habe. Der Jihad diene lediglich der Selbstverteidigung, nicht dazu, anderen den Islam aufzuzwingen. al-Qaradawi zitiert in diesem Zusammenhang Sure 2,256 „*Es gibt keinen Zwang im Glauben.*“<sup>3</sup>

## Kindheit und Jugend<sup>4</sup>

al-Qaradawi wurde 1926 in Sift Turab geboren, einem kleinen Dorf in der Nähe des Nil-Deltas. Sein Vater starb bereits, als der Sohn zwei Jahre alt war. Yusuf wuchs fortan im Haus seines Onkels auf, eines armen Bauern. Dort erlebte er von klein auf den traditionell re-

<sup>1</sup> Carsten Polanz schließt derzeit sein Studium der Islamwissenschaften mit einer Masterarbeit zu Yusuf al-Qaradawi ab.

<sup>2</sup> So Ana Belén Soage, Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of A Leading Islamit Cleric. In: *The Middle East Review of International Affairs*, 12/2008, No. 1, S. 51-68, hier S. 59 (<http://meria.idc.ac.il/journal/2008/issue1/pdf/5.pdf>) (gelesen am 5.09.2008).

<sup>3</sup> So Heiner Kiesel. Der Tag des friedlichen Zorns? in: *FAZ*, 19.09.2006 (<http://www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc~E3315D7AEB906429F93096B4E146C6C15~ATpl~Ecomcommon~Scontent.html>) (gelesen am 5.09.2008).

<sup>4</sup> Ausführlicher bei Soage, a. a. O., S. 51-53

ligiös geprägten Alltag. Sein Onkel ging fünf mal am Tag zum rituellen Gebet in die Moschee. Yusuf erwies sich bereits in der Koranschule (*kuttab*) als fleißiger, sorgfältiger Schüler. Mit neun Jahren soll er den Koran bereits auswendig gekannt haben. Durch die Fürsprache eines in der Nachbarschaft lebenden Scheichs konnte er seine Schullaufbahn an einem Zweig der al-Azhar fortsetzen. Er zog nach Tanta um, wo er Klassenbesten wurde und sein erstes Geld mit der Abfassung poetischer Texte verdiente. In Tanta hörte er auch erstmals Ansprachen von Hasan al-Banna, dem Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft (MB), den er später in seiner Autobiographie als sein großes Vorbild beschreibt. Mit 14 Jahren übernahm der ehrgeizige Yusuf, der schon früh von seinen eigenen Fähigkeiten überzeugt war, als Imam die Predigten im Ramadan. Die gute Resonanz der Zuhörer und die Prägung durch die MB ermutigten ihn zu Predigten auch in den umliegenden Dörfern des Nil-Deltas. Sein Ziel war es, den Glauben seiner Zuhörer zu stärken, irriige religiöse Konzepte zu korrigieren und die islamischen Werte und Verhaltensregeln in ihrer Anwendung zu erläutern.<sup>5</sup>

### **Zwischen al-Azhar und Muslimbruderschaft (MB)**

Mit 20 Jahren unterrichtete al-Qaradawi islamische Jurisprudenz (*fiqh*) in seinem Dorf und erwarb sich viel Anerkennung, ebenso wie unter den Scheichs. Dort, wo er Kritiker hatte, monierten vor allem ältere Scheichs, dass der junge Prediger die vorherrschende

<sup>5</sup> Näher erläutert bei Soage, a. a. O., S. 52 mit Verweis auf al-Qaradawi, *durus fiqh-hiyya fi l-qarya*, ohne Angabe von Ort und Jahr.

schafiiitische Rechtsschule mit seinen Ansichten zumindest ergänzte, teilweise sogar ersetzte.

al-Qaradawi war ein beliebter Studentensprecher und äußerte sich jetzt zunehmend auch zur Lage der ägyptischen Nation. Er nahm gegen den britischen Kolonialismus, zionistische Ambitionen in Palästina und die gegen die Muslimbrüder streitende Wafd-Partei Stellung. Bereits zu diesem Zeitpunkt übte er sich im Balanceakt, einerseits national-arabische und islamische Anliegen zu vertreten, andererseits nicht in Gewaltakte involviert zu werden. Einerseits unterstützte er die radikale, umfassende Umsetzung des Islam in der MB, andererseits setzte er seine traditionelle Ausbildung an der Universität al-Azhar in Kairo fort.<sup>6</sup>

Der junge Qaradawi erlebte die Demonstrationen der islamistischen Studentengruppen und ihre Teilnahme am ersten Krieg gegen Israel 1948. Nach dem Verbot der MB durch den ägyptischen Premierminister Mahmud Nuq-rashi und dessen Ermordung durch Muslimbrüder 1948 sowie der Hinrichtung seines großen Vorbilds al-Banna durch den ägyptischen Geheimdienst im Februar 1949 wurde al-Qaradawi wie viele Mitglieder der MB das erste Mal inhaftiert. Grund war vor allem der Widerstand der MB gegen die Repressalien unter dem ägyptischen Präsidenten Jamal Abd al-Nasr (Nasser).<sup>7</sup> Die Zeit der gemeinsamen Gefangenschaft mit den Mitgliedern der MB wurde für al-

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> So zumindest Florian Remien, *Muslime in Europa: Westlicher Staat und islamische Identität: Untersuchungen zu Ansätzen von Yusuf al-Qaradawi, Tariq Ramadan und Charles Taylor*, Bonner Islamwissenschaftliche Hefte 3/2007, Scheneberg 2007, S. 41.

Qaradawi zu einem prägenden Erlebnis. Die MB sollen das Gefangenenlager in „eine Moschee fürs Gebet, eine Universität zum Lernen, eine Gesellschaft zur Kooperation, ein Forum für die Kultur, einen Sportclub, einen Treffpunkt für Gemeinschaft und ein Parlament für Beratung und Verständigung“<sup>8</sup> verwandelt haben.

Nach seiner Freilassung schloss al-Qaradawi die höhere Schule an der al-Azhar mit dem zweitbesten Abschluss ganz Ägyptens ab. Er entschloss sich zur Fortsetzung seines theologischen und rechtswissenschaftlichen Studiums an der al-Azhar, weil er eine „Verantwortung zur Arbeit an ihrer Reform“ verspürte. Zeitgleich verdiente er sich seinen Lebensunterhalt als Moscheeprediger, wo er übermäßig großen Zulauf erfuhr.

al-Qaradawi beendete 1952 auch das Studium mit Bestnote. Von 1954 bis 1956 sowie 1962 wurde er wiederum wegen seiner Mitgliedschaft bei der MB inhaftiert. 1959 erhielt er in Ägypten Predigtverbot. 1962 wurde er mit dem Aufbau der Abteilung für islamische Studien und der Fakultät für Islamisches Recht in Qatar beauftragt. Nach Abschluss seiner Doktorarbeit über „Die Rolle der gesetzlichen Almosen bei der Lösung der sozialen Probleme“ verfasste er von Qatar aus – seit 1977 als Dekan der von ihm gegründeten Scharia-Fakultät – zahlreiche weitere Bücher über gesellschaftspolitische Themen. Leitgedanke war ihm eine ganz am islamischen Gesetz ausgerichtete und alle

<sup>8</sup> Vgl. das engl. Originalzitat bei Soage, a. a. O., S. 53 mit Verweis auf Yusuf al-Qaradawi, dhikrayat al-mu'taqal, <http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article10.SHTML> (gelesen am 5. 09.2008).

Bereiche umfassende Reform der Gesellschaft.

## **Die islamische Erweckung als einzige Lösung in einer Zeit des Verfalls**

Nach Auffassung al-Qaradawis befindet sich die islamische Gemeinschaft (*umma*) in einer tief greifenden Krisensituation. Schuld ist für al-Qaradawi vor allem äußerer Druck, besonders des Westens, sodann die Dekadenz im Inneren der Gesellschaft und die ungelösten Herausforderungen im Umgang mit der Moderne.<sup>9</sup> Nach den Enttäuschungen über das Scheitern der nationalistischen und sozialistischen Bewegungen (vor allem in Ägypten) proklamiert al-Qaradawi – stark beeinflusst von salafitischen Ideen der Reformtheologen Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammad Abduh und Rashid Rida sowie Hassan al-Banna<sup>10</sup> – unermüdlich den Islam und ein vollständig vom islamischen Gesetz (*sharia*) durchdrungenes Leben als einzige Lösung der vielschichtigen Probleme („*al-islam huwa al-hall*“). Danach liegt das Heil der muslimischen Gesellschaft allein in der umfassenden Anwendung des Islam im politischen und sozialen, im ökonomischen und intellektuellen Bereich. al-Qaradawis Kampf gilt daher allen säkularistischen Ideen, die seiner Ansicht nach durch ihren universalen Anspruch mit dem göttlichen Recht in Konflikt geraten und alles Religiöse aus dem öffentlichen Raum verbannen wollen.<sup>11</sup> Auswirkungen des Verfalls sind für al-Qaradawi u. a. Al-

<sup>9</sup> So beschrieben u. a. bei Remien, a. a. O., S. 43.

<sup>10</sup> So zumindest Soage, a. a. O., S. 56.

<sup>11</sup> Siehe dazu auch Remien, a. a. O., S. 44.

koholkonsum, Abtreibungen, mangelnde Moral, Homosexualität und voreheliche Beziehungen.

Besonders bei muslimischen Minderheiten in westlichen Gesellschaften scheint al-Qaradawi mit seiner Botschaft auf offene Ohren zu stoßen. Sein bekanntestes Werk „Das Erlaubte und das Verbotene im Islam“ wurde seit seinem Erscheinen 1960 in über 30 Auflagen publiziert und auch in viele europäische Sprachen übersetzt. In seinen Appellen für die Rückkehr zum schariatreuen Leben der *umma* benutzt al-Qaradawi jedoch nicht die von anderen Reformern häufig gebrauchte Metapher der Wiedergeburt, sondern die des Erwachens, da die islamische Gemeinde niemals sterben und daher auch nicht wiedergeboren werden könne. Sie müsse zwangsläufig aus ihrem Schlaf erwachen.<sup>12</sup> Da ihr nach dem Untergang des Kalifats jedoch eine Stimme fehlt, die verbindlich für sie sprechen könnte, ist sie umso mehr auf die Leitung der entsprechend ausgebildeten Gelehrten (*ulama*) angewiesen. Sie sind aus Sicht al-Qaradawis die einzigen, die die Balance zwischen den Extremen halten und die wahrhaft islamischen Antworten auf die Fragen der jeweiligen Zeit geben können.<sup>13</sup> al-Qaradawis Vision einer islamischen Erweckung in Europa wird auch seinen zahlreichen Appellen zur friedlichen „Eroberung Roms“ mithilfe der einladenden Predigt (da'wa) und ideologischen Umgestaltung deutlich. Nur der Islam kann nach seiner Meinung Europa von den seiner Ansicht nach grassieren-

den Übeln des Materialismus und der sexuellen Freizügigkeit erretten.<sup>14</sup> Daher ruft al-Qaradawi europäische Muslime immer wieder dazu auf, an ihren jeweiligen Orten Wurzeln zu schlagen, sich offensiv in die Gesellschaft einzubringen und schrittweise ihr Recht auf ein schariatreues Leben einzuklagen, bis die Scharia die volle Anerkennung erlangt hat.

## Die „Methode der Mitte“

Um die Einheit der *umma* als auch ihre Bindung an das islamische Gesetz zu stärken, bedient sich al-Qaradawi der so genannten Methode der Mitte (*wasatiyya*). Er folgt bei der Rechtsfindung nicht strikt einer der vier sunnitischen Rechtsschulen, sondern bedient sich unterschiedlicher Auslegungstraditionen und kombiniert sie zu einer eigenen Position. al-Qaradawi knüpft an den Schriften einflussreicher Gelehrter wie ash-Shafi'i, al-Ashari, al-Ghazali oder später auch bei Ibn Taymiya an.<sup>15</sup> Sure 2,143 bildet den Ausgangspunkt seiner Überlegungen: „*Und so haben wir euch (Muslime) zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, damit ihr Zeugen über die anderen Menschen seid und der Gesandte über euch Zeuge sei.*“ Er selbst beschreibt die *wasatiyya* als die „richtige Balance zwischen Vernunft und Offenbarung, Individualismus und Kollektivismus, Inspiration und Verpflichtung, zwischen Text und persönlicher Interpretation, zwischen Ideal und Realität, zwischen dem Permanenten

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Bettina Gräf, In Search of a Global Islamic Authority, in: *ISIM-Review* 15/2005 (<http://www.zmo.de/pressekit/material/global%20Islamic%20Authority,%20ISIM%20spring%2005.pdf>) (gelesen am 5.09.2008).

<sup>14</sup> Siehe Sammlung seiner diesbezüglichen Aussagen unter der Internetadresse: <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP44702> (gelesen am 5.11.2008).

<sup>15</sup> Ausführlicher bei Soage, a. a. O., S. 58.

und dem Vorübergehenden, dem Stützen auf die Vergangenheit und dem Voraus-schauen in die Zukunft.“<sup>16</sup> Die angestrebte Mitte liegt für ihn im Spannungsfeld „zwischen der Spiritualität und dem Materialismus, dem Idealismus und dem Realismus, dem Rationalismus und dem Empirismus, dem Individualismus und dem Kollektivismus, der Permanenz und der Evolution.“<sup>17</sup>

al-Qaradawi charakterisiert insgesamt vier Gruppen mit unterschiedlichen ideologischen Ausrichtungen innerhalb der *umma*. Die erste umfasst solche, die ihre ebenfalls muslimischen Gegner des Unglaubens bezichtigen (*tayyar al-takfir*). Eine zweite Gruppe (*tayyar al-jumud wal-tashaddud*) sind für ihn solche, die wie die Taliban in Afghanistan durch Unbeweglichkeit und Strenge gekennzeichnet sind und den Entwicklungen der Moderne samt ihren technologischen Errungenschaften grundsätzlich ablehnend gegenüberstehen. Radikale Islamisten wie Usama Bin Laden gehören für ihn zur dritten Gruppe (*tayyar al-umf*), die sich zur sofortigen Erreichung ihrer Ziele ausschließlich des Mittels der Gewalt bedienen. Er selbst zählt sich zur vierten Gruppe, der *wasatiyya*, die dem Prinzip der Mitte folgen und die schrittweise ideologische Veränderung der Gesellschaft von innen heraus anstreben.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Vgl. das engl. Originalzitat bei Soage, a. a. O., S. 58 mit Verweis auf al-Qaradawi. *thaqafatuna bayna al-infatih wal-ingilaq*, S. 30, ohne Angabe von Ort und Jahr.

<sup>17</sup> Vgl. das engl. Originalzitat bei Soage, a. a. O., S. 58 mit Verweis auf al-Qaradawi. *kayfan ata'amil ma'al-quran al-azim*. Kairo 2005, S.110.

<sup>18</sup> Meine Darstellung folgt Soage, a. a. O., S. 58f. mit Verweis auf al-Qaradawi: *al-wasatiyya fi l-islam*, einer Sendung von al-Jazeera mit dem Titel *al-sharia wa l-hayyat* vom 26.10.1997.

Als Gelehrter der Mitte sucht al-Qaradawi den Ausgleich zwischen denen, „die alles ändern und denjenigen, die alles verbieten wollen.“ So sehr er die universale Gültigkeit der Scharia auch in nichtislamischen Ländern betont und sich für deren möglichst weitgehende Umsetzung stark macht, so hebt er doch zugleich hervor, dass Gott Rücksicht auf die Lebensumstände der einzelnen Muslime und die ihrer örtlichen Gemeinschaften nehme. Aus der behaupteten Wirklichkeitsnähe der Scharia leitet al-Qaradawi das Recht der Gelehrten zur flexiblen Auslegung und zu Ausnahmeregelungen mit Rücksicht auf besondere örtliche und zeitliche Bedürfnisse und Notwendigkeiten ab.<sup>19</sup> In vielen seiner Publikationen, Predigten und Interviews wird al-Qaradawis Beharren auf einer schrittweisen ideologischen Umerziehung der Menschen als Alternative zum plötzlichen, erzwungenen politischen Umsturz deutlich. Dazu möchte al-Qaradawi – vor allem über die internationalen überkonfessionellen Organisationen – zunehmend die innerislamischen Debatten über gesellschaftspolitische Themen in islamischen wie nichtislamischen Ländern bestimmen.

## Die Suche nach globaler islamischer Autorität

al-Qaradawis theologische Methode der Mitte durch Austarierung der Gegensätze wird auch in seinem Bemühen um die internationale Vernetzung muslimischer Gelehrter verschiedener muslimischer Glaubensrichtungen deutlich. Als Hauptinitiator und erster Präsident der im Juli 2004 gegründeten „Internation-

<sup>19</sup> Näher erläutert bei Remien, a. a. O., S. 45.

tional Association of Muslim Scholars“ (IAMS) strebt al-Qaradawi die „Bildung einer globalen islamischen Autorität“ an. Folglich gehören neben führenden sunnitischen Gelehrten auch Sufis und Schiiten, zayyanische Ibaditen und jemenitische Zayditen zum Kreis der Gründungsmitglieder.<sup>20</sup> Die IAMS sucht nach einer Alternative zu den Netzwerken militanter Islamisten. Dabei gelten als goldene Maxime die Kooperation in allen gemeinsamen Überzeugungen einerseits und andererseits die gegenseitige Toleranz bei allen unterschiedlichen Ansichten.<sup>21</sup> Nach ihrer Gründungserklärung will sich die IAMS gegen eine undemokratische Herrschaft und für die Gleichberechtigung von Mann und Frau einsetzen. Zu ihren weiteren Aufgaben zählt sie die Vermittlung in innerislamischen Konflikten wie z.B. 2004 in der Darfur-Krise im Sudan. Nähe zur *umma* und eine starke Internetpräsenz sind wichtig, zentral ist auch das Anliegen der Stärkung der muslimischen Minderheiten in nichtmuslimischen Ländern. Auch der missionarische Aufruf zum Islam im Dialog und in Debatten durch moderne Kommunikationskanäle zählt zu den Eckpfeilern der IAMS<sup>22</sup>.

Als Vorsitzender des ähnlich überkonfessionell besetzten „European

<sup>20</sup> Dies erwähnt u. a. Bettina Gräf, Internationale Vereinigung muslimischer Gelehrter – Yusuf al-Qaradawi und die Bildung einer globalen islamischen Autorität ([http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-468/\\_nr-323/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-468/_nr-323/i.html) (gelesen am 05.09.2008)).

<sup>21</sup> Zum Selbstverständnis der IAMS siehe v. a. Ali al-Halawani u.a. Scholars Launch Pan-Muslim Body in London (<http://www.islamonline.net/English/News/2004-07/12/article01.shtml>) (gelesen am 5.09.2008).

<sup>22</sup> Vgl. Gräf, Vereinigung, a.a. O. und al-Halawani, a.a. O.

Council for Fatwa and Research“ (ECFR) gibt al-Qaradawi seit 1997 gemeinsam mit anderen Rechtsgelehrten Orientierung und Rechtsbeistand in allen praktischen Alltagsfragen des Glaubens, besonders in solchen, die sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen den schariarechtlichen Pflichten und den Gesetzen eines säkularen westlichen Staates ergeben.

## Die Nutzung moderner Kommunikationskanäle

al-Qaradawi verdankt seine weltweite Popularität nicht zuletzt den medialen Möglichkeiten des technologischen Zeitalters. Seit 1996 äußert er sich in einer wöchentlichen Fernsehsendung mit dem Titel „Das islamische Recht und das Leben“ („*al-sharia wal-hayyat*“) auf dem arabischen Sender al-Jazeera zu aktuellen politischen, religiösen oder gesellschaftlichen Fragen und stellt sich anschließend in einer Telefon-Live-Schaltung den Fragen der Zuschauer bzw. Zuhörer – etwa 40 Mio. weltweit.<sup>23</sup> Zudem gilt er als geistiger Begründer der englisch-arabischen Webseite [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net) mit täglich einer halben Mio. Zugriffe,<sup>24</sup> die Orientierung in Fragen der Glaubenspraxis bietet. Die Themenpalette reicht vom korrekten islamischen Verhalten bei Sport und Spielen über Fragen der Finanzen bis hin zum Spannungsfeld zwischen Scharia-Recht und westlich-säkularer Rechtsordnung. Unter „Life Fatwa“ diskutieren die Nutzer strittige Fragen direkt miteinander. Unter „Islamic Audio“ gibt es Predigten zum Herunterladen. Auch Artikel sowie das Angebot seelsorgerlicher

<sup>23</sup> So Kiesel, a. a. O.

<sup>24</sup> Ebd.

Hilfestellung – besonders für Konvertiten aus nichtislamischen Familien – gehören zum Programm der Seite.<sup>25</sup> Auf al-Qaradawis eigener arabischsprachiger Seite finden sich weitere zahlreiche Interviews, Predigten und Gutachten.

## **Terrorismus und Jihad, Selbstmord und Märtyrertum**

al-Qaradawis „Methode der Mitte“ und sein Versuch der Ausbalancierung seiner Positionen zwischen den Extremen innerhalb der *umma* soll hier vor allem am Beispiel seiner Unterscheidung zwischen Terrorismus und islamischem Jihad verdeutlicht werden.

Mit scharfen Worten verurteilte al-Qaradawi die Anschläge auf das New Yorker World Trade Center am 11. 9. 2001 sowie weitere Anschläge und Entführungen unschuldiger Zivilisten als terroristische Akte, die keine Rechtfertigung im Koran oder der Überlieferung fänden. Dabei betont er immer wieder mit Bezug auf Koranstellen die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, die Unschuld der Zivilisten unter den Opfern solcher Operationen und die Gefahr, normale Bürger einer Gesellschaft unbesonnen in eine Schublade mit ihren ungerecht handelnden Regierungen zu stecken.<sup>26</sup>

Auf der anderen Seite ist er für seine pathetischen, kämpferischen Aufrufe zum Jihad von Männern und Frauen in Palästina ebenso bekannt wie für seine

<sup>25</sup> So Remien, S. 58.

<sup>26</sup> So Gräf, Vereinigung, al-Qaradawi äußerte diesen Gedanken u.a. am 14.10.2001 im Rahmen seiner Sendung auf al-Jazeera „al-sharia wal-hayyat“ ([http://www.al-Qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=1724&version=1&template\\_id=105](http://www.al-Qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1724&version=1&template_id=105)) (gelesen am 5.09.2008).

Lobeshymnen auf die palästinensischen Selbstmordattentäter als Märtyrer. Dabei bezieht er sich vor allem auf Sure 9,111: „*Allah hat Seelen und Habe der Gläubigen gekauft, weil sie das Paradies besitzen sollen. Sie kämpfen auf dem Weg Allahs, und so töten sie und werden getötet.*“ Er betont unermüdlich, dass der palästinensische Selbstmordattentäter sein Leben für die Verteidigung seines Heimatlandes opfere und dabei nichts anderes im Sinn habe, als Gott zu gefallen. Solche Hingabe stellt für al-Qaradawi die höchste Form des Jihad dar und ist für ihn klar zu unterscheiden von demjenigen, der als Selbstmörder nach seinem Scheitern an den Prüfungen des Lebens, im Beruf oder in der Liebe die Flucht in den Tod wählt. Auf der Stockholmer Konferenz des „European Council for Fatwa Research“ im Juli 2003 präsentierte al-Qaradawi sechs Gründe, warum palästinensische Märtyreroperationen keineswegs zum verbotenen Terrorismus zu zählen seien, selbst wenn einige Zivilisten unter den Opfern seien.<sup>27</sup> Unter anderem betonte er den militärischen Charakter der israelischen Gesellschaft. Jeder erwachsene Mann und jede erwachsene Frau gehöre früher oder später zur Armee und sei damit als Soldat anzusehen. Damit gibt es für al-Qaradawi gar keine Zivilisten, sondern nur Soldaten in der israelischen Gesellschaft.

Des Weiteren unterscheidet sich die israelische Gesellschaft von anderen Gesellschaften durch ihre Invasorenrolle,

<sup>27</sup> Siehe die Meldungen bei „Memri“ vom 24.7.2003 (<http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Area=sd&ID=SP54203>) (gelesen am 5.09.2008) und vom 12.3.2006 ([http://www.memritv.org/clip\\_transcript/en/1093.htm](http://www.memritv.org/clip_transcript/en/1093.htm)) (gelesen am 5.09.2008).

denn Israelis hätten aus Russland oder Amerika, aus Europa oder den Ländern des Orients kommend Palästina besetzt. Daher zählt al-Qaradawi vor seinen Jihad-Aufrufen die palästinensischen Leiden der Vertreibung und Beraubung durch die israelischen Besatzer auf. Auf diese Weise gießt al-Qaradawi mit seinen Interviews und Rechtsgutachten gezielt Öl ins Feuer des Nahostkonflikts, auch wenn er dabei andererseits in Abgrenzung zu radikalen islamistischen Gruppierungen den politischen Konflikt mit den Israelis und nicht den religiösen Gegensatz zu den Juden betont. Während er die Attentäter des 11. 9. als Fanatiker, die den Islam missverstanden haben, verurteilt, wirft er im gleichen Satz auch Amerika Terrorismus und Kreuzzugsmentalität vor – vor allem durch dessen Unterstützung für Israel.<sup>28</sup> Zudem legt al-Qaradawi dar, dass der Jihad kein spezifisch islamisches Phänomen sei, sondern ein Phänomen der verzweifelten Auflehnung des Unterdrückten.

al-Qaradawi bedient durch seine Stellungnahmen quasi beide Flügel der *umma*, den moderaten wie den radikalen, und sucht einen Ausgleich der Extreme in seiner eigenen Positionierung. Während sein Aufruf zum kämpferischen Jihad den radikalen Islamisten entsprechende ideologische Munition liefert, kommt er gemäßigten Muslimen mit seiner scharfen Verurteilung terroristischer Akte gegen unschuldige Zivilisten entgegen. Losgelöst vom Kontext seiner islamistischen Grundidee erscheinen manche Passagen durchaus moderat.

<sup>28</sup> Siehe Yusuf al-Qaradawi, *al-sharia wa l-hayyat*, a. a. O., vom 14.10.2001.

## Frauenförderung und männliches Züchtigungsrecht

Auch in der Frauenfrage ist al-Qaradawis Haltung ambivalent. Taktisch positioniert er sich zwischen den Extremen. Auf der einen Seite fordert er volle politische Rechte für Frauen und setzt sich seit seiner Studentenzeit für die verstärkte Bildung und Ausbildung von Frauen ein. Anlässlich der Wahlen in Bahrain 2002 veröffentlichte er sogar eine Fatwa, die besonders solchen Frauen, die keine Kinder mehr bekommen können, eine Wahlkandidatur erlaubte.<sup>29</sup> al-Qaradawi betrachtet Frauen quasi als gleichberechtigt im kämpferischen Einsatz bis hin zum Märtyrertod. Mit der Absicht des Martyriums sei es der Frau erlaubt, ohne männliche Begleiter unterwegs zu sein und ihr Kopftuch durch eine andere Kopfbedeckung zu ersetzen oder ganz abzulegen. Eine Frau könne Möglichkeiten des Kampfes haben, die Männern verwehrt blieben. Auf der anderen Seite warnt al-Qaradawi davor, den Spielraum zu stark zu erweitern und Frauen die Möglichkeit zu geben, im Namen der Freiheit zu tun und zu lassen, was sie wollten. al-Qaradawi spricht dem Mann als Oberhaupt der Familie ein Recht auf den Gehorsam der Frau zu und verteidigt das koranische Züchtigungsrecht aus Sure 4,32 in Ausnahmefällen. Wenn es nicht anders gehe *„darf er sie leicht mit den Händen schlagen, wobei er das Gesicht und andere empfindliche Stellen zu meiden hat.“*<sup>30</sup> Mit Hinweis auf den mittleren als den besten Weg, befürwortet er die „leichte“ Be-

<sup>29</sup> So Soage, S. 59f. mit Verweis auf Yusuf al-Qaradawi, *ummatuna bayna qamayn*, S. 175, ohne Angabe von Ort und Jahr.

<sup>30</sup> al-Qaradawi, *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, München, 1989, S. 175.

schneidungsvariante bei Mädchen. Auch die Polygamie rechtfertigt er als moralisch zur Kompensation des „Frauenüberschusses.“<sup>31</sup>

## Fazit

Sowohl seine Fernseh- und Internetpräsenz, seine vermittelnde, charismatische Führerpersönlichkeit und seine Methode des Ausgleichs haben al-Qaradawi in der globalen muslimischen, vor allem aber in der arabischen (Internet-)Community große Popularität verschafft. Dennoch sieht sich al-Qaradawi auch scharfer Kritik ausgesetzt. So werfen ihm manche Zuhörer Diplomatie, Taktiererei und Inkonsequenz wie auch Großzügigkeit im Umgang mit dem islamischen Gesetz vor. Auch die Einbeziehung schiitischer Gruppierungen in die IAMS und die Wahl einer europäischen Hauptstadt als Gründungsort sind z. T. auf großes Unverständnis gestoßen. Gemäßigte Muslime stoßen sich an al-Qaradawis radikal-islamistischen Positionen, z. B. in der Frauenfrage. Die Einhaltung der Scharia als göttliches Gesetz hat für al-Qaradawi trotz seiner Offenheit für flexible Regelungen unbedingte Priorität. al-Qaradawis Plädoyer für die unantastbare Menschenwürde und für Toleranz gegenüber Andersgläubigen bedeutet daher noch keine Bereitschaft zum offenen Umgang mit islamkritischen Äußerungen als legitimen Ausdruck von Meinungs-, Glaubens- und Wissenschaftsfreiheit. Nicht zufällig gilt er trotz mancher Differenzen bis heute als inoffizieller Chefideologe der Muslimbruderschaft. In einem Rechts-

gutachten (Fatwa) vom 13. April 2006 rechtfertigt al-Qaradawi die Todesstrafe für den Fall der Apostasie. Aus seiner Sicht wird der Abgefallene, sobald er seine Abwendung vom islamischen Glauben bekennt, automatisch zum Feind der muslimischen Gemeinschaft und zu einer ernsthaften Gefahr für die Gesellschaft, die sich auf diesen Glauben gründet<sup>32</sup>. Da für al-Qaradawi die Lösung aller gesellschaftlichen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme im Islam bzw. einer umfassenden Etablierung des islamischen Rechts liegt, muss jede direkte oder indirekte Kritik an den religiösen Grundlagen dieses Systems als Angriff auf die Einheit und den Halt der Gesellschaft gelten. Freiheit der Gedanken und Worte gibt es daher nur innerhalb der vorgegebenen Grenzen des islamischen Gesetzes. Die Popularität und Umstrittenheit al-Qaradawis zeigen deutlich die Spannungen in der Begegnung zwischen einer mehr oder weniger islamistisch orientierten muslimischen Gemeinschaft und einer säkularisierten, westlichen Gesellschaft.

<sup>31</sup> al-Qaradawis Position zur Frage der Polygamie ausführlicher bei Soage, a. a. O. S. 60.

<sup>32</sup> al-Qaradawi, Yusuf. Apostasy – Major and Minor. Fatwa vom 13. April 2006. (<http://www.islamonline.net/English/contentemporary/2006/04/article01c.shtml>) (gelesen am 05.11.2008).

# The Islamic Awakening in a Time of Decay A Portrait of Yusuf al-Qaradawi

Carsten Polanz<sup>1</sup>

## The Call to the “Day of Peaceful Wrath”

In September, 2006, the influential Egyptian television preacher and leading legal expert (*mufiti*) of Qatar, Yusuf al-Qaradawi, summoned the Muslims of the world to conduct a “day of Peaceful Wrath” after Pope Benedict XIV had made some critical remarks in Regensburg about the life of the Prophet Muhammad. The sheikh assumed that either “slander or sheer ignorance” was behind the statements made by the head of the Roman Catholic Church, and accused him of obstructing inter-religious dialogue. Muslims, he said, should express their rage through demonstrations and sit-ins, without employing violence or attacking churches. Islamic states, he said, should protest in writing to the Vatican and boycott all events with the Vatican until the Pope issued an apology. Qaradawi already had proclaimed a similar day of wrath on the occasion of the caricature dispute in the fall of 2005. Muslims were to express their “peaceful protest” through the boycott of Danish products until the Danish parliament enacted a law prohibiting the insult of all prophets.<sup>2</sup> These reactions to Western

criticism of Islam and especially the formulation “day of peaceful wrath” illustrate the continuing efforts on the part of Qaradawi on behalf of the cause of mediation between the extremes within the Muslim community.

Qaradawi called not only here for a non-violent protest; in general, he denies that Muhammad spread Islam by use of the sword. Jihad, in his opinion, serves only for purposes of self-defense, and not to force Islam upon others. In support of this, Qaradawi cites Sura 2:256: “Let there be no compulsion in religion”, and makes no mention of differing passages in this context.<sup>3</sup>

## Childhood and Youth<sup>4</sup>

Qaradawi was born in 1926 in Sift Turab, a small village near the Nile Delta. His father died already when the son was two years old. From then on, Yusuf grew up in the house of his uncle, a poor farmer. There, from his earliest days, he experienced a daily life determined by traditional religious views. His

---

Cleric, in: *The Middle East Review of International Affairs*, 12/2008, No. 1, pp. 51-68, here p. 59 (<http://meria.idc.ac.il/journal/2008/issue1/pdf/5.pdf>).

<sup>3</sup> Heiner Kiesel. Der Tag des friedlichen Zorns? in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Sept. 19, 2006 (<http://www.faz.net/s/-Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc~E3315D7AEB906429F93096B4E146C6C15~ATpl~Ecommon~Scontent.html>) (read on Sept. 5, 2008).

<sup>4</sup> More extensively dealt with Soage, op. cit., pp. 51-53.

---

<sup>1</sup> Carsten Polanz at the present time is concluding his course of study in Islamic Studies with a master's thesis on Yusuf al-Qaradawi.

<sup>2</sup> Cf. Ana Belén Soage. Shaykh Yusuf al-Qaradawi: Portrait of a Leading Islamist

uncle went to the mosque five times a day for ritual prayer. Yusuf proved himself to be a diligent, careful scholar already in the Koran school (*kuttāb*). He is said to have been able to recite the Koran by heart already at the age of nine. Through the intercession of a sheikh living near by, he was able to continue his schooling at a branch of al-Azhar. He moved to Tanta, where he became the best in his class and, for the first time, earned his own money with poetic texts. In Tanta, he also for the first time heard speeches by Hasan al-Banna, the founder of the Egyptian Muslim Brotherhood (MB), who Qaradawi later described in his autobiography as his great role model. At the age of fourteen, the ambitious Yusuf, who was convinced quite early of his own abilities, took over preaching duties as imam during Ramadan. The favorable response of his listeners and the influence through the MB encouraged him to preach also in the surrounding villages of the Nile delta. His goal was to strengthen the faith of his listeners, to correct mistaken religious concepts, and to explain Islamic values and rules of conduct in their application.<sup>5</sup>

### **Between al-Azhar and the Muslim Brotherhood (MB)**

At the age of twenty, Qaradawi taught Islamic jurisprudence (*fiqh*) in his village and won a great deal of recognition, also among the sheikhs. Where he had critics – older sheikhs, above all – they warned that, at the very least, the young preacher added his own views to

---

<sup>5</sup> For more details see Soage, op. cit., p. 52 with reference to al-Qaradawi, *dunus fiqhīyya fī l-qarya* (no date of publication given)

the prevailing Shafiite legal tradition, and that sometimes he even replaced, in part, this tradition with these views.

Qaradawi was a beloved student spokesman, and now also increasingly commented upon the state of the Egyptian nation. He came out against British colonialism, Zionist ambitions in Palestine, and the anti-Muslim Brotherhood Wafd Party. Already at this point in time, he practiced the balancing act of advocating nationalist-Arabic and Islamic causes while, on the other hand, not becoming involved in acts of violence. On the one side, he supported the radical, comprehensive implementation of Islam in the MB and, on the other, he continued his traditional education at the al-Azhar University in Cairo.<sup>6</sup> The young Qaradawi experienced the demonstrations of the Islamist student groups and their participation in the first war against Israel in 1948. After the prohibition of the MB through the Egyptian Prime Minister Mahmud Nuqrashi and the latter's murder committed by members of the MB in 1948, as well as the execution of his idol al-Banna by the Egyptian secret service in February, 1949, Qaradawi, like many members of the MB, was arrested for the first time. The reason for this was, above all, the resistance of the MB against the retaliatory measures employed by the Egyptian president, Jamal Abd al-Nasr.<sup>7</sup> The period of shared imprisonment with the members of the MB became a formative experience for Qaradawi: through it, he

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Cf. Florian Remien, *Muslimen in Europa: Westlicher Staat und islamische Identität: Untersuchungen zu Ansätzen von Yusuf al-Qaradawi, Tariq Ramadan und Charles Taylor*, Bonner Islamwissenschaftliche Hefte 3/2007, Schenepberg, 2007, p. 41.

said, the MB was transformed into “*a mosque for prayer, a university for learning, a society for cooperation, a forum for culture, a sports club, a meeting place for fellowship, and a parliament for deliberation and understanding*”.<sup>8</sup>

After his release, he graduated from the al-Azhar secondary school with the second-best examination in all of Egypt. He decided to continue his theological and legal studies at al-Azhar because he felt a “*responsibility to work on its reform*”. At the same time, he earned his living as a mosque preacher and enjoyed great popularity.

In 1952, Qaradawi ended his studies, also with the best marks. From 1954 to 1956, as well as in 1962, he was imprisoned again because of his membership in the MB. In 1959, he was prohibited from preaching in Egypt. He was commissioned in 1962 with the creation of a department of Islamic studies and of a school for Islamic law in Qatar. After his dissertation on “The Role of Statutory Alms in the Solution of Social Problems”, he wrote numerous other books on themes dealing with social policy from his base in Qatar – since 1977 as dean of the Sharia school founded by him. His central theme was a reform of society aligned entirely on Islamic law and encompassing all areas of life.

---

<sup>8</sup> For the original quote in English see Soage. op. cit., p. 53 with reference to al-Qaradawi, *dhikrayat al-mu'taqal* (<http://www.islamonline.net/Arabic/personality/2001/12/article10.SHTML>) (read Sept. 5, 2008).

## **The Islamic Awakening as the Only Solution in a Time of Decay**

In Qaradawi's view, the Islamic community (*umma*) finds itself in a situation of deep crisis. The responsibility for this, in Qaradawi's opinion, is above all external pressure, especially from the West, as well as the decadence within the community and the unresolved challenges of dealing with the modern age.<sup>9</sup> Since the disappointments connected with the failure of nationalist and socialist movements (above all in Egypt), Qaradawi – strongly influenced by the Salafite ideas of the reform theologians Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, and Rashid Rida, as well as of Hasan al-Banna<sup>10</sup> – unremittingly has proclaimed Islam and a life completely suffused with Islamic law (*sharia*) as the only solution to the complex problems (“*al-islam huwa al-hall*”). Accordingly, the well-being of Muslim society lies alone in the comprehensive application of Islam in political and social, and in economic and intellectual areas. Thus, Qaradawi's struggle is directed against all secularist ideas, which, in his view, through their universal claim, come into conflict with divine law and aim to banish everything that is religious from the public sphere.<sup>11</sup> For Qaradawi, the consequences of this decay are, among others, the consumption of alcohol, abortions, the lack of morality, homosexuality, and pre-marital relationships.

Qaradawi appears to find a ready audience for his message, especially

---

<sup>9</sup> For a detailed description see Remien. op. cit., p. 43.

<sup>10</sup> Soage. op. cit., p. 56.

<sup>11</sup> Remien. op. cit., p. 44.

among Muslim minorities in Western societies. His best-known work, *The Lawful and Prohibited in Islam*, has appeared in more than thirty editions since it was first published in 1960, and also has been translated into many European languages. In his appeals for a return to a life for the *umma* that is true to Sharia, however, he does not use the metaphor of rebirth that is employed frequently by other reformers, but rather that of awakening, since the Islamic congregation, as he points out, can never die and so also cannot be reborn. It necessarily must be awakened from its sleep.<sup>12</sup> Since, however, it has lacked a voice since the fall of the Caliphate that could speak authoritatively for it, it is all the more dependent upon the leadership of appropriately trained scholars (*ulama*). These, in Qaradawi's view, are the only ones who can maintain a balance between the extremes and give truly Islamic answers to the problems of each period in time.<sup>13</sup> Qaradawi's vision of an Islamic awakening in Europe becomes obvious through his many appeals to peacefully "conquer Rome" by the proclamation of Islam (da'wa). Up to him only Islam will be able to cure Europe from its evils like materialism or sexual promiscuity.<sup>14</sup> Therefore Qaradawi calls European Muslims again and again to take a stand in society and claim their right to guide their lives according to sharia law.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Bettina Gräf. In Search of a Global Islamic Authority. in: *ISIM-Review* 15/2005 (<http://www.zmo.de/pressekit/material/globa19%20Islamic%20Authority,%20ISIM%20spring%2005.pdf>) (read Sept. 5, 2008).

<sup>14</sup> <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP44702> (read Nov. 5, 2008)

## The "Method of the Middle"

In order to strengthen the unity of the *umma* and also its commitment to Islamic law, Qaradawi makes use of the so-called "method of the middle" (*wasatiyya*). In his judicial findings, he does not strictly follow a particular legal school, but rather makes use of different exegetical traditions and combines them into a position that is his own. Qaradawi makes reference to the writings of influential scholars such as ash-Shafi'i, al-Ashari, al-Ghazali, or later, too, to Ibn Taymiya.<sup>15</sup> Sura 2:143 forms the point of departure for his reflections: "*Thus have We made of you an umma justly balanced [or: standing in the middle], that you might be witnesses over the nations, and the Messenger a witness over yourselves.*" He himself describes *wasatiyya* as the "*correct balance between reason and revelation, individualism and collectivism, inspiration and obligation, between text and personal interpretation, between ideal and reality, between the permanent and the transient, dependence upon the past and looking ahead into the future.*"<sup>16</sup> The middle for which he aims lies in the tension "*between spirituality and materialism, idealism and realism, rationalism and empiricism, individualism and collectivism, permanence and evolution.*"<sup>17</sup>

Qaradawi characterizes altogether four groups within the *umma* that have different ideological orientations. The

<sup>15</sup> For more details see Soage. op. cit., p. 58.

<sup>16</sup> For the original English quote see: Soage. op. cit., p. 58 with reference to al-Qaradawi, *thaqafatuna bayna l-infithah wa l-inghilaq*, p. 30 (no date of publication given).

<sup>17</sup> For the original English quote see Soage. op. cit., p. 58 with reference to al-Qaradawi, *kayfan ata'amil ma'al-quran al-azim*, Cairo 2005, p.110.

first comprises those who accuse their likewise Muslim opponents of unbelief (*tayyar al-takfir*). A second group (*tayyar al-jamud wa l-tashaddud*) are for him those who, like the Taliban in Afghanistan, are characterized by rigidity and rigor and fundamentally disapprove of the developments of the modern age together with its technological accomplishments. Radical islamists such as Usama bin-Laden belong for him to the third group (*tayyar al-unf*) that makes exclusive use of violent means for the immediate attainment of their goals. He places himself in the fourth group, which follows the principle of the middle (*wasatiyya*) and strives for the gradual ideological change of society from within.<sup>18</sup>

As a scholar of the middle, Qaradawi seeks the balance between those “*who want to change everything and those who want to forbid everything*”. As much as he emphasizes the universal validity of Sharia, even in non-Islamic countries, and stands for the most extensive implementation of it possible, he nevertheless at the same time emphasizes that God takes into account the conditions of life of individual Muslims and their local communities. From the alleged proximity of Sharia to reality, Qaradawi derives the right of the scholars to flexible interpretation and to exceptional regulations that take account of special local and temporal needs and necessities.<sup>19</sup> In many of his publications, sermons, and interviews, Qaradawi’s insistence upon gradual ideologi-

cal re-education as an alternative to sudden, forced political overthrow becomes clear. For this purpose, Qaradawi would like to exert increasing influence – above all through international non-denominational organizations – on the inner-Islamic debates on social-political themes in Islamic as well as non-Islamic countries.

## The Search for a Global Islamic Authority

Qaradawi’s theological method of the middle achieved through balancing of opposites also becomes clear in his efforts on behalf of the international networking of Muslim scholars from different Muslim schools of religious thought. As the chief initiator and first president of the “International Association of Muslim Scholars” (IAMS), founded in July, 2004, Qaradawi strives for the “formation of a global Islamic authority”. Consequently, Sufis and Shiites, Ibadites from Oman, and Yemenite Zayidites, along with leading Sunni scholars, also are among the circle of founding members.<sup>20</sup> The IAMS seeks an alternative to the networks of militant islamists. Thereby, the golden maxims of cooperation in all commonly-held convictions, on the one hand, and mutual tolerance in all differing views, on the other, are valid.<sup>21</sup> According to the

<sup>18</sup> I am following Soage, op. cit., p. 58 with reference to al-Qaradawi, *al-wasatiyya fi l-Islam*: broadcast on al-Jazeera’s program *al-sharia wal-hayyat* on Oct. 26, 1997.

<sup>19</sup> See more details: Remien, op. cit., p. 45.

<sup>20</sup> This is mentioned by Bettina Gräf, *Internationale Vereinigung muslimischer Gelehrter – Yusuf al-Qaradawi und die Bildung einer „globalen islamischen Autorität“* ([http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php?c=468/nr=323/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php?c=468/nr=323/i.html) (gelesen am 05.09.2008) (read Sept. 5, 2008).

<sup>21</sup> For the self-conception of the IAMS see Ali al-Halawani, *Scholars Launch Pan-Muslim Body In London* (<http://www.islamonline.net/English/News/2004-07/12/article01.shtml>) (read Sept. 5, 2008).

founding charter of the IAMS, the organization desires to work against undemocratic government and for equal rights for men and women. It counts mediation in inner-Islamic conflicts, such as the Darfur crisis in Sudan in 2004, among its other tasks. Nearness to the *umma* and a strong Internet presence are important; also central is the concern to strengthen the Muslim minorities in non-Muslim countries. The missionary call to Islam in dialogue and in debates via the channels of modern communications also is one of the cornerstones of the IAMS.<sup>22</sup>

As chairman of the similarly non-denominationally composed “European Council for Fatwa and Research” (ECFR), Qaradawi, in common with other legal scholars, has provided orientation and legal assistance since 1977 in all practical, everyday questions of faith, especially in those questions that result from the strained relationship between the legal duties of Sharia and the laws of a secular Western state.

### **The Use of Modern Channels of Communication**

Qaradawi is indebted for his worldwide popularity not least of all to the opportunities offered by modern media in the technological age. Since 1996, he offers commentary on current political, religious, or social questions in a weekly television broadcast titled “Islamic Law and Life” (“al-sharia wal-hayyat”) on the Arabic television channel al-Jazeera, and subsequently deals with the questions of his viewers or listeners – ca. forty million worldwide – through a live

telephone hook-up.<sup>23</sup> In addition, he is viewed as the spiritual founder of the English-Arabic website [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net), which, with a half million users daily<sup>24</sup>, offers orientation in questions of faith practice. The range of themes reaches from the correct Islamic conduct in sports and games to financial questions to the area of tension between Sharia law and the Western secular legal system. Under the rubric “Life Fatwa”, the users discuss controversial questions directly with each other. Under “Islamic Audio”, there are sermons that can be downloaded. Articles as well as the offer of spiritual advice – especially for converts from non-Islamic families – belong to the site’s program.<sup>25</sup> On his own Arabic page, there are further numerous interviews, sermons, and expert legal opinions by Qaradawi.

### **Terrorism and Jihad, Suicide and Martyrdom**

Qaradawi’s “method of the middle” and his attempt at balancing his positions between the extremes within the *umma* can be illustrated here above all by citing the example of his distinction between terrorism and Islamic jihad.

Qaradawi sharply condemned the attacks on the World Trade Center in New York on September 11, 2001, as well as other attacks and kidnappings of innocent civilians, as terrorist acts that find no justification in the Koran or in the tradition. While repeatedly making reference to Koran passages, he emphasizes in this context the inviolability of human life, the innocence of civilians

---

<sup>22</sup> See Gräf. Vereinigung. op. cit. and al-Halawani.op. cit.

<sup>23</sup> Kiesel. op. cit.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Remien. op. cit. p. 58.

among the victims of such operations, and the danger of thoughtlessly putting normal citizens of a society into the same class as their unjustly acting governments.<sup>26</sup>

On the other side, he is just as well known for his emotional, aggressive calls for jihad from men and women in Palestine as for his hymns of praise for the Palestinian suicide attackers as martyrs. In this context, he cites Sura 9:111 above all: “*Allah has purchased of the believers their persons and their goods; for theirs in return is the Garden of Paradise. They fight in his cause, and slay and are slain.*” He emphasizes unremittently that the Palestinian suicide attacker sacrifices his life in the defense of his homeland and, in the process, has nothing other in mind than pleasing God. For Qaradawi, such devotion represents the highest form of jihad, and is to be distinguished clearly from the motives shown by the person who, as a suicide, chooses death after failure in the tests of life, in professional life, or in love. At the Stockholm conference of the “European Council for Fatwa and Research” in July, 2003, Qaradawi presented six reasons for why Palestinian martyr operations are in no way to be considered as forbidden acts of terrorism, even if some civilians are among the victims.<sup>27</sup> Among others, he empha-

sized the military character of Israeli society. Every adult man and every adult woman belongs sooner or later to the army and, thus, is to be seen as a soldier. Thus, for Qaradawi, there are no civilians at all in Israeli society, but only soldiers.

Further, so Qaradawi, Israeli society is different from other societies by virtue of its role as an invader, for Israelis, he said, have come from Russia or America, Europe or countries of the Orient in order to occupy Palestine. For this reason, Qaradawi, before his calls to jihad, enumerates the Palestinian sufferings resulting from expulsion and rapacity at the hands of the Israeli occupiers. In this way, Qaradawi deliberately pours oil on the fire of the conflict in the Near East with his interviews and legal opinions, even if, in the process, and in contrast to radical Islamist groups, he emphasizes the political conflict with the Israelis and not the religious contrast with the Jews. While he condemns the assailants of September 11 as fanatics who misunderstood Islam, he also, in the very same sentence, charges America with terrorism and a crusader mentality – above all, through its support for Israel.<sup>28</sup> In addition, Qaradawi explains that jihad is not a specifically Islamic phenomenon, but rather a phenomenon pertaining to the desperate resistance of the oppressed. Through his opinions, Qaradawi is, as it were, of service to both wings of the *umma*, the moderate as well as the radical, and seeks a balance between the extremes when taking his own positions. While his call for militant jihad provides radical Islamists with the corresponding ideological ammunition, he accommo-

<sup>26</sup> See Gräf. Vereinigung. al-Qaradawi has expressed this idea e.g. at Oct. 14, 2001 in his TV-program on al-Jazeera al-sharia wa-l-hayyat. ([http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&item\\_no=1724&version=1&template\\_id=105](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=1724&version=1&template_id=105)) (read on Sept 5, 2008).

<sup>27</sup> See the reports in „Memri“, July 24, 2003 (<http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Area=sd&ID=SP54203>) (read Sept. 5, 2008) and March 12, 2006 ([http://www.memritv.org/clip\\_transcript/en/1093.htm](http://www.memritv.org/clip_transcript/en/1093.htm)) (read Sept. 5, 2008).

<sup>28</sup> See al-Qaradawi. ash-sharia wa l-hayyat. op. cit. of Oct 14, 2001.

dates moderate Muslims with his sharp condemnation of terrorist acts against innocent civilians. Detached from the context of his fundamental Islamist views, many passages appear to be thoroughly moderate.

### **Advancement of Women and the Masculine Right of Corporal Punishment**

Qaradawi's position on the women's question also is ambivalent. Tactically, he takes a position between the extremes. On the one side, he calls for full political rights for women and, since his time as a student, has championed increased education and training for women. On the occasion of elections in Bahrain in 2002, he even published a fatwa that especially allowed women who no longer can bear children to run for elective office.<sup>29</sup> Qaradawi considers women as having more or less equal rights in their militant commitment, up to and including martyrdom. A woman with the intention of martyring herself is allowed to travel without masculine accompaniment and to replace her veil with another head covering or even to discard it. A woman, he says, has possibilities in the struggle that are denied to men. On the other side, Qaradawi warns against expanding the latitude granted to women too much and providing them with the possibility, in the name of freedom, to do and refuse to do whatever they want. Qaradawi grants the man as head of the family the right to the obedience of his wife and defends the koranic right of corporal punishment in Sura

<sup>29</sup> Soage, op. cit., p. 59 with reference to al-Qaradawi, *ummatuna bayna qamayn*, p. 175 (no date of publication given).

4:34 in exceptional cases. If there is no other alternative, the man is allowed "to admonish her with his hands, but thereby spare her face or other vulnerable zones."<sup>30</sup> In reference to the middle way as the best way, he advocates the "light" variation of circumcision for girls. He also justifies polygamy as a moral means of compensation for the "surplus of women".<sup>31</sup>

### **Summary**

His television and Internet presence, as well as his mediatory and charismatic personality as a leader and his method of balance have won great popularity for Qaradawi in the global Muslim, but above all in the Arabic (Internet) community. Qaradawi, however, sees himself exposed to sharp criticism. Many listeners charge him with diplomacy, tactical manoeuvring, and inconsistency, as well as liberality, in his treatment of Islamic law. His inclusion of Shiite groups in the IAMS and the choice of a European capital as its place of founding have encountered, in part, a great lack of understanding. Moderate Muslims take exception to Qaradawi's radical Islamist positions, for example in the women's question. The observance of Sharia as divine law has unconditional priority for Qaradawi in spite of his openness for flexible regulations. For this reason, Qaradawi's plea for the inviolable dignity of the human being and for tolerance toward those who believe differently does not mean a willingness to accept an open-minded treatment of state-

<sup>30</sup> al-Qaradawi, *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. München, 1986, p. 175.

<sup>31</sup> al-Qaradawi's position on the question of polygamy is discussed by Soage, op. cit., p. 60.

ments critical of Islam as a legitimate expression of the freedom of opinion, belief, and intellectual inquiry. In one of his fatwas of April, 13 2006 Qaradawi justifies the death penalty for apostasy. The renegade automatically becomes an enemy of society and a real danger to it as soon as he confesses to be no longer a Muslim<sup>32</sup>. It is not an accident that, in spite of many differences, he is considered to the present day to be the unofficial chief ideologue of the Muslim Brotherhood. Since, for Qaradawi, the solution for all social and economic problems lies in Islam or in a comprehensive establishment of Islamic law, every direct or indirect criticism of the religious foundations of this system

must be considered as an attack on the unity and stability of the society. There is, for this reason, freedom of thought and speech only within the given limits of Islamic law. Qaradawi's popularity and controversial reputation clearly show the tensions present in the encounter of a more or less Islamist-oriented Muslim community with a secularized, Western society.

---

<sup>32</sup> al-Qaradawi, Yusuf. Apostasy – Major and Minor. Fatwa vom 13. April 2006. (<http://www.islamonline.net/English/content/porary/2006/04/article01c.shtml>) (read Nov. 5, 2008).

## Kronzeugen des modernen Islamismus

*Eberhard Troeger*<sup>1</sup>

Der moderne Islamismus ist nicht aus dem Nichts heraus entstanden. Dass der Islam nicht nur private und öffentliche Religionsausübung ist, sondern auch gesellschaftliche Kraft und sogar politische Ordnung sein kann, ist kein neuer Gedanke, sondern wurde bereits im Frühislam von bedeutenden Theologen und Juristen vertreten. Daher ist der Grundgedanke des Islamismus tief in der islamischen Geistesgeschichte verankert. Das Leben von drei muslimischen Gelehrten und Führern, die großen Einfluss auf die moderne Bewegung des

Islamismus ausübten und weiterhin ausüben, wird in diesem Beitrag kurz skizziert.

### Ansätze des islamischen Fundamentalismus

Der Fundamentalismus nimmt die Hauptquellen für Lehre und Recht, also Koran und Sunna, so wörtlich wie möglich, ganz im Gegensatz zum islamischen Rationalismus. Es geht um eine Rückkehr zum „wahren Islam“ und seinen Quellen, zum Urislam aus der Zeit Muhammads. Theologen, die dies fordern, genießen in islamisch geprägten Ländern häufig viel Verehrung.

Im Islam werden Vertreter dieser Richtung, die zum Urislam zurückkehren möchte, als „Leute der Überliefe-

---

<sup>1</sup> Eberhard Troeger (Jg. 1938) ist evangelischer Theologe, betreibt seit 1963 Studien zum Islam und zur Arabischen Welt, war u. a. in Ägypten tätig, unterrichtet an theologischen Seminaren und wohnt in Wiehl bei Gummersbach.

„Traditionarier“ oder „Traditionalisten“, aber diese Ausdrücke wecken bei Nichtmuslimen falsche Konnotationen. Grundlage der Lehre des Fundamentalismus sind der Koran, die Sunna (Lebensweise) Muhammads und die Traditionen (arab. *'athar*), d.h. Sprüche oder Taten der Altvorderen (arab. *'akhbar*), die einwandfrei überlieferten Traditionen und die Nachahmung (arab. *taqlid*), also das Befolgen von Lehrautorität<sup>2</sup>.

### Ahmad ibn Hanbal<sup>3</sup> (780-855)

Er ist die große Leitfigur des islamischen Fundamentalismus. Er stammte aus Bagdad und wirkte hauptsächlich in dieser Stadt. Er studierte Rechts- und Hadithwissenschaften und unternahm Reisen nach Arabien und Syrien. Er kämpfte unter dem Kalifen al-Ma'mun für den konservativ-sunnitischen Islam und hatte dafür im Gefängnis zu leiden. Er war Asket, wurde als Heiliger verehrt und war ein unerschütterlicher Kämpfer für einen sehr eng verstandenen Islam. Als Jurist formulierte er das islamische Recht in sehr engen Grenzen. Nach ihm ist die strengste der vier sunnitischen Rechtsschulen benannt.

Ahmad Ibn Hanbal war aber auch ein berühmter Traditionssammler. Er lehnte jede Kritik an den Überlieferungen ab, obwohl diese teilweise schon damals als

recht abstrus und anstößig betrachtet wurden<sup>4</sup>. Ibn Hanbal lehnte jede Kritik an den sogenannten Altvorderen (arab. *sulafa'*) ab, einschließlich des Prophetenvetters und vierten Kalifen Ali und des berühmten frühislamischen Feldherrn Mu'awiya<sup>5</sup>. Zu den „Altvorderen“ rechnete man zu dieser Zeit schon alle, die zu Lebzeiten Muhammads geboren worden waren. Sie waren zu unantastbaren Heiligen geworden. Ibn Hanbal lehrte, dass man nur die guten Eigenschaften der Altvorderen erwähnen dürfe, nicht ihre schlechten. Wer es trotzdem tue, müsse von der Regierung bestraft werden.<sup>6</sup> Da die Altvorderen Araber waren, lehrte Ibn Hanbal, dass sie einen Vorzug vor anderen Völkern hätten. Er lehnte die Meinung ab, dass alle Völker im Islam gleich seien.<sup>7</sup>

Während seiner Verhöre durch die mu'tazilitische Inquisition (die Mu'tazila war eine damalige philosophisch-islamische Schule) lehnte Ahmad Ibn Hanbal es ab, sich mit dem von den Mu'taziliten vertretenen Rationalismus überhaupt auseinander zu setzen.<sup>8</sup> Er fürchtete, dass dadurch die Anschauungen der rationalistischen Theologen bekannt würden und Muslime verführt würden, ihnen zuzustimmen.<sup>9</sup> Für die echten Fragen und Probleme, die hinter der spekulativen Theologie (arab. *kalām*) standen, hatte er keinerlei Verständnis. Er nahm das Ringen der intel-

<sup>2</sup> So W. Montgomery Watt und Michel Marmura. Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. Die Religionen der Menschheit Band 25.2. Stuttgart 1985, S. 293.

<sup>3</sup> Sein voller Name lautet Abu Abd-Allah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal ash-Shaibani.

<sup>4</sup> Tilman Nagel. Geschichte der islamischen Theologie: Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1994, zitiert einen Hadith, in dem Muhammad sagt: „Ich sah meinen Herrn als kraushaarigen Jüngling in einer grünen Robe.“ Ebd. S. 131

<sup>5</sup> Nagel. a. a. O., S.118f.

<sup>6</sup> Watt, Marmura a. a. O., S. 292

<sup>7</sup> Ebd. S. 293.

<sup>8</sup> Nagel. a. a. O., S. 123.

<sup>9</sup> Watt, Marmura. a. a. O. S. 465.

lektuell forschenden Theologen um Klärung gar nicht ernst.<sup>10</sup> Die spekulative Theologie war für ihn eine menschliche Anmaßung.<sup>11</sup>

Ahmad Ibn Hanbal lehnte sowohl den – schon zur Frühzeit des Islams in der Rechtswissenschaft weitgehend anerkannten – Analogieschluss (arab. *qiyas*) als auch die eigene Einsicht (arab. *ray*) zur Gewinnung von Erkenntnis als gefährliche „Neuerung“ (arab. *bid'a*) ab.<sup>12</sup> Er war durchaus ein scharfer Denker, erlaubte den Gebrauch der Vernunft aber nur innerhalb der von Koran und Hadith abgesteckten Grenzen. Ibn Hanbal und seine Schüler lehnten jeden Subjektivismus ab und beharrten auf den objektiv vorgegebenen Fakten. Sie waren völlig unkritisch gegenüber dem Umstand, dass alles, was sie für Fakten hielten, das Ergebnis menschlicher Traditionsbildung ist.

Im innerislamischen Streit über die Anthropomorphismen des Korans (die Beschreibung Gottes mit menschlichen Eigenschaften) forderte Ahmad Ibn Hanbal, diese alle stehen zu lassen und nicht zu interpretieren. Der Thron Allahs (arab. *'arsh*) und sein Sessel (arab. *kursi*) seien von ihm erschaffen. Allah habe sieben Himmel und sieben Erden erschaffen. Der Thron Allahs sei nicht mit einem menschlichen Thron zu vergleichen, aber auch nicht erklärbar. Ibn Hanbal lehnte es ab, aus dem Handeln Allahs Schlüsse (arab. *'aqyisa*) auf das Handeln des Menschen zu ziehen. Solch ein Schluss sei ein abzulehnender Anthropomorphismus (arab. *tashbih*, d.h. ein Ähnlichmachen), da Allah und Mensch in eine Beziehung zueinander

gebracht werden,<sup>13</sup> was nicht sein dürfe. Deshalb lehnte Ibn Hanbal eine Diskussion über die Eigenschaften Allahs ab.<sup>14</sup>

Selbstverständlich lehnte Ibn Hanbal auch die Lehre von der Erschaffenheit des Korans ab.<sup>15</sup> Selbst die Rezitation (arab. *lafz*) des Korans ist nach Ibn Hanbal unerschaffen.<sup>16</sup> Von Allah geschaffen ist dagegen die Traumschau, in der Allah dem Menschen Wirkliches zeigt.<sup>17</sup>

Glaube (arab. *iman*) war für Ibn Hanbal sowohl Herzensabsicht, verbales Bekenntnis, als auch islamisches Handeln und das Festhalten an der Sunna Muhammads. Trotz der Vorherbestimmung hielten die Hanbaliten also daran fest, dass Glaube aus innerer Zustimmung, aus gesprochenem Bekenntnis und islamischem Handeln bestehen müsse.<sup>18</sup>

Ibn Hanbal lehrte, dass alles Geschehen von Allah komme, sowohl das Gute und das Böse als auch die Gerechtigkeit und die Sünde. Ob jemand in die Hölle oder ins Paradies kommt, entscheidet allein Allah. Es steht Menschen nicht zu, das vorauszusagen. Deshalb sind auch schlechte muslimische Führer zu akzeptieren, und Muslime müssen ihnen gehorchen. Der Kalif müsse immer aus dem Stamm der Quraysh, dem Stamm Muhammads, kommen.

Ibn Hanbal vertrat also eine strenge Vorherbestimmungslehre. Alles Gute und alles Böse, insgesamt alle Handlungen der Menschen seien von Allah prädestiniert.<sup>19</sup> Dennoch behält für Ibn Hanbal die Abrechnung am Jüngsten

<sup>10</sup> Ebd. S. 136.

<sup>11</sup> Ebd. S. 230.

<sup>12</sup> Nagel. a. a. O., S. 128.

<sup>13</sup> Watt, Marmura, a. a. O., S. 294.

<sup>14</sup> Ebd. S. 294.

<sup>15</sup> Nagel. a. a. O., S. 127f.

<sup>16</sup> Ebd. S. 128.

<sup>17</sup> Watt, Marmura a. a. O., S. 292.

<sup>18</sup> Watt, Marmura. a. a. O., S. 135.

<sup>19</sup> Nagel. a. a. O., S. 127.

Tag ihre Schrecken. Sie wird für die Gläubigen gemildert durch die Hoffnung auf die Fürsprache Muhammads. Sündige Muslime, die zunächst in die Hölle kämen, können auf Grund der Fürsprache Muhammads noch ins Paradies kommen.<sup>20</sup> Paradies und Hölle sind für Ibn Hanbal längst geschaffen und bleiben ewig.<sup>21</sup>

Ibn Hanbal vertrat die Endzeitlehre,<sup>22</sup> dass am Ende der Zeiten der einäugige Dajjal („Antichrist“) als Verführer zum Abfall auftritt. Für Ibn Hanbal gibt es die Bestrafung der schlechten Muslime vor dem Jüngsten Gericht bereits im Grab und damit eine begrenzte Höllenstrafe. Tatsachen sind für ihn das Bassin (arab. *haud*) Muhammads, die Brücke (arab. *siraṭ*) über den Höllenschlund, die Waage (arab. *mizan*) des Gerichts und die Gerichtsposaune (arab. *sur*). Er bejaht nicht nur die Fürbitte Muhammads für Muslime im Jüngsten Gericht,<sup>23</sup> sondern auch die Fürsprache anderer frommer Muslime für Glaubensbrüder, um sie aus dem Höllenfeuer zu befreien.

In der Ablehnung des kritischen Nachdenkens sah Ibn Hanbal die einzige Möglichkeit, die Einheit der muslimischen *umma*, der islamischen Gemeinde, zu bewahren. Er war ein Gegner aller theologischen Parteibildung.<sup>24</sup>

Natürlich hat sich Ibn Hanbal erst im Laufe einer längeren Entwicklung als Namensgeber für eine theologische Richtung herauskristallisiert. Es gab zu seiner Zeit ähnlich denkende Gelehrte, ohne dass sie sich für „Hanbaliten“ gehalten hätten.<sup>25</sup>

Der Hanbalismus hatte in der islamischen Welt immer seine Anhänger. Zeitweise kämpften sie gegen alle Theologen, welche die Vernunft als Erkenntnisweg bejahten. Der Konflikt zwischen dem strengen Hanbalismus und dem breiten Strom der orthodoxen, meist staatlich geförderten sunnitischen Theologie, zog sich durch die ganze islamische Geschichte hindurch.

Ibn Hanbal beeinflusste alle späteren fundamentalistischen Bewegungen im Islam, vor allem den berühmten Ibn Taimiyya und den für Saudi-Arabien später so einflussreichen Abd al-Wahhab. Diese wiederum sind die wesentlichen Gewährsleute des zeitgenössischen Fundamentalismus. Das hat einen einfachen Grund: Die Hanbaliten beanspruchten für sich, hinter den Ballast theologischer Meinungsbildung, der sich im Laufe der Jahrhunderte angehäuft hatte, zu den Quellen Koran und Sunna zurückzukehren. Deshalb stießen sie bei allem Beharren auf den Fundamenten des Islams Reformbewegungen an, die zu den Fundamenten zurückkehren wollten. *„Der Hanbalismus hat immer für sich die Möglichkeit der selbständigen Ent-scheidungsfindung, der eigenständigen Anwendung von Koran und Sunna gefordert; nur hat er diese geistige Tätigkeit anders verstanden als die übrigen Rechtsschulen. ‚Selbständige Suche‘ hatte für die Hanbaliten stets im unmittelbaren Rückgang auf die Glaubensurkunden des Islam zu erfolgen; die Leistungen der Gelehrten nach Muhammad waren für die jeweilige Auslegung von Koran und sunna unmaßgeblich!“*<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Watt, Marmura. a. a. O., S. 138.

<sup>21</sup> Nagel. a. a. O., S. 127.

<sup>22</sup> Watt, Marmura. a. a. O., S. 292.

<sup>23</sup> Nagel. a. a. O., S. 146.

<sup>24</sup> Ebd. S. 224.

<sup>25</sup> Watt, Marmura. a. a. O., S. 294f.

<sup>26</sup> Nagel. a. a. O., S. 252.

## Taqi ad-Din Ahmad Ibn-Taimiyya (1263-1328)

Er wurde in Damaskus geboren und starb dort, vorübergehend lebte er auch in Ägypten. Politisch gehörten Syrien und Ägypten während seiner Lebenszeit zum Reich der Mamluken.<sup>27</sup>

Wie Ibn Hanbal war Ibn Taimiyya Jurist und ein entschiedener Verfechter der absoluten Geltung der Sharia. Bereits mit 21 Jahren wurde er Nachfolger seines Vaters als Jura-Professor an einer Madrasa (Lehranstalt) in Damaskus. Er beschäftigte sich viel mit der Unterwerfung der politischen Ordnung unter die Sharia und hat damit die moderne islamistisch-extremistische Bewegung der Muslimbruderschaft und verwandte Bewegungen beeinflusst.

Als Theologie vertrat er ebenfalls die rigorosen hanbalitischen Auffassungen. Er fasste sie in dem sog. ‚Großen Glaubensbekenntnis von Hama‘ zusammen.<sup>28</sup> Sein Anliegen war die Rückkehr zum reinen Islam der Frühzeit. Seine Anschauungen brachten ihn in Konflikt mit dem sunnitischen Establishment, das im Sharia-Recht shafa'itisch und in der Theologie ash'aritisch geprägt war. Ibn Taimiyya wurde als Anthropomorphist angeklagt, ließ sich aber nicht einschüchtern und musste mehrfach Gefängnisstrafen, sowohl in Damaskus als auch in Kairo und Alexandrien, abbüßen. Er starb in der Zitadelle zu Damaskus.

<sup>27</sup> Sie waren Waffensklaven, die vorwiegend aus dem Kaukasus kamen. Es war ihr Verdienst, die Mongolen besiegt und sie von der Arabischen Welt fern gehalten zu haben. Ihre Herrscher waren skrupellose Diktatoren, aber sie förderten Kunst und Kultur in ihrem Herrschaftsgebiet, freilich zu Lasten der armen Landbevölkerung.

<sup>28</sup> Watt, Marmura. a. a. O., S. 473.

Ibn Taimiyya kritisierte die sunnitischen Gelehrten, die um ihres beruflichen Fortkommens willen den politischen Führern willfährig waren. Er kritisierte alle Lehrrichtungen und Gruppierungen seiner Zeit: die rationalistische Theologie der Ash'ariten, die islamische Philosophie, den mystischen Pantheismus der Sufis, die Lehren der Nusairier<sup>29</sup> und schließlich den Heiligen- und Gräberkult der einfachen Muslime. Natürlich kritisierte er auch den Schiismus und schließlich alle damit verbundenen apokalyptischen Erwartungen. Er lehrte, dass allein Muhammad die Fürsprache für die Muslime im Jüngsten Gericht zustehe.

Im Zentrum seiner Theologie stand die nicht zu überbrückende Diskrepanz zwischen Allah und seinen Geschöpfen. Die von Aristoteles stammende Lehre von der Einsheit des Seins lehnte er entschieden ab. Deshalb lehrte er, dass der Mensch nur durch Offenbarung Wissen über Allah erlangen könne, nicht jedoch durch seinen Verstand oder durch philosophische Spekulation. Die von den Sufis (Mystikern) angestrebte Vereinigung mit Allah war für ihn Blasphemie.

Ibn Taimiyya lehnte nicht grundsätzlich das Bemühen des Verstandes ab. Aber er postulierte, dass der Verstand nur auf der Basis von Koran und Sunna aktiv eingesetzt werden dürfe. Der Verstand habe die Wahrheit von Koran und Sunna zu erweisen, dürfe aber nie über diese hinausführen. Deshalb sei die Arbeit der Gelehrten letztlich unerheblich. Ibn Taimiyya erläuterte dies in seiner Schrift „Übereinstimmung des richtig Überlieferten mit dem, was der unge-

<sup>29</sup> Die Nusairier sind vom Siebener-Schiismus abgespaltene Sondergemeinschaft, deren Anhänger bis heute im syrischen Bergland, in Lattakia, Aleppo und Damaskus leben und auch als Alawiten bekannt sind.

trübte Verstand ermittelt.“ Damit beeinflusste er die Reformer des 19. Jahrhunderts und ihr Bemühen, hinter den Ballast der gelehrten Bemühung von 13 Jahrhunderten zu den Quellen Koran und Sunna zurückzukehren.<sup>30</sup>

Ibn Taimiyya war als frommer Muslim bekannt. Ihn prägten die Gottesfurcht, die Anbetung Allahs im Gottesdienst (arab. *'ibada*), absoluter Gehorsam, Demut und Liebe zu Allah.

*„Ihm geht es darum, ein schlichtes, wahrhaftiges Erleben des Glaubens wiederzugewinnen, das nach seiner Ansicht die Altvorderen auszeichnete ... Das wirkliche Wissen vom islamischen Glauben ist wie ein Licht, das einem unmittelbar durch Gott geschenkt wird. Ibn Taimija hoffte, jeder Gläubige werde in seinem Inneren Ähnliches erfahren ... Ibn Taimija ist überzeugt, dass es die Möglichkeit einer unmittelbaren Aneignung des unerschütterlichen Glaubens der Altvorderen gebe ... Die Rechtgläubigkeit Ibn Taimijas erstrebt eine Art von Glaubensgewissheit, die sich ebenfalls nicht in der bloßen Aneignung des Inhalts der Überlieferung erfüllt.“<sup>31</sup>*

Ibn Taimiyya hatte viele Schüler und prägte die geistige Entwicklung des Islams maßgeblich, auch Hasan al-Banna und Sayyid Qutb. Seine Schriften werden bis heute gelesen. Er ist einer der Väter des modernen Islamismus, weshalb seine Schriften beispielsweise bis heute in Syrien verboten sind.

### **Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792)**

In seiner Theologie suchte er eine Position in der Mitte der Rechtgläubig-

keit.<sup>32</sup> Im Sinne des Hanbalismus beanspruchte er für sich einen unmittelbaren Zugang zu Koran und Sunna. Er war der Überzeugung, dass der Inhalt von Koran und Sunna mit dem übereinstimmt, „*was der Mensch bei fehlerfreiem Gebrauch seines Verstandes über sich, die Welt und seine Bestimmung erkennen kann.*“<sup>33</sup> Deshalb hatte er keine Scheu, die Arbeit der muslimischen Gelehrten der vorangehenden Jahrhunderte an Koran und Sunna kritisch zu prüfen.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab stand in der Tradition Ibn Taimiyyas und beeinflusste den modernen Islamismus maßgeblich. Er stammte aus einer Gelehrtenfamilie im zentralarabischen Najd und studierte den Islam in Mekka, Medina, Basra, Bagdad, Hamadan, Isfahan, Damaskus und Kairo. Er bekämpfte den Volksglauben in Arabien und setzte sich für eine Reform des Islams ein. Dabei dachte er vor allem juristisch und politisch.

Nach manchem Widerstand gelang es ihm, Gehör bei Angehörigen der zentralarabischen Herrscherfamilie der Sa'ud zu finden. 1744 traf er mit dem Herrscher die Vereinbarung, ein Reich nach den strengen Gesetzen von Koran und Sunna aufzubauen. Die Sa'ud erlebten durch die Verbindung mit Abd al-Wahhab politisch und religiös einen großen Aufschwung, schafften in Arabien offiziell den Gräber- und Heiligenkult ab und konnten sogar Mekka und Medina besetzen. In diesen beiden heiligsten Stätten des Islams soll damals ein eher unmoralischer Lebenswandel unter den Einwohnern und Pilgern geherrscht haben. Das änderte sich nun durch die Sa'ud.

<sup>30</sup> Nagel, a. a. O., S. 252.

<sup>31</sup> Ebd., S. 233.

<sup>32</sup> Ebd., S. 251.

<sup>33</sup> Ebd., S. 252.

Die Reaktion ließ allerdings nicht lange auf sich warten. Im 19. Jahrhundert eroberte Muhammad Ali mit einem ägyptischen Heer im Auftrag des türkischen Sultans die heiligen Stätten in Arabien zurück. Das Haus Sa'ud musste seine Herrschaft aufgeben, aber der Wahhabismus behielt seinen Einfluss das ganze 19. Jahrhundert hindurch.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der politische Wahhabismus durch Abd al-Aziz aus dem Hause Sa'ud neu

belebt. 1901 nahm er Riyad ein, und damit begann ein ungeahnter Aufstieg seines Hauses. Durch Abd al-Aziz Ibn Sa'ud kam der Wahhabismus zu neuer Blüte und wurde zur Staatsdoktrin des modernen Saudi-Arabien. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts verbreiteten die Saudis die wahhabitischen Überzeugungen in aller Welt und damit auch die Anschauungen Ibn Hanbals und Ibn Taimiyyas.

## Chief Witnesses of Modern Islamism

Eberhard Troeger<sup>1</sup>

Modern Islamism has not emerged from out of nothing. The idea that Islam is not only a private and public exercise of religion, but also can be a social force and even a political order, is not a new thought, but was advocated already in early Islam by important theologians and jurists. It is for this reason that the basic idea of Islamism is anchored deeply in the history of Islamic thought. The lives of three Muslim scholars and leaders who exercised and continue to exercise great influence upon the modern Islamist movement are described briefly in this article.

### Basic Approaches of Islamic Fundamentalism

Fundamentalism, quite in contrast to Islamic rationalism, takes the chief

sources of doctrine and law, that is, the Koran and the sunna, as literally as possible. The aim is a return to "true Islam" and its sources, to the original Islam from Muhammad's time. Theologians who call for this frequently enjoy great veneration in Islamic countries. In Islam, representatives of this school, which would like to return to original Islam, are referred to as "people of tradition" (Arabic: *ashab* or *'al-hadith*), because they uncritically make the hadith literature the foundation of their teaching. They are referred to also as "traditioners" or "traditionalists", but these expressions awaken false connotations among non-Muslims. The basis of the teaching of the fundamentalists is the Koran, the sunna of Muhammad, and the traditions (Arabic: *'athar*), i. e., the sayings or deeds of the ancestors (Arabic: *'akhbar*), the incontestable traditions, and emulation (Arabic: *taqlid*), i. e., the compliance with doctrinal authority.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Eberhard Troeger (\*1938), a Protestant minister, has been studying Islam and the Arab world since 1963. He lived and worked in Egypt, lectures at theological seminaries, and resides in Wiehl near Gummersbach.

<sup>2</sup> So W. Montgomery Watt and Michel Marmura. "Der Islam II: Politische Ent-

## Ahmad Ibn Hanbal<sup>3</sup> (780-855)

He is the great leading figure of Islamic fundamentalism. He came from Baghdad and was active primarily in that city. He studied jurisprudence, made studies of hadith, and undertook journeys to Arabia and Syria. He fought under the command of Caliph al-Ma'mun for conservative Sunni Islam, and because of this had to suffer in prison. He was an ascetic, was revered as a saint, and was an intrepid warrior for a very narrowly understood Islam. As a jurist, he promoted Islamic law within very narrow limits. The strictest of the four Sunni legal schools is named after him.

Ahmad Ibn Hanbal, however, also was a famous collector of traditions. He rejected every criticism of the traditions, although these already at that time were considered in part to be quite abstruse and objectionable.<sup>4</sup> Ibn Hanbal rejected every criticism of the so-called ancestors (Arabic: *sulafa*), including the Prophet's cousin and fourth caliph, Ali, and the famous early Islamic military leader Mu'awiya.<sup>5</sup> At this time, all those who had been born during Muhammad's lifetime were counted among the "ancestors". They had become untouchable saints. Ibn Hanbal taught that only the good qualities of the ancestors were allowed to be mentioned, but not their bad

ones. Whoever, nevertheless, did so had to be punished by the government.<sup>6</sup> Since the ancestors were Arabs, Ibn Hanbal taught that they had priority before all other peoples. He rejected the opinion that all nations in Islam are equal.<sup>7</sup> During his interrogation through the Mu'tazilite inquisition (a philosophical-Islamic school of thought of that time), Ibn Hanbal flatly refused to dispute with the rationalism advocated by the Mu'tazilites.<sup>8</sup> He had no understanding at all for the genuine questions and problems that stood behind speculative theology (Arabic: *kalam*). He did not take the struggle on the part of thoughtful theologians for clarification at all seriously.<sup>9</sup> Speculative theology was for him nothing but human arrogance.<sup>10</sup>

Ahmad Ibn Hanbal rejected the method of deduction by analogy (Arabic: *qiyas*) – widely recognized in jurisprudence already in the early period of Islam – as well as also personal insight (Arabic: *ray*) in the acquisition of knowledge as a dangerous "innovation" (Arabic: *bid'a*).<sup>11</sup> He was by all means an acute thinker, but he allowed the use of reason only within the limits marked out by the Koran and hadith. Ibn Hanbal and his students rejected every form of subjectivism and insisted on the objectively given facts. They were completely uncritical in regard to the circumstance that everything they considered to be fact is the result of the human formation of tradition.

---

wicklungen und theologische Konzepte", in: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 25.2 (Stuttgart u.a. 1985), p. 293.

<sup>3</sup> Full name: Abu Abd-Allah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal ash-Shaibani. Cf. Watt, Marmura, op. cit. pp. 290ff.

<sup>4</sup> Tilman Nagel. *Geschichte der islamischen Theologie: Von Mohammed bis zur Gegenwart* (Munich 1994) quotes on page 131 a hadith in which Muhammad says, „I saw my Lord as a curly-headed young man in a green robe.“

<sup>5</sup> Nagel, op. cit. pp. 118f.

---

<sup>6</sup> Watt, Marmura, op. cit. p. 292.

<sup>7</sup> Ibid. p. 293.

<sup>8</sup> Nagel, op. cit. p. 123.

<sup>9</sup> Ibid. op. cit. p. 136.

<sup>10</sup> Ibid. p. 230.

<sup>11</sup> Ibid. p. 128.

In the inner-Islamic dispute about the anthropomorphisms of the Koran, Ahmad Ibn Hanbal demanded that these be left as they are and not be interpreted. The throne of Allah (Arabic: *'arsh*) and his chair (Arabic: *kursi*) were, in his view, created by Him. Allah also created seven heavens and seven earths. The throne of Allah, he taught, was not to be compared to a human throne, but it also was not explainable. Ibn Hanbal refused to draw conclusions from Allah's actions (Arabic: *'aqyisa*) for the action of the human being. Such a conclusion would be an anthropomorphism to be rejected (Arabic: *tashbih*, i. e., an act of making similar) since thereby Allah and the human being are brought into a relationship with one another,<sup>12</sup> which is not permitted to exist. For this reason, Ibn Hanbal rejected a discussion of Allah's characteristics.<sup>13</sup>

Of course, Ibn Hanbal also rejected the doctrine of the created nature of the Koran.<sup>14</sup> Even the recitation (Arabic: *lafz*) of the Koran is uncreated according to Ibn Hanbal.<sup>15</sup> On the other hand, the perception through dreams, in which Allah shows human beings what is real, is created by Allah.<sup>16</sup>

Faith (Arabic: *iman*) was for him an intention of the heart, a verbal confession, as well as also Islamic conduct and adherence to Muhammad's sunna. In spite of predetermination, the Hanbalites also held fast to the idea that faith must consist of an inner consent, a spoken confession, and Islamic conduct.<sup>17</sup> Ibn Hanbal taught that all that occurs comes

from Allah (Arabic: *qadar*, i. e., determination; Arabic: *qada'*, i. e., decision), good and evil as well as also righteousness and sin. Allah alone decides whether someone goes to Hell or enters into Paradise. Human beings do not have the right to predict this outcome. For this reason, even bad Muslim leaders are to be accepted, and Muslims must obey them. The caliph must always come from the tribe of the Quraysh, the tribe of Muhammad.

Ibn Hanbal thus advocated a strict doctrine of predetermination. Everything good and everything evil, including all the actions of human beings, are predetermined by Allah's *qadar*.<sup>18</sup> Yet, the reckoning on the Day of Judgement still retains for Ibn Hanbal its frightful nature. For the believers, it is mitigated through hope in the intercession of Muhammad. Sinful Muslims who first of all landed in Hell still could enter into Paradise on the basis of Muhammad's intercession.<sup>19</sup> According to Ibn Hanbal, Paradise and Hell are eternal.<sup>20</sup>

Ibn Hanbal taught the eschatological doctrine<sup>21</sup> that, at the end of time, the one-eyed Dajjal ("Antichrist") will appear as a seducer to apostasy. He taught that the punishment of bad Muslims takes place already in the grave before the Judgement and that, thus, there is a limited punishment in Hell. For him, the pool (Arabic: *haud*) of Muhammad, the bridge (Arabic: *siraṭ*) over the abyss of Hell, the scales (Arabic: *mizan*) of the Judgement, and the trumpet of judgement (Arabic: *sur*) were facts. Ibn Hanbal affirmed the intercession of Mu-

<sup>12</sup> Watt, Marmura. op. cit. p. 294.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Nagel. op. cit. pp. 127f.

<sup>15</sup> Ibid. p. 128.

<sup>16</sup> Watt, Marmura. op. cit. p. 292

<sup>17</sup> Ibid. p. 135.

<sup>18</sup> Nagel. op. cit. p. 127.

<sup>19</sup> Watt, Marmura. op. cit. p. 138.

<sup>20</sup> Nagel. op. cit. p. 127.

<sup>21</sup> Watt, Marmura. op. cit. p. 292.

hammad on behalf of Muslims on the Day of Judgement.<sup>22</sup> But, in his view, other pious Muslims also can offer intercession in order thereby to free other Muslims from the fires of Hell. Paradise and Hell, according to Ibn Hanbal, were created long ago and remain eternal.

Ibn Hanbal saw in the rejection of critical thinking the only possibility for preserving the unity of the Muslim *umma*, the Islamic community. He was an opponent of the formation of every kind of theological party.<sup>23</sup>

Ibn Hanbal refused to debate in detail with his Mu'tazilite opponents. He feared that the views of the rationalist theologians would thereby become known and would seduce Muslims into agreeing with them.<sup>24</sup>

Of course, only in the course of a longer development did Ibn Hanbal emerge as the donor of his name to a legal school of theological thought. There were scholars during his lifetime who thought along similar lines without being considered to be "Hanbalites".<sup>25</sup>

Hanbalism always had its supporters in the Islamic world. Occasionally, they fought against all theologians who affirmed reason as a path to knowledge. The conflict between strict Hanbalism and the broad stream of orthodox, in most cases state-supported, Sunni theology runs throughout the whole of Islamic history. Ibn Hanbal influenced all later fundamentalist movements in Islam. The famous Ibn Taimiyya and Abd al-Wahhab, who later was so influential in Saudi Arabia, are to be named here above all. These, in turn, are the essen-

tial authorities for contemporary fundamentalism, and this for a simple reason: The Hanbalites claimed to go back behind the ballast attending the formation of theological opinion that had accumulated in the course of centuries to the sources of the Koran and the sunna. For this reason, they, with their insistence upon the foundations of Islam, gave impulse to reform movements that wanted to return to these foundations. "*Hanbalism always claimed for itself the possibility of independent decision-making, of the independent application of Koran and sunna. But, it understood this intellectual activity in a different way than did the other legal scholars. The 'independent search' for the Hanbalites always had to ensue in the direct return to the faith documents of Islam; the accomplishments of the scholars after Muhammad were irrelevant for the exegesis of Koran and sunna in each case!*"<sup>26</sup>

### **Taqi ad-Din Ahmad Ibn Taimiyya (1263-1328)**

He was born in Damascus, and also died there; he also lived for a time in Egypt. During his lifetime, Syria and Egypt belonged politically to the empire of the Mamelukes.<sup>27</sup>

Like Ibn Hanbal, Ibn Taimiyya was a jurist and a strong advocate of the absolute validity of Sharia. He became the successor to his father as law professor at a *madrassa* (educational institution) in

<sup>22</sup> Nagel, op. cit. p. 146.

<sup>23</sup> Ibid. p. 224.

<sup>24</sup> Watt, Mamura. op. cit. p. 465.

<sup>25</sup> Ibid. pp. 294f.

<sup>26</sup> Nagel, op. cit. p. 252.

<sup>27</sup> These were armed slaves who came primarily from the Caucasus region. It was due to them that the Mongols were defeated and kept out of the Arabic world. Their rulers were unscrupulous dictators, but they did much for art and culture in their area of control, of course at the expense of the poor rural population.

Damascus already at the age of twenty-one. He concerned himself a great deal with the subjection of the political order to Sharia and thereby influenced the modern Islamist extremist movement of the Muslim Brotherhood and related movements.

As a theologian, he likewise advocated rigorous Hanbalite views. He summarized these in the so-called "Great Confession of Faith of Hama".<sup>28</sup> His goal was the return to the pure Islam of the early period. His opinions led him into conflict with the Sunni establishment that was Shafaite in the law of Sharia and Asharite in theology. Ibn Taimiyya was charged with being an anthropomorphist, but did not let himself be intimidated, and had to serve multiple prison sentences in Damascus as well as in Cairo and Alexandria. He died in the citadel at Damascus.

Ibn Taimiyya criticized the Sunni scholars who, for the sake of their professional advancement, were compliant with political leaders. He criticized all the doctrinal schools and groups of his time: the rationalistic theology of the Asharites, Islamic philosophy, the mystic pantheism of the Sufis, the teachings of the Nusairians,<sup>29</sup> and finally the cult of saints and the burial cult among the common Muslims. He naturally criticized Shiism and all the apocalyptic movements connected with it. He taught that only Muhammad was entitled to intercede for Muslims on the Day of Judgement.

---

<sup>28</sup> Watt, *armura*. op. cit. p. 473.

<sup>29</sup> The Nusairians are an independent group that split off from Sevener Shiism whose members to the present day live in the mountainous areas of Syria, in Latakia, Aleppo, and Damascus and are also known as Alewites.

In the center of his theology stood the unbridgeable discrepancy between Allah and His creatures. He firmly rejected the Aristotelian doctrine of the unity of being. For this reason, he taught that the human being can attain knowledge of Allah only through revelation, but not through one's own reason or through philosophical speculation. The unification with Allah aimed at by the Sufis (mystics) was, for him, blasphemy.

Ibn Taimiyya did not reject the application of reason fundamentally. Rather, he postulated that reason may be employed actively only on the basis of the Koran and the sunna. Reason, he said, must demonstrate the truth of the Koran and sunna, but is never permitted to lead beyond these. For this reason, the work of scholars is, in the final analysis, insignificant. Ibn Taimiyya explained this in his text "Agreement of What is Handed Down With What Pure Reason Determines". With this, he influenced the reformers of the nineteenth century and their efforts to go behind the ballast of thirteen centuries of learned endeavor and to return to the sources of the Koran and the sunna.<sup>30</sup>

Ibn Taimiyya was known as a pious Muslim. He was marked by the fear of God, the worship of Allah in the worship service (Arabic: *'ibada*), complete obedience, humility, and love for Allah. *"Important to him is regaining a simple, honest experience of faith that, in his view, characterized the ancestors ... Real knowledge of Islamic faith is like a light that is given directly by God. Ibn Taimija hoped that every believer would experience something similar internally ... Ibn Taimija is convinced that the possibility of a direct acquisition of the un-*

---

<sup>30</sup> Nagel, p. 252.

*shakeable faith of the ancestors exists ... The orthodoxy of Ibn Taimija strives for a kind of certainty in faith that likewise is not fulfilled in the mere acquisition of the content of tradition.*"<sup>31</sup>

Ibn Taimiyya had many students and decisively influenced Hasan al-Banna and Sayyid Qutb as well as the further history of Islamic thought. His writings are read to the present day. He is one of the fathers of modern Islamism, for which reason his writings are forbidden to the present, for example in Syria.

### **Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792)**

Muhammad ibn Abd al-Wahhab stood in the tradition of Ibn Taimiyya and decisively influenced modern Islamism. He came from a scholarly family in Najd in central Arabia, and studied Islam in Mecca, Medina, Basra, Baghdad, Hamadan, Isfahan, Damascus, and Cairo. He fought against folk religion in Arabia and spoke out in favor of a reform of Islam, which he meant, above all, in a legal and political sense. In his theology, he sought to take a position in the middle of orthodoxy.<sup>32</sup> Along the lines of Hanbalism, he claimed for himself a direct access to the Koran and the sunna. He was convinced that the content of the Koran and the sunna was in agreement with that "*which the human being can know about himself, the world, and his purpose in life through a correct use of his reason.*"<sup>33</sup> For this reason, he had no scruples about testing the work of Muslim scholars from the pre-

ceding centuries against the Koran and the sunna.

After much resistance, he was successful in finding a hearing among members of the central Arabian ruling family of Sa'ud. In 1744, he reached an agreement with the ruler to found a kingdom based on the strict laws of the Koran and the sunna. Through the connection with Abd al-Wahhab, the Sa'uds experienced a great upswing politically and religiously, officially abolished the grave cult and the cult of saints in Arabia, and even were able to occupy Mecca and Medina. A rather loose lifestyle is supposed to have prevailed among the inhabitants and pilgrims at that time in these two holy cities of Islam. This was changed by the Sa'uds.

The reaction, however, was not long in coming. In the nineteenth century, Muhammad Ali, with an Egyptian army, reconquered the holy cities in Arabia on behalf of the Turkish Sultan. The house of Sa'ud had to relinquish its rule, but Wahhabism retained its influence throughout the entire nineteenth century.

At the beginning of the twentieth century, political Wahhabism was revived through Abd al-Aziz from the house of Sa'ud. In 1901, he took Riyadh, and thereby began an undreamt-of rise of his house. Through Abd al-Aziz Ibn Sa'ud, Wahhabism experienced a new flowering and became the state doctrine of modern Saudi Arabia. In the last third of the twentieth century, the Saudis disseminated Wahhabite beliefs throughout the whole world, and therewith also the views of Ibn Hanbal and Ibn Taimiyya.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 233.

<sup>32</sup> Ibid., p. 251.

<sup>33</sup> Ibid., p. 252.

Das **Institut für Islamfragen** will der Herausforderung durch die ständige Zunahme der Zahl der Muslime in Europa begegnen und Christen helfen, sich dieser Herausforderung zu stellen.

Dieses Institut der Deutschen Evangelischen Allianz bietet sachliche Informationen aus christlicher Perspektive vor dem Hintergrund der besonderen Ereignisse unserer Zeit.

### **Unsere Ziele**

- Eine sachlich-wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam.
- Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Islam als Religion, politischem System und Gesellschaftsordnung.
- Regelmäßige Veröffentlichungen, Seminare, Vorträge u. Tagungen.
- Ein zeitgemäßes Vertreten christlicher Werte und Auffassungen.
- Zurüstung von Christen zu einer angemessenen Begegnung mit Muslimen.

© Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V.  
Alle Rechte vorbehalten.

Sie finden uns im Internet unter: <http://www.islaminstitut.de>.