

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 76 (2022)
Heft: 2

Artikel: Gewalt im Namen des Islam : muslimische Fragen und Antworten
Autor: Krämer, Gudrun
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1035024>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gudrun Krämer*

Gewalt im Namen des Islam: Muslimische Fragen und Antworten

<https://doi.org/10.1515/asia-2022-0027>

Received July 24, 2022; accepted July 24, 2022

Abstract: Distinguishing Islamism from „mainstream,“ non-Islamist Islam is not always an easy task as far as the basic assumptions concerning the nature of Islam and its normative foundations are concerned. It is with regard to strategy in general and the use of violence (especially against Muslims) in particular, that distinctions tend to become sharply drawn. Islamists aim to transform state, society, culture, and law in light of the normative texts of the Qur'an and Sunna, considering the early period of the prophet Muḥammad and his successors (the “pious ancestors”) as the definitive model of an Islamic order. Jihadist Islam pre-dates 9/11 but was propelled into new directions as a result of these acts of violence. The legitimate use of violence, and of Jihad, has always been a contentious issue among Muslims. Significantly, the religious status and affiliation of those involved (Muslims; recognized non-Muslim communities; non-Muslims living beyond the Islamic realm; self-declared Muslims not recognized as such by their enemies) have played a crucial role in these debates. At the core of contention is *takfīr*, the accusation of unbelief launched against self-declared Muslims, be they Sunni, Shi'i or other. Sayyid Qutb (1906-1966) elaborated the theological underpinnings of *takfīr*, but it was militant Islamist groups that took the concept to its extremes and put it into practice. Faced with a jihadist logic based on the Qur'an and Sunna, Islamic scholars and Muslim political authorities have propagated the principle of moderation (*wasat* and *wasatīyya*) as the truly Islamic model of thought and behavior. While *wasatīyya* lacks the emotional and medial resources available to its militant opponents, and while it has been denounced as a strategy of containment employed by the powers-that-be, it seems to have been embraced by broad Muslim audiences.

Keywords: Jihadism; Sayyid Qutb; takfir; violence; wasatīyya

Zwei Jahrzehnte nach den Anschlägen vom 11. September 2001 sind die Schockwellen abgeebbt, die sie in den USA und weiten Teilen der westlichen Welt

*Corresponding author: Gudrun Krämer, Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, Institut für Islamwissenschaft, Freie Universität Berlin, Fabeckstr. 23/25, 14195 Berlin, Germany, E-mail: gudrun.kraemer@fu-berlin.de

ausgelöst hatten. Aber die Bilder sind nicht vergessen – in geradezu apokalyptischer Art dramatisch, wirkten sie zugleich doch beinahe unwirklich, wie aus einem Katastrophenfilm entnommen. Die Anschläge des 11. Septembers dürften neben der Mondlandung und dem Mord an John F. Kennedy zu den Ereignissen zählen, bei denen die meisten noch heute wissen, wo und unter welchen Umständen sie sie erlebten. In der arabischen und islamischen Welt – wenn diese Kurzformel hier erlaubt sein mag – saß der Schock weniger tief als in den USA und der westlichen Welt ganz allgemein. Ihr fehlte die Erfahrung des Neuen, noch nie Dagewesenen. In der arabischen und islamischen Welt reihten sich die Anschläge in eine Spirale der Gewalt und Gegengewalt, ausgeübt von islamistischen Tätern und von den eigenen Regimen, bei der die Auslöser häufig genug nicht mehr eindeutig auszumachen waren: Die Kette reicht von der Besetzung der Großen Moschee in Mekka durch islamistische Kämpfer im Jahr 1978 bis zu den islamistischen Anschlägen in Ägypten, Algerien und Tunesien, die ihrerseits auf staatliche Gewalt antworteten, von staatlicher Gewalt begleitet und von staatlicher Repression gefolgt wurden. Die Anschläge vom 11. September wurden in der arabischen und islamischen Welt auf breiter Front verurteilt – aber es gab auch das, was man im Deutschen klammheimliche Freude nennt, eine klammheimliche Freude darüber, dass Usama Bin Laden und seine Anhänger es den „Hochmütigen“ (arab., *al-mustakbirūn*) gezeigt hatte, die der Koran verdammt und Ayatollah Khomeini so eindringlich in die Schranken wies.

Dass die Anschläge des 11. Septembers in der (hier weit gefassten) Region keinen vergleichbar tiefen Schock auslösten, heißt nicht, dass sie keine Wirkung zeigten. Die Wirkungen sind allerdings von den westlichen Reaktionen nicht zu trennen, insbesondere der von den USA auf Grundlage einer UNO-Resolution geführten Invasion Afghanistans vom Oktober 2001 und dem ohne eine vergleichbare Legitimation begonnenen Krieg gegen den Irak vom März 2003 (Dritter Golfkrieg). Ob diese Aktionen für die westliche Politik und Gesellschaft und damit auch für die internationale Politik eine Zeitenwende bedeuteten, haben andere erörtert. Vieles deutet darauf hin, dass Zeitenwende ein zu großer Begriff ist. In diesem Beitrag wird es um einen begrenzten, aber wichtigen Ausschnitt aus dem Geschehen gehen, die innermuslimische Auseinandersetzung um Islam, Islamismus und Gewalt.

1 Islam und Islamismus

Die Auseinandersetzung um den Islamismus, namentlich aber den gewaltbereiten, jihadistischen Islamismus reicht Jahrzehnte zurück. Sie ist durch den 11. September 2001 nicht hervorgerufen oder gar „erfunden“ worden, wohl aber wurde sie zugespitzt und neu akzentuiert. In der historischen Betrachtung wird

man ja selten gänzlich Neues finden. Die Glühbirne kann man erfinden und die Relativitätstheorie entwickeln. Komplexe Phänomene wie die Renaissance, die Reformation und die Aufklärung, der Rassismus und der Antikolonialismus dagegen greifen vorhandene Argumente auf, lesen sie anders, gewichten sie neu, schaffen neue Institutionen, entfalten eine spezifische gesellschaftliche Wirkung und werden in immer neuer Weise politisch in Dienst genommen. Nichts Anderes gilt für den Islamismus.

Dabei sind die Konturen der Debatte nicht leicht zu erkennen, wahre und falsche Aussagen nicht ohne Weiteres zu identifizieren und Mehr- und Minderheiten kaum je mit belastbaren Daten zu quantifizieren: Der Koran ist kein Handbuch des Kriegs- und Völkerrechts und zumindest der sunnitische Islam kennt kein Oberhaupt mit Dogmenkompetenz, das, dem katholischen Papst oder buddhistischen Lamas vergleichbar, eine für alle Gläubigen verbindliche Lehrmeinung festlegen könnte. Anders bestimmte schiitische Gemeinschaften wie die Anhänger des Aga Khan, die als Angehörige einer marginalisierten Strömung die großen Linien der Auseinandersetzung zwar nicht bestimmen, über ihre Forschungseinrichtungen und Publikationen aber gerade zu Themen wie Pluralismus, Freiheitlichkeit und Modernität wichtige Beiträge liefern.¹ Die schwache Institutionalisierung religiöser Autorität ermöglichte über die Jahrhunderte eine Vielfalt islamischer Denk- und Lebensformen, die von manchen Musliminnen und Muslimen als bereichernd empfunden werden mochte. In der Moderne gilt sie vielen als Beleg ihrer Überzeugung, dass der Islam als Weltreligion für alle Zeiten und Räume Gültigkeit besitzt und nicht allein für sein arabisches Ursprungsmilieu. Nicht selten wurde die Vielfalt jedoch als Bedrohung des Einheitsprinzips wahrgenommen – der Islamismus selbst ist Ausdruck dieser Wahrnehmung.

Islamismus ist zwar anerkanntermaßen ein modernes Phänomen, ansonsten aber schwer präzise zu fassen und nach außen – soll hier heißen: gegenüber einem vorherrschenden Islamverständnis sunnitischer Prägung – abzugrenzen.² Ich verstehe Islamismus als das Projekt, Staat, Recht, Kultur und Gesellschaft im Lichte eines textbasierten, auf die Ursprünge verweisenden Islamverständnisses umzugestalten, um so nach eigener Intention den wahren Islam in der eigenen Gegenwart zu verwirklichen. Als Grundlagen reklamiert werden die normativen Texte des Islam – der Koran als nach muslimischer Lehre unmittelbares Gotteswort und die Überlieferung des Propheten Muhammad, Sunna, als die, wiederum nach muslimischer Lehre, vorbildliche und verbindliche Realisierung der von Gott

1 Vgl. Magout 2020.

2 Die Literatur ist schwer zu überschauen, kann hier auch nicht kritisch gewürdigt werden. Eine gut lesbare Einführung bietet Seidensticker 2016, wobei Seidensticker im Einzelnen andere Akzente setzt und andere Bewertungen vornimmt, als ich dies tue.

gesetzten Normen und Gebote. Die „Ursprünge“ umfassen im Wesentlichen das prophetische Wirken Muhammads in den zwei Jahrzehnten zwischen 610 und 632 n. Chr., ergänzt durch die als exemplarisch verstandene Umsetzung islamischer Weisungen durch die ersten Generationen von Musliminnen und Muslimen. Nicht allein in der islamistischen Szene sind diese frühen Muslime als *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, die „frommen Vorfahren“, bekannt; diejenigen, die sich im eigenen Denken und Handeln ausdrücklich auf deren Vorbild beziehen, bezeichnen sich als Salafisten. Schauplatz dieses exemplarischen Wirkens war nicht allein die Arabische Halbinsel mit den Zentren Mekka und Medina, auf die sich die kollektive Erinnerung konzentriert, sondern auch die früh eroberten Gebiete in Syrien, Irak und Ägypten, die den Muslimen bereits deutlich andere Rahmenbedingungen boten als Mekka, Medina und deren von Hirtennomaden und Oasenbauern geprägtes Umfeld. Im Übrigen sind, beginnend mit dem Konstrukt eines islamischen Staates und einer auf Koran und Sunna gegründeten umfassenden Rechtsordnung, viele der auf die Frühzeit projizierten Ideen, Praktiken und Institutionen genau das: Projektionen, nicht dokumentierbare Erscheinungen des 7. und frühen 8. Jahrhunderts. An einer präzisen historischen Einbettung islamischer Lehren und Praktiken sind die Islamisten der Gegenwart einschließlich der Salafisten in der Regel allerdings nicht interessiert.

Zur Textbindung und den zeit-räumlichen Bezügen auf die Ursprünge treten weitere Kennzeichen eines islamistischen Islamverständnisses: die Konzeptionalisierung des Islam als allumfassende Ordnung, ja als System (das arabische *nizām* kann beides bedeuten); die dezidierte Abgrenzung nach außen, gegenüber anderen Ordnungen und Systemen vom Sozialismus über den Faschismus bis zum Liberalismus und damit auch gegenüber einer rechtsstaatlich fundierten liberalen Demokratie; und die Verabsolutierung dieses Islamverständnisses als einzig gültiger, gleichermaßen reiner und wahrer Lehre. Mit Blick auf seine Wirkung nach innen ist der Islam der Islamisten je nach Perspektive als ganzheitlich oder als totalisierend, wenn nicht totalitär bewertet worden. Der Systemgedanke ist in verschiedene Formeln gegossen worden. Der Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft, Hasan al-Banna (1906–1949), sprach in vielen Variationen vom Islam als Ordnung, die Religion und Staat, Recht und Kultur, Militär und Wirtschaft umfasst. Von den ausgehenden 1930er Jahren an insistierte er zusehends nachdrücklicher auf der Politik als integralem Bestandteil „des Islam“. In den 1940er Jahren forderte er eine Islamisierung des ägyptischen Staats und der ägyptischen Gesellschaft einschließlich der Durchsetzung der, wie er es meist formulierte, islamischen Gesetze.³ Der Ruf nach einer „Anwendung der Scharia“ avancierte

³ Eingehender und gestützt auf die relevanten Quellen Krämer 2022a, insbes. Kap. 6.

allerdings erst einige Jahrzehnte nach seinem Tod zum Erkennungsschlagwort der Islamisten in Ägypten und anderen muslimischen Mehrheitsgesellschaften.

Der Kombination von Systemgedanken und politischem Anspruch verdankt sich das Etikett „politischer Islam“ für all diejenigen Akteure, die – wie die Muslimbrüder und die später entstandenen jihadistischen Gruppierungen – politisch aktiv sind, ohne sich notwendigerweise in den gegebenen Rahmen politischer Partizipation (Wahlen, parlamentarische Ordnung usw.) einzuordnen. Diejenigen, die sich in diesen Rahmen einfügen, werden gelegentlich als Vertreter eines legalistischen Islamismus bezeichnet, jene, die dies nicht tun, als radikal, revolutionär, extrem(istisch) oder terroristisch. Für sich genommen besagt der Begriff „politischer Islam“ nichts über die Strategie seiner Trägerinnen und Träger, insbesondere ihr Verhältnis zu Reform, Gewalt und revolutionärem Umsturz.

Nach außen zeigen die Islamisten gewissermaßen scharfe Kante, die Freund und Feind deutlich voneinander trennt. So dezidiert sie sich jedoch gegen ihre Konkurrenten und Widersacher abgrenzen, so schwer fällt in vielen Punkten die trennscharfe Unterscheidung zwischen einem sich als „normal“, wenn nicht gar orthodox, auf jeden Fall aber als nicht-islamistisch begreifenden Islamverständnis auf der einen Seite und einem islamistischen auf der anderen. Auf Koran, Sunna und die Exempla der frühen Zeit berufen sich zahllose Musliminnen und Muslime, die weder nach eigenem noch nach fremdem Verständnis einen islamistischen Islam vertreten. Dies gilt heute mehr denn je: Moderne Medien und eine fortschreitende Alphabetisierung sorgen für eine Verbreitung der Texte, insbesondere des Korans, und der auf sie verweisenden Bezüge, wie es sie historisch nie gegeben hat.

Zumindest unter praktizierenden Musliminnen und Muslimen dürfte unstrittig sein, dass der Islam zwar zunächst einmal ein Glaube ist bzw., und das greift potenziell weiter, eine Religion, er aber neben einer ausgeprägten ethischen zugleich eine rechtliche Dimension besitzt, selbst wenn diese rechtliche Dimension unterschiedlich weit gefasst wird. Damit muss der Islam sich zugleich auf die Lebensführung der Gläubigen auswirken, sei es in Fragen des alltäglichen Lebens, sei es in Fragen der gesellschaftlichen Ordnung.⁴ Die Politik wiederum ist Teil dieses Feldes. Die häufig zu hörende These, der politische Islam missbrauche schon allein dadurch die Religion, dass er politisch ist, kann so allgemein nicht richtig sein. Islamisten waren auf jeden Fall nicht die ersten, die mit der Religion Politik machten, denn politisch waren Muslime von früher Stunde an. Die Eroberungen des 7. und 8. Jahrhunderts waren politische Akte, die im Übrigen den meisten Muslimen noch heute als Quelle des Stolzes dienen, an denen auch diejenigen kaum Kritik äußern, die scharf mit dem westlichen Imperialismus ins

4 Ausführlicher hierzu Krämer 2021.

Gericht gehen. Zahlreiche muslimische Herrscher von Harun ar-Raschid im 9. bis Sultan Süleiman im 16. Jahrhundert inszenierten sich als Mehrer des Reiches und Vorkämpfer des Islam, und ihre Expansionspolitik ließ sich nicht unter das Vorzeichen der Verteidigung stellen. Unterschiedliche Dynastien von den Abbasiden und den Fatimiden bis zu den Safaviden und Qajaren verbanden ihren Herrschaftsanspruch mit einem spezifischen Islamverständnis und nutzten so das religiöse Argument für die Absicherung ihrer dynastischen Ambitionen. Heute werden ganz selbstverständlich Menschenrechte, Frauenrechte, Minderheitenrechte oder auch der Umweltschutz islamisch begründet, und auch das ist Politik. Nicht nur im vorliegenden Kontext sollte die Frage daher weniger darauf zielen, ob Musliminnen und Muslime im Namen des Islam Politik machen, sondern welche Art von Politik sie betreiben und welche Mittel und Strategien sie zur Erreichung ihrer Ziele anwenden und für legitim erklären.

2 Islam und Gewalt

Über das Verhältnis „des Islam“ zu Gewalt in ihren unterschiedlichen Manifestationen ist viel geschrieben und gestritten worden, und es konnte vermutlich nicht ausbleiben, dass in diesen Debatten Polemik und Apologie, Übertreibung und Verharmlosung breiten Raum einnahmen und einnehmen. Ich möchte mich im Folgenden nicht an Fremd- und Feindbildern und an der Frage abarbeiten, ob nichtmuslimische Beobachter den Islam (womöglich grundsätzlich oder zwangsläufig) missverstehen und missverstanden haben. Von Max Weber, der den Islam als Krieger- und Herrenreligion charakterisierte, bis zu Michel Houellebecq gäbe es genügend diskussionswürdige Beispiele. Aus dem breiten Spektrum der Gewalt sollen auch lediglich diejenigen Formen physischer und diskursiver Gewalt erörtert werden, die in den einschlägigen muslimischen Diskussionen verhandelt werden: Gewalt gegen Andersdenkende, Andersgläubige und Nichtgläubige. Häusliche Gewalt, um nur dieses wichtige Beispiel zu nennen, wird in der Regel vollkommen getrennt behandelt.

Die Frage der legitimen Mittel zur Durchsetzung als islamisch verstandener Ziele beschäftigt Muslime seit Jahrhunderten. Sie ist integraler Teil der Diskussion um den Jihad, die gleichfalls bis in die frühe islamische Zeit zurückreicht. Wie der jüdische und der christliche ist auch der islamische Gott ein fordernder Gott, der von seinen Geschöpfen Gehorsam und den Einsatz all dessen verlangt, was er ihnen selbst verliehen hat: Leib, Leben, Zeit und Besitz. Der Einsatz für die Sache Gottes (arab., *al-jihād fi sabīl allāh*) kann weit gefasst werden und beschränkt sich keineswegs auf den physischen Kampf mit der Waffe. Wie der amerikanische Begriff *crusade*, der neben dem bewaffneten Kreuzzug auch den friedlichen Kampf

gegen Hunger, Armut und die Malaria und für Demokratie und Freiheit bezeichnen kann, deckt Jihad ein breites Spektrum an Aktionsformen ab. Charakteristisch sind zugleich die feinen Abstufungen und Konditionierungen, die muslimische Religions- und Rechtsgelehrte für den legitimen Jihad erarbeitet haben. Ein Konsens wurde dabei nicht erzielt, vielmehr wurde und wird über jedes einzelne Element – was ist der große Jihad und was der kleine, wann ist ein Kampf offensiv, wann defensiv, was legitimiert generell Gewaltanwendung, und wer besitzt die Autorität, die Kriterien zu bestimmen – gestritten. Zur Theorie kommt die Praxis, die ihr in puncto Uneinheitlichkeit nicht nachsteht.⁵

Bezeichnenderweise bildet die Religionszugehörigkeit der Akteure, namentlich der zu bekämpfenden Gegner, ein zentrales Kriterium der Bewertung. Grob unterscheiden lässt sich zwischen Gewalt gegen Muslime; Gewalt gegen Menschen, die dauerhaft auf islamischem Herrschaftsgebiet, dem Dār al-Islām, leben und daher von den muslimischen Autoritäten als Schutzbefohlene (Dhimmis) eingestuft wurden und werden; und schließlich Gewalt gegen Nichtmuslime, die entweder jenseits des Dār al-Islām leben oder nicht den Status von Schutzbefohlenen genießen. Zu Letzteren zählen Menschen, die sich selbst als Muslime verstehen, denen der Gegner jedoch die Zugehörigkeit zum Islam abspricht, sowie Menschen, die sich aus eigener Entscheidung vom Islam abgewandt haben und daher nach islamischer Lehre als Apostaten gelten.

3 „Innere Feinde“

So tabuisiert Gewalt gegen Muslime ist, die in einer so stark auf Einheit angelegten Religion wie dem Islam emphatisch verurteilt wird, so unübersehbar zieht sie sich durch die islamische Geschichte. Das früheste Beispiel bieten die Kharijiten des 7. und frühen 8. Jahrhunderts, die mit ihrem rigiden Islamverständnis, das jede islamwidrige Handlung bereits als Zeichen des Abfalls vom Islam wertete, wohl als Erste andere Muslime zu Ungläubigen erklärten (arab., *takfīr*) und den bewaffneten Kampf gegen sie nicht nur als legitimen, sondern als islamisch geforderten Akt führten. Als historisches Phänomen waren sie von begrenzter Bedeutung – im Wesentlichen handelte es sich um nomadisch lebende arabische Stammeskämpfer. Als Typus aber werden sie noch heute vor allem von Kritikern des militanten Islamismus wachgerufen, die in ihnen das sehen, was die Bezeichnung „Kharijiten“ beschreibt: Männer und Frauen, die die islamische Gemeinschaft bewusst

⁵ Aus der fachwissenschaftlichen Literatur vgl. Peters 2006; Bonner 2006 oder auch Afsaruddin 2013. Am Beispiel der Hadith-Literatur zeigt Bartschat 2019 die Vielstimmigkeit der Diskussion auf.

und aus eigenem Antrieb verlassen bzw. ihren Rahmen überschritten haben (arab. *kharaja*, hinausgehen).⁶

Die Kharijiten waren jedoch keineswegs die einzigen, die im Namen des Islam Gewalt gegen Muslime ausübten: Die haschemitische Bewegung, die sich auf einen Vorfahren des Propheten Muhammad zurückführte und 750 n.Chr. die abbasidische Familie an die Macht brachte, bekämpfte das herrschende umayyadische Regime mit islamischen Argumenten. Im Maghreb bekämpften im 12. Jahrhundert die streng sunnitischen Almohaden die nicht weniger streng sunnitischen Almoraviden, die einige Jahrzehnte zuvor als eine militante religiöse Erweckungsbewegung an die Macht gelangt waren, im Namen des Islam; zur gleichen Zeit sprachen die ismailitischen Fatimiden den abbasidischen Kalifen in Bagdad die islamische Legitimität ab. Im 16. Jahrhundert griffen die sunnitischen Osmanen und die schiitischen Safaviden in ihrem Kampf um regionale Vorherrschaft auch auf religiöse Argumente zurück und bezeichneten die jeweils andere Seite als Ungläubige. Als Muhammad b. Abd al-Wahhab im 18. Jahrhundert eine besonders enge Definition islamischer Rechtgläubigkeit propagierte und praktizierte, war er daher nicht der Erfinder des *takfir*. Den jihadistischen Impuls sollte in den 1960er Jahren der Ägypter Sayyid Qutb (1906–1966) auf theoretischer Ebene umformulieren und von den 1970er Jahren an diverse Jihad-Organisationen in die Praxis umsetzen.

Im Mittelpunkt stand für Qutb und die Jihadisten des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts die Frage, auf Grund welcher Kriterien eine Person als Muslim anerkannt werden kann und muss bzw. umgekehrt, welche Akte eine Person aus der muslimischen Gemeinschaft ausschließen.⁷ Das war im Kern eine theologische Frage, die allerdings weniger auf Gott gerichtet war – sein Wesen und seine Attribute, über die Muslime über Jahrhunderte nachgedacht und disputiert hatten –, als vielmehr auf die Menschen und das richtige Verständnis von Gottesdienst, Frömmigkeit und Gehorsam. Wenn es hierzu einen sunnitischen Mainstream gab, dann bestand er darin, von den Gläubigen grundsätzlich „Wort und Tat“ zu fordern (*qaul wa-‘amal*), soll heißen, das Glaubensbekenntnis und ein dieses bekräftigendes Handeln, im Kern aber das Glaubensbekenntnis, die *šahāda*, als hinreichendes Merkmal muslimischer Identität und Zugehörigkeit zu werten, solange dieses Bekenntnis nicht durch eindeutige Gegenbeweise in Gestalt von Sprech- oder physischen Akten ungültig gemacht wurde.⁸ Diese Position

⁶ Vgl. Kenney 2006.

⁷ Aus der reichen Literatur zu Qutb vgl. Calvert 2011. Zum *takfir* vgl. Adang et al. 2016; eine „islamische“ Einordnung bietet Barakāt 2014.

⁸ Hierzu auf Grundlage der Diskussionen um *dīn* und *‘ibāda*, Religion und Gottesdienst, eingehender Krämer 2021; insbes. 24–29.

vertraten und vertreten nicht nur Religions- und Rechtsgelehrte bis hin zu den Gelehrten der al-Azhar in Kairo, die zumindest ihren radikalen Kritikern als Vertreter eines regimetreuen Establishments gelten, sondern auch Islamisten wie Hasan al-Banna.⁹ Natürlich ließ sie Spielraum für Interpretation, denn über die Definition von Rechthandeln und Zuwiderhandeln und damit zugleich über die möglichen Schattierungen von Glauben, Minderglauben und Unglauben wurde niemals Einigkeit erzielt.¹⁰ Indem sie menschliches Fehlverhalten nicht mit dem Abfall vom Islam gleichsetzte, erfüllte sie gleichwohl den Zweck, die Einheit der muslimischen Gemeinschaft zu wahren und muslimisches Leben zu schützen.

Anders Sayyid Qutb, der ein Argument in den Vordergrund schob, das den islamistischen Diskurs über Jahre bestimmen sollte: Für Qutb disqualifizierte sich derjenige als Muslim, der „nicht danach urteilt, was Gott herabgesandt hat“ (Sure 5, 44, 45 und 47).¹¹ Das Argument beinhaltete keine Innovation, keine „Erfindung“ eines radikalen Islam, ebenso wenig wie ein Muhammad b. Abd al-Wahhab zwei Jahrhunderte zuvor den radikalen Islam „erfunden“ hatte. Qutb spitzte eine bestehende Lehrmeinung zu, und eine Generation jüngerer Aktivisten zog aus seiner Diagnose radikale Konsequenzen. Dass das, was Gott „herabgesandt“ hat, mit der Scharia, oder noch vereinfachter gesprochen, mit dem islamischen Gesetz identisch sei und die lückenlose Befolgung der Scharia Dreh- und Angelpunkt des „wahren Islam“ bilde, gilt vielen Musliminnen und Muslimen heute als selbstverständlich. Das war jedoch keineswegs immer so: Zahllose Musliminnen und Muslime haben sich vor und nach Qutb gegen ein verrechtlichtes Islamkonzept gewandt, das die Zugehörigkeit zum Islam mit der Einhaltung der Scharia gleichsetzt, wie immer die dann im Konkreten definiert sein mochte. Dabei handelte und handelt es sich nicht allein um Sufis, wenngleich die Kritik an einer Fixierung auf das islamische Recht in sufischen Kreisen wohl am nachhaltigsten formuliert worden ist.¹²

Die aus Sure 5 abgeleitete Formel war nicht so eindeutig, als dass sie nicht verschiedene Lesarten zugelassen hätte. Zum einen ging es um die präzise Festlegung dessen, was Gott „herabgesandt“ hatte, was er also in Gestalt der Scharia verbindlich vorgeschrieben hatte und was nicht. Zum anderen ging es um die

⁹ Krämer 2022a: 247–250.

¹⁰ Am Beispiel des Konzepts des „notwendig vom Islam zu Wissenden“ beleuchtet Modarressi 2016: 393–412 die verschwimmenden Grenzen einer auf Grenzziehung angelegten Diskussion.

¹¹ In der Übertragung von Bobzin o.J. lauten die entsprechenden Passagen: „Wer nicht danach richtet, was Gott herabgesandt hat, das sind die Ungläubigen“ (Sure 5, 44), bzw. „die Frevler“ (Sure 5, 45) oder „die Verruchten“ (Sure 5, 47).

¹² Für sufische Perspektiven vgl. Chiabotti et al. 2017. Für viel Diskussion hat eine Streitschrift Shahab Ahmeds (Ahmed 2016) gesorgt, in der er mit einem legalistischen Islamkonzept abrechnete.

Frage, wer bei Zuwiderhandeln dem *takfir* verfiel – allein die Herrschenden, wie dies Qutb nahelegte, oder all diejenigen, die sich deren Weisungen fügten, und damit die jeweilige Gesellschaft als ganze, soweit sie sich nicht explizit von ihrer Regierung lossagte. Die harte Linie vertraten ägyptische jihadistische Gruppierungen wie die Islamischen Gemeinschaften (al-Ġamāʿāt al-Islāmiyya), die 1981 Präsident Anwar as-Sadat als „Pharao“ ermordeten, der die Muslime an der Einhaltung der Scharia und damit des Islam hinderte, ihre Gewalt jedoch nicht auf die Herrschenden beschränkten. Aber schon um 2000, und damit vor dem 11. September, schworen die Ġamāʿāt al-Islāmiyya dem Kurs der Gewalt ab – allerdings im Gefängnis und wohl in der Hoffnung auf eine Begnadigung.¹³

Im Grundsatz unumstritten war die Legitimität der Anwendung von Gewalt gegen Apostaten, wobei – und das führt zurück zum Ausgangspunkt – die Kriterien, die zur Einstufung einer Handlung als islamwidrig und des Handelnden als Apostaten führen konnten, kontrovers blieben. Auch in diesem Punkt standen nicht selten apodiktische Grundaussagen („Apostasie ist mit dem Tod zu bestrafen“) neben differenzierenden und im Ergebnis aufweichenden Konditionierungen („aber nur, wenn der legitime Imam auf Apostasie erkennt, sie bewusst und in eindeutiger Weise begangen wurde und/oder der muslimischen Gemeinschaft durch die Bestrafung kein Schaden entsteht“). Ein Musterbeispiel für diese Argumentation bietet der medial überaus einflussreiche Religions- und Rechtsgelehrte Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926).¹⁴ Die innermuslimische Diskussion um die Grenzen der Religionskritik, zumal wenn sie nicht wahre oder vermeintliche Angriffe Nicht- und Andersgläubiger auf den Islam oder den Propheten Muhammad (die sogenannte Schmähung des Propheten) betrifft, sondern die Kritik von Muslimen am Islam und am Propheten Muhammad, zeugt von der Schärfe der Auseinandersetzung und der Unschärfe der in Anschlag gebrachten Kriterien.¹⁵

4 Gewalt gegen Schutzbefohlene

Bei den Schutzbefohlenen handelt es sich im Wesentlichen um monotheistische Nichtmuslime, die dauerhaft unter islamischer Herrschaft leben. In die Gegenwart

¹³ Die arabischen Originaltexte sind überwiegend nicht übersetzt; dazu zählen *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmiyya: ruʿya naqdiyya min ad-dākhil* [Der islamische Aufbruch: eine kritische Binnenperspektive], Beirut 1990 (auch: Rabat 1990) und die vierbändige Serie *Taṣḥīḥ al-mafāhīm* [Die Korrektur der Begriffe], hg. von den historischen Führern der Ġamāʿāt al-Islāmiyya, Kairo 2002; vgl. dazu neben einer Reihe arabischsprachiger Veröffentlichungen Ourghi 2010: 59–72 und zu früheren Debatten Krämer 1994: 183–191.

¹⁴ Vgl. Krämer 2006: 181–217; weitergehend Schirrmacher 2015.

¹⁵ Vgl. eingehender Krämer 2022b: 193–210.

sind dies in erster Linie Christen und Juden, in Iran auch Zoroastrier.¹⁶ Religiösen Gruppierungen wie den Drusen, Aleviten und Jesiden wurde dieser Status vielfach verweigert, gelegentlich aber auch zugesprochen. Die Zuordnung lag im Ermessen der jeweiligen muslimischen Mehrheitsgesellschaft und ihrer politischen Autoritäten. Schutzbefohlene heißen so, weil sie unter dem Schutz der islamischen Gemeinschaft stehen, solange sie sich in den von dieser definierten rechtlichen und politischen Rahmen einordnen. Der Schutz ist aus Sicht muslimischer Juristen einklagbar, aber auch konditioniert und an die Einhaltung des „Paktes“ gebunden, der die Dhimmis zu Loyalität und Gehorsam gegenüber der muslimischen Gemeinschaft und ihrer Obrigkeit verpflichtet. Mit dem Aufkommen des modernen National- und Territorialstaats ist das klassische Schutzkonzept weitgehend durch moderne Vorstellungen von Nation und Bürgerrecht überlagert, wenn auch nicht gänzlich aufgehoben worden. In den meisten Staaten genießen Angehörige der anerkannten nichtmuslimischen Gemeinschaften somit die Bürgerrechte, sind unter Umständen aber vom Militärdienst freigestellt und (wenn nicht *de jure*, so zumindest in der Praxis) von bestimmten hoheitlichen Funktionen wie dem Richteramt oder Ministerposten ausgeschlossen. Vormoderne Vorstellungen von Über- und Unterordnung halten am ehesten militante islamistische Gruppierungen wach, die in einigen Fällen die Rückkehr zum Dhimma-Status einschließlich der Kopfsteuer (arab. *ġizya*) fordern bzw. in ihrem Herrschaftsbereich sogar durchsetzen. Die bekanntesten Beispiele sind die Ġamā‘āt Islāmiyya und verwandte jihadistische Gruppierungen im Ägypten der 1970er Jahre und der sogenannte Islamische Staat im Irak und in Syrien (auch bekannt als Daesh), dessen 2014 proklamiertes Kalifat zwar weitgehend zerschlagen wurde, dessen Ableger jedoch vor allem im arabischen und afrikanischen Raum weiterhin aktiv sind.

5 „Äußere Feinde“

In der islamischen Geschichte ist von früher Stunde an Krieg gegen äußere Feinde geführt worden, sei es in offensiver Form – hier sind die frühislamischen Eroberungen einschlägig, die nicht durch aggressive Akte regionaler Akteure wie die Byzantiner und Sassaniden provoziert wurden –, sei es in defensiver Form, der vom 18. Jahrhundert an gegen koloniale Akteure geführt wurde. Die Islamisten der Zwischenkriegsjahre des 20. Jahrhunderts waren Teil einer breiten antikolonialen Strömung, ihr Jihad war ebenso religiös wie patriotisch bzw. national motiviert. Der Kampf gegen den Zionismus in Palästina bildete ab Mitte der 1930er Jahre einen Kristallisationspunkt des islamischen Jihads. Sieht man von den

¹⁶ Grundlegend hierzu Friedmann 2003 und für die Abgrenzung des Dār al-Islām Albrecht 2018.

Freiwilligen ab, die 1947–1948 in Palästina gegen den sich herausbildenden jüdischen Staat kämpften, war dieser Jihad nationalstaatlich eingehegt, Jihad im eigenen Land sozusagen.

Die Unterdrückung der Muslimbrüder in Ägypten in der Nasser-Ära bewirkte die entscheidende Wende: Mit den Aktivisten, die sich auf die Arabische Halbinsel, in benachbarte arabische Länder, nach Pakistan, Europa und Nordamerika flüchteten, breitete sich ab Mitte der 1950er Jahre auch die islamistische Ideologie aus. Die Verstreuung im Exil zog die Internationalisierung zwangsläufig nach sich. Zur gleichen Zeit differenzierte sich die islamistische Bewegung nicht nur theologisch und, allgemeiner gesprochen, ideologisch aus, sondern auch mit Blick auf Strategie und Taktik. Sayyid Qutb lieferte dem gewaltbereiten Flügel den theoretischen Unterbau. Der 11. September verlieh der jihadistischen Internationale einen ungekannten Schub.

Der in den späten 1950er Jahren einsetzende Strukturwandel war gesellschaftlich und politisch hoch relevant. Die Auseinandersetzung um Selbstmord- bzw. Selbstopferungsattentate, Terror und Terrorismus führten Elemente in die innermuslimische Debatte ein, die vielleicht nicht gänzlich unbekannt waren (Selbstmordattentate hatten wohl bereits die Assassinen verübt), jedoch in neuer Sprache verhandelt wurden (Terror, Terrorismus). Neu war die Auseinandersetzung um die Prioritätensetzung zwischen einem lokal, nationalstaatlich oder regional verankerten Kampf hier und einer internationalistischen, auf transnationale Netzwerke bauenden Agenda da (Stichwort: der nahe und der ferne Feind).¹⁷ Neu war der Austausch heftiger Kritiken und Antikritiken unter Vertretern des islamistischen Netzwerks einschließlich seines jihadistischen Flügels selbst, die sich mit theologischen und strategischen Argumenten wechselseitig für ungläubig erklärten, den *takfīr* also gegen die eigenen Reihen richteten.¹⁸ Neben den Theoretikern des Jihad artikulierten sich vernehmbar ihre Kritiker, die mit Rückgriff auf den Koran – der in diesem Zusammenhang eine prominentere Rolle spielt als die Sunna des Propheten Muhammad – nicht den Jihad-Gedanken als solchen entwerteten, wohl aber die Fixierung auf den bewaffneten Kampf, zumal wenn er muslimische Opfer kostete.¹⁹ Auch sie sind und waren freilich gegen Apologie nicht gefeit, mit der nach dem

¹⁷ So auch der Titel einer viel beachteten Studie von Steinberg 2005.

¹⁸ Zu den wichtigsten Titeln in einem rasch wachsenden Forschungsfeld zählen Lav 2012; Assaf/Fishman 2013; Lohlker 2016 und verschiedene Arbeiten von Joas Wagemakers.

¹⁹ Vgl. exemplarisch Amin 2014, der allerdings in Großbritannien lebt, nicht in der islamischen Welt. Die einschlägige Literatur in arabischer Sprache ist umfangreich, jedoch abgesehen von der viel gelesenen und mehrfach neu aufgelegten Schrift al-Qaradāwī (2010) außerhalb des arabischen Sprachraums wenig rezipiert worden; nennen ließe sich die zweibändige Studie von Ḥaballāh 2011.

Muster, Missliebige habe nichts mit dem Islam zu tun, jeglicher Zusammenhang zwischen koranischer Rede und Gewaltanwendung abgestritten wurde und wird.

6 Der Topos der Mäßigung

Die Rede von der Mäßigung und von Maß und Mitte (arab. *wasat* bzw. *wasatiyya*) als Kennzeichen des Islam und damit auch einer wahrhaft islamischen Ordnung lässt sich als politische Gegenrede zur Gegenrede der Jihadisten verstehen. Der Verweis auf Maß und Mitte hat allerdings eine lange Vorgeschichte, die einmal mehr über den 11. September hinausreicht. Die Vielfalt islamischer Denk- und Lebensformen, die zugleich als Unübersichtlichkeit empfunden werden konnte, trug zur Attraktivität des „Zentrumsgedankens“ bei, der eine nach eigener Wahrnehmung fragmentierte, ja zersplitterte Gemeinschaft auf dem Boden einer von allen geteilten Mitte zusammenführen und damit zu neuer Stärke leiten sollte. Der Ruf nach Maß und Mitte in Gestalt eines abstrahierenden Konzepts von *wasatiyya*, „in der Mitte stehen und damit zugleich gemäßigt sein“, lässt sich bis in die 1960er Jahre zurückverfolgen.²⁰ Die Anschläge des 11. Septembers haben ihr ganz neue Schubkraft verliehen, ohne damit die Unklarheiten zu beseitigen, die sich hinter dieser Denkfigur verbergen.

Dass der Islam die Religion der Mitte und seine Anhänger die „Gemeinschaft der Mitte“ seien, ist mit Verweis auf Koran 2:143 oft argumentiert worden. In der Übertragung von Hartmut Bobzin lautet die entsprechende Passage:

„So machten wir euch zu einer Gemeinde, die in der Mitte steht,
auf dass ihr Zeugen für die Menschen seid
und der Gesandte für euch ein Zeuge.“

Was aber die Mitte konstituiert und auf welche Größe sie sich bezieht, beantwortet der Koran nicht, und auch die sunnitischen Religions- und Rechtsgelehrten werden nicht hinreichend deutlich.²¹ Erfasst wird das Gemeinte eher intuitiv: Gemeint ist in der Regel die viel beschworene „goldene Mitte“ als Garantie für Mäßigung und Ausgewogenheit, die man aus der aristotelischen ebenso wie aus der konfuzianischen Tradition kennt. Im religiös-rechtlichen Kontext übertrug sie sich in die Maxime, von den Gläubigen weder zu viel zu verlangen noch zu wenig; die Prägnanz des arabischen *lā ifrāt wa-lā tafrit* verliert sich leider in der Übersetzung. Wenn sunnitische Gelehrte zu allen Zeiten die „Übertreibung in der Religion“ (*al-ḡulūw fī d-dīn*) verurteilten, so hoben sie in der Regel vor allem auf „übertriebenen“

²⁰ Vgl. Gräf 2009: 213–238.

²¹ Vgl. etwa den Azhar-Gelehrten al-Madanī 1961; at-Ṭālibī 1996 oder auch aṣ-Ṣallābī 2007.

Gottesdienst etwa in Gestalt von Bußübungen, Askese und mönchischer Zurückgezogenheit ab oder aber auf die „übertriebene“ Verehrung von Menschen, die bis zu deren Vergöttlichung bzw. Vergötzung reichen konnte. Im Hintergrund stand häufig die Ablehnung bestimmter schiitischer und sufischer Vorstellungen und Praktiken. Diese Stoßrichtung hat sich heute nicht ganz verloren, doch hat die politische Dimension die theologische überlagert: Im Vordergrund steht mittlerweile die Verurteilung von Gewalt, die im Namen der Religion ausgeübt und als fanatische Übertreibung, Extremismus oder Terrorismus charakterisiert wird. Selbst im islamisch-islamistischen Lager lassen sich Fürsprecher der „goldenen Mitte“ identifizieren, angefangen mit Hasan al-Banna selbst. Der prominenteste Anwalt der *wasatīyya* ist ohne Zweifel Yusuf al-Qaradawi, der sich auch praktisch in den Deradikalisierungs- und Umerziehungskampagnen gegen gewalttätige Islamisten wie die *Ġamāʿat Islāmiyya* engagierte.

In deutlich anderer Weise argumentieren diejenigen muslimischen Kritikerinnen und Kritiker des Islamismus im Allgemeinen und der Jihadisten im Besonderen, die das, was sie den „Geist“ des Islam nennen, über den „Buchstaben“ der normativen Schriften stellen. Auch sie kreisen um die Scharia als islamisches Wert- und Normengefüge und vertreten zu einem gewissen Grad einen legalistischen Ansatz. Im Gegensatz zu den Islamisten aber heben sie auf die übergeordneten Werte und Ziele ab, die sich nach ihrer Überzeugung hinter den konkreten Weisungen von Koran und Sunna verbergen. (In der Fachsprache sind sie bekannt als *maqāṣid aš-šarīʿa*, „Finalität der Scharia“). Noch allgemeiner gesprochen, erheben sie die Ethik über das Gesetz. So elaboriert ihre Argumente im Einzelnen sein mögen, beschränkt sich dieser Ansatz keineswegs auf elitäre Bildungseliten, vielmehr hat der Bezug auf die *maqāṣid* Eingang in Politik und Rechtsprechung zahlreicher islamischer Staaten gefunden.²² Neben den textbezogenen Gegenpositionen behaupten sich, wie erwähnt, andere, die die Essenz des Islam, wenn man es so ausdrücken darf, nicht in Texten und noch weniger in Normen und Regeln suchen, sondern in persönlicher Frömmigkeit, religiöser Erfahrung, spiritueller Vertiefung und in der Bindung an die islamische Gemeinschaft.

Die Islamismus-kritischen Fürsprecher der Mäßigung besitzen exzellente Argumente, die sie aus Koran und Sunna ableiten. Sie weisen allerdings zwei, auf ganz unterschiedlichen Ebenen gelagerte Schwachstellen auf: Zum einen werden sie von autoritären Regimen benutzt, die sie in Deradikalisierungs- und Dis-kreditierungskampagnen gegen die Jihadisten einsetzen und damit im Wortsinn

²² Für die vormodernen Grundlagen dieses Ansatzes vgl. Opwis 2010. Die modernen Entwicklungen in Theorie und Rechtsprechung sind zu komplex, um hier angemessen diskutiert zu werden.

instrumentalisieren. Ihre Bereitschaft, sich in den Dienst der Herrschenden zu stellen, macht sie auch über das jihadistische Milieu hinaus angreifbar. In vieler Hinsicht vergleichbar ergeht es moderaten bis progressiven muslimischen Intellektuellen, die von einer westlichen Öffentlichkeit gefeiert, von ihren Gegnern jedoch als Werkzeuge anti-islamischer westlicher Kampagnen denunziert werden. Zum anderen – und das ist bislang noch kaum thematisiert worden – haben die Fürsprecher der Mäßigung, anders als die Jihadisten, anders im Übrigen auch als die Protagonisten des sogenannten Arabischen Frühlings, keine Bilder und keine Lieder. In einer mediatisierten Umwelt ist dies ein gravierendes Manko: Mit dem Appell an die Mäßigung lassen sich starke Emotionen vielleicht einfangen, aber nicht wecken. Umso bemerkenswerter, dass diejenigen, die sich als Stimmen der Vernunft und Mäßigung verstehen, unter frommen Musliminnen und Muslimen vom einen Ende der islamischen Welt bis zum anderen breiten Rückhalt zu genießen scheinen, selbst wenn sich diese Bewertung nicht mit präzisen Zahlen unterlegen lässt.

Literaturliste

- Adang, Camilla et. al (Hrsg.) (2016): *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*. Leiden.
- Afsaruddin, Asma (2013): *Striving in the Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford.
- Ahmed, Shahab (2016): *What is Islam? The Importance of Being Islam*. Princeton.
- Albrecht, Sarah (2018): *Dār al-Islām Revisited. Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*. Leiden/Boston.
- Assaf, Moghadam / Fishman, Brian (Hrsg.) (2013): *Fault Lines in Global Jihad: Organizational, Strategic, and Ideological Fissures*. London.
- Amin, ElSayed (2014/1435): *Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism*. Leicester.
- Barakāt, Akram (1435/2014): *At-Takfir. Ḍawābiṭ al-islām wa-taṭbīqāt al-muslimīn* [Takfir. Grundsätze des Islam und Realisierungen durch Muslime]. Beirut.
- Bartschat, Swantje (2019): *Dschihad der Zunge, des Stifts und des Schwerts? Vierzig Dschihad Hadithe im Vergleich*. Baden-Baden.
- Bobzin, Hartmut (o.J.): *Der Koran, neu übertragen von Hartmut Bobzin*. München.
- Bonner, Michael (2006): *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton.
- Calvert, John (2011): *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*. Kairo.
- Chiabotti, Francesco et. al (Hrsg.) (2017): *Ethics and Spirituality in Islam. Sufi adab*. Leiden.
- Friedmann, Yohanan (2003): *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge.
- Gräf, Bettina (2009): "The Concept of *wasāṭiyya* in the Work of Yūsuf al-Qaraḍāwī". In: *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*. Hrsg. von Bettina Gräf und Jakob Skovgaard-Petersen. New York, 213–238.

- Ḥaballāh, Ḥaidar (2011): *al-ʿUnf wal-ḥurriyyāt ad-dīniyya. Qirāʾāt wa-jtihādāt fī l-fiqh al-islāmī* [Gewalt und religiöse Freiheiten. Interpretationen und Neuansätze im islamischen Recht]. Beirut.
- Kenney, Jeffrey T. (2006): *Muslim Rebels. Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*. Oxford.
- Krämer, Gudrun (1994): „Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Suppl. 10: XXV. Deutscher Orientalistentag in München, Vorträge, 8.–13.4.1991, hrsg. von Cornelia Wunsch. Stuttgart, 183–191.
- Krämer, Gudrun (2006): „Drawing Boundaries: Yusuf al-Qaradawi on Apostasy“. In: *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*. Hrsg. von Gudrun Krämer und Sabine Schmidtke. Leiden, Boston, 181–217.
- Krämer, Gudrun (2021): *Religion, Culture, and the Secular. The Case of Islam*. Leipzig.
- Krämer, Gudrun (2022a): *Der Architekt des Islamismus. Hasan al-Banna und die Muslimbrüder*. München.
- Krämer, Gudrun (2022b): „Schärfe und Unschärfe: Religionskritik im Islam“. In: *Religions- und kulturhistorische Religionskritik. Vom europäischen Christentum über arabischen Islam und chinesischen Konfuzianismus bis zu weltweitem Buddhismus*. Hrsg. von Horst Junginger und Richard Faber. Würzburg, 193–210.
- Lav, Daniel (2012): *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. New York.
- Lohlker, Rüdiger (2016): *Theologie der Gewalt: Das Beispiel IS*. Wien.
- Al-Madanī, Muḥammad (1961): *Wasāṭiyyat al-islām* [frei: Der Islam als Religion der Mitte]. Kairo.
- Magout, Mohammad (2020): *A Reflexive Islamic Modernity. Academic Knowledge and Religious Subjectivity in the Global Ismaili Community*. Baden-Baden.
- Modarressi, Hossein (2016): „Essential Islam: The Minimum That a Muslim Is Required to Acknowledge“. In: *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*. Hrsg. von Camilla Adang u.a. Leiden.
- Opwis, Felicitas (2010): *Maṣlaḥa and the Purpose of Law*. Leiden.
- Ourghi, Gabrielle (2010): *Muslimische Stimmen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*. Würzburg.
- Peters, Rudolph (1996): *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton.
- Al-Qaradāwī, Yūsuf (2010): *Al-Islām wa-l-ʿunf* [Islam und Gewalt]. Kairo.
- Aṣ-Ṣaḥwa *al-islāmiyya: ruʾya naqdiyya min ad-dākhil* [Der islamische Aufbruch: eine kritische Binnenperspektive] (1990): Beirut/Rabat.
- Aṣ-Ṣallābī, ʿAlī Muḥammad (2007): *Al-Wasāṭiyya fī l-Qurʾān al-karīm* [Die Position der Mitte im edlen Koran]. Kairo.
- At-Ṭālibī, Muḥammad (1996): *Ummat al-wasāṭ. Al-islam wa-taḥaddiyyāt al-ʿaṣr* [Die Gemeinschaft der Mitte. Der Islam und die Herausforderungen der Gegenwart]. Tunis.
- Schirmacher, Christine (2015): „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256): *Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten*. Würzburg.
- Seidensticker, Tilman (2016): *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. München.
- Steinberg, Guido (2005): *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrors*. München.
- Taṣḥīḥ al-mafāhīm* [Die Korrektur der Begriffe] (2002). Kairo.